



**HAL**  
open science

## Les représentations du peuple chez Montesquieu

Moussa Traore

► **To cite this version:**

Moussa Traore. Les représentations du peuple chez Montesquieu. Linguistique. Université Clermont Auvergne [2017-2020], 2020. Français. NNT : 2020CLFAL016 . tel-03507506

**HAL Id: tel-03507506**

**<https://theses.hal.science/tel-03507506>**

Submitted on 3 Jan 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.

UNIVERSITÉ CLERMONT AUVERGNE



\*\*\*\*\*

ÉCOLE DOCTORALE LETTRES, SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES, ED 370

\*\*\*\*\*



INSTITUT D'HISTOIRE DES REPRÉSENTATIONS ET DES IDÉES DANS LES  
MODERNITÉS

UMR 5317 IHRIM – CLERMONT AUVERGNE

SUJET

**LES REPRÉSENTATIONS DU PEUPLE CHEZ MONTESQUIEU**

Thèse de Doctorat d'Université ès Lettres Modernes  
(Littérature française du XVIII<sup>e</sup> siècle)

Soutenue le 17 décembre 2020 par  
Moussa TRAORÉ

Sous la codirection de  
Jacques WAGNER, Professeur émérite à l'UCA  
Alioune-Badara DIANÉ, Professeur titulaire à l'UCAD

**Jury :**

Odile RICHARD-PAUCHET, Maîtresse de conférences-HDR (Littérature française du XVIII<sup>e</sup> siècle) à l'Université de Limoges (Présidente)

Didier MASSEAU, Professeur émérite (Littérature française du XVIII<sup>e</sup> siècle) à l'Université de Tours (Rapporteur)

Jacques-Philippe SAINT-GÉRAND, Professeur honoraire (linguistique/lexicographie française) à l'Université de Limoges/Toronto (Rapporteur)

Philippe BOURDIN, Professeur titulaire de la chaire d'histoire moderne (XVIII<sup>e</sup> siècle/Révolution) à l'Université Clermont Auvergne/IUF (Membre)

Jacques WAGNER, Professeur émérite (Littérature française du XVIII<sup>e</sup> siècle) à l'Université Clermont Auvergne (Directeur de recherches)

Alioune-Badara DIANÉ, Professeur titulaire (Littérature française du XVI<sup>e</sup> siècle) à l'Université de Dakar (Codirecteur)

**Année universitaire 2019-2020**



**LES REPRÉSENTATIONS DU PEUPLE  
CHEZ MONTESQUIEU**

UNIVERSITÉ CLERMONT AUVERGNE



\*\*\*\*\*

ÉCOLE DOCTORALE LETTRES, SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES, ED 370

\*\*\*\*\*



INSTITUT D'HISTOIRE DES REPRÉSENTATIONS ET DES IDÉES DANS LES  
MODERNITÉS  
UMR 5317 IHRIM – CLERMONT AUVERGNE

SUJET :

**LES REPRÉSENTATIONS DU PEUPLE CHEZ MONTESQUIEU**

Thèse de Doctorat d'Université ès Lettres Modernes  
(Littérature française du XVIII<sup>e</sup> siècle)

Présentée :  
Moussa TRAORÉ

Sous la codirection de :  
Jacques WAGNER, Professeur émérite à l'UCA  
Alioune-Badara DIANÉ, Professeur titulaire à l'UCAD

Année universitaire 2019-2020



À la mémoire de Bocar TRAORÉ,  
Mon regretté Père.

À Khady COULIBALY,  
Ma Chère Mère.

## REMERCIEMENTS

Cette thèse représente un travail assidu et constant de sept années (2013-2020) pendant lesquelles mes deux directeurs de recherche se sont révélés essentiels. Je remercie le Professeur Jacques WAGNER pour son soutien multiforme et sa connaissance profonde du XVIII<sup>e</sup> siècle et le Professeur Alioune-Badara DIANÉ pour sa lecture précise et éclairée.

Je remercie également Ousmane Adama DIA, Maître-assistant à l'UCAD, qui a dirigé mon mémoire de maîtrise et m'a initié aux recherches sur le siècle des Lumières et Montesquieu.

Je remercie beaucoup l'IHRIM – Clermont Auvergne et sa directrice Sophie CHIARI LASSERE dont le soutien constant a rendu possible la réalisation de cette thèse. J'y associe Jean-Philippe LUIS, Directeur de la MSH de Clermont, pour son soutien.

Je souhaite également exprimer ma gratitude à Ludovic VAILLANT, Directeur de l'École Doctorale LSHS de l'UCA, grâce à qui j'ai obtenu des moyens pour mes différents séjours de recherches à Clermont.

Un grand merci à Seydina Limamoulaye DIOP et Tamsir THIAM de la bibliothèque universitaire de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

Je remercie profondément Papa Bemba KONATÉ et Moussa SAGNA pour leur travail rigoureux dans la révision finale de cet écrit.

Je remercie Lamine BODIAN, Alexandre COLY et Oumar DIALLO qui ont rendu possible la collaboration avec l'UCA et mon directeur de recherche.

Enfin toute ma gratitude va à ma famille (mon frère Mamadou et mes sœurs Fatou, Kamissa, Olimata, Awa, Mah, Binetou) pour sa confiance et son soutien durant ces années d'études, à l'autre famille à Thiamène Bambara (mes oncles Toumani et Mamadou DIAKHATÉ, mes cousins Mamadou et Nouhou DIAKHATÉ), à Arame DIAKHATÉ et sa famille à Dakar, ainsi qu'à mes amis proches (Souleymane Diam SY, Doudou GOUDIABY, Kémo DIÉDHIOU, Juste Kamire MINGOU, Apollinaire DIOP, Awa NDOUR, Farmata LÔ, Fama DIAW, Augustin COLY) et à ceux de l'IHA Crepos (Amadou DRAMÉ, Lamine FAYE, Kelma MANATOUMA).



# SOMMAIRE

## INTRODUCTION

### **PREMIÈRE PARTIE : Usages du terme *peuple* chez Montesquieu**

CHAPITRE I : Héritages gréco-latins de la notion de *peuple*

CHAPITRE II : *Peuple*, un terme polysémique chez Montesquieu

CHAPITRE III : Les substitutions au vocable *peuple* et les dérivations conceptuelles

### **DEUXIÈME PARTIE : Nature du peuple chez Montesquieu : de la morale à l'anthropologie**

CHAPITRE IV : Passions, mentalité et moralité : une psychologie sociale du peuple

CHAPITRE V : Les caractères nationaux : une anthropologie des différences entre peuples

CHAPITRE VI : Les différents stades d'évolution des peuples

## CONCLUSION

# **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

La figure du peuple s'est lentement construite dans le discours savant du siècle des Lumières jusqu'à la Révolution française de 1789. C'est également par étapes et par inflexions successives qu'un statut politique lui fut reconnu au sein de la « chose publique ». Il aurait été arraché à l'état de « minorité » dans lequel, des siècles durant, il avait été maintenu par la politique et la religion. Montesquieu (1689-1755), par l'image qu'il se fait du peuple dans son discours littéraire, sociologique, anthropologique et politique, figure parmi les penseurs de l'Ancien Régime qui ont œuvré à l'émergence de ce concept dans l'espace public. Notre étude porte ainsi sur les représentations du peuple chez Montesquieu eu égard à la contribution de celui-ci à la construction des différentes acceptions de cette notion au XVIII<sup>e</sup> siècle et à la médiatisation du terme dans le langage des Lumières. Elle s'appuiera principalement sur les *Lettres persanes* (1721), les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) et *De l'Esprit des lois* (1748), subsidiairement sur les autres textes mineurs du magistrat bordelais.

L'objectif de notre étude est d'analyser, dans le débat sans cesse renouvelé qui oppose une interprétation aristocratique<sup>1</sup> de Montesquieu à une interprétation rationaliste<sup>2</sup> et réaliste, les acceptions du terme *peuple* dans les textes du baron de La Brède et de comprendre les représentations qu'il se fait de cette figure omniprésente dans les différents discours de cette époque ; de distinguer les images qui relèvent de son idéologie de celles construites par sa pensée scientifique. En effet, dans notre corpus, s'énonce une présence de la figure du peuple suggérant une importance de celle-ci dans la pensée de Montesquieu. Chez ce dernier, la réflexion sociologique, anthropologique et politique se ramène souvent, en dernier ressort, aux « mœurs », aux habitudes morales qu'un peuple contracte au cours de son histoire. C'est dans les mœurs d'un peuple que se manifeste l'esprit des lois de ce dernier. Les mœurs d'un peuple ont un pouvoir contraignant sur les formes de gouvernement. Dans cette perspective, la figure du peuple chez Montesquieu obéit moins à un projet de dénonciation d'un aspect de la réalité

---

<sup>1</sup> Selon certains critiques, le libéralisme intellectuel de Montesquieu sert surtout la cause aristocratique. Ils reprochent au baron de La Brède d'avoir transformé en « aristocratie libérale » une « réaction aristocratique » en justifiant par la raison philosophique des revendications historiques. Voir Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Idées/NRF », 1967, et Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, Quadrige/PUF, 2003.

<sup>2</sup> Des analystes voient une certaine « modernité » intellectuelle et politique chez Montesquieu. Pour Tzvetan Todorov, Montesquieu ne doit être pas réduit, dans l'interprétation de son œuvre, au milieu dont il est issu (*Critique de la critique, un roman d'apprentissage*, Paris, Seuil, 1984). D'après Denis de Casabianca, si Montesquieu est un homme des Lumières, c'est d'abord dans cette reconnaissance qu'il manifeste pour celui qui était si attaché aux lumières de la raison (« Montesquieu, un "cartésien rigide" ? », dans Delphine Kolesnik-Antoine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 417-436). Voir également D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Honoré Champion, 2008, et Jean-Patrice Courtois, *Inflexions de la rationalité dans L'Esprit des lois*, Paris, PUF, 1999.

sociale qu'à un souci d'analyser un processus de permutation permanente du concept. D'un statut de multitude indifférenciée, on passe à la reconnaissance de son existence. Rassemblés sous des institutions communes, des hommes vont créer une nation et constituer une force commune, même si cette force n'est pas guidée par la raison mais plutôt par la passion.

Les questions sociales et politiques que soulèvent ces textes intègrent la figure du peuple comme élément important sur lequel s'appuie la réflexion du philosophe bordelais. Le peuple devient ainsi un objet de réflexion dans les textes de ce dernier. Mais, le discours de Montesquieu sur le peuple est traversé par une ambivalence permanente. Il renvoie tantôt à un groupe humain rassemblé sous les mêmes lois sans distinction de classe, tantôt à la partie de la nation économiquement et politiquement dominée. Il représente également l'essence de la nation, celui qui fonde la République et l'État démocratique. Il constitue aussi une masse dangereuse, incontrôlable, dont il faut réfréner les ardeurs quasi bestiales. Dès lors, la déconstruction de la notion de *peuple* chez Montesquieu devient une tâche nécessaire dans la mesure où celle-ci n'existe pas en soi, car étant le résultat d'un discours à la fois savant et idéologique, très variable à travers ses différents textes. Toutefois, les représentations du peuple chez Montesquieu ne se limitent pas seulement aux acceptions du terme par lesquelles s'exprime une forme complexe de communauté humaine ou une catégorie de la totalité sociale qu'il donne souvent à entendre. Ce sont également les concepts connexes qui, tels que *nation*, *plèbe*, *multitude*, *populace*, *populaire*, gravitent dans son champ lexico-sémantique et permettent, par les rapports qu'ils entretiennent avec lui, d'en circonscrire autant que possible les traits pertinents et les différentes figures chez le baron de La Brède.

Se pencher sur la notion de *peuple* chez Montesquieu s'inscrit dans une tradition bien connue des études du dix-huitième siècle car les travaux sur le concept de *peuple* chez les auteurs de cette époque sont innombrables. Il suffit de consulter les bibliographies concernant cette période pour s'en convaincre. Elles comptent des articles<sup>3</sup>, des colloques<sup>4</sup> et des études lexicologiques, littéraires<sup>5</sup> ou historiques. Le point commun de tous ces travaux, c'est qu'ils portent en grande partie sur l'analyse lexico-sémantique du terme *peuple* ou les représentations de celui-ci chez les auteurs des Lumières et une absence totale de Montesquieu dans ces études

---

<sup>3</sup> Michel Launay, « Les pouvoirs du mot *Peuple* chez Jean-Jacques Rousseau », in Michel Glatigny et Jacques Guilhaumou (dir.), *Peuple et Pouvoir. Études de lexicologie politique*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1981, p. 117-125.

<sup>4</sup> *Images du peuple au Dix-huitième siècle*, Colloque d'Aix-en-Provence 25 et 26 octobre 1969, Centre Aixois d'Études et de Recherches sur le Dix-huitième siècle, Paris, Armand Colin, 1973.

<sup>5</sup> Gérard Fritz, *L'Idée de peuple en France du XVII<sup>ème</sup> au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.

malgré une grande présence du concept dans son discours. Le fait que la plupart des chercheurs sur cette question omettent de s'arrêter sur Montesquieu pourrait s'expliquer par deux choses : l'influence des critiques tels que Paul Bénichou et Louis Althusser<sup>6</sup> qui voient le baron de La Brède comme un défenseur de l'idéologie de sa classe nobiliaire conduisant souvent à une représentation dévalorisante du peuple, en comparaison à d'autres auteurs plus sensibles à sa misère, comme l'abbé Jean Meslier (1664-1729) et Jean-Jacques Rousseau<sup>7</sup>.

Les rares études qui existent sur la notion de *peuple* chez le philosophe bordelais ne sont guère satisfaisantes car elles sont très partielles. A. Eskénazi<sup>8</sup> a analysé le couple *peuple/nation* dans *L'Esprit des lois*, mais le résultat intéressant obtenu par ce lexicologue est très partiel dans la mesure où son étude ne porte que sur une partie d'un seul texte et ne se focalise que sur une seule acception du vocable *peuple* (« une société humaine occupant un espace politique »). Les articles de Georges Benrekassa<sup>9</sup> et de Patrick Andrivet<sup>10</sup>, se trouvant dans le *Dictionnaire Montesquieu*, ne nous donnent guère que quelques pistes de réflexion sur les notions de *peuple*, de *nation* et de *plèbe*. La démarche que nous nous proposons de suivre vise, modestement, à combler ces lacunes.

Si Montesquieu a abondamment parlé du *peuple* dans son œuvre, les difficultés commencent dès que l'on entreprend de cerner le concept dans son discours. Qu'est-ce qu'il entend par le terme *peuple*, qu'est-ce qu'il n'est pas ? De quelle réalité sociale, ethnique ou politique le peuple est-il énonciateur dans le discours du baron de La Brède ? À quelle catégorie politique ou sociale au contraire ce dernier l'oppose-t-il ? Quelle est la nature du peuple ? Ce sont ces questions qui sont au cœur de notre problématique. Notre travail s'intéressera surtout aux conditions dans lesquelles le terme *peuple* recouvre un ou plusieurs sens susceptibles de

---

<sup>6</sup> Pour Paul Bénichou, Montesquieu est un défenseur des traditions de l'aristocratie à laquelle il appartenait et dont il exprimait l'état d'esprit (*Morales du grand siècle*, *op. cit.*, p. 82). C'est également la thèse défendue par Louis Althusser en ne voyant que le « parti pris de Montesquieu » qui « ne voulait que rétablir dans ses droits dépassés une noblesse menacée » (*Montesquieu, la politique et l'histoire*, *op. cit.*, p. 107-122).

<sup>7</sup> Marc Eigeldinger, dans « L'image mythique du peuple dans les premières œuvres de Rousseau », *Images du peuple au Dix-huitième siècle*, *op. cit.*, p. 157, soutient que « le peuple, [...] plus particulièrement le peuple des campagnes, [...] reste le dépositaire des vérités de la nature ». Dans son article « Meslier et le peuple », publié dans les actes du même colloque, Roland Desné affirme que « nous avons [...] deux thèmes majeurs de l'évocation du peuple par Meslier. D'une part, l'opposition "peuples/grands de la terre" qui situe la notion de peuple dans une dualité de termes antagonistes ; d'autre part, l'association du mot "peuple" avec des mots qui évoquent l'oppression et la misère [...]. La liste serait longue de tous les emplois du mot en association avec l'idée de victime », p. 142.

<sup>8</sup> André Eskénazi, « "Peuple" et "nation" dans *De l'esprit des lois*. Quelques remarques d'un lexicologue », *Revue Montesquieu*, n°3, 1999, p. 109-124, [http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM03\\_Eskénazi\\_109-124.pdf](http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM03_Eskénazi_109-124.pdf).

<sup>9</sup> « Peuple, nation », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376478754/fr>.

<sup>10</sup> « Rome : Peuple, plèbe », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], *op. cit.*, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367158265/fr>.

faire l'objet de discours politique, sociopolitique, moral ou anthropologique chez Montesquieu. Il nous paraît, dès lors, nécessaire de déceler les synonymes, les substitutions libres ou les variantes conceptuelles réglées. Nous tâcherons également de savoir comment se construit l'image du peuple et quelle est son essence dans les textes de Montesquieu, comment le dispositif de figuration est à l'œuvre dans son discours. En plus, il sera question de montrer comment on peut envisager la fiction romanesque et l'essai historique et philosophique comme participant, chez Montesquieu, avec la notion de *peuple*, à construire un outil de réflexion sur lequel s'appuie toute une pensée philosophique, politique et sociale.

L'étude de la notion de *peuple* en France au XVIII<sup>e</sup> siècle est un sujet à la fois littéraire, politique, juridique, sociologique et anthropologique. C'est un chantier incontestablement important pouvant prêter aux anachronismes. Par conséquent, en dehors de l'histoire, de la philosophie et du droit, la lexicologie et la littérature sont sans doute les disciplines qui peuvent légitimement s'attarder sur ce concept. Nombre d'écrits, dans leurs approches respectives, tentent de cerner le concept de *peuple* afin d'en éclairer les contours. En effet, le peuple, à l'instar de tout ce qui concerne le langage des Lumières<sup>11</sup>, est un concept difficile à définir. Le peuple se place objectivement sous le signe de la diversité et de la pluralité entraînant sa polysémie. L'étendue de la notion, la multiplicité et les flottements du vocable qui l'exprime ont été notés depuis longtemps. L'article « Peuple » de l'*Encyclopédie* commence par un aveu d'impuissance de Jaucourt face à la difficulté de définir le terme : « PEUPLE, LE, s.m. (Gouvern. politiq.) nom collectif difficile à définir, parce qu'on s'en forme des idées différentes dans les divers lieux, dans les divers tems, et selon la nature des gouvernemens<sup>12</sup>. » Un rappel des emplois du terme peuple dans différents usuels de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle peut nous renseigner sur la polysémie du terme *peuple*. Nous proposons d'analyser le terme *peuple* à partir de l'article qui lui est consacré dans la troisième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* parue en 1740 :

PEUPLE. subst. masc.

Terme collectif. Multitude d'hommes d'un même pays, qui vivent sous les mêmes loix. *Le peuple Hébreu. Le peuple Juif. Le peuple d'Israël. Le peuple Hébreu a été appelé le peuple de Dieu. Le peuple Romain. Les peuples Septentrionaux. Les peuples d'Orient. Les peuples*

---

<sup>11</sup> Georges Benrekassa, *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*, Paris, PUF, 1995.

<sup>12</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres*, mis en ordre par M. Diderot, M. D'Alembert, Paris (1751-1780), Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, Paris, Classiques Garnier Numérique, 2016, <https://www.classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

*Asiatiques. Les peuples du Nord. Les peuples de Provence, de Dauphiné, etc. Tous les peuples de la terre.*

PEUPLE, Se prend aussi, pour une multitude d'hommes qui sont d'une même Religion, soit qu'ils soient du même pays ou non. Ainsi en parlant des Juifs, on dit, que *Le peuple Juif est dispersé par toute la terre*. Et en parlant à un Prince de ses Sujets, on lui dit, *Vos peuples, votre peuple*.

Il se dit aussi, d'une multitude d'habitans qui vivent, ou dans une même ville, ou dans un même bourg ou village. *Il y a beaucoup de peuple dans Paris. Tout le peuple du bourg, du village accourut*.

Il se prend aussi quelquefois, pour la partie la moins considérable d'entre les habitans d'une même ville, d'un même pays. *Il y eut quelque émotion parmi le peuple. La plupart du temps, le peuple ne sait ce qu'il veut. Il n'y avoit que du peuple à la promenade*. En ce même sens, on dit, *Le menu peuple. Le bas peuple. Le petit peuple. Un homme de la lie du peuple*.

Le mot de *Peuple*, s'emploie en diverses phrases, dont plusieurs appartiennent également à toutes les différentes significations qui ont été marquées. C'est pourquoi on les met ici toutes ensemble. *Le Sénat et le peuple Romain. Les Tribuns du peuple. Ce Prince fut appelé le père du peuple. Emouvoir le peuple à sédition. Se faire aimer du peuple. Gagner les bonnes grâces du peuple. Avoir la faveur du peuple. Un Prince qui a le cœur de ses peuples, l'affection de ses peuples, l'amour de ses peuples. Soulager la misère du peuple, des peuples. Ce Roi est adoré de ses peuples. Le peuple lui donnoit mille bénédictions. Tenir le peuple dans le devoir*.

On dit communément, que *La voix du peuple est la voix de Dieu*, pour dire, qu'ordinairement le sentiment général est fondé sur la vérité.

PEUPLE, signifie aussi, du petit poisson qu'on met dans un étang pour le peupler. *Il y a peu de poisson dans cet étang, il faut y mettre du peuple*<sup>13</sup>.

La structure sémantique de la définition du terme *peuple* comporte les traits<sup>14</sup> suivants :

- Un trait humain : il s'agit d'un ensemble d'êtres humains ;
- Un trait géographique : cet ensemble d'êtres humains se trouve dans un territoire déterminé ;
- Un trait structurel : il existe des lois ou des croyances qui font l'unité de cet ensemble.
- Un trait démographique : le nombre arithmétique de cet ensemble qui se trouve dans un lieu ponctuel.

---

<sup>13</sup> *Nouveau Dictionnaire de l'Académie française*, article « Peuple », troisième édition (1740), Bibliothèque Universitaire de Bâle, Aoo I 83, Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr>, consulté le 30/05/2018. Nous avons préféré prendre la définition de la troisième édition car elle est une reprise corrigée de la deuxième édition de 1718. C'est l'édition qui rend le mieux compte des usages du terme *peuple* dans la période où Montesquieu écrivait ses textes majeurs.

<sup>14</sup> Dans l'extraction des traits sémantiques, nous nous inspirons largement de Sylvianne Rémi-Giraud, « Le micro-champ lexical français *peuple, nation, État, pays, patrie* », in Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rétat (dir.), *Les Mots de la nation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996, p. 19-39.

Nous pouvons donc constater qu'au concept de *peuple* se rattache une pluralité de significations qui font de lui un terme polysémique dans la langue de l'Ancien Régime. Le vocable *peuple* décline plusieurs acceptions à partir du trait définitoire « ensemble d'êtres humains », qu'il s'agisse de la société politique (le groupe humain vivant sur un même territoire et partageant les mêmes institutions), de la communauté de croyance (ceux qui croient à la même religion) ou de son nombre (la totalité arithmétique de ceux qui se trouvent sur un lieu). À cela s'ajoute une dérivation métonymique qui renvoie à une partie de l'ensemble socialement catégorisée (le *menu peuple*).

Si chaque nouvelle acception de peuple rencontrée vient symboliquement complexifier l'édifice sémantique antérieurement établi, un tel chaos ne trouble pas seulement l'univers du langage<sup>15</sup>. Il perturbe également la représentation des réalités politique, sociale, culturelle ou anthropologique que recouvre la notion de *peuple* au XVIII<sup>e</sup> siècle, et contribue sans doute à la confusion régnante dans les emplois de celle-ci. Cette société d'Ancien Régime est, en effet, décrite dans un langage qui ordonne et explique autant qu'il désigne, et elle est également perçue au travers d'une culture transmise par la médiation d'un langage similaire. Ainsi se crée le savoir à partir duquel les hommes se représentent la société dans laquelle ils vivent. Nous avons décidé de lier ces niveaux d'analyse sémantique, idéologique et iconique en nous orientant vers un concept susceptible de recouvrir ces diverses strates : celui de *représentations*. L'ambiguïté du terme de *représentation* vient s'ajouter à celui du vocable *peuple* car « on peut entendre par *représentation* soit l'image d'un objet soit l'action de constituer cette image de l'objet<sup>16</sup> ». La combinaison des deux acceptions et le passage de l'une à l'autre rend souvent la validité théorique de la pensée très incertaine. Les difficultés deviennent vite inextricables quand nous ne pouvons pas désigner clairement ce dont le représentant est représentant. Il en va ainsi des pensées, des sentiments et des idées<sup>17</sup> que nous nommons de manière imprécise.

---

<sup>15</sup> La confiance dans le pouvoir cognitif de la dénomination s'est épuisée avec le temps et à l'ancienne et mythique transparence du langage s'est substituée une opacité attestée par tous les critiques modernes. Aucune des recherches dix-huitiémistes en la matière citées ne débouche sur une classification véritable des acceptions du vocable *peuple*. Les études citées plus hauts sur le peuple au XVIII<sup>e</sup> siècle glissent très vite, par la force des choses, du plan des mots à celui des images, du politique au sociologique. Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990.

<sup>16</sup> Pierre Trotignon, « Réflexions métaphysiques sur le concept de représentation », *Revue des Sciences Humaines*, tome XXXIX, n°154, avril-juin, 1974, p. 195.

<sup>17</sup> Pour Pierre Trotignon, « une idée est le représentant d'une réalité inconnue, puisqu'elle *se substitue* à cette réalité, se donne comme autonome, efface ses origines et rend impossible le déchiffrement naïf de ses fonctions. Sans doute il est remarquable que l'homme ne puisse penser autrement que sur ce fondement de la substitution représentative, mais il n'est pas certain que les représentants aient eux-mêmes, dès l'origine, une charge signifiante, qui n'apparaîtra qu'après coup, dans le cas particulier des signes. » (« Réflexions métaphysiques sur le concept de représentation », *Revue des Sciences Humaines*, *op. cit.*).



Nous utilisons également le terme *représentation* dans le sens où l'a employé Jean-Marie Schaeffer pour désigner

d'abord la manière dont les êtres humains se rapportent à la réalité : nous prenons connaissance de la réalité à travers des « représentations mentales » de cette réalité, représentations induites par des expériences perceptives mais aussi par l'intériorisation « en bloc » [...] d'innombrables savoirs sociaux déjà élaborés sous la forme de représentations symboliques publiquement accessibles. On s'en sert ensuite pour décrire une relation entre deux entités intramondaines telle que, dans des contextes spécifiques, la première tient lieu de la seconde, sans que pour autant son mode d'existence soit constitutivement celui d'un signe<sup>18</sup>.

En des termes plus simples, nous pouvons dire que du point de vue de l'évolution humaine, la double fonction de la représentation est de permettre aux humains de se communiquer leurs représentations mentales de la société<sup>19</sup> et d'agir les uns sur les autres. Dans cette perspective, nous employons la notion de *représentation* comme l'instrument d'analyse des différentes images que se faisait Montesquieu pour décrire les réalités politique, sociale, culturelle et anthropologique qu'expriment les différents usages du vocable *peuple*.

Notre méthodologie s'inscrit, d'une part, dans la perspective ouverte par la lexicologie politique et l'analyse du discours et, d'autre part, par l'histoire des mentalités, la philosophie politique et morale, la sociologie et l'anthropologie. La lexicologie<sup>20</sup> nous fournit les outils méthodologiques nécessaires à la saisie du terme *peuple* et des notions connexes, dans leurs formes (dérivés, familles de mots) et leurs significations, s'appliquant à démêler les diverses acceptions de ce vocable polysémique dans le discours de Montesquieu, à en dégager les traits de sens pertinents, à situer les synonymes à l'intérieur des champs lexicaux. Connaissant l'importance des glissements de sens, des ambivalences, des connotations, l'analyse du discours vient renforcer notre méthode critique car, comme l'écrit Sylvianne Rémi-Giraud, « les mots

---

<sup>18</sup> Jean-Marie Schaeffer, *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2010, p. 104. Voir également Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, traduit de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2010 ; Carlo Ginzburg, « Représentation : le mot, l'idée, la chose », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°6, 1991, p. 1219-1234 ; Roger Chartier, « Le monde comme représentation », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°6, 1989, p. 1505-1520.

<sup>19</sup> À ce propos, Denise Jodelet parle de représentation sociale qu'elle définit comme « une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social ». Cf. Denise Jodelet (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2003, p. 53.

<sup>20</sup> Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rétat (dir.), *Les Mots de la nation, op. cit.* ; Michel Glatigny et Jacques Guilhaumou (dir.), *Peuple et Pouvoir. Études de lexicologie politique, op. cit.* ; Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2017 ; *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2017 ; *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2012 ; Alise Lehmann, Françoise Martin-Berthet, *Introduction à la lexicologie. Sémantique et morphologie*, Paris, DUNOD, 1998, et Igor A. Mel'čuk, André Clas, Alain Polguère, *Introduction à la lexicologie explicative et combinatoire*, Bruxelles, Éditions Duculot, coll. « Champs Linguistiques », 1995.

sont issus des discours : ils ne sont pas engrangés à l'intérieur de l'esprit dans un état d'isolement et d'univocité sémantique<sup>21</sup> ». L'analyse du discours fait ainsi apparaître d'autres systèmes d'organisation propres à la dimension énonciative : choix ou évitement des termes, reprises, collocations et associations, cheminement à travers des réseaux pouvant conduire à la réduction en formules de certaines séquences.

L'histoire des mentalités<sup>22</sup> et des idées élargit notre champ de recherche car les concepts sont « mis en scène » dans l'histoire : on fait parler les acteurs des Lumières, on questionne les forces sociales et politiques qui travaillent, tiraillent ou retournent les sens du vocable *peuple*, tout comme les grands événements qui mettent les termes dans des situations mouvantes et les chargent de significations nouvelles. En interrogeant la structure interne de la société de l'Ancien Régime, dans son processus d'agrégation, dans ses consensus et plus encore dans ses conflits, la philosophie politique<sup>23</sup> ajoute une dimension pratique à notre enquête. Les notions telles que *peuple* et *nation* sont traversées par des enjeux, des problématiques, des clivages, et acquièrent des valeurs conflictuelles qui s'intensifient avec la « politisation » des problèmes de cette époque. L'anthropologie<sup>24</sup>, engagée dans un examen de la machine humaine et dans une approche climatique présentant les êtres humains différents dans leurs passions et leurs caractères, nous sera d'un supplément très important dans l'analyse des textes de Montesquieu malgré la longue exclusion<sup>25</sup> de ce dernier de son champ. Enfin, la base empirique de notre travail demeurant les textes du magistrat bordelais, la génétique textuelle<sup>26</sup> nous sera d'un grand

---

<sup>21</sup> Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rétat (dir.), *Les Mots de la nation*, introduction, *op. cit.*, p. 7.

<sup>22</sup> Déborah Cohen, *La Nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2010 ; Benoît Garnot, *Le Peuple au siècle des Lumières. Échec d'un dressage culturel*, Paris, Éditions Imago, 1990. Les pistes de recherches de ces deux historiens sont très intéressantes pour nous dans la mesure où ils montrent, d'une part, comment les élites du XVIII<sup>e</sup> siècle auraient caractérisé le peuple par un ensemble de traits naturels et, d'autre part, comment la volonté de dompter culturellement le peuple a échoué.

<sup>23</sup> Pierre-Henri Tavoillot, *Qui doit gouverner ? Une brève histoire de l'autorité*, Paris, Grasset, 2011 ; Gérard Bras, *Les Voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, préface d'Étienne Balibar, Paris, Éditions Amsterdam, 2018 ; *Les ambiguïtés du peuple*, Nantes, Éditions Pleins Feux, coll. « L'impensé contemporain », 2008, et Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari, Jacques Rancière, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique éditions, 2013.

<sup>24</sup> Nous suivons le champ ouvert par Denis de Casabianca selon qui la théorie de l'émergence de la sensibilité, des manières de penser et de sentir communes, fonde la possibilité d'une anthropologie des différences chez Montesquieu et d'une physiologie des communautés humaines centrées sur le concept original d'« esprit général ». Voir Denis de Casabianca, « Une anthropologie des différences dans L'Esprit des lois », *Archives de Philosophie*, vol. 75, n°3, juillet-septembre 2012, p. 405-423, URL: <http://www.jstor.org/stable/43038819>, et Céline Spector, « De l'union de l'âme et du corps à l'unité de la sensibilité. L'anthropologie méconnue de L'Esprit des lois », *Les Études philosophiques*, n°106, 2013, p. 383-396, <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-3-page-383.htm>.

<sup>25</sup> Par exemple, dans l'important ouvrage de Michèle Duchet *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, aucun chapitre n'est consacré à Montesquieu dans la seconde partie : « L'anthropologie des philosophes ».

<sup>26</sup> Le but de la critique génétique ou génétique textuelle est d'étudier le processus de création, qui possède une certaine durée, à partir des traces matérielles que l'écrivain laisse (brouillons et manuscrits). Des premières éditions

secours car elle nous permettra de retrouver les traces d'images du peuple disparues au fil des éditions remaniées des différents textes de notre corpus du vivant de l'auteur ou après sa disparition. La version numérique des premières éditions des trois textes supports sert à faire remonter à la surface des passages qui n'existent plus dans les éditions revues et validées par l'auteur lui-même et faisant souvent références dans les études sur Montesquieu.

L'ordre des étapes de notre réflexion qui composent cette étude répond aux différentes dimensions de la diversité dont le terme *peuple* est l'expression dans les textes de Montesquieu. À travers deux parties de trois chapitres chacune qui tiennent compte des pensées et images liées au peuple, il convient de s'attacher, d'une part, à éclairer les multiples acceptions ou emplois que le terme offre à Montesquieu et, d'autre part, à déterminer la nature des groupes humains représentés dans le discours de celui-ci et auxquels renvoie le vocable. Notre première partie sera consacrée à la recherche des usages du terme *peuple* chez Montesquieu. C'est la raison pour laquelle le premier chapitre sera consacré à une sémantique historique des racines gréco-latines de la notion de *peuple* dont Montesquieu reste tributaire, le deuxième chapitre à une analyse sémantique du terme pour déterminer les différentes acceptions dans lesquelles il est employé dans les *Lettres persanes*, les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* et *De l'Esprit des lois* et le troisième chapitre à une étude des relations sémantiques entre le terme *peuple* et d'autres concepts connexes employés dans le corpus. La seconde et dernière partie sera l'occasion d'une réflexion morale et anthropologique sur la nature du peuple chez le philosophe bordelais. Le premier chapitre de la dernière partie nous permettra de voir comment Montesquieu fonde une psychologie sociale du peuple à travers ses passions, sa mentalité et sa moralité. Quant au deuxième chapitre de cette partie, il sera le lieu d'une analyse de l'anthropologie des différences construites par le baron de La Brède pour camper les caractères des principales nations européennes que sont l'Espagne, l'Angleterre et la France. Enfin, nous bouclerons cette partie par un troisième chapitre qui portera sur les différents stades d'évolution des peuples où Montesquieu a employé les termes *sauvage*, *barbare* et *policé* pour qualifier ces trois phases d'évolution des sociétés humaines appelées *peuple* ou *nation* dans son discours.

---

des *Lettres persanes* en 1721 et des *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* en 1734 aux secondes éditions en 1758 pour le roman épistolaire et en 1748 pour l'essai historique, nous découvrons un déguisement de la pensée de Montesquieu sur le peuple. En effet, nous avons pu retrouver des passages dans les premières éditions de ces deux textes référant fortement le peuple à un animal instinctif qui ne réfléchit pas, mais qui ont été supprimées dans les secondes éditions remaniées par le baron de La Brède lui-même.

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **Usages du terme *peuple* chez Montesquieu**

On ne pourra jamais comprendre la qualité de ce dont on parle, sans en avoir au préalable compris la définition<sup>27</sup>.

Notre réflexion, s'inscrivant dans une tradition académique éprouvée et cicéronienne, commence d'abord par une recherche de définition du terme *peuple*, figure omniprésente dans les textes de Montesquieu. C'est précisément la raison pour laquelle cette partie sera consacrée d'abord à une sémantique historique des racines gréco-latines de la notion de *peuple* dont Charles Louis de Secondat reste quelque part tributaire, ensuite à une analyse sémantique du terme pour déterminer les différentes acceptions dans lesquelles il est employé dans les *Lettres persanes*, *Considérations sur les Romains* et *De l'Esprit des lois* et, enfin, à une étude des relations sémantiques entre le terme *peuple* et d'autres concepts connexes employés par le philosophe bordelais.

---

<sup>27</sup> Cicéron, *La République*, préface de Bernard Besnier, traduction d'Esther Bréquet et d'Albert Yon, Paris, Gallimard, coll. « Tel », livre I, 38, 1994, p. 35.

## Chapitre I : Héritages gréco-romains de la notion de *peuple*

L'histoire sociopolitique de l'Antiquité gréco-romaine ainsi que sa pensée philosophique ont été une grande référence pour les penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle. Bien que le monde des Anciens ne soit pas celui de l'Ancien Régime, le retour sur le lexique antique pour comprendre la notion de *peuple* chez Montesquieu s'explique par le fait que les notions forgées depuis plus de mille ans continuaient de donner forme aux façons de penser des Lumières françaises. Après tout, si Athènes a inventé le pouvoir au peuple (*démocratie*), Rome a fondé la République (*res publica*), les ambiguïtés de la notion de *peuple* sautent aux yeux si l'on en revient aux distinctions qu'opérait le grec (entre *dêmos* et *ethnos*) et le latin (entre *populus*, *plebs* et *vulgus*). De même, sans prétendre fournir une conclusion sur la nature de la démagogie (populisme aujourd'hui), nous pourrions être éclairés en examinant le rôle des tribuns de la plèbe à Rome. Et, quant à la nature autoritaire de la monarchie absolue de l'Europe des Lumières, la longue histoire de la dictature et du césarisme rappelle à Montesquieu et à ses congénères que l'absolutisme n'est pas une invention de leur époque. Le baron de La Brède et ses amis philosophes sont donc allés vers le passé antique pour trouver des réponses aux questions de leur temps. Alors, pour comprendre les représentations du peuple chez Montesquieu, nous interrogeons les termes et concepts de l'Antiquité qui l'ont inspiré.

### 1.1. Les origines grecques

La recherche d'une origine hellénique au terme *peuple* nous renvoie, de prime abord, au vocable grec *dêmos*. Appartenant au vocabulaire politique des philosophes grecs, *dêmos* désigne tantôt le corps des citoyens qui compose la *polis*<sup>28</sup>, tantôt les plus « dépourvus » d'entre

---

<sup>28</sup> La *polis* ou cité-État est d'abord une entité politique propre à la civilisation grecque archaïque et classique entre le VIII<sup>e</sup> siècle (au moins) et le IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, liant une communauté humaine à un territoire déterminé. Une révolution démographique, une extension de l'agriculture et une augmentation du nombre des propriétaires fonciers ont rendu possible la *polis* comme forme politique nouvelle. Elle désigne alors une communauté indépendante, dotée d'un « territoire politique », où pour la première fois – et la dernière jusqu'à l'époque moderne – des paysans sont reconnus comme des citoyens à part entière. Les citoyens sont également les soldats de la cité. Outre la campagne environnante, une cité-État comprend un centre urbain, qui est le lieu de résidence de la bonne société, le centre administratif et politique, le centre religieux et culturel et le lieu des échanges où se concentrent l'artisanat et les services. Alors que d'autres peuples (barbares) vivaient dans des empires ayant une identité « ethnique » (par exemple, les Perses), l'originalité des Grecs de l'époque classique était de vivre dans des petites communautés libres (les Athéniens, les Lacédémoniens, les Corinthiens, etc.) n'ayant d'autre unité que politique. Toute cité-État jouissait ainsi de sa souveraineté territoriale, faisait ses propres lois et se trouvait protégée par ses dieux particuliers. Trois institutions gouvernementales étaient communes à toutes les cités-États : une Assemblée nombreuse, réunissant tout ou une partie des citoyens (qui ne s'identifient jamais avec les habitants, puisqu'en sont exclus les mineurs, les étrangers, les métèques, les femmes et les esclaves), un ou des conseils restreints, généralement chargés de préparer et d'exécuter les décisions de l'Assemblée, et un certain nombre de charges publiques exercées à tour de rôle par certains. La constitution propre à chaque cité-État définissait le mode de recrutement et les pouvoirs de ses différents corps. Néanmoins, à l'époque classique, on distinguait les cités-États selon qu'elles avaient adopté une constitution démocratique ou oligarchique. Dans les

eux, qui sont également toujours les plus nombreux<sup>29</sup>. La difficulté souvent rencontrée par les lecteurs de ces auteurs est de savoir à quel moment de leur discours le vocable *dêmos*, de même que sa traduction française sous le terme *peuple*, est employé dans l'une ou l'autre acception.

C'est à travers l'échange théâtral entre Thésée, figure de la démocratie athénienne, et le héraut de Thèbes, porte-parole des cités non démocratiques ennemies, que nous commençons l'analyse de l'ambivalence du terme *peuple* (*dêmos*) :

Thésée : « Notre ville n'est pas au pouvoir d'un seul homme. Elle est libre. Son peuple la gouverne. Ses chefs sont élus pour un an. L'argent n'y a nul privilège. Le pauvre et le riche ont les mêmes "droits". » Le héraut : « [...] Comment la masse, qui gouverne mal ses pensées, pourrait-elle mener fermement la cité<sup>30</sup> ? »

Dans ce passage des *Suppliantes*, Euripide pose de façon claire les deux sens dans lesquels le terme *peuple* peut être employé dans le monde hellénique. Si le vocable *peuple* employé par Thésée renvoie au corps civique de la cité capable de se gouverner à tour de rôle et à travers des lois fixes devant lesquelles tous les membres sont égaux, le héraut, lui, le perçoit comme une foule incapable de réfléchir et de prendre des décisions politiques. Deux acceptions différentes du terme *peuple* qui fondent deux types de gouvernance politique opposés : d'un côté, la démocratie athénienne qui voit dans le peuple ce corps civique (*dêmos*) capable de se gouverner lui-même et de fonder une communauté libre et juste ; de l'autre, les cités non démocratiques où le peuple est perçu comme une masse incapable de participer à la prise de décisions politiques et qui doit être maîtrisée et dirigée par un seul homme (monarchie).

Cette oscillation du *peuple* entre une signification positive et une acception péjorative fonde principalement l'intérêt ou l'aversion que les philosophes ont pour la démocratie. Aristote, attentif à peser les avantages et les inconvénients respectifs des différents régimes, fait partie des philosophes grecs qui ont donné une acception politique positive au vocable *peuple*

---

premières, comme à Athènes, l'Assemblée rassemblait tous les citoyens et les décisions étaient prises à la majorité après un débat au cours duquel tous avaient eu un droit égal à la parole ; en outre, tous les volontaires avaient une possibilité égale d'accès aux conseils et à la plupart des tribunaux et des magistratures (sauf les militaires et les financiers) par simple tirage au sort. Dans les cités-États oligarchiques, seule une partie des membres de la *polis* pouvait accéder aux organes gouvernementaux et le choix des magistrats se faisait par élection. Sur la question, voir Francis Wolf, article « Polis », in Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 961-963 ; François Hartog, article « Cité-État », in *Notions. Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2004, p. 144-146 ; Émile Benveniste, « Deux modèles linguistiques de la cité », in *Problèmes de linguistique générale*, tome 2, Paris, Gallimard, 1974, p. 272-280, et Jacqueline Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

<sup>29</sup> Nous devons beaucoup, pour cette définition et à quelques mots près, à Marc Crépon, Barbara Cassin et Claudia Moatti, « Peuple » in Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies, op. cit.*, p. 927.

<sup>30</sup> Euripide, *Les Suppliantes*, vers 404-416, in *Œuvres*, texte présenté, traduit et annoté par Marie Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, p. 564.

(*dêmos*). En effet, si Aristote définit d'abord la cité comme étant « une communauté d'hommes libres<sup>31</sup> », le *peuple* est souvent employé dans le sens de corps des citoyens aptes à gouverner aussi bien qu'à être gouvernés. « On définit avant tout le citoyen comme celui qui participe aux honneurs publics<sup>32</sup> », et par « honneurs », il faut entendre, sans ambiguïté, les charges publiques, c'est-à-dire les fonctions officielles. Le citoyen est l'homme « qui a la faculté de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire<sup>33</sup> ». Être citoyen impliquait la capacité et le droit de participer activement à la gestion des affaires publiques, c'est-à-dire « le droit de participer à la prise de décision au Conseil et à l'Assemblée<sup>34</sup> ».

L'existence d'une assemblée des citoyens qui délibère sur les affaires de la cité est ce qui rend possible l'existence même du *dêmos* dans la cité athénienne et, du même coup, dessine la frontière entre la démocratie et les autres régimes politiques. C'est l'ensemble des citoyens, constitués en corps politique qui, en choisissant les gouvernants par l'élection, est la source du pouvoir. D'ailleurs, pour Aristote, ce corps civique n'est véritablement *peuple* que s'il a la faculté de se réunir en assemblée :

C'est pourquoi le citoyen tel que nous l'avons défini existe surtout en démocratie ; dans les autres régimes, il peut aussi se rencontrer mais pas nécessairement. Car dans certains régimes il n'y a pas de peuple : on n'a pas coutume de tenir une assemblée mais des conseils extraordinaires, et on juge les procès devant des instances spécialisées [...] <sup>35</sup>.

L'assemblée populaire, condition de possibilité de l'existence du corps civique qu'est le peuple, n'est réalisable que dans un régime démocratique. Ce qui, par conséquent, induit que le peuple civique ne peut subsister que dans une démocratie car c'est le seul régime qui rend possible l'existence d'une vraie citoyenneté avec une assemblée populaire qui siège à intervalle régulier et qui tient des procès publics. D'ailleurs, chez Aristote, c'est la souveraineté du peuple civique (*dêmos*) qui distingue la démocratie de l'oligarchie : « Dans les cités démocratiques, c'est le peuple qui est souverain, alors que c'est le petit nombre dans les cités oligarchiques<sup>36</sup>. » Ce peuple souverain, dont parle le philosophe dans ce passage, n'est rien d'autre que le corps des citoyens qui a la faculté de participer aux magistratures<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> Aristote, *Les Politiques*, III, 6, 1279a, traduction et présentation de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1999, p. 228. Sauf indication contraire de notre part, toutes nos références à ce texte renvoient à cette édition.

<sup>32</sup> *Ibid.*, III, 5, 1278a, p. 223.

<sup>33</sup> *Ibid.*, III, 1, 1275b, p. 209.

<sup>34</sup> Moses I. Finley, *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la République romaine*, traduit de l'anglais par Jeannie Carlier, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Flammarion, 2011, p. 198.

<sup>35</sup> Aristote, *Les Politiques*, III, 1, 1275a, p. 208.

<sup>36</sup> *Ibid.*, III, 6, 1278b, p. 225.

<sup>37</sup> Responsables de la vie publique élus par le peuple romain. Toutes les magistratures sont annuelles (sauf la dictature et la censure), collégiales et électives (sauf la dictature).



Le geste de Thésée, après la sollicitation d'Adraste pour aller récupérer les cadavres des Sept Chefs que refuse de rendre la cité voisine de Thèbes afin qu'ils puissent avoir une sépulture, est également illustratif du rôle prépondérant que joue le corps civique que constitue le peuple dans une cité démocratique comme Athènes. En parfait acteur de la démocratie dans la pièce d'Euripide, Thésée accepte d'entreprendre la libération de ces cadavres par la persuasion ou par la force des mains des Thébains, à condition d'avoir l'accord du peuple à qui il le demande :

J'accepte donc. J'entreprendrais de libérer ces morts [...]. Mais je désire être approuvé par l'ensemble du peuple. Il ne peut que ratifier ma décision ; mais, consulté par moi, il me suivra avec un zèle accru. Car j'en ai fait un État souverain, où tous sont libres et ont les mêmes droits. [...] je me rends à l'assemblée. Aussitôt que j'aurais son accord, j'appellerai la fleur de la jeunesse et reviendrai ici. Mes gens étant en armes, je ferai savoir à Créon que je réclame les cadavres, et j'attendrai sa réponse<sup>38</sup>.

Le peuple d'Athènes est ce corps des citoyens qui participent à l'action politique lors des assemblées consultatives où sont décidées les grandes orientations à donner aux affaires de la cité. La décision de venir au secours d'une cité voisine engageant tous les citoyens ne pouvait être prise que par l'assemblée des citoyens qui sont tous libres et égaux devant les lois de la cité démocratique. Ainsi, ce *dêmos* mis en scène par Euripide apparaît comme un véritable corps civique qui participe directement à la prise des grandes décisions politiques qui font fonctionner une cité démocratique comme Athènes.

Toutefois, ce *dêmos* des Grecs ne renvoyait pas à l'ensemble des individus vivant sur le territoire d'une cité, mais le corps des seuls citoyens, plus ou moins largement défini selon les cas, mais qui excluait en tout état de cause femmes, enfants, métèques (étrangers résidant à Athènes) et esclaves. Ce corps civique auquel renvoie l'acception politique positive du terme *peuple* ne se comprend, en général, que sur fond d'exclusion. La réplique d'Ion à son pseudo-père Xouthos, après que celui-ci lui a proposé de le suivre à Athènes pour prétendre aux honneurs politiques et à l'aisance matérielle, est illustratif de cette citoyenneté restrictive dans la cité grecque.

Les choses changent de visage selon qu'elles sont loin de nous ou qu'on les voit de près. Je rends grâce à l'événement qui me fit en toi retrouver un père, mais il me faut te dire ce qui me donne à réfléchir. Le peuple d'Athènes issu, dit-on, du sol ne doit rien à nul autre. J'y vais tomber, avec la double tache d'être bâtard et de père étranger. Flétri de ce nom, si je reste obscur on me nommera un Rien fils de Rien<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Euripide, *Les Suppliantes*, vers 346-357, in *Œuvres, op. cit.*, p. 560-561.

<sup>39</sup> Euripide, *Ion*, vers 584-591, in *Œuvres, op. cit.*, p. 649.

Ce peuple d'Athènes dont Ion aspire à faire partie, sous l'instigation de son pseudo-père Xouthos, renvoie au corps civique de la cité démocratique, dont les seuls membres ont droit aux honneurs et dont l'accès est très restreint. Alors quelles sont les objections faites à Xouthos par Ion pour qui l'accession à la citoyenneté athénienne semble impossible ? Premièrement, dit-il, Athènes est autochtone et c'est une vieille revendication de cette cité : à la différence des autres peuples grecs, les Athéniens ont toujours habité l'Attique, ils sont nés sur ce sol et Érechthée, né également sur ce même sol, en est le garant. Deuxièmement, non seulement Athènes est autochtone, mais la cité est pure de tout mélange étranger. C'est un sujet important qui traverse l'œuvre d'Euripide et que l'on retrouve, par exemple, dans un fragment d'une pièce perdue qui s'appelle *Érechthée* :

Les autres cités, à la manière de jetons disposés sur un échiquier, sont formées d'éléments importés de toute origine. Quiconque vient d'une ville étrangère s'installer dans une autre ville, est comme une méchante cheville fichée dans une poutre ; de nom, il est citoyen, de fait, il ne l'est pas<sup>40</sup>.

En fait, cela se réfère à une législation très précise. Depuis le milieu du V<sup>e</sup> siècle, 450-451 avant Jésus-Christ, une législation propre à Athènes, et que l'on ne retrouve pas dans la plupart des autres cités grecques, ne reconnaissait pas le droit de citoyenneté à des enfants nés d'un père athénien, mais d'une mère non-athénienne<sup>41</sup>. Autrement dit, la double parenté athénienne était requise pour être admis dans le corps civique qu'est le peuple. Cette législation athénienne extrêmement sévère avait pour but d'éviter l'inflation du nombre des citoyens. Ce qui a aussi occasionné leur raréfaction. Dans la seconde partie de la guerre du Péloponnèse, lorsqu'Athènes, affaiblie et par la peste et par la guerre et par les défaites, aura besoin de citoyens, cette législation a été revue. Mais, à l'époque où Euripide écrit *Ion*, en 418 avant Jésus-Christ, la cité athénienne n'était pas encore au stade de l'élargissement des droits d'obtention de la citoyenneté, elle était toujours sous le signe de cette loi restrictive. C'est pourquoi, Ion a en tête cette tradition sévère de la cité grecque quand il affirme qu'Athènes est pure de tout mélange étranger, c'est-à-dire que tout citoyen de cette cité ne peut être que né de mère et de père citoyens. La naissance illégitime d'Ion, étant le fruit d'une union hors mariage, compromet aussi ses chances d'accéder aux honneurs de la citoyenneté athénienne.

---

<sup>40</sup> Euripide, *Érechthée*, 14, vers 9-14, fragment 360, 5, in *Œuvres*, tome VIII-2, traduction de F. Jouan et H. Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 119.

<sup>41</sup> C'est en 451 av. J.-C., sur proposition de Périclès, que l'Assemblée vote un décret restreignant les conditions d'accès à la citoyenneté athénienne (Aristote, *Constitution des Athéniens*, chapitre 42, in *Œuvres Complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014, p. 2574-2575). Auparavant, il suffisait d'être de père athénien. Désormais, aux termes de la loi, il faudra avoir un père et une mère athéniens libres pour être citoyen de plein droit. En 411, après les graves défaites militaires, un premier coup d'État (dit des Quatre-cents) renverse le régime démocratique et restreindra le corps des citoyens aux plus riches.

Troisièmement, ce que veut Ion est une citoyenneté de premier rang qui donne droit à la parole publique. Nous sommes dans l'Athènes démocratique où, à la fois, le peuple tout entier avait le droit de vote et les meilleurs exerçaient de fait l'autorité et le pouvoir politiques. Dans cette Athènes de l'après-Périclès, le problème fondamental était de savoir qui, dans le cadre de la citoyenneté légale, va exercer effectivement le pouvoir. Dans la mesure où les citoyens sont égaux devant la loi et que chacun a le droit de vote et de dire son opinion, « qui va avoir la possibilité et le droit de la *parrêsia*, c'est-à-dire de se lever, de prendre la parole, d'essayer de persuader le peuple, d'essayer de l'emporter sur ses rivaux [...], ou éventuellement risquer sa propre vie<sup>42</sup> ? » Ion, dans sa réponse à Xouthos qui pense pouvoir lui transmettre la citoyenneté et son pouvoir dans l'accommodement, est sans illusion sur l'impossibilité de pouvoir être au premier rang de la cité pour exercer le pouvoir de façon démocratique :

Je vais te suivre ; mais le destin me refuse un bonheur complet. Avant d'avoir trouvé, mon père, celle qui m'a porté, ma vie ne saurait être heureuse. Et si je puis faire un second souhait qu'elle soit Athénienne ! Que du chef de ma mère je possède le droit de parler librement ! Un étranger tombant dans une cité au sang pur, fût-il déclaré citoyen, sa langue reste servie et n'ose pas tout dire<sup>43</sup>.

Il est donc clair, à travers ce passage, que ce corps des citoyens de plein exercice (le *dêmos*) que veut intégrer Ion à Athènes n'aura de sens et un bénéfice certain que s'il acquiert, par la même occasion, cette *parrêsia* dont parle Michel Foucault, c'est-à-dire ce droit d'exercer la parole politique, avec l'autorité qui lui est liée. Le pouvoir démocratique que veut exercer Ion, à la différence de celui qui est tyrannique ou monarchique d'un seul qui n'a besoin que de la force, n'est possible qu'à travers le droit à la parole publique qui fonde ce type de régime. Le but d'Ion est d'avoir le droit de se servir de son *logos*<sup>44</sup> dans le *polis* athénien, droit qui lui permettra d'être au premier rang de la cité. Dans le cadre de la cité, surtout dans des conditions non tyranniques où la liberté de parole est également laissée aux autres qui veulent et qui peuvent être du premier rang, c'est par le biais de la parole qu'on exerce le pouvoir.

Ce dont Ion est tragiquement conscient est que son projet politique d'intégrer non pas seulement la cité, mais son premier rang, est quasiment impossible malgré une mère citoyenne athénienne et un père adoptif qui est au sommet de la hiérarchie politique. Il lui est impossible d'avoir cette *parrêsia*, c'est-à-dire « l'exercice d'une parole qui persuade ceux auxquels on

---

<sup>42</sup> Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p. 99.

<sup>43</sup> Euripide, *Ion*, vers 668-675, in *Œuvres, op. cit.*, p. 652.

<sup>44</sup> Le terme *logos* est à entendre dans son acception où l'a employé Michel Foucault, c'est-à-dire la « parole vraie, parole raisonnable, parole qui persuade, parole qui peut se confronter aux autres paroles, et qui ne vaincra que du poids de sa vérité et de l'efficacité de sa persuasion » (*Le Gouvernement de soi et des autres, op. cit.*, p. 98).

commande et qui laisse la liberté dans un jeu agonistique aux autres qui veulent aussi commander<sup>45</sup> », nécessaire à celui qui veut être du premier rang de la cité. Car le droit d'autochtonie, qui peut donner la *parrèsia*, fait défaut à Ion, en plus de son incapacité à justifier une double parenté athénienne.

Un autre élément entre en jeu dans cette définition politique donnée au *dêmos* grec comme étant le corps des citoyens, c'est la place de la cité comme l'espace géographique qui rend possible son existence. Les conditions d'existence du *peuple* en tant que communauté politique sont alors clairement définies. Le peuple comme communauté civique n'est possible que dans une cité, car elle est lieu par excellence de vie politique et de la sociabilité. C'est pourquoi *peuplade* ou un *peuple barbare* désigne souvent, dans le texte du Stagirite, un peuple qui n'a pas encore atteint le stade de la cité, c'est-à-dire une « une communauté déterminée, et [...] une communauté de constitution entre des citoyens<sup>46</sup> ».

La différence fondamentale entre les peuples grecs, communautés politiques vivant dans des cités, et les autres était politique. Si les peuples barbares ou les peuplades sont incapables de vivre sans roi, les Grecs avaient créé la vie en cité. Instaurer une cité véritable passe par le renversement du pouvoir d'un seul (le tyran). Le pouvoir est alors replacé au centre ; la liberté de parole, le débat public et la règle de la majorité remplacent la domination de la seule parole despotique. Ainsi s'instaure le règne de la loi (*nomos*) de sorte que tous les citoyens – même si la cité aristotélicienne est un club d'hommes excluant les femmes, les esclaves et les étrangers – sont non seulement égaux devant la loi, mais tous également législateurs. Le citoyen, selon Aristote, est celui qui, tour à tour, commande et est commandé. Dans l'espace ainsi constitué, sont débattues les affaires communes, qui comprennent à la fois les affaires des hommes et celles des dieux. Alors, l'espace habité par la communauté politique qu'est le peuple est pacifié par le jeu politique que rend possible l'existence de la cité, alors que les peuples barbares qui ne connaissent pas la vie civique sont marqués par une violence qui les rapproche de l'animal sauvage.

Il est manifeste [...] que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances, est soit un être dégradé soit un être surhumain et il est comme celui qui est injurié en ces termes par Homère : "sans lignage, sans loi, sans foyer". Car un tel homme est du même coup naturellement passionné de guerre, étant comme un pion isolé

---

<sup>45</sup> Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, op. cit.

<sup>46</sup> Aristote, *Les Politiques*, III, 3, 1276b, p. 214.

au jeu de trictrac. C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire<sup>47</sup>.

Il est donc possible de lire à travers ce passage que la communauté politique chez Aristote n'est peuple que si elle mène une vie civique et sociale qui semble n'être possible que dans une cité bien organisée et vivant en autarcie. Si Aristote voit en l'homme un « animal politique », c'est-à-dire vivant dans une *polis*, c'est parce qu'il le voit comme un « animal social », dont le bonheur n'est réalisable que dans la vie commune. C'est pourquoi une communauté « apolitique » qui n'est pas dans le jeu social et qui, du coup, est encline à la violence, ne forme pas un *peuple* mais une *peuplade* ou un *peuple barbare* : « une cité diffère d'une peuplade, même dans le cas où la masse de cette peuplade n'est pas composée de gens disséminés dans des villages [...] »<sup>48</sup>. Le terme *cité* devient quasiment un synonyme de *peuple* dans le sens de communauté politique vivant dans une certaine organisation politique et dans l'égalité<sup>49</sup> réciproque.

Si l'existence d'un peuple (*dêmos*), en tant que communauté politique, n'est d'abord possible que dans une cité, il faut également une constitution sur laquelle va reposer la vie civique. Aristote voit ainsi la constitution, après la formation de la cité, comme une autre condition à la formation d'un peuple comme communauté politique, à la différence d'une peuplade ou d'un peuple barbare qui ne l'ont pas. Ainsi, si les Crétois et les Spartiates sont considérés comme formant deux peuples, c'est avant tout des communautés formant un corps civique et vivant dans des cités avec une constitution :

L'organisation crétoise a une certaine analogie avec celle de Laconie. Pour les Spartiates, en effet, ce sont les hilotes qui cultivent la terre, pour les Crétois ce sont les périèques, chez les deux peuples il y a des repas en commun [...]. L'organisation de la constitution est aussi analogue : les éphores ont le même pouvoir que ceux qu'en Crète on appelle les cosmes [...]. Les gérontes spartiates correspondent aux anciens que les Crétois appellent Conseil. [...] Tous les citoyens participent à l'assemblée, mais elle n'a aucun pouvoir souverain sinon celui de ratifier les propositions des anciens et des cosmes<sup>50</sup>.

Les Crétois et les Spartiates forment chacun un peuple parce qu'ils ont une organisation politique et des institutions qui se ressemblent. Ils vivent dans des cités, ont une constitution et une vie civique que les peuplades et les Barbares n'ont pas. La notion de citoyenneté est également bien réelle chez ces deux communautés politiques où la vie est organisée par des lois

---

<sup>47</sup> Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1252b – 1253a, p. 90-91.

<sup>48</sup> *Ibid.*, II, 2, 1261a, p. 140.

<sup>49</sup> Cf. *Ethique à Nicomaque*, V, 8, 1132b ; *Les Politiques*, livre II, 2, 1261a et livre III, 9.

<sup>50</sup> Aristote, *Les Politiques*, II, 10, 1272a, p. 189.

inscrites dans une constitution. Ces deux peuples forment chacun une communauté politique vivant dans une certaine autarcie.

Toutefois, à travers cette distinction faite par Aristote entre le peuple comme corps civique d'une cité et le peuple barbare comme la communauté qui n'a pas encore atteint ce stade, le terme français *peuple* traduit des vocables grecs aux sens distincts. Dans ce cas bien précis, le terme unique du français *peuple* sert à traduire du grec à la fois une réalité naturelle comme *ethnos* et une réalité politique comme *dêmos*. C'est donc dans *Les Politiques* d'Aristote que nous trouvons, de manière fréquente, l'expression la plus rigoureuse de la différence entre *dêmos* et *ethnos*. Dans la quasi-totalité de ses occurrences, *ethnos* est d'abord opposé à *polis* (cité, État). Ainsi, au sens technique, les *ethnê* désignent les « peuplades » et les « nations » qui n'ont pas atteint le stade de la cité accomplie, et ce, de manière provisoire ou définitive<sup>51</sup> : « les cités ont d'abord été gouvernées par des rois, et que c'est encore aujourd'hui le cas des peuplades<sup>52</sup> ». C'est pourquoi le terme *ethnos* est principalement employé pour désigner les populations barbares dont la communauté est despotiquement hiérarchisable, et qui ignore cette forme d'égalité politique par réciprocité (être tour à tour gouvernant et gouverné), seule capable de préserver les différences de toute uniformisation :

Une alliance militaire et une cité sont deux choses différentes. L'intérêt de celle-là tient au nombre alors même que ses éléments sont de même espèce (car une alliance militaire, de par sa nature, a comme fin l'assistance mutuelle), tout comme poids plus important pèse plus lourd. Mais c'est aussi de la même manière qu'une cité diffère d'une peuplade (*ethnos*), même dans le cas où la masse de cette peuplade (*plêthos*) n'est pas composée d'éléments disséminés dans des villages, mais est comme le peuple des Arcadiens. Une cité, au contraire, doit être une unité composée d'éléments différents spécifiquement. Voilà pourquoi l'égalité réciproque le salut des cités<sup>53</sup>.

Par ailleurs, si *dêmos* appartient surtout au vocabulaire politique, *ethnos*<sup>54</sup>, qui relève en particulier d'une théorie des climats, est, par contre, un terme de géographie. C'est naturellement ce dernier terme que reprend Aristote pour distinguer les peuples des régions froides comme l'Europe, pleins de cœur mais sans intelligence ni habileté, donc libres mais qui

---

<sup>51</sup> Il y a là sujet à controverse selon l'interprétation que l'on a de l'historicité naturelle de la cité, et que l'on privilégie la rupture ou la continuité avec la famille et le village.

<sup>52</sup> Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1252b, p. 89.

<sup>53</sup> *Ibid.*, II, 2, 1261a, p. 140.

<sup>54</sup> C'est le mot qu'utilise Hippocrate de Cos (460 – vers 360 avant J.-C.) lorsqu'il interroge, dans le *Traité des airs, des eaux et des lieux*, les effets du climat sur le tempérament et sur les mœurs de toutes les espèces d'hommes : « Je veux exposer maintenant, au sujet de l'Asie et de l'Europe, à quel point elles diffèrent l'une de l'autre à tous égards, et en particulier, à propos de l'aspect physique des peuples, en quoi ils se distinguent et ne se ressemblent point entre eux » (XII, 1). Dans cette étude comparative des peuples européens et asiatiques, Hippocrate explique ainsi les différences physiques et morales essentiellement par la nature du climat et accessoirement par le régime politique ; de plus, en rejetant toute explication par l'intervention divine, il fonde une ethnographie rationnelle. Aristote reprend dans ces passages cités cette théorie des climats d'Hippocrate.

ne s'organisent pas en cités, de ceux de l'Asie, inversement doués mais sans cœur, donc soumis et esclaves. Au milieu de ces deux groupes se trouvent les peuples grecs, doués à la fois de cœur et d'intelligence, qui vivent librement et politiquement :

Les peuplades des régions froides c'est-à-dire de l'Europe sont pleines de cœur mais sont plutôt dépourvues d'intelligence et d'habileté, c'est pourquoi elles vivent plutôt libres, mais ne s'organisent pas en cités et ne sont pas capables de commander à leurs voisins. Celles d'Asie, par contre, ont l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage, c'est pourquoi elles vivent dans la soumission c'est-à-dire l'esclavage. La race des Hellènes, comme elle occupe une région intermédiaire, partage certains caractères avec les deux groupes précédents. Elle est, en effet, à la fois pleine de cœur et intelligente. C'est pourquoi elle mène une vie libre sous les meilleures institutions politiques et est capable de commander à tous les peuples, pour peu qu'elle arrive à une organisation politique unique. On trouve aussi la même distinction entre les peuples grecs eux-mêmes. Les uns, en effet, ont une nature unilatérale, alors que d'autres mélangent avec bonheur ces deux capacités<sup>55</sup>.

Ce passage illustre bien l'opposition entre *dêmos* et *ethnos* chez Aristote, que la traduction française restitue dans une dualité entre *peuple* et *peuplade*. Le terme *peuplade* transpose la signification de l'*ethnos* qui spécifie la composante éthologique de la diversité humaine, alors que *peuple* traduit le *dêmos* grec qui désigne le corps des citoyens composant la cité. Aristote, ou du moins ses traducteurs, oppose les Grecs qui vivent en *peuple* aux non Grecs qui ne sont que des *peuplades*. Si les deux termes ont un trait définitoire commun en ce qu'ils renvoient à une communauté humaine, *peuple* signifie la communauté qui forme un corps civique (*dêmos*), quel que soit le régime politique, vivant dans une cité, alors que *peuplade* prend le sens de la composante naturelle et/ou historique de la diversité humaine (*ethnos*). Mais, l'ambiguïté en français naît généralement quand on utilise le seul vocable *peuple* pour restituer deux mots grecs aux sens différents que sont *dêmos* et *ethnos*.

Dans le différend qui oppose Thèbes à Argos sur la sépulture que refuse la première cité à la seconde, Thésée convoque une loi du peuple grec dans son entièreté afin de prendre parti pour Argos, loi qui oblige tout vainqueur à rendre au vaincu ses dépouilles pour qu'elles puissent leur donner une sépulture. En s'adressant au héraut des Thébains, Thésée prend cet engagement qui sonne comme une menace :

Laissez-nous leur donner sépulture, nous qui suivons l'ordre des dieux. Sinon vous me verrez partir, pour les enterrer contre votre gré. Il ne sera pas dit dans le peuple de Grèce, qu'ayant fait appel à Thésée, à Athènes, l'antique loi des dieux aura été frappée à mort<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Aristote, *Les Politiques*, VII, 7, 1327b, p. 470-471.

<sup>56</sup> Euripide, *Les Suppliantes*, vers 559-563, in *Œuvres*, op. cit., p. 568.

Le vocable *peuple* dans l'expression « peuple de Grèce » employée par Thésée pour désigner le grand groupe que partagent à la fois Athènes, Argos et Thèbes, trois cités aux organisations politiques différentes, renvoie à l'*ethnos* grec qui représente cette communauté de langue et de culture que constituent tous ces Grecs. De ce fait, les peuples (*dêmos*) athénien, argien et thébain vivant dans des cités distinctes forment un peuple (*ethnos*) grec qui est une sorte de communauté de mœurs et de coutumes, donc culturellement homogène. Nous pouvons ainsi affirmer que si le terme français *peuple*, dans sa signification première, reprend celle du *dêmos* grec, c'est-à-dire le corps civique vivant dans une cité, il glisse également vers le sens de l'*ethnos* grec qui renvoie à la communauté historique de mœurs et de culture.

Non seulement le vocable *peuple* ne se limite pas uniquement à traduire le grec *dêmos* dans son acception de corps civique de la cité, car il glisse également vers le sens de l'*ethnos* grec, mais il recouvre encore l'autre acception du *dêmos* qui renvoie aux plus dépourvus du corps civique, qui se trouvent être également les plus nombreux (*plêthos*). En effet, si les philosophes et les lettrés grecs étaient en majorité contre la démocratie, c'est parce que le *dêmos* réel qui en est le socle est composé de paysans, d'artisans, de boutiquiers et éventuellement de mendiants.

L'aversion d'un philosophe comme Platon pour la démocratie est essentiellement fondée sur l'ignorance du *dêmos* réel qui doit participer à la gouvernance de la cité. Si c'est ce *peuple* qui fait détester la démocratie au philosophe athénien, c'est parce que le terme est employé dans un sens péjoratif. En effet, pour lui, le *peuple* est la partie pauvre de la cité qui ne vit que du fruit de son travail manuel :

Le peuple constitue le troisième groupe [de la cité gouvernée démocratiquement], tous ceux qui sont travailleurs de leur métier et ne s'occupent pas des affaires publiques ; ils ne possèdent pas des biens considérables. C'est le groupe le plus nombreux et le plus puissant dans la démocratie quand il se rassemble<sup>57</sup>.

Le terme *peuple* est ici négativement connoté dans la mesure où il est l'un des trois groupes du corps civique à la fois le plus pauvre et le plus nombreux. Cet usage du vocable *peuple* glisse vers la signification du grec *plêthos* qui renvoie à la masse des citoyens non nobles et souvent pauvres. Si le corps civique se divise en trois groupes chez Platon, plusieurs caractéristiques et leurs conséquences fondent l'identité du *peuple* : travail manuel, pauvreté, grand nombre, dont la résultante est la relégation à la dernière place de la hiérarchie politique

---

<sup>57</sup> Platon, *La République*, 564c-565a, traduction et présentation de Georges Leroux, deuxième édition corrigée, Paris, Flammarion, 2004, p. 436.



et la marginalisation dans la conduite des affaires de la cité. Dans l'ordre de construction de la cité idéale, le peuple est le premier groupe cité car c'est lui qui assure la conduite de la vie domestique. Les seconds sont la catégorie des guerriers qui se distinguent par leur bravoure et qui sont chargés de défendre la cité. Les derniers sont les détenteurs du savoir, ce sont les philosophes. Mais cette répartition des rôles induit chez Platon une hiérarchie politique dans laquelle le *peuple* est relégué à la dernière place.

Pour le penseur athénien, les philosophes (c'est la fameuse théorie du philosophe-roi) doivent diriger la cité, les guerriers la défendre et le peuple la nourrir. Cette hiérarchie est la résultante du rapport au savoir de chaque catégorie du corps civique. Le peuple, celui que recouvre le sens de *plêthos*, est guidé par l'opinion (la *doxa*) et les illusions, et ne peut donc décider rationnellement pour conduire les affaires de la cité. Si Platon reconnaît une certaine noblesse aux guerriers qui cherchent la gloire, il leur trouve pourtant une irrationalité parce qu'ils se fondent principalement sur leur force physique. Ce qui disqualifie ces derniers de la gestion de la cité. Enfin, les philosophes sont dans un rapport intime avec le savoir, ils y consacrent toute leur activité. Il est donc logique, pour Platon, de leur confier les rênes de la cité.

Le second argument qui pousse Platon à exclure le peuple, masse des citoyens démunis, de la direction des affaires de la cité, est la facilité avec laquelle il est manipulé par les démagogues de tout bord (sophistes et tyrans). Les sophistes sont des techniciens habiles, désireux de contrôler le peuple (*plêthos*), et prêts pour cela à toutes les ruses et à toutes les subversions :

Ils [les sophistes] ressemblent en cela à quelqu'un qui, dans le but de nourrir un animal gros et fort, s'instruirait d'abord de ses instincts et de ses appétits, de la manière de l'approcher et de le toucher ; des moments où il est de contact difficile et où il est plus doux et des raisons qui le rendent ainsi ; des sons de voix qui, dans de telle circonstance, le font pousser tel ou tel cri et des sons qui l'adoucissent ou l'irritent. Après avoir appris tout cela, après avoir partagé l'existence de l'animal et consacré beaucoup de temps à l'observer, notre homme donne le nom de sagesse à son expérience, il la systématise pour en faire un art et se met à l'enseigner sans connaître véritablement, dans ces documents comme dans ces comportements instinctifs, ce qui est beau ou laid, bien ou mal, juste ou injuste. Il utilise tous ces termes selon les opinions du gros animal, il appelle bonnes les choses qui lui font plaisir, mauvaises celles qui l'irritent, incapables par ailleurs de donner quelque fondement de raison à tous ces jugements<sup>58</sup>.

Cet animal gouverné par ses passions et ses appétits, dont parle Platon dans ce passage, n'est rien d'autre que le peuple, masse des citoyens dépourvus et ignorants. C'est une classe

---

<sup>58</sup> Platon, *La République*, 492e-493c, *op. cit.*, p. 328.

civique sans qualité intellectuelle, incapable de se conduire avec raison et dont les actes ne sont fondés que sur la passion et l'instinct. Le peuple devient ainsi, pour Platon, la proie facile des sophistes dont le seul but est de convaincre et non de conduire à la vérité. Ainsi, pour contrôler le peuple, les sophistes usent de techniques habiles telles que la connaissance des passions et des instincts, qui font mouvoir cette classe dépourvue de toute capacité de jugement pouvant conduire à la vérité, pour la manipuler.

Victime des sophistes, le peuple considéré comme masse l'est également de la tromperie des tyrans. En effet, le tyran fait preuve de démagogie en donnant l'illusion au peuple qu'il gouverne. Le processus de manipulation et d'accaparement du pouvoir du peuple par le tyran commence par la division de la Cité en deux factions rivales :

Aussi lui en donne-t-on toujours, répondis-je, et cette part [dans la démocratie] varie selon la capacité qu'ont ceux qui dominent de dépouiller les riches de leur fortune pour la redistribuer au peuple, en gardant bien sûr pour eux-mêmes la part la plus grande. [...] Ceux qu'on dépouille de leurs biens sont, je pense, obligés de se défendre : ils s'adressent au peuple et font tout ce qu'ils peuvent. [...] Même s'ils ne sont pas désireux de changer de régime, les autres les tiennent pour responsables, en les accusant de conspirer contre le peuple et d'être du parti des oligarques<sup>59</sup>.

Devant la résistance des riches à se laisser dépouiller, les dirigeants les accusent pour les diffamer aux yeux du peuple. Les riches se voient donc attaqués par les démagogues, et ils se transforment contre leur gré en oligarques au sein même de la démocratie pour protéger leur richesse. À la suite de cette dissension civile créée, le tyran demande plus de pouvoir au peuple, dont il dit être le protecteur, pour pouvoir se défendre et le protéger contre les riches : « le tyran demande au peuple des gardes du corps, afin que lui, le défenseur du peuple, soit protégé<sup>60</sup>. » Pour plaire davantage au peuple qu'il prétend défendre, le tyran se taille un manteau de bienfaiteur pour cette catégorie de citoyens pauvres : effacement de dette, redistribution des terres, réduction d'impôts. Ne se limitant pas à ces faveurs au peuple, le tyran démagogue crée la nécessité de présence d'un chef pour se maintenir au pouvoir en faisant planer le spectre du chaos à travers les guerres incessantes qu'il provoque :

Mais je pense que lorsque dans ses relations avec ses ennemis extérieurs, il finit par s'arranger avec les uns pour faire périr les autres, et que le calme s'installe de leur côté, alors il commence infailliblement par provoquer des guerres, afin que le peuple éprouve le besoin d'avoir un chef<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, 565a-565b, p. 436-437.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 566b, p. 438.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 566e, p. 439.

Après avoir soustrait le peuple au pouvoir des riches en lui faisant croire qu'il lui revient de gouverner et après lui avoir garanti la paix extérieure, le tyran démagogue crée une instabilité interne avec la menace de guerre pour imposer insidieusement son pouvoir à travers la nécessité de sa présence comme seul facteur de stabilité. Le peuple, employé dans le sens de classe civique, qui voyait en lui son bienfaiteur et son protecteur contre les riches, commence alors à se rendre compte de son erreur et tente de reprendre sa souveraineté. Mais le mal est déjà fait car le tyran est devenu trop fort pour être chassé par celui qui l'a engendré, entretenu et rendu puissant.

La figure du peuple chez Platon est caractérisée par sa fonction dans la cité idéale. Il est chargé de nourrir la communauté et est composé de travailleurs manuels qui assurent la satisfaction des besoins primaires essentiels de l'homme. Ces caractéristiques du peuple tendent à donner au terme une acception péjorative proche de celle du grec *plêthos*. Ces tâches quotidiennes qui occupent la masse populaire l'empêchent de chercher à acquérir le savoir rationnel. Ce qui fait que la multitude est incapable de se gouverner soi-même et de participer à l'exercice du pouvoir politique. Platon semble donc dégager trois arguments principaux quant à l'inaptitude du peuple à (se) gouverner : il serait irrationnel et ignorant, ce qui fait qu'il serait une proie facile pour les démagogues et qu'il serait le sujet de divisions en factions qui défendent des intérêts particuliers (plutôt que le bien commun).

Platon n'est pas le seul à construire cette image du peuple renvoyant à la masse des pauvres (*plêthos*). En fait, chez Aristote, la cité a toujours trois groupes de citoyens que sont les aisés, les modestes et ceux de condition moyenne : « Dans toutes les cités, il y a trois parties de la cité : les gens très aisés, les gens très modestes et, en troisième lieu, les gens intermédiaires entre eux<sup>62</sup>. » Par conséquent, il appelle *peuple* la classe<sup>63</sup> modeste de la cité, par opposition

---

<sup>62</sup> Aristote, *Les Politiques*, IV, 11, 1295 b, p. 312.

<sup>63</sup> Nous utilisons *classe* dans le sens que lui donne le langage ordinaire, c'est-à-dire chacune des catégories entre lesquelles les citoyens étaient répartis ; et non dans le sens technique, surtout marxiste, où elle « désigne un assez large groupe de population, placé dans des conditions économiques et sociales similaires. Mais la division en classes de cette sorte est principalement caractéristique – sinon exclusivement – de la structure de la société capitaliste moderne – qui est une société industrielle basée sur un système perfectionné de division du travail et sur la production en masse de denrée » (Benjamin Cohen, « La notion d'"ordo" dans la Rome antique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, juin 1975, p. 262). Dans l'Antiquité gréco-romaine, la notion de *classe* est à comprendre dans le sens de catégorie du corps civique à laquelle un statut politique est conféré. Dans ce sens, aussi bien chez Aristote que chez Euripide, il y a trois catégories de citoyens qui sont répartis, non par rapport à la richesse, mais relativement à la distribution du pouvoir, de l'autorité, de l'influence effective dans la cité. Pour Michel Foucault, « il s'agit de la répartition effective de l'autorité politique, de l'exercice du pouvoir parmi et à l'intérieur de cette masse ou de cet ensemble constitué par les citoyens de droit. Il n'est même pas question de ceux qui n'auraient pas de droits, soit à titre d'esclave bien sûr, soit à titre de métèque, soit à titre d'étranger. Non, nous sommes parmi les citoyens, et parmi ces citoyens-là, il y a trois catégories » (*Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, op. cit., p. 94). Dans son *Tableau économique* (1758), François

aux notables aisés et à la classe moyenne. Le terme *peuple*, dans ce contexte de définition des différents groupes de citoyens<sup>64</sup> selon leur influence sur la vie politique de la cité parce que possédant trop peu ou beaucoup trop, signifie la classe des gens modestes qui vivent de leurs travaux manuels : « Nous voyons [...] que le peuple est composé et de paysans, et de marchands, et d'artisans. Parmi les notables il y a aussi des différences à la fois selon la richesse et selon l'importance du patrimoine<sup>65</sup>. » Et, plus loin, il affirme :

Il y a plusieurs espèces de peuple comme ceux qu'on appelle les notables. Des espèces de peuple, par exemple, l'une est celle des paysans, une autre celle des gens de métiers, une autre l'espèce commerçante qui passe son temps à acheter et à vendre, une autre celle des gens de mer [...]. Outre cela il y a les manœuvres, c'est-à-dire ceux qui ont trop peu de biens pour pouvoir mener une vie de loisir, et aussi l'espèce des gens qui ne sont pas d'ascendance libre des deux côtés, et, si elle existe, tout autre espèce de ce genre au sein de la masse. Quant aux notables ils se distinguent selon la richesse, la naissance, l'excellence, l'éducation et les autres caractères relevant du même genre de distinction<sup>66</sup>.

Le terme *peuple*, dans son opposition à *notable*, est employé dans son sens de catégorie sociale composée de gens à la condition modeste et vivant essentiellement de leurs travaux manuels. Subséquemment, ceux qui forment le *peuple*, ce sont les paysans, les artisans et les commerçants, pour qui le seul moyen de subsistance reste le travail et qui n'ont pas le temps des activités politiques ou de loisirs. Ils ne peuvent ni compter sur leur naissance, ni sur une fortune qui les déchargeraient des labeurs du quotidien. Ils n'ont également ni l'excellence ni l'éducation qui les classeraient parmi les meilleurs de la cité et leur permettraient de prétendre à certaines fonctions politiques. En cela, le peuple se distingue des notables qui ont la richesse, la naissance, l'excellence et l'éducation. Les notables, eux, ont les moyens de vivre sans faire un travail besogneux ; ce qui leur donne du temps pour se consacrer aux loisirs et à l'activité politique.

---

Quesnay divisait la société en classe productive, classe des propriétaires et classe stérile. Sous l'Ancien Régime, ces catégories deviennent nettement établies et institutionnalisées en trois ordres : noblesse, clergé, tiers-état. Cette distinction, fondée sur les ressources des revenus, est employée pendant la Révolution française pour distinguer des groupes en fonction de la place qu'ils occupent dans la division du travail. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la notion est couramment employée par Saint-Simon et les socialistes français tels que Charles Fourier, Louis Blanc ou Etienne Cabet. Puis Karl Marx l'emploie pour désigner des groupes dont les rapports antagoniques sont déterminés par leur rôle économique, c'est-à-dire par leur place dans le processus de production.

<sup>64</sup> Dans *Les Suppliants* d'Euripide, il est également question de trois catégories de citoyens : « Un État se divise en trois groupes : les riches, gens inutiles et qui veulent toujours posséder davantage ; ceux qui n'ont rien, pas même de quoi vivre, gens dangereux, dévorés par l'envie, et qui lancent leurs dards contre ceux qui possèdent, trompés par les calomnies de leurs chefs. Reste la classe du milieu, celle qui fait le salut de l'État », vers 238-244, in *Œuvres, op. cit.*, pp. 556-557.

<sup>65</sup> Aristote, *Les Politiques*, IV, 3, 1289b, p. 284.

<sup>66</sup> *Ibid.*, IV, 4, 1291b, p. 292-293.

Le *peuple* et les *notables* qui forment ainsi les deux catégories extrêmes de la cité ont des tares congénitales liées à leurs conditions sociales. L'extrême pauvreté dans laquelle vit le peuple et la grande richesse des notables ne favorisent pas une vie menée selon la raison. C'est ce qui justifie alors la préférence d'Aristote pour la classe moyenne qu'il juge plus apte à rendre service à la cité parce que plus mesurée et raisonnable. Car, pour le philosophe, la meilleure partie de la cité est toujours celle qui est plus en mesure de se laisser guider par la raison.

La meilleure entre toutes est celle qui est moyenne. Car c'est alors qu'il est le plus facile de se laisser guider par la raison ; par contre, un excès de beauté, de force, de naissance illustre, de richesse, ou leurs contraires, excès de misère, excès de faiblesse, grande indignité, rendent difficile de suivre la raison ; car dans un cas les gens tombent plutôt dans la démesure de la grande criminalité, dans l'autre ils deviennent des malfaiteurs et des criminels minables, les uns devenant injustes par démesure, les autres par malversation. De plus les gens moyens ni ne fuient ni ne poursuivent le pouvoir, deux choses qui nuisibles aux cités<sup>67</sup>.

Deux choses caractérisent la classe inférieure du peuple et celle des notables : leur excès et leur rapport au pouvoir. Si le peuple se singularise par son extrême pauvreté et son avidité du pouvoir, les notables, par contre, se distinguent par leur grande richesse et leur propension à se dérober à leurs devoirs civiques. Aucune de ces attitudes n'est profitable à la cité car elle a besoin de gens raisonnables pour la servir. Quant à la classe moyenne, elle peut bien remplir son devoir envers la cité parce qu'elle ne tombe ni dans la démesure à laquelle pousse l'opulence ni dans l'indignité dans laquelle précipite l'indigence. Marqué par son instinct de survie, par opposition au réflexe de conservation des notables et à la raison de la classe moyenne, le *peuple* est ainsi considéré comme une classe inférieure marquée par l'extrême pauvreté, avec tout son corollaire de manquements à la vertu et à la raison.

D'ailleurs, l'indigence chronique dans laquelle se trouve la masse du peuple est la cause principale de sa vulnérabilité à la corruption et à la manipulation des démagogues et autres politiciens avides de pouvoir. Si Aristote, tout comme Platon, pense que certaines charges ou fonctions politiques auxquelles le peuple a accès sont viciées, c'est à cause de la facilité avec laquelle cette classe de personnes est corruptible parce que très pauvre. L'exemple des membres de l'éphorat<sup>68</sup> à Sparte est caractéristique à cet égard :

Tout ce qui touche à l'éphorat est aussi vicié. Car cette magistrature a chez eux pouvoir sur les questions les plus importantes, tout en prenant tous ses membres dans le peuple, de sorte

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, IV, 11, 1295b, p. 312.

<sup>68</sup> Dans la Grèce antique, charge ou dignité de chacun des cinq magistrats de Sparte qui exerçaient un pouvoir de contrôle du roi et du Sénat.

que souvent ce pouvoir tombait entre les mains d'hommes extrêmement pauvres, qui étaient corruptibles du fait de leur indigence<sup>69</sup>.

Si les éphores issus du peuple sont pauvres et corrompus, c'est parce que le groupe duquel ils sont issus est perçu comme une classe pauvre. Alors le terme *peuple* renvoie, dans ce cas précis, à la classe sociale la plus pauvre de la cité. La participation de la masse du peuple (*plêthos*) à la gouvernance politique de la cité est discréditée par le comportement peu vertueux des élus de cette catégorie sociale parce qu'ils sont incapables de résister aux tentations inhérentes à leur condition et de faire des choix raisonnables pour le bien commun.

Le grand danger que court la démocratie, selon Aristote, est toujours lié à cette incapacité du peuple (*plêthos*), qui est au centre du jeu dans ce type de régime, d'être entièrement maître de ses choix et à l'abri de toute manipulation. Ce qui justifie le fait que la démocratie est souvent perçue comme un régime vicié parce que le peuple qui est censé être le vrai souverain devient un pantin aux mains des démagogues qui sont d'habiles manipulateurs. Dans la mesure où ces derniers savent comment se rendre maître des opinions du peuple, ils deviennent alors le véritable souverain dans la démocratie :

Ces démagogues sont causes que les décrets sont souverains et non les lois ; ils portent, en effet, tout devant le peuple, car ils n'arrivent à prendre de l'importance que du fait que le peuple est souverain en tout, et qu'eux sont souverain de l'opinion du peuple. Car la multitude les suit<sup>70</sup>.

Aristote blâme cette forme de démocratie parce que le peuple qui doit en être l'acteur principal est dépossédé de ses prérogatives par un groupe de personnes habiles que sont les démagogues. Si ces derniers arrivent à leurs fins, c'est parce que le *peuple* est constitué de gens pauvres sans éducation, bourrés d'erreurs et d'opinions. Cet emploi du *peuple* dans le sens de classe inférieure est renforcé dans ce passage par cette équivalence établie entre *peuple* et *multitude* qui fonctionne comme un synonyme.

À travers Platon, Aristote et Euripide, nous pouvons voir se dessiner les origines grecques du concept de *peuple* employé par Montesquieu. Si, de prime abord, nous avons tendance à voir dans le terme *peuple* une représentation stricte de la notion de *dêmos* qui renvoie au corps des citoyens par excellence, force est de constater qu'après analyse des textes, *peuple* se révèle comme un vocable qui traduit également d'autres termes grecs comme *ethnos* et *plêthos*. À lui seul, *peuple* traduit, à la fois et, selon le contexte, le sens politique de *dêmos*, celui

---

<sup>69</sup> Aristote, *Les Politiques*, II, 9, 1270b, p. 183-184.

<sup>70</sup> *Ibid.*, IV, 4, 1292a, p. 294-295.

ethnographique d'*ethnos* (communauté de mœurs et de culture) et la signification sociologique de *plêthos* (masse ignorante et pauvre). La façon qu'ont les Grecs de penser le peuple est multiple et variée car c'est une réalité fluctuante que traduisent plusieurs termes. S'il y a alors une ambiguïté que le vocable français va hériter de son ancêtre grec, qu'en est-il de son étymologie latine ?

## 1.2. Les racines latines

L'étymologie latine du terme *peuple* est devenue un lieu commun de la philosophie et de la lexicologie politiques, car le vocable est d'abord considéré comme venant du latin *populus*. Mais, si la parenté entre les deux termes est évidente, la polysémie que *populus* a léguée à *peuple* doit être prise en compte dans la définition de ce dernier. En effet, le *Dictionnaire latin-français* de Gaffiot donne à *populus* les quatre acceptions suivantes :

1. Habitants d'un État constitué ou d'une ville ;
2. [à Rome] le peuple opposé au sénat : *senatus populusque Romanus* : le sénat et le peuple romain [= les deux organes essentielles de l'État ; abréviation *S. P. Q. R.*] // Ensemble des citoyens de tout ordre opposé à *plebs*, la plèbe, comme le tout à la partie ;
3. Les gens, le public [ceux qui assistent à un spectacle] ;
4. La communauté civile [par opposition aux particuliers]<sup>71</sup>.

Ces différentes acceptions de *populus* s'articulent de manière complexe dans les œuvres des auteurs latins comme Cicéron et Sénèque. Cicéron<sup>72</sup> a une place de choix dans cette archéologie du terme *peuple*, eu égard à l'influence considérable de son œuvre sur la pensée européenne en général et sur celle de Montesquieu en particulier.

La notion de *peuple* développée par Cicéron dans *La République* est fortement tributaire de son expérience d'homme politique qui a occupé les plus hautes fonctions dans la cité romaine et de sa capacité d'abstraction dans le domaine de la philosophie politique. De la sorte, amené à définir la république, il la conçoit comme la chose publique (*res publica*), c'est-à-dire la chose du peuple. Et, en continuant son travail d'explication, Cicéron définit ainsi le *peuple* :

---

<sup>71</sup> Felix Gaffiot, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert, Paris, Hachette-Livre, 2014, p. 1216-1217.

<sup>72</sup> Si Platon et Aristote avaient jeté les bases de la philosophie politique (le premier le faisait en métaphysicien et en moraliste, sans véritable responsabilité d'homme d'État ; et le second, en savant, cherchait à cataloguer les diverses formes de constitutions et à en faire l'histoire), Cicéron fut, au contraire, le premier homme d'État à tenter de concilier les exigences de la pratique politique et les résultats de la spéculation philosophique. Dans l'une de ses œuvres principales, *La République* (54 avant J.-C.), il ne perd jamais de vue ni son expérience concrète d'homme d'État, ni son dessein d'appliquer au cas particulier de Rome, maîtresse du monde certes, les principes qu'il déduit de sa philosophie.

Un peuple n'est pas un rassemblement quelconque de gens réunis n'importe comment ; c'est le rassemblement d'une multitude d'individus, qui se sont associés en vertu d'un accord sur le droit et d'une communauté d'intérêts<sup>73</sup>.

Le vocable *peuple* (*populus*) employé dans ce passage est à comprendre dans le sens de communauté juridique. Deux éléments résultent de cette définition du peuple : l'adhésion à une législation commune et acceptée par tous et l'intérêt commun (la sécurité et la protection de la propriété privée). Selon lui, les hommes vivant comme des « sauvages » se rendent vite compte de la nécessité de s'unir face aux dangers de la nature et de l'avantage que procure le cadre de vie de la cité dans l'appropriation des fruits de leur travail. À l'origine, il n'y a donc pas d'individus isolés, mais une communauté humaine. C'est ensuite, selon Cicéron, l'accord sur le droit (*consensu juris*) – et non la réunion des intérêts particuliers ou des affinités historiques – qui fonde l'association tandis que l'application de cet accord réalise « l'unité commune ».

Cicéron définit donc le peuple comme une communauté de droits (le *jus civile*, le droit des citoyens) qui règle très fortement les liens entre les membres de la cité : « Un peuple ne se constitue [...] que si sa cohésion est maintenue par un accord sur le droit<sup>74</sup>. » C'est donc le droit<sup>75</sup> qui rend ainsi possible l'existence du peuple en tant que collectivité civique. L'analyse de Gérard Bras renvoie exactement à cette conception cicéronienne du peuple :

Le principe constitutif d'un peuple est le droit : un peuple n'est un peuple qu'à la condition de reconnaître le droit, le *jus* autour duquel il rassemble. Le droit est préalable au peuple, qui n'est peuple qu'en reconnaissant qu'il y a une « chose publique », un bien public qui fonde son unité comme peuple et fixe l'orientation du vivre ensemble<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Cicéron, *La République*, livre I, XXV, 39, p. 35. C'est la même définition du peuple qui est reprise dans le livre III, IV, 7, p. 92.

<sup>74</sup> Cicéron, *La République*, livre III, XXXIII, 45, p. 111.

<sup>75</sup> Le droit est conçu ici, dans la tradition aristotélicienne du droit romain, comme principe rationnel objectif, comme droit naturel, non pas comme l'expression d'une décision législative. Michel Villey est largement revenu sur le concept de droit romain inspiré d'Aristote. Il affirme que « le droit est *relation*, phénomène social. Le droit consiste en une égalité, un égal (*ison*). L'*ison* n'est pas que l'équivalence de deux quantités, plutôt l'*harmonie*, la *valeur* du *juste*, proche parent de la valeur du beau. L'*ison* est un "juste milieu" entre un "excès et un défaut" », in *La Philosophie du droit. Définitions et fins du droit. Les Moyens du droit*, réédition présentée par François Terré, Paris, Éditions Dalloz, 2001, p. 56. L'égalité que vise ce droit romain, selon M. Villey, n'est pas à entendre au sens d'égalité absolue. D'une part, c'est une égalité géométrique en matière de distributions. Si, dans chaque cité, il y a une distribution des charges publiques, des terres, des richesses, le droit vise l'égalité « géométrique » et non l'égalité simple dans cette distribution. Par exemple, dans une colonie romaine, on attribuera plus de terres au chef d'une famille plus nombreuse, ou qui occupe dans la colonie une situation importante. Les impôts ne sont pas égaux, mais proportionnels aux fortunes, aux modes de vie ou à l'estime dont jouira telle « catégorie » dite « socio-professionnelle ». Et les charges publiques sont inégalement réparties, en fonction de la compétence ou du prestige de chacun. Ainsi, « la solution du droit s'inscrit sous la forme d'une équation qui manifeste l'égalité, non pas des biens distribués, mais de deux rapports établis entre personnes et fonctions » (*ibid.*, p. 59). D'autre part, c'est également une égalité arithmétique en matière de « commutations ». La solution de droit s'exprimera dans une formule d'égalité *arithmétique*. Le droit devient ainsi une égalité de valeur entre deux prestations.

<sup>76</sup> Gérard Bras, *Les Ambiguïtés du peuple*, Paris, Éditions Pleins Feux, coll. « L'Impensé contemporain », 2008, p. 14.



Ce qui aboutit à la définition d'un statut civique (la *civitas Romana*) juridiquement parfait, et qui, depuis sa codification dans la Loi des XII Tables<sup>77</sup> au milieu du V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, instaure l'égalité des droits, c'est-à-dire des protections juridiques et judiciaires à tous les citoyens. Dans cette communauté juridique qu'est le peuple, tous les citoyens sont également égaux en tant que sujets de droit.

Le peuple (*populus*) apparaît ainsi comme une société structurée par ces deux liens objectifs et spécifiques. Tout en mettant l'accent sur le fondement naturel du lien social et en donnant une idée abstraite de la notion de bien public, cette définition donne aussi une valeur juridique très forte d'organisme indépendant au terme *peuple* (*populus*). Cette acception du terme *peuple* existe également chez Sénèque qui voit le *populus* comme un corps formé d'éléments disparates, unis par le seul lien juridique.

Il existe des corps homogènes, tels que l'homme ; des corps composés, comme un vaisseau, une maison et, généralement, enfin, ce qui doit son unité à l'assemblage de parties distinctes entre elles ; d'autres sont formés d'éléments discontinus, et leurs membres demeurent séparés : ainsi une armée, un peuple, un sénat. En effet, les parties constitutives de ces corps, étroitement unies par le lien du droit ou de la fonction sociale, existent par nature séparément, individuellement<sup>78</sup>.

À la différence de Cicéron qui voit la communauté que forme le peuple comme le prolongement de son instinct de sociabilité, renforcé par un accord sur le droit, Sénèque, lui, perçoit le *populus* comme un corps artificiel dont l'existence n'a été rendue possible qu'à travers une législation. Selon ce dernier, la nature et l'instinct des éléments qui composent le peuple les confinaient dans un isolement auquel a mis fin une organisation juridique qui a, du coup, rendu possible la vie en communauté. Cette définition extensive du vocable donne un sens juridique au *peuple* considéré comme « l'entière communauté des citoyens, toutes classes confondues<sup>79</sup> ».

---

<sup>77</sup> La connaissance et l'interprétation des coutumes étaient le privilège des pontifes, pris parmi les patriciens. Les plébéiens leur reprochaient de les interpréter dans leur intérêt. Aussi voulaient-ils que les coutumes soient mises par écrit et divulguées. En 462, un tribun de la plèbe, Terentilius Arsa, aurait demandé la nomination d'une commission pour procéder à cette rédaction. Pendant huit ans, les patriciens refusèrent. Enfin, en 451, l'assemblée centuriate désigna une commission de dix membres, les décemvirs, dotés de pleins pouvoirs et chargés de rédiger les lois. Une délégation aurait été envoyée en Grèce pour y étudier la législation grecque, en particulier celle de Solon. En 450, dix tables furent rédigées. En 449, une nouvelle commission complète le travail par deux nouvelles tables. Mais les décemvirs voulurent se perpétuer au pouvoir. L'un d'eux, Appius Claudius, abusant de son autorité, prétendit se faire attribuer une jeune fille, Virginie, comme esclave. Le père de celle-ci préféra la tuer. L'incident provoqua un soulèvement populaire à la suite duquel les pouvoirs normaux furent rétablis. Les consuls firent ratifier les XII Tables. Gravées sur pierre, elles furent affichées au Forum (Jean Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité*, septième édition, Paris, Éditions Montchrestien, 2002, p. 226).

<sup>78</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, livres XVII-XVIII, lettre 102, 6, in Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 991.

<sup>79</sup> Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit., p. 928.

Cette acception extensive de *populus* (peuple), désignant l'ensemble de la population citoyenne, est généralement perceptible dans le groupe nominal *peuple romain*. Dans une gradation des participes, Cicéron assimile la naissance, le développement du « peuple romain » à la vie et à la croissance d'un être humain :

Je vais donc, selon son habitude, remonter, dans mon exposé, jusqu'aux origines du peuple romain. [...] D'ailleurs, si c'est notre État que je vous montre à sa naissance, puis dans sa croissance, puis à l'âge adulte et enfin dans toute la stabilité de sa force, j'arriverai plus aisément au but fixé que si me crée une cité imaginaire, comme Socrate le fait dans Platon<sup>80</sup>.

Le vocable *peuple* (*populus*) est employé ici dans le sens de communauté juridique formée par les Romains. C'est une communauté qui est née sous l'instigation de Romulus dont la force physique et le caractère ont fédéré les habitants des terres alentours qui ont accepté de lui obéir. C'est seulement après le ralliement des populations à lui que Romulus a choisi un emplacement pour fonder la cité romaine. Ce mythe de la fondation de Rome montre ainsi que la formation du *peuple romain* en tant que communauté juridique a précédé la construction de la cité romaine. D'ailleurs Cicéron avait déjà dit plus dans son texte, de manière habile, que le *civis* (le citoyen) est premier par rapport à la *civitas* (la cité) et la *res publica* (la république). Pour lui, les Romains formèrent un « peuple (c'est-à-dire la multitude qui forme un groupe tel que [...] décrit), [une] cité (c'est-à-dire ce qui constitue un peuple), [une] république (c'est-à-dire [...] la chose du peuple<sup>81</sup>) ». La cité, une fois créée, devient le symbole sacré de l'union des citoyens qui forment la communauté juridique et la source de toute autorité.

En outre, l'analyse de la force de Rome comme forme d'organisation politique donne également l'occasion à Cicéron d'employer le terme *peuple* (*populus*) dans le sens de communauté juridique : « la force du peuple romain n'est pas due au hasard, mais bien à son sens politique et à ses traditions : la chance, je le reconnais, ne lui pas été contraire<sup>82</sup>. » Le *peuple romain*, cette communauté juridique, doit principalement sa force, selon le philosophe romain, à l'organisation et à la solidité de ses institutions, même si la chance a un petit peu joué en sa faveur. Dans un autre registre, le vocable *peuple* est toujours employé dans son acception juridique à travers le groupe nominal *peuple romain*. C'est ainsi que Cicéron, en évoquant un souvenir de sa vie politique, affirme :

Même dans l'exil, le souvenir du jour où, au moment d'abandonner mes fonctions de consul, j'avais affirmé sans aucune hésitation, dans l'assemblée politique, par un serment

---

<sup>80</sup> Cicéron, *La République*, livre II, I, 3, p. 58.

<sup>81</sup> *Ibid.*, livre I, XXVI, 41, p. 36.

<sup>82</sup> *Ibid.*, livre II, XVI, 30, p. 68.

répété par le peuple romain, que la république était maintenant sauvée, ce souvenir m'apporte une belle compensation des soucis et des chagrins que toutes les injustices pouvaient me causer<sup>83</sup>.

Le *peuple romain* auquel fait référence le philosophe et ancien consul romain renvoie à la communauté juridique des citoyens romains au sens large, au profit de laquelle il a consacré sa vie pour la sauvegarde de ses institutions républicaines. S'il est donc admis chez Cicéron que le principe constitutif du *peuple* en tant communauté est le droit, son existence implique nécessairement un cadre politique déterminé. En effet, tout peuple organisé en cité doit nécessairement avoir un gouvernement pour durer. Bien que l'ensemble des citoyens participe à la chose publique en tant qu'ils forment une communauté, ils partagent inégalement le gouvernement comme *cives*, c'est-à-dire comme individus détenant la citoyenneté et donc formant une partie (*pars*) du peuple. Il revient à la constitution mixte de Rome, la préférée de Cicéron parmi les différentes formes, de fixer les règles de distribution du pouvoir à l'intérieur de la république. Les inégalités émergent alors dans la cité, où peuple (*populus*) désigne, de manière restrictive, l'ensemble des citoyens qui avaient le droit de participer aux délibérations et aux prises de décisions des assemblées populaires et de prétendre aux charges des magistratures et du Sénat.

Nous pouvons dire que Cicéron passe ainsi d'une acception juridique extensive à une signification politique plus restrictive dans l'emploi du terme *populus* (peuple). Dans cette définition politique du peuple, ne sont pris en compte que les citoyens mâles adultes qui ont le droit de vote. Ils forment ainsi le corps politique d'où sont exclus les femmes et les enfants mineurs qui sont pourtant des citoyens de naissance, de même que les esclaves et les étrangers qui ont droit de cité à Rome. Ce n'est pas tout car l'inscription des citoyens au *census*<sup>84</sup> définit la place et le rôle de chacun dans la collectivité civique. C'est une opération de recensement et

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, livre I, IV, 7, p. 17-18.

<sup>84</sup> Il désigne le recensement quinquennal des citoyens, des fortunes, qui permet de déterminer les classes, les centuries, l'impôt. La définition de la notion qui nous semble la plus juste est à trouver chez Claude Nicolet qui affirme que *census* désigne plusieurs choses : « d'abord, l'opération de recensement, au sens moderne du mot, c'est-à-dire le dénombrement des citoyens dont l'ensemble, exclusif, formera la collectivité civique. Mais aussi, à l'intérieur de ce dénombrement général, il désigne le classement des citoyens en un certain nombre de catégories, de caractère très divers selon les époques, mais qui présentent toujours la double particularité d'être égalitaires et hiérarchiques. Égalitaires, parce qu'elles aboutissent à la définition d'un statut personnel (la *civitas Romana*) juridiquement parfait, et qui [...] implique l'égalité des droits [...], c'est-à-dire la capacité juridique de chacun. Hiérarchiquement cependant, du fait qu'autour de la sphère relativement étroite du droit privé, se répartissent, comme en cercles concentriques, les divers domaines de la participation aux activités communes de la cité : religieuses, financières, militaires, politiques enfin, au sens étroit du terme (c'est-à-dire participation aux délibérations, aux prises de décisions, aux charges des magistratures, etc.) », in *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, seconde édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1976, p. 71. Sur le même sujet, voir Georges Piéri, *L'histoire du cens jusqu'à la fin de la République romaine*, Paris, Sirey, 1968.

de classement des citoyens dans différentes catégories, qui est le pilier de l'organisation politique de Rome, dans laquelle s'est distingué Servius Tullius :

Il constitua dix-huit centuries, formées des citoyens les plus riches. Ensuite, il sépara de l'ensemble du peuple la masse des cavaliers ; il répartit le reste des citoyens en cinq classes et distingua les plus âgés des plus jeunes ; il les subdivisa de manière que les votations dépendissent non de la multitude, mais des riches propriétaires ; bref, il prit soin, d'après le principe qu'il faut toujours respecter en politique, que le plus grand nombre ne disposât pas de la plus grande puissance. [...] le système aboutit à ce résultat : les centuries de cavaliers, avec les « six suffrages » et la première classe de citoyens, auxquelles est adjointe la centurie réservée aux charpentiers, en raison de leur extrême importance pour la ville, forment en tout quatre-vingt-neuf centuries. Il suffit que se joignent à ces centuries huit seulement des cent quatre qui restent, pour que soit constituée une majorité décisive pour l'ensemble du peuple. Quant au reste beaucoup plus considérable de la foule, formant quatre-vingt-seize centuries, elle ne devait ni être privée du droit de vote, pour qu'elle ne sentît pas le mépris, ni avoir une force exagérée, pour qu'elle ne constituât pas un danger<sup>85</sup>.

L'établissement d'un système de répartition des citoyens par classes d'âge et par classes censitaires par le roi Servius Tullius, à des fins militaire et électorale, illustre bien cet accès limité des citoyens aux fonctions et pouvoirs politiques. Si l'ensemble des citoyens romains ont le même statut juridique, tous n'ont pas les mêmes droits et pouvoirs politiques. Ainsi, Cicéron voit en Servius Tullius le réformateur qui organisa la cité romaine en classes ou ordres dont les plus riches ont plus de pouvoir politique que les autres moins nantis.

C'est dans le domaine de la politique, c'est-à-dire l'exercice et le contrôle du pouvoir, la prise de décision, que le *populus* romain devient un corps politique essentiellement composé par les magistrats et les sénateurs qui contrôlent les institutions. Quant aux simples citoyens, ils sont quasiment exclus du conseil permanent de la cité (le Sénat), des magistratures, des commandements militaires, et renvoient, d'après Cicéron, à des électeurs dont les suffrages ne sont sollicités que pour le choix des magistrats et le vote des lois. Il y a là une division de la collectivité civique en deux entités dont parle Claude Nicolet dans son opposition « "classe politique" et masse des citoyens<sup>86</sup> ». Selon ce dernier, le corps civique au sens restreint, qui ne représente qu'une petite partie des citoyens participant à toutes les activités politiques ou civiques, apparaît comme une « classe politique » privilégiée.

L'acception politique de *populus* traduit l'état de la société romaine depuis le III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, une société qui reconnaît l'égalité juridique de tous les citoyens, patriciens

---

<sup>85</sup> Cicéron, *La République*, livre II, XXII, 39, p. 72-73.

<sup>86</sup> Claude Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, op. cit., p. 8.

et plébéiens<sup>87</sup>, mais qui, sur des principes censitaires, fait du peuple un protagoniste constitutionnel au pouvoir limité et géré par une « classe politique » oligarchique, c'est-à-dire le Sénat et les magistrats. Ce que suggère la présentation de Rome à la face du monde sous la forme d'un trinôme indissociable : « les magistrats, le Sénat et le Peuple romain<sup>88</sup> ». *Populus* devient ainsi la désignation d'une fraction de la société romaine organisée en catégories sociopolitiques que certains penseurs désignent « ordre » ou « classe<sup>89</sup> ». Le peuple désigne,

---

<sup>87</sup> Le patriciat regroupe les fils des *patres*, c'est-à-dire les plus anciens habitants de Rome et les membres du Sénat à l'époque royale. La plèbe, elle, regroupe à l'origine les citoyens, riches et pauvres, qui ne sont pas organisés en gentes et qui ne descendent pas des *patres*.

<sup>88</sup> C'est la traduction de la titulature de la cité inscrite en latin : *Senatus populusque romanus*.

<sup>89</sup> « Ordre » et « classe » constituent, théoriquement, deux catégories distinctes, voire antinomiques des sociétés. Mais, dans la réalité historique, la convergence entre les deux modes d'organisation réduit les écarts et tend à confondre les concepts. Surtout que, dans la littérature moderne, les deux termes servent habituellement à traduire le latin *ordo* (ordre, rang, classe censitaire). En principe, la société d'ordres correspond à une répartition tripartite fondée sur la fonction spécifique dévolue à chaque groupe d'individus : au clergé la prière, à la noblesse la défense et la guerre, au peuple ou tiers-état le travail qui assure la subsistance des deux premiers. Ordre (*ordo*) dénote une division délibérément introduite à l'intérieur du corps civique romain. L'ordre peut être perçu comme une « classe » non pas en termes de relations socioéconomiques, mais en termes de relations civiques organisées. Il faut alors comprendre le concept d'ordre comme une entité fondée sur une division constitutionnelle. En effet, il n'existait pas à Rome de citoyenneté qui pût se passer de la détermination de l'ordre (*ordo*) du citoyen. Un Romain ne pouvait pas être citoyen sans être classé comme patricien ou plébéien, comme *eques* (chevalier), *pedes* (fantassin, plébéien par opposition au chevalier) ou *proletarius* (le citoyen pauvre des dernières classes, du bas peuple), comme *senator* (le sénateur), *eques Romanus* (le chevalier romain) ou *plebeius homo* (celui qui appartient au bas peuple, à la populace). En conséquence, ces sortes d'*ordines* (ordres, rangs) constituaient de vastes divisions en plusieurs catégories de citoyenneté, déterminant le statut de base de chaque citoyen dans la cité, à l'intérieur de la hiérarchie sociopolitique en vigueur. Tout le temps que le service militaire fut la tâche principale du citoyen romain et dépendit des qualifications censitaires, la disposition de bases des *ordines* fut : *equites* (les chevaliers) / *pedites* (les plébéiens) / *proletarii* (les citoyens pauvres). À la fin de la République, période où le service militaire n'était plus considéré comme un indice de statut, c'est une division, fondée sur la *dignitas* (dignité) politique, qui devint prédominante dans le système hiérarchique romain qui divisait le corps entier des citoyens en trois grands groupes de statuts : *Senatus* (le Sénat, conseil des anciens) / *Equester ordo* (l'ordre équestre) / *Plebs* (le menu peuple, les classes inférieures). Nous pouvons donc conclure qu'un ordre « est une classe en termes de rapports civiques, et non en termes de rapports de production. Il désigne un groupe stable, défini par l'État, de citoyens dont la spécificité collective atteint le niveau d'un statut civique distinct dans la société romaine », Benjamin Cohen, « La Notion d'"ordo" dans la Rome antique », *op. cit.*, p. 282. Quant au concept de « classe », il renvoie ici à celui romain de *classis*, qui désigne chacune des cinq classes censitaires du système attribué à Servius Tullius, et modifié après lui, que décrivent Cicéron dans sa *République* II, 29-40 ; IV, 2, Tite-Live, dans son *Histoire romaine*, I, 42. Il désigne ainsi chacune des catégories entre lesquelles les citoyens étaient répartis. L'acception moderne du terme classe, qui est intrinsèquement économique, a été construite par Marx dans un environnement industrialisé, où chaque type de population occupe une place définie par son rôle dans le processus de la production : d'un côté les propriétaires des moyens de production, la bourgeoisie, de l'autre les fournisseurs de travail, le prolétariat. Dans ce sens moderne, la classe suppose l'existence d'une conscience collective d'intérêts communs ainsi qu'une volonté de les défendre et des moyens appropriés. Alors que les ordres sont complémentaires dans une société organique et harmonieuse, les classes sont rivales et articulent une dialectique de lutte. Sur la question, voir également Guy Chaussinand-Nogaret, « Ordres et classes », in *Notions. Encyclopædia Universalis*, Paris, 2004, pp. 735-736 ; Jean Béranger, « Ordres et classes d'après Cicéron », in *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Paris, CNRS, 1970, pp. 225-242 ; Roland Mousnier, *Les Hiérarchies sociales de 1450 à nos jours*, Paris, PUF, 1969 ; Claude Nicolet, *Ordre équestre à l'époque romaine : 312-43 avant Jésus-Christ. Tome 1 : Définitions juridiques et structures sociales*, Paris, éd. de Boccard, 1966, et Joseph Hellegouarc'h, *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

dans ce cas précis, la masse des citoyens opposée aux classes supérieures et dirigeantes sur le plan social ou aux éléments les plus cultivés de la société.

Dans l'organisation de la cité, les Romains étaient répartis entre diverses couches sociales et constitutionnelles, chacune d'elles ayant son propre statut civil, militaire et politique. Ainsi, en plus des patriciens et des plébéiens, il y avait cinq autres groupes avec des statuts juridiques différents. Cicéron dessine d'abord les contours de cette masse de citoyens qui n'appartient pas aux ordres supérieurs en l'opposant à ce qu'il appelle les « premiers citoyens », qui composent la classe dirigeante romaine :

La liberté excessive dont j'ai parlé se transforme en servitude excessive aussi bien pour le peuple que pour les citoyens. C'est ainsi que la liberté extrême fait naître une tyrannie, c'est-à-dire une servitude, qui est la plus injuste et la plus cruelle. Au sein de ce peuple déchaîné, ou plutôt devenu monstrueux, on finit le plus souvent par choisir quelqu'un qui servira de chef contre les premiers citoyens déjà abattus et chassés de leur rang, un homme audacieux, dépravé, qui persécute sans scrupule ceux qui souvent ont rendu un service éclatant à l'Etat ; il distribue au peuple et les biens d'autrui et les siens [...]<sup>90</sup>.

Le terme *peuple* est employé dans le sens du plus grand nombre opposé aux classes supérieures signifiées ici par le vocable *citoyen*. De ce fait, le peuple se caractérise par sa masse et sa pauvreté économique qui le rend corruptible par les démagogues, alors que le citoyen occupe le premier rang dans la cité, une position enviée par la catégorie civique de ceux qui sont moins influents. Les deux termes renvoient à deux catégories d'une même communauté juridique qu'est le peuple romain. Il faut toutefois rappeler que l'opposition entre les deux termes ne signifie pas que ceux qui appartiennent au peuple ne sont pas membres de la communauté civique romaine, mais constituent tout simplement ceux qui occupent le dernier rang quant à l'exercice de l'autorité et du pouvoir politiques.

Par ailleurs, le terme *citoyen*, dont le sens particulier est construit par le qualificatif premier, renvoie aux membres de la communauté civique qui occupent le premier rang quant à leur poids économique et leur influence politique. Ces « premiers citoyens », dont parle Cicéron, forment, selon lui, l'élite politique de la cité romaine qui se distingue également par son niveau d'instruction et de culture très élevé : « Comment juge-t-on que cet homme appartient à l'élite ? J'entends dire que c'est sur la base de sa culture, de ses connaissances spéciales, des études auxquelles il se livre<sup>91</sup>. » On peut alors aisément deviner que la masse du

---

<sup>90</sup> Cicéron, *La République*, livre I, XLIV, 68, p. 52.

<sup>91</sup> *Ibid.*, livre I, XXXIII, 50, p. 41.

peuple n'a pas accès à cette culture et ces connaissances qui font de l'élite politique de Rome la frange de la communauté civique la plus apte à assumer les fonctions politiques de la cité.

Cette acception de *peuple*, qui renvoie à la partie de la communauté civique la moins influente sur le plan politique, est doublée d'une connotation sociale chez Cicéron. Il devient ainsi le synonyme de *plebs*<sup>92</sup> (plèbe) qui, à l'époque républicaine, « désigne plus généralement tous ceux qui n'appartiennent pas censitairement aux ordres supérieurs (sénateurs et chevaliers à Rome, décurions dans les provinces)<sup>93</sup> ». Le *peuple*, dans ce cas précis, désigne la masse populaire et devient synonyme de *pauvre*. Il devient ainsi l'équivalent de *prolétaire* dans la catégorisation de la société romaine par Servius Tullius :

Dans cette organisation, Servius choisit avec les soins même les termes et les noms à employer : il appela les riches *assidui* (contribuables), d'après l'acte de payer l'impôt en as. Ceux qui possédaient moins de mille cinq cents as, ou qui n'avait comme cens que leur propre personne, il les nomma « prolétaires », pour faire comprendre qu'on attendait d'eux qu'ils fussent pour ainsi dire « prolifiques », en donnant des enfants à la cité. Or, le recensement d'une seule de ces quatre-vingt-seize centuries fournissait, alors du moins, plus de citoyens qu'il n'y en avait, approximativement, dans la même classe tout entière. Ainsi personne n'était tenu à l'écart du droit de vote, et les citoyens qui avaient le plus d'intérêt à la prospérité de la cité disposaient du droit de vote décisif<sup>94</sup>.

Deux catégories de citoyens se dessinent alors sous la plume de Cicéron qui nous livre la réforme menée par Servius Tullius. Ce sont, d'un côté, les riches « contribuables » qui ont réellement le pouvoir de décision dans la gouvernance de la cité à travers le poids électoral, de l'autre les prolétaires qui renvoient à cette masse du peuple qui n'ont que leurs progénitures comme seule richesse et qui, malgré leur participation à la vie civique, ne pèsent pas lourd sur l'échiquier politique.

Les occasions où le vocable *peuple* est employé comme catégorie, ordre ou classe de citoyens, doivent être cherchées dans le sens politique, avec une connotation sociale de la division tripartite communauté civique romaine : les sénateurs contrôlent le gouvernement, les chevaliers (*equites*) les tribunaux, le reste que constitue la plèbe comprend les hommes de tous

---

<sup>92</sup> La plèbe (*plebs*) est un regroupement politique, apparu en 494-493 av. J.-C., de tous ceux qui dans la cité romaine, toutes classes confondues, se sont opposés à l'organisation patricienne de l'État. Composée de riches et de pauvres, de patrons et de clients, de Romains d'origines et d'étrangers (Latins, Sabins, etc.) entrés dans la cité, ils n'ont au départ comme point commun que leur opposition aux privilèges des patriciens. Ensuite se sont constituées des *gentes* (lignées) plébéiennes, face aux *gentes* patriciennes. Dès la fin de la République, le mot désigne le petit peuple. Dans une signification purement juridique, *plebs* renvoie au peuple romain tout entier, à la seule exception des patriciens. Sur le sujet, voir Émile Durkheim, « La plèbe romaine », in *Fonctions sociales et institutions*, Paris, Minuit, 1975, p. 297-298 ; Numa Denys Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, Hachette, 1900, version numérique : <http://classiques.uqac.ca/>.

<sup>93</sup> Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit., p. 929.

<sup>94</sup> Cicéron, *La République*, livre II, XXII, 40, p. 73.

les « autres rangs » confondus, en bloc, dans un troisième ordre. C'est dans ce sens que nous pouvons parler d'un peuple romain divisé en trois catégories de citoyens, chacune définie par sa situation particulière dans la structure politique romaine. En ce cas d'espèce, le terme *peuple* renvoie au troisième et dernier ordre parmi les trois qui apparaissent comme des réalités sociopolitiques dont l'ordonnance progressive semble traduire une hiérarchie de statuts.

À la lumière des textes de Cicéron et Sénèque, *populus*, qui est l'étymologie du terme français *peuple*, est souvent dans l'indétermination rendant possible son emploi dans plusieurs significations. Le *populus* (peuple) romain désigne souvent la communauté fondée sur le droit réglementant les liens entre les membres de la cité. En plus de la désignation de la communauté juridique, au sens large, *populus* est également utilisé dans une acception politique plus restreinte où il renvoie au corps civique composé d'une partie des citoyens ayant la possibilité de participer pleinement aux activités politiques ou civiques. Toutefois, dans une société romaine qui reconnaît juridiquement tous les citoyens mais sur des bases censitaires, le peuple désigne la grande partie des Romains non patriciens (nobles) aux rôles politiques limités. Cette catégorie sociopolitique que l'on désigne aussi par *ordre* ou *classe* est autrement appelée *plebs*. La *plebs* désigne alors le plus grand nombre des citoyens, opposé aux classes supérieures et se caractérisant par sa pauvreté et sa facilité à être manipulée. Le terme *peuple* couvre donc les acceptions de *populus* et de *plebs*.

L'étude des termes *dêmos* chez les Grecs et *populus* chez les Romains, considérés comme les deux racines du vocable français *peuple* dont nous cherchons à déterminer les représentations chez Montesquieu, révèle une ambiguïté dans leurs emplois et significations. En effet, le terme grec *dêmos* désigne, d'une part, le corps civique dans son ensemble, notamment dans les expressions qui introduisent les décrets officiels pris par une assemblée démocratique en Grèce – « le *dêmos* a décidé » ; mais, d'autre part, on l'applique au commun peuple, à la foule, aux pauvres. Ses connotations sont alors fréquemment péjoratives : illettré, amorphe, livré aux passions irrationnelles. Le terme latin *populus* a la même double signification : *Populus Romanus*, c'est-à-dire la communauté des citoyens, d'un côté ; les nombreux, les inférieurs, les vauriens, la populace (*plebs*) de l'autre. Toutefois, que ce soit le grec *dêmos* ou le latin *populus* et leur traduction en français sous le vocable *peuple*, ce sont des mots qui déclinent plusieurs significations à partir du trait définitoire « ensemble d'êtres



humains<sup>95</sup> ». Les écrivains et les penseurs grecs et romains ont fortement contribué à renforcer l'ambivalence de ses deux termes, en passant librement d'un sens à l'autre. La polysémie de ses racines gréco-romaines laisse ainsi entrevoir une pluralité d'acceptions du terme *peuple* chez Montesquieu dont la pensée est fortement imprégnée de l'histoire de l'Antiquité.

---

<sup>95</sup> Sylvianne Rémi-Giraud, « Sémantique lexicale et langages du politique. Le paradoxe d'un mariage difficile ? », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], n°94, 2010, p. 168, mis en ligne le 06 novembre 2012. URL : <http://mots.revues.org/19882>.

## Chapitre II : Le Peuple : un terme polysémique chez Montesquieu

Le discours de Montesquieu est marqué par l'emploi d'un certain nombre de termes privilégiés tels que *nation*, *État* et, bien entendu, *peuple*, dans les multiples sens qu'il leur accorde. Le vocable *peuple* a reçu un contenu particulièrement changeant en raison de son imprécision fondamentale. Comme pourraient le croire certains<sup>96</sup>, le concept de *peuple* n'est pas facile à ranger dans une signification stable et définitive dans les textes du Baron de La Brède, d'autant plus que le contexte d'écriture des textes majeurs de ce dernier est marqué par l'emploi du terme *peuple* dans différentes acceptions. Un rappel des emplois du terme *peuple* dans différents usuels de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle peut nous renseigner sur la polysémie du terme *peuple*.

Nous avons pu constater dans l'introduction qu'au concept de *peuple* se rattache une pluralité de significations qui font de lui un terme polysémique dans la langue de l'Ancien Régime. Le vocable *peuple* décline plusieurs acceptions à partir du trait définitoire « ensemble d'êtres humains », qu'il s'agisse de la société politique (le groupe humain vivant sur un même territoire et partageant les mêmes institutions), de la communauté de croyance (ceux qui croient à la même religion) ou de son nombre (la totalité arithmétique de ceux qui se trouvent sur un lieu). À cela s'ajoute une dérivation métonymique qui renvoie à une partie de l'ensemble (le menu peuple) socialement catégorisée.

Quand l'enjeu est la désignation de la source de la puissance publique, *peuple* désigne l'ensemble des humains vivant sur un territoire et sous les mêmes lois, ou l'ensemble des sujets opposés aux étrangers. Quand il s'agit d'évoquer une classe sociale particulière, *peuple* renvoie à ceux qui ne sont pas nobles dans un pays où la noblesse a des prérogatives, la catégorie des gens privés des avantages de l'éducation et de la possibilité d'acquérir des connaissances. Il en va encore de même lorsque le champ sémantique politique recoupe des champs sémantiques ouvrant sur d'autres référents : religieux (la communauté des croyants, les membres du Christ, pauvres mais premiers élus), esthétique (la masse des rustres grossiers et vulgaires), intellectuels (l'ensemble des naïfs et des stupides) et démographique (le nombre d'hommes vivant sur un territoire, la population). Au vu de ces emplois multiples du terme à l'époque des Lumières, notre objet sera constitué par l'étude de la nature des catégories désignées par le

---

<sup>96</sup> Isabelle Vissière ne voit que deux sens dans l'utilisation de *peuple* chez Montesquieu : une signification politique et une notion sociale. Voir son article : « L'émancipation du peuple selon Condorcet », *Images du peuple au XVIII<sup>e</sup> siècle*, colloque d'Aix-en-Provence 25 et 26 octobre 1969, Paris, Armand Colin, 1973, p. 202.

vocable *peuple* dans les *Lettres persanes* et *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* et *L'Esprit des lois* de Montesquieu.

## 2.1. Un Concept politico-juridique

La figuration du peuple chez Montesquieu s'inscrit dans des variations importantes autour de l'objet même que le mot essaie de désigner. Dans le réseau sémantique du terme *peuple* utilisé par le philosophe bordelais, le sens politique est très prégnant. Mais, avant même d'analyser l'emploi du terme dans son sens politique à travers notre corpus, il faut d'abord cerner sa signification politique générique. En effet, dans son acception politique<sup>97</sup>, celui que recouvrent le grec *dêmos* et le latin *populus*, le peuple représente une collectivité juridique dont le fondement est l'accord sur le droit et l'intérêt commun. Dans cette acception juridique, il renvoie à la société formée par les citoyens, toutes classes confondues. De cette signification juridique englobante dérive souvent un emploi politique plus restrictif où le vocable *peuple* a le sens de corps civique. Dans cette signification précise, le peuple renvoie à l'ensemble des citoyens qui ont le droit de participer aux délibérations et aux prises de décisions des assemblées et de prétendre aux charges et fonctions politiques.

Le vocable *peuple*, sous la plume de Montesquieu, renvoie à un groupe humain vivant sur le même territoire, obéissant à un gouvernement et ayant en commun un certain nombre d'intérêts. C'est donc l'accord sur le droit et la communauté d'intérêt qui instituent le peuple comme une société<sup>98</sup> politique. C'est le *peuple* synonyme de *nation*. Ces deux termes ont des

---

<sup>97</sup> Gérard Bras parle également de concept juridique de « peuple », c'est-à-dire l'ensemble des citoyens « qui ont voix au chapitre dans les délibérations publiques ». Il soutient qu'il s'agit aussi (en plus de celui qui est politique) d'un sens juridique puisque cet « ensemble est circonscrit par la loi », « Le peuple de droit contre le peuple de la politique », *Dissensus – Revue de philosophie politique de l'ULG*, n°1 décembre 2008, p. 111.

<sup>98</sup> À la différence des traducteurs d'Aristote qui emploient le terme *communauté* pour désigner toute collectivité humaine occupant un espace politique, Montesquieu identifie la *société* et l'État politique et civil régi par des lois. Il nous semble donc que le vocable *communauté* ne convient pas pour désigner l'État politique dont parle le philosophe bordelais si l'on se réfère au sens que Ferdinand Tönnies donne à *communauté* et qui renvoie plutôt, chez Montesquieu, à l'état de nature antérieur à l'existence des sociétés. En effet, Ferdinand Tönnies soutient que « tout type de coexistence sociale se manifestant comme vie commune familière, intime et exclusive est comprise [...] comme appartenant à la communauté » (*Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887), présentation, traduction et notes de Niall Bond et Sylvie Mesure, publié avec le concours du Centre national du Livre et de l'Institut Goethe, Paris, PUF, coll. « Le lien social », 2010, livre I, Thème, paragraphe 1, p. 5-6). La communauté est alors perçue comme un produit nécessaire de la nature des choses : « La théorie de la communauté est fondée sur l'idée que dans l'état primitif et naturel se manifeste une unité parfaite des volontés humaines qui, malgré, et à travers la séparation empirique des individus, perdure et prend des formes variées suivant la manière dont les relations qu'entretiennent les individus *diversement conditionnés* apparaissent comme prédéterminées ou données. La source commune de ces relations réside dans la vie végétative conditionnée par la naissance », *ibid.*, première partie, paragraphe 1, p. 11. À l'opposé, F. Tönnies définit la société comme « un cercle d'hommes qui vivent et habitent paisiblement les uns avec les autres, comme dans la *communauté*, mais qui, loin d'être essentiellement liés, sont bien plutôt essentiellement séparés ; alors que dans la *communauté*, ils restent liés en dépit de toute séparation, dans la *société*, ils sont séparés en dépit de toute liaison. Par suite, aucune activité

traits sémantiques communs quand ils désignent une société humaine occupant un espace politique. Même si cet espace est plus ponctuel quand il s'agit de *peuple* et plus étendu dans le cas où c'est le terme *nation* qui est employé<sup>99</sup>.

Le premier niveau de définition de *peuple* comme société chez Montesquieu est juridique. Dans les textes de ce dernier parlant des Grecs ou des Romains, le *peuple* est une société fondée sur le droit et liant une collectivité humaine à un territoire déterminé. L'originalité des Romains et des Grecs de l'époque classique était de vivre dans de petites sociétés libres (les Romains, les Athéniens, les Lacédémoniens, les Corinthiens, etc.) n'ayant d'autre unité que politique. La représentation que se fait le Baron des peuples qui composent la Grèce antique est illustrative de l'emploi du terme *peuple* dans le sens de société fondée de prime abord sur une union juridique :

Il y avait dans la Grèce trois peuples considérables, les Étoliens, les Achéens, et les Béotiens : c'était des associations de villes libres qui avaient des assemblées générales et des magistrats communs : les Étoliens étaient belliqueux, hardis, téméraires, avides de gain, toujours libres de leur parole et de leurs serments, enfin faisant la guerre sur la terre comme les pirates le font sur la mer. Les Achéens étaient sans cesse fatigués par des voisins ou des défenseurs incommodes. Les Béotiens, les plus épais de tous les Grecs, mais les plus sages, vivaient ordinairement en paix, uniquement conduits par le sentiment du bien et du mal [...]<sup>100</sup>.

---

n'existe ici qui pourrait être dérivée de manière nécessaire d'une unité existant *a priori* et qui, dans la mesure où elle serait exercée par l'individu, exprimerait la volonté et l'esprit de cette unité [...] Au contraire, ici, chacun est pour soi et dans un état de tension vis-à-vis de tous les autres. Les domaines de l'activité et de la puissance de chacun sont nettement délimités les uns par rapport aux autres, de telle façon que chacun en interdit à l'autre le contact et l'entrée [...] Personne ne fera quelque chose pour un autre, personne ne voudra accorder ou donner quelque chose à un autre, si ce n'est en échange d'un service ou d'une contrepartie au moins *équivalente* [...] Il est même nécessaire que cette contrepartie ou que ce service soient plus désirables pour lui que ce qu'il possède déjà car seule l'obtention de quelque chose qui lui semble meilleur le décidera à se séparer d'un bien. », *ibid.*, deuxième partie, paragraphe 19, p. 45-46. Cette conception de la société où les consciences, naguère confondues, sont ici différenciées et même opposées les unes aux autres ressemble fort à celle de Montesquieu chez qui l'état de guerre est la conséquence de la formation des sociétés humaines qui a aboli l'égalité originare : « Ce n'est que lorsque la Société est formée, que les particuliers, dans l'abondance et la paix, ayant à tous les instants occasion de sentir la supériorité de leur esprit ou de leurs talents, cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société [...] Ce n'est que par l'établissement des sociétés qu'ils abusent les uns des autres et deviennent les plus forts ; avant cela, ils sont tous égaux. S'ils établissent les sociétés, c'est par un principe de justice. Ils l'avoient donc » (*Mes Pensées*, 615, n° 1266, *Œuvres Complètes*, tome I, éditions établie et annotée par Roger Caillois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2012, p. 1140 ; voir également *De l'Esprit des lois*, livre I, chapitre II). Sur ce sujet, voir aussi Émile Durkheim, « Communauté et société selon Tönnies », édition électronique de Jean-Marie Tremblay, [http://classiques.ugac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/textes\\_1/textes\\_1\\_13/tonnies.html](http://classiques.ugac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_13/tonnies.html) ; Spector Céline, « Société », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376475173/fr>.

<sup>99</sup> Nous reviendrons plus amplement sur la question de la synonymie entre ces deux mots dans un autre chapitre.

<sup>100</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, contraction du titre *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* suivi de *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, chapitre V, édition de Catherine Volpillac-Auger, avec la collaboration de Catherine Larrère, établissement du texte de Françoise Weil et de Cécile P. Courteney, Paris, Gallimard, coll. « Folio Classique », 2008, p. 93. Sauf indication contraire de notre part, toutes nos références à ce texte renvoient à cette édition.

Il est donc clair que ce que nous pouvons appeler les *peuples grecs* sont des sociétés humaines particulières dont l'unité est avant tout politique et juridique. Même si Montesquieu donne une description du caractère de chacun des groupes qui forment la Grèce, il n'en demeure pas moins que c'est la communauté des institutions politiques (assemblées générales et magistrats communs) qui fondent les différents *peuples grecs*. L'emploi du terme *peuple* dans cette acception correspond un peu à la traduction latine, puis française, de la *koinônia politekê* (société politique) d'Aristote. La société politique décrite dans *Les Politiques*<sup>101</sup> est une cité où l'autorité s'exerce sur des hommes libres et égaux qui, sous diverses formes, participent à la gestion des affaires publiques. Ainsi comprise, la cité est la première forme de l'union politique parce que c'est elle qui rend possible le « bien vivre » et permet à l'homme de réaliser pleinement sa nature. Cette réflexion d'Aristote sur la société politique est donc tributaire de l'expérience qu'il a de la cité grecque, tout comme l'est le sens dans lequel Montesquieu utilise le terme *peuple*.

Les deux critères fondamentaux qui déterminent le peuple comme société juridique et politique sont le territoire (souvent la ville ou cité-État), un accord sur le droit et l'intérêt commun. À l'image de la Grèce, le peuple romain est perçu par Montesquieu comme une société politiquement bien réglée : « Les fondateurs des anciennes républiques avaient également partagé les terres : cela seul faisait un peuple puissant, c'est-à-dire une société bien réglée ; cela faisait aussi une bonne armée, chacun ayant un égal intérêt très grand à défendre sa patrie<sup>102</sup>. » Ce passage illustre également l'utilisation du terme *peuple* dans le sens de société régie par des lois communes. Cette acception du mot est soutenue par l'équivalence établie entre *peuple* et *société*. En effet, Montesquieu identifie la société et l'État politique et social, régi par des lois. L'État, en ce sens, est « une société où il y a des lois<sup>103</sup> », équivalente au « gouvernement » ou au « corps politique » ; inversement, « la société est l'union des hommes, et non pas les hommes ; le citoyen peut périr, et l'homme rester<sup>104</sup>. » La société semble donc fondée sur l'utilité et sur le consentement implicite des sociétaires. Cause pour laquelle Usbek dénonce la condamnation du suicide :

---

<sup>101</sup> Cet emploi du *peuple*, renvoyant à la société politique, est largement tributaire de la définition, par Aristote (*Les Politiques*, II, 2, 1261a), de la cité comme une forme de société politiquement organisée et capable d'offrir une vie meilleure à ses membres (livre I). C'est également une cité des semblables qui sont à la fois gouvernants et gouvernés (*Les Politiques*, III, 16, 1287a).

<sup>102</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre III, p. 77-78.

<sup>103</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre III, tome I, Édition établie par Laurent Versini, Tomes I et II, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010, p. 325. Sauf indication contraire de notre part, toutes nos références à ce texte renvoient à cette édition.

<sup>104</sup> *Ibid.*, tome I, livre X, chapitre III, p. 303.

Pourquoi veut-on que je travaille pour une société que je consens de n'être plus ? que je tiens, malgré moi, une convention qui s'est faite sans moi ? La société est fondée sur un avantage mutuel : mais, lorsqu'elle me devient onéreuse, qui m'empêche d'y renoncer ? La vie m'a été donnée comme une faveur ; je puis donc la rendre, lorsqu'elle ne l'est plus : la cause cesse ; l'effet doit donc cesser aussi<sup>105</sup>.

Usbek a une vision « contractualiste » de la société politique qui préfigure déjà le contrat social que théoriserait Jean-Jacques Rousseau comme étant l'acte par lequel un peuple se constitue comme collectivité civique. Rousseau semble ainsi rejoindre Montesquieu en soutenant que le peuple ne devient peuple qu'à travers le droit. Le contrat social, écrit Rousseau, est « l'acte par lequel un peuple est un peuple. Cet acte [...] est le vrai fondement de la société<sup>106</sup>. » Fonder la naissance du peuple, en tant que société politique formée à l'aide du droit sur un tel contrat originaire, est une démarche révolutionnaire entreprise par Rousseau car le droit de gouverner n'émane plus ni de la tradition, ni du cosmos, ni du sacré, mais de la seule volonté d'individus qui décident de s'associer au travers d'un pacte.

Chez Montesquieu, la société est indissociable de certains engagements contractuels. Il est nécessaire que la justice soit rendue conformément à des lois établies et précises, sinon « on vivrait dans la société, sans savoir précisément les engagements que l'on y contracte<sup>107</sup> ». Le baron philosophe reprend ainsi la notion aristotélicienne et cicéronienne de l'accord sur le droit et la communauté d'intérêt qui permettent de passer de l'indépendance naturelle des hommes à la subordination politique, liberté sous la loi assurant la coexistence des libertés et la protection de la propriété privée :

Comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles. Ces premières lois leur acquièrent la liberté, les secondes, la propriété<sup>108</sup>.

Dans ce contexte, le *peuple puissant*, dont parle Montesquieu comme étant une *société bien réglée*, n'est rien d'autre que la collectivité civique régie par des lois qui favorisent la liberté des hommes et permettent une distribution des terres, consacrant ainsi la propriété privée. *Peuple* désigne alors la forme d'existence humaine qui prévaut lorsque les hommes

---

<sup>105</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXVI, édition présentée, établie et annotée par Jean Starobinski, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2003, p. 187. Sauf indication contraire de notre part, toutes nos références à ce texte renvoient à cette édition.

<sup>106</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social* (1762), livre I, chapitre V, édition présentée par Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2012, p. 51. Sauf indication contraire de notre part, toutes nos références à ce texte renvoient à cette édition.

<sup>107</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre VI, t. I, p. 330.

<sup>108</sup> *Ibid.*, livre XXVI, chapitre XV, t. II, p. 876.

vivent dans une association rendue possible par un accord sur le droit. Il est alors cette société juridique qui rend possible « le bien-vivre ».

Pour Montesquieu, dont l'objectif était d'étudier les « causes de la grandeur des Romains et de leur décadence », parler de *peuple romain*, et généralement dans ses rapports ou en comparaison avec les autres, c'est employer *peuple* dans son acception de société humaine vivant dans un territoire, avec des lois et des institutions politiques communes. Il commence alors à avoir comme équivalent le terme *nation*. C'est ainsi que Montesquieu parle souvent de *peuple romain* dans le sens de la société politique qu'était la cité-État de la Rome antique. Et ce qui caractérise la nation romaine, c'est sa domination sur les autres :

Dans le temps de la république, le peuple romain, souverain de tous les autres, devait naturellement avoir part aux tributs ; cela fit que le sénat lui vendit d'abord le blé à bas prix, et ensuite le lui donna pour rien. Lorsque le gouvernement fut devenu monarchique, cela subsista contre les principes de la monarchie ; on laissait cet abus à cause des inconvénients qu'il y aurait eus à le changer [...]<sup>109</sup>.

Dans la mesure où les rapports de domination ou de conflit entre des sociétés humaines sont politiques, parler de souveraineté du *peuple romain* sur les autres, c'est employer le terme dans son sens renvoyant à la société juridique et politique. D'ailleurs, les Romains punissaient toujours tout un peuple, c'est-à-dire la collectivité tout entière, quand ils se sentaient offensés par un particulier qui en est issu :

Lorsque l'on était occupé à une grande guerre, le sénat dissimulait toutes sortes d'injures et attendait dans le silence que le temps de la punition fût venu ; que si quelque peuple lui envoyait les coupables, il refusait de les punir, aimant mieux tenir toute la nation pour criminelle et se réserver une vengeance utile<sup>110</sup>.

Cette préférence de la punition collective à celle qui est particulière chez le sénat romain donne ici l'occasion d'un emploi du terme *peuple* au sens de société politique. Cette acception du mot est soutenue par la substitution du mot *nation* à *peuple* opérée dans le passage pour éviter la répétition. Les deux termes viennent alors à désigner la société politique punie par Rome parce qu'un de ses membres s'est rendu coupable d'une faute envers le peuple romain. Il est à remarquer que l'impérialisme romain pesait lourd sur les nations assujetties car on les fait payer des tributs qui les rendent continuellement pauvres et faibles face aux Romains. Pourtant cette volonté expansionniste n'est pas uniquement l'apanage du peuple romain, car le

---

<sup>109</sup> Montesquieu, *Considération sur les Romains*, chapitre XVII, p. 191.

<sup>110</sup> *Ibid.*, chapitre VI, p. 103.

peuple tartare s'est également illustré par une assise de sa domination sur une bonne partie du globe :

De toutes les nations du monde [...], il n'y en a pas qui ait surpassé celle des Tartares, par la gloire, ou par la grandeur des conquêtes. Ce peuple est le vrai dominateur de l'univers : tous les autres semblent être faits pour le servir : il est également le fondateur et le destructeur des empires : dans tous les temps, il a donné sur la terre des marques de sa puissance ; dans tous les âges, il a été le fléau des nations [...] Et, pour parler de temps plus reculés, c'est d'eux que sont sortis quelques-uns des peuples qui ont renversé l'empire romain<sup>111</sup>.

Le *peuple* tartare, tout comme le peuple romain, est perçu comme une société politique qui s'est illustrée par sa domination du monde. Au même titre que les Romains et les Grecs, le peuple tartare est dans une belligérance constante parce que cherchant en tout temps à asseoir sa domination sur les autres nations. Sociétés politiquement organisées, ces peuples se caractérisent par leur prédilection pour la guerre comme le principal moyen d'asservir les autres. Toutefois, la culture de la guerre chez les Romains semble particulièrement retenir l'attention de Montesquieu, parce qu'il y a toute une économie qui est construite par le peuple romain autour de la guerre :

Romulus et ses successeurs furent presque toujours en guerre avec leurs voisins pour avoir des citoyens, des femmes, ou des terres : ils revenaient dans la ville avec les dépouilles des peuples vaincus, c'étaient des gerbes de blé ou des troupeaux ; cela y causait une grande joie ; voilà l'origine des triomphes qui furent dans la suite la principale cause des grandeurs où cette ville parvint<sup>112</sup>.

La notion de *peuple vaincu* renvoie à ces sociétés politiques défaites par la cité romaine et dont les dépouilles servent à faire vivre Rome et à asseoir sa puissance. Il est donc clair qu'à son origine, Rome s'est d'abord construit sur une économie de la guerre, car tirant principalement ses ressources des butins pris des peuples soumis. Il faut également ajouter à cette source de revenus plus violente (la guerre) pour la société politique que forme le peuple romain une autre plus pacifique qui fournit à la cité des richesses considérables :

On voit, dans un fragment de Polybe cité par Strabon, que les mines d'argent qui étaient à la source du Bétis, où quarante mille hommes étaient employés, donnaient au peuple romain vingt-cinq mille dragmes par jour : cela peut faire environ cinq millions de livres par an, à cinquante francs le marc<sup>113</sup>.

Dans ce passage, la notion de *peuple romain* est à entendre dans son acception de société politique à qui profite les richesses engrangées de l'exploitation minière. C'est une exception à

---

<sup>111</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXXI, p. 196.

<sup>112</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre I, p. 63-64.

<sup>113</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre XI, t. II, p. 670.



la règle qui voit principalement la guerre comme une source de revenus chez les Romains, avec les énormes butins pris des peuples vaincus. Cette grande dépossession du peuple vaincu est un moyen d'affaiblissement économique et de domination politique aux mains de Rome pour construire et perpétuer sa puissance.

C'était une manière lente de conquérir : on vainquait un peuple, et on se contentait de l'affaiblir ; on lui imposait des conditions qui le minaient insensiblement ; s'il se relevait, on l'affaiblissait encore davantage, et il devenait sujet sans qu'on pût donner une époque de sa sujétion<sup>114</sup>.

Paradoxalement, ce sort est également partagé par les peuples amis ou alliés qui devaient bénéficier de plus de magnanimité de la part du peuple romain. Sa soif de grandeur et de domination fut sans borne et n'épargna même pas ses propres amis ou alliés : « Les peuples qui étaient ses amis ou alliés se ruinaient tous par les présents immenses qu'ils faisaient pour conserver la faveur, ou l'obtenir plus grande ; et la moitié de l'argent qui fut envoyé par ce sujet aux Romains aurait suffi pour les vaincre<sup>115</sup>. » Le peuple romain, ou la société politique qui formait la Rome antique, se conduisait de la même manière vis-à-vis des autres peuples, que ce soit ses amis, ses alliés ou les vaincus.

Ces peuples, sociétés distinctes, partageaient la même condition de cités économiquement affaiblies par les tributs immenses qu'ils versaient à Rome pour ne pas subir sa colère. D'ailleurs, ce titre de peuple allié était politique au point qu'à Rome, c'est le sénat qui, en plus de ses autres tâches, se chargeait de déterminer le peuple qui était l'allié ou pas de Rome : « Le sénat [...] était l'arbitre des affaires des alliés ; il décidait de la guerre et de la paix [...] ; il nommait les rois, les récompensait, les punissait, les jugeait, leur donnait ou leur faisait perdre le titre d'alliés du peuple romain<sup>116</sup>. » Dans ce cas précis, le peuple qui est allié ou pas de Rome est à comprendre dans le sens de société politique souveraine. Ne se limitant pas à cette tâche de déterminer qui est peuple allié et qui ne l'est pas, le sénat, ou plutôt le peuple romain au nom duquel il agit, se comporte en véritable juge des autres nations :

Il [le sénat] s'érigea en tribunal qui jugea tous les peuples ; à la fin de chaque guerre il décidait des peines et des récompenses que chacun avait méritées ; il ôtait une partie des terres du peuple vaincu pour les donner aux alliés, en quoi il faisait deux choses ; il attachait à Rome des rois dont il avait peu à craindre et beaucoup à espérer, et il en affaiblissait d'autres dont elle n'avait rien à espérer et tout à craindre<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VI, p. 114.

<sup>115</sup> *Ibid.*, chapitre VI, p. 111-112.

<sup>116</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XVII, t. I, p. 361.

<sup>117</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VI, p. 103.

Le tribunal d'après-guerre mis en place par Rome qui scelle le sort de chaque peuple, selon qu'il est vaincu ou allié, participe également de l'utilisation du terme dans le sens de société politique, surtout quand cette dernière est sanctionnée (confiscation des terres du peuple vaincu) ou récompensée (attribution des terres du vaincu au peuple allié). Le plus souvent, ce sont les États, et non les particuliers, qui se font la guerre. Puisque « chaque société vient à sentir sa force ; ce qui produit un état de guerre de nation à nation<sup>118</sup> » et que la pluralité des peuples est inévitable sur une si grande planète, Montesquieu voit la guerre comme une dimension nécessaire de la vie des États. En conséquence, le bon et pacifique peuple Troglodyte a été contraint à la guerre par d'autres peuples qui se sont coalisés pour le dépouiller de ses biens :

Les peuples voisins s'assemblèrent ; et, sous un vain prétexte, ils résolurent d'enlever leurs troupeaux. Dès que cette résolution fut connue, les Troglodytes envoyèrent au-devant d'eux des ambassadeurs, qui leur parlèrent [...]. Ces paroles furent renvoyées avec mépris ; ces peuples sauvages entrèrent armés dans la terre des Troglodytes, qu'ils ne croyaient défendus que par leur innocence. Mais ils étaient bien disposés à la défense. Ils avaient mis leurs femmes et leurs enfants au milieu d'eux. Ils furent étonnés de l'injustice de leurs ennemis, et non pas de leur nombre. Une ardeur nouvelle s'était emparée de leur cœur : l'un voulait mourir pour son père, un autre pour sa femme et ses enfants, celui-ci pour ses frères, celui-là pour ses amis, tous pour le peuple Troglodyte : la place de celui qui expirait était d'abord prise par un autre, qui, outre la cause commune, avait encore une mort particulière à venger. Tel fut le combat de l'injustice et de la vertu. Ces peuples lâches, qui ne cherchaient que le butin, n'eurent pas honte de fuir ; et ils cédèrent à la vertu des Troglodytes, même sans être touchés<sup>119</sup>.

Dans cette fable utopique dont se sert Usbek pour démontrer à Mirza que la vertu est nécessaire pour le bonheur de la société, le peuple des bons Troglodytes qui a survécu grâce à la pratique de cette valeur n'a pas pu éviter la guerre en ayant ses qualités humaines. Il a été contraint de la faire pour défendre ses biens et sa communauté. À la différence du peuple romain qui part souvent en guerre à la recherche de butin, les Troglodytes y sont obligés pour se protéger uniquement. Par cet exemple, le baron philosophe nous montre ainsi qu'être pacifique ne protège pas forcément de la guerre, et qu'être inapte à la guerre ou y renoncer, c'est être condamné à la servitude. Ainsi, parler de guerre entre peuples, c'est employer le vocable *peuple* dans le sens de société politique organisée et habitant un espace précis.

Ce qui est constant dans le discours de Montesquieu, c'est que dans les groupes de mots *peuple romain*, *peuple grec*, *peuple tartare*, *peuple vaincu*, *peuple ami ou allié*, il fait référence au *peuple* comme l'ensemble des humains vivant dans un même territoire et soumis aux mêmes

---

<sup>118</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre I, chapitre III, t. I, p. 93.

<sup>119</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XIII, p. 74.

lois. Les peuples vivant dans des cités-États comme Rome, Athènes, Sparte, Lacédémone ou Carthage sont, en effet, considérés comme des *sociétés politiques* en un moment de la civilisation grecque ou romaine de l'Antiquité.

Nous pouvons donc affirmer que l'analyse lexicale de *peuple* chez Montesquieu montre qu'il y a la prégnance d'une acception juridico-politique englobante dans laquelle le terme désigne une société civique fondée sur le droit et l'intérêt commun. Cependant, puisque tout le monde n'a pas accès au pouvoir et aux fonctions politiques de façon égalitaire, le vocable *peuple* prend un sens politique plus restreint dans lequel il signifie le corps politique<sup>120</sup>, c'est-à-dire « l'ensemble des citoyens [...] qui ont voix au chapitre dans la délibération publique<sup>121</sup> ». Cet emploi renvoie au *populus* romain désignant les hommes libres non patriciens qui faisaient partie de la légion. Dans cette acception, le *peuple* chez Montesquieu, c'est l'ensemble des citoyens gouvernés qui n'ont pas la capacité de participer directement à la gestion des affaires publiques.

En terminologie d'histoire romaine, *peuple* a généralement une signification politique quand il est considéré comme l'un des éléments constitutifs, avec le sénat et les magistrats, du gouvernement de la cité (Rome, Athènes, Lacédémone, Spathes, Carthage). Dans la représentation qu'en fait Montesquieu dans son discours, il jouit de l'essentiel du pouvoir

---

<sup>120</sup> La métaphore organiciste du politique vient de l'Antiquité. L'analogie de la cité et du corps apparaît dès *La République* de Platon, avec la définition de la justice comme harmonie tripartite des trois classes dans la cité – producteurs, gardiens et magistrats – et des trois parties vitales du corps humain – le ventre, la poitrine et la tête, c'est-à-dire le désir, la volonté et la pensée. Cette image de la cité comme un corps sera reprise et développée dans *La Politique* d'Aristote : « Une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous. Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, car le corps entier une fois détruit, il n'y a plus ni pied ni main » (livre I, chapitre 2, 1253 – a, *op. cit.*, p. 92). J.-J. Rousseau a abondamment filé cette métaphore dans l'article « Économie politique » de *L'Encyclopédie* : « Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté, et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes; le commerce, l'industrie, et l'agriculture, sont la bouche et l'estomac qui préparent la substance commune; les finances publiques sont le sang qu'une sage *économie*, en faisant les fonctions du cœur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture et la vie; les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre, et travailler la machine » (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres*, Mis en ordre par M. Diderot, M. D'Alembert, Paris (1751-1780), édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2016, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>). Il y a une omniprésence de cette métaphore dans le vocabulaire politique moderne : corps politique, corps social, grands corps de l'État, corps préfectoral, corps d'armée, organes de décision, organes d'un parti, à la tête de l'État, membres du Parlement, membres du gouvernement, corporations, organismes publics, incorporation dans l'armée, bras droit, voix, besoins de l'État, aux mains de l'État, nouveau visage de l'État, vie politique, cellule politique, corps intermédiaires, régime politique, etc. Sur ce sujet, voir Suzanne Rameix, « Corps humain et corps politique en France. Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État », *Laval théologique et philosophique*, vol. 54, n°1, février 1998, p. 41-61, <https://doi.org/10.7202/401133ar>.

<sup>121</sup> Gérard Bras, *Les voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, préface d'Étienne Balibar, Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 18. Voir également du même auteur, *Les ambiguïtés du peuple*, Nantes, Éditions Pleins Feux, coll. « L'impensé contemporain », 2008.

législatif, d'une partie du pouvoir exécutif et du pouvoir judiciaire<sup>122</sup>. Ainsi, dès la période royale, le peuple est l'une des composantes du pouvoir puisqu'il est appelé à confirmer l'élection du roi :

Après la mort du roi, le sénat examinait si l'on garderait la forme du gouvernement qui était établie. S'il jugeait à propos de la garder, il nommait un magistrat tiré de son corps, qui élisait un roi ; le sénat devait approuver l'élection ; le peuple, la confirmer ; les auspices, la garantir. Si une de ces trois conditions manquait, il fallait faire une autre élection. La constitution était monarchique, aristocratique et populaire ; et telle fut l'harmonie du pouvoir, qu'on ne vit ni jalousie ni dispute, dans les premiers règnes. Le roi commandait les armées, et avait l'intendance des sacrifices ; il avait la puissance de juger les affaires civiles et criminelles ; il convoquait le sénat ; il assemblait le peuple ; il lui portait de certaines affaires, et réglait les autres avec le sénat<sup>123</sup>.

Le *peuple* désigne ici l'ensemble des citoyens romains non patriciens qui ont une participation limitée à l'autorité souveraine. Vu sous cet angle, le peuple est en fait une « catégorie du droit d'État<sup>124</sup> » participant à un gouvernement mixte<sup>125</sup>, où c'est à la fois le *consul* (un seul), le *sénat* (les meilleurs, les grandes familles) et le *peuple* (tous) qui gouvernent. C'est une motion de synthèse qui rééquilibre le pouvoir ; éloignant ainsi le risque de la tyrannie d'un seul, ou la guerre des factions et le clientélisme de l'aristocratie, ou alors le désordre qui peut naître de la toute-puissance du peuple. D'une certaine façon, dans l'empire romain, cette tripartition va demeurer et sera toujours spéculaire : le sénat et le peuple vont rester même si la part du consul va être progressivement plus importante. Il a été souvent question, dans les textes de Montesquieu, des « divisions » des Romains et notamment de l'opposition entre le peuple et le Sénat car le gouvernement libre qu'était celui de Rome est nécessairement « agité ».

D'ailleurs, dans *Le Prince*, Machiavel fonde la description du corps politique sur la mise en évidence de la division entre les grands ou nobles et le peuple. C'est la thèse des deux humeurs différentes énoncée dans le *Prince* :

Car en toute cité on trouve ces deux humeurs opposées ; c'est que le peuple n'aime point à être commandé ni opprimé des plus gros. Et les gros ont envie de commander et opprimer le peuple. Et de ces deux appétits opposés naît dans les villes un de ces trois effets : ou principauté ou liberté ou licence<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> Dans *De l'Esprit des lois* (livre XI, chapitre XII à XVIII), Montesquieu détaille les différents pouvoirs politiques que détenait le peuple à Rome du temps des Rois jusqu'à l'avènement de la République.

<sup>123</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XII, t. I, p. 349.

<sup>124</sup> Alain Badiou, « Vingt-quatre notes sur les usages du mot "peuple" », in A. Badiou, P. Bourdieu, J. Butler, G. Didi-Huberman, S. Khiari, J. Rancière, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique éditions, 2013, p. 13.

<sup>125</sup> Il faut entendre le terme *mixte*, qui vient du latin *mixtus* (mêler, mélanger), dans son acception latine de « composé de deux éléments de nature différente », et non dans le sens moderne et courant de « formé d'hommes et de femmes ».

<sup>126</sup> Machiavel, *Le Prince et autres textes*, IX, préface de Paul Veyne, traduction de Jacques Gohory, Paris, Gallimard, 2007, p. 74.

Cette opposition entre les grands et le peuple existait également à Rome et à Carthage dont parle le Baron de La Brède : « À Rome gouvernée par les lois, le peuple souffrait que le Sénat eût la direction des affaires. À Carthage gouvernée par les abus, le peuple voulait tout faire par lui-même<sup>127</sup>. » Toutefois, Montesquieu ne parle pas de cette « guerre cachée » entre le sénat et le peuple qu'il y avait « dans ses murailles », ainsi que l'avait fait Bossuet<sup>128</sup>, comme d'un vice qui devait finalement causer « la perte de Rome ». Il affirme plutôt que « ces divisions y étaient nécessaires, qu'elles y avaient toujours été et qu'elles y devaient être »<sup>129</sup>. Il vante par là les vertus d'un type de gouvernement comme celui de Rome sous la république, qui autorise un État qu'on peut qualifier de conflictuel ; et va jusqu'à affirmer qu'en « règle générale, toutes les fois qu'on verra tout le monde tranquille dans un État qui se donne le nom de République, on peut être assuré que la liberté n'y est pas<sup>130</sup>. » Montesquieu semble suivre Machiavel sur cette thèse des désirs contraires des hommes comme moteur de l'histoire humaine et que toute société politique oppose le peuple aux grands.

La fin de la période royale est assez symptomatique de cette lutte du pouvoir entre le roi, le sénat et le peuple. Servius Tullius<sup>131</sup>, l'avant-dernier roi, eut en apparence une politique qui favorisait le peuple sur la scène politique : « le sénat n'eut point de part à son élection ; il se fit proclamer par le peuple. Il se dépouilla des jugements civils, et ne se réserva que les criminels ; il porta directement au peuple toutes les affaires, il le soulagea des taxes (...)»<sup>132</sup>. » Son successeur, Tarquin<sup>133</sup>, fit exactement le contraire et se conduisit en tyran. Il se fit chasser par le peuple, qui mit ainsi fin au règne des rois :

---

<sup>127</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre IV, p. 82.

<sup>128</sup> Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), dans son *Discours sur l'Histoire universelle* (1681), voit dans les divisions et les agitations politiques les causes de la décadence de l'Empire romain. Il y montre plus généralement que la prospérité puis la chute des empires ne sont pas le fruit du hasard ou d'une cause humaine, mais que c'est Dieu qui élève, puis abat les grands peuples. Cette conception prophétique de l'histoire eut une importante fortune dans la littérature française à l'époque romantique.

<sup>129</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre IX, p. 129.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> Servius Tullius (575-535 av. J.-C.) établit la première Constitution politique de Rome et organise la vie administrative et militaire romaine. Il répartit la population en cinq classes et en centuries. Il crée le *cens* (recensement de la population) : chaque citoyen doit déclarer ses biens. En fonction de sa fortune, on lui attribue une classe. S'il manque à ses devoirs, le citoyen est battu à l'aide de verges et vendu comme esclave. À propos de cette figure politique romaine, voir Jean-Claude Richard, « L'œuvre de Servius Tullius : essai de mise au point », *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 61, n°2, avril-juin 1983, p. 181-193, URL: <https://www.jstor.org/stable/43846799>.

<sup>132</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XIII, t. I, p. 350.

<sup>133</sup> Tarquin le Superbe, qui régna de 534 à 509 av. J.-C., prend le pouvoir par la violence en tuant Servius Tullius, son beau-père, et en interdisant ses funérailles. Puis il abolit la Constitution, fait assassiner les sénateurs fidèles à Tullius et agit en tyran. Quand son fils Sextus viole Lucrèce, la femme de son cousin, Tarquin le Superbe est chassé de Rome, avec sa famille. Il se réfugie à Caere et tente, en vain, de reconquérir le pouvoir avec l'aide du roi étrusque Porsenna. Les Romains jurent de ne plus avoir de roi et proclament la République en 509 av. J.-C.

Tarquin ne se fit élire ni par le sénat ni par le peuple. [...]. Il usurpa le pouvoir du peuple ; il fit des lois sans lui, il en fit même contre lui. Il aurait réuni les trois pouvoirs dans sa personne, mais le peuple se souvint un moment qu'il était législateur, et Tarquin ne fut plus<sup>134</sup>.

Cette affirmation du peuple romain comme acteur du jeu politique, qui veut prendre part à la gouvernance de la cité et qui rejette toute forme de domination absolue du prince, annonce à bien des égards le rejet de la tyrannie par les Anglais dont l'« humeur impatiente [...] ne laisse guère à leur roi le temps d'appesantir son autorité. La soumission et l'obéissance sont les vertus dont ils se piquent le moins<sup>135</sup>. » Que ce soit le Romain ou l'Anglais, le *peuple* comme corps politique est caractérisé par un certain esprit de contestation et de lutte pour plus de liberté politique, influant ainsi sur la nature du gouvernement dans lequel il est amené à jouer un rôle. Ainsi, *peuple* prend la signification de masse de la nation sans pouvoir politique réel, par opposition au souverain et à certaines classes privilégiées. À ce conflit entre le peuple et les rois se substitueront, après le départ de ces derniers, les disputes continuelles à Rome entre le sénat et le peuple, c'est-à-dire entre les patriciens et les citoyens hommes libres non patriciens. Nous avons ainsi une délimitation nette des deux camps :

Le peuple était soutenu, ou plutôt animé par ses tribuns, et les patriciens étaient défendus par le sénat, qui était presque tout composé de patriciens, qui était plus porté pour les maximes anciens, et qui craignait que la populace n'élevât à la tyrannie quelque tribun<sup>136</sup>.

Mais ce qui oppose ces deux entités, c'est l'accaparement de tous les pouvoirs par les patriciens, d'où est issu le sénat : « Après l'expulsion des rois, le gouvernement était devenu aristocratique : les familles patriciennes obtenaient seules toutes les magistratures, toutes les dignités, et par conséquent tous les honneurs militaires et civils<sup>137</sup>. » Pour amener les patriciens et le sénat à partager le pouvoir politique, le *peuple*, qui est représenté par Montesquieu comme une fraction de citoyens non patriciens qui ambitionne d'être le tout<sup>138</sup>, organisa la résistance en se retirant de la cité<sup>139</sup>. Ce qui poussa le Sénat à créer une magistrature spéciale pour la défense des plébéiens, du peuple :

---

<sup>134</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XIII, t. I, p. 350-351.

<sup>135</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CIV, p. 233.

<sup>136</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VIII, p. 120.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>138</sup> Selon Gérard Bras, le *populus* romain est à comprendre dans le sens de « la fraction qui ambitionne d'être le tout » (*La politique option latin-grec*, *Le Monde Idées* du samedi 29 décembre 2018, p. 2.)

<sup>139</sup> Masse inorganisée, sans assise territoriale fixe, composée surtout d'une population urbaine, en face de l'aristocratie maîtresse des tribus rurales, la plèbe romaine a besoin d'une assemblée délibérante et de chefs. Le refus du patriciat la contraint à des mesures révolutionnaires. À plusieurs reprises, la plèbe se retire sur l'Aventin ou sur le Mont Sacré, accompagnant ces sécessions d'un refus de service militaire. Pour la ramener, la cité lui concède des organes propres. Dès la première sécession sur le Mont Sacré (494 av. J.-C.), la plèbe aurait obtenu une assemblée pour discuter de ses intérêts propres, élire ses magistrats, prendre des mesures législatives, ainsi

Le peuple mécontent des patriciens se retira sur le mont Sacré, on lui envoya des députés qui l'apaisèrent, et comme chacun se promit secours l'un à l'autre en cas que les patriciens ne tinsent pas les paroles données, [...] on jugea qu'il valait mieux créer une magistrature qui pût empêcher les injustices faites à un plébéien<sup>140</sup>.

Le peuple romain confronté au Sénat et aux magistrats finit par participer réellement, dans son ensemble, à la souveraineté grâce à l'institution des tribuns. Ce qui traduit le passage d'un gouvernement mixte à la démocratie plébiscitaire du fait de la création des tribuns du peuple qui rend possible la participation de ce dernier à la vie politique à travers la représentation.

Aussi, dans l'analyse de sa réalité et de son rôle dans les *Considérations sur les Romains* et de *l'Esprit des lois*, *peuple* devient-il petit à petit un concept politique sous la plume de Montesquieu. C'est en réfléchissant sur les conditions d'existence des libertés politiques et civiles qu'il a été amené à réfléchir sur les types de gouvernement capables de les rendre effectives. C'est ainsi que les cités antiques ont été prises comme exemples de système d'organisation politique accordant le plus de liberté politique au peuple, conférant du coup une acception et une valeur politiques à cette notion. Nous avons là la naissance d'un corps politique dont la liberté est garantie par la distribution des pouvoirs entre lui, le sénat et le consul. Le terme *peuple* prend ainsi la signification de *corps des citoyens* dans la mesure où il participe aux actes essentiels du gouvernement.

La naissance du citoyen à Rome rend compte de l'évolution politique d'une cité vers la république qui est un gouvernement plus libre, plus conforme au caractère des Romains. Le *peuple citoyen* devient un véritable corps politique qui a une certaine influence sur la marche des affaires publiques. Le peuple devient à la fois souverain et sujet sous la république démocratique :

Lorsque, dans la république, le peuple en corps a la souveraine puissance, c'est une *démocratie*. Lorsque la souveraine puissance est entre les mains d'une partie du peuple, cela s'appelle une *aristocratie*. Le peuple, dans la démocratie, est, à certains égards, le monarque ; à certains autres, il est le sujet<sup>141</sup>.

---

que des tribuns et des édiles, chargés de l'administration du temple plébéien de l'Aventin et de la gestion du trésor plébéien déposé dans ce temple. Sur ce point, voir Jean Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité*, septième édition, Paris, Éditions Montchrestien, 2002 ; Tite-Live, *Histoire romaine*, Livre I à V : *De la fondation de Rome à l'invasion gauloise*, livre II, 32, traduction d'Annette Flobert, Paris, Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 1999, et Michel Humbert, « L'inspiration démocratique de l'insurrection de la plèbe (494) : les institutions plébéiennes, les XII Tables et les plébiscites », *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 93, n°3, juillet-septembre 2015, p. 393-443, URL: <https://www.jstor.org/stable/43859198>.

<sup>140</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VIII, p. 120.

<sup>141</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre II, t. I, p. 98.

Ce souverain qu'est le peuple, dans la démocratie, ne gouverne pas, à la différence du monarque (dans une monarchie réelle comme régime politique) ; c'est seulement en légiférant et en nommant ses ministres et ses conseillers – « à certains égards » – qu'il est le monarque. En second lieu, le peuple a la souveraine puissance parce qu'il fait par lui-même tout ce qu'il peut bien faire et qu'il choisit ceux à qui il doit confier une partie de son autorité. Le peuple, dans la République romaine, prenait ainsi part au pouvoir exécutif, bien que l'essentiel appartînt au sénat et aux magistrats. Le peuple avait obtenu le droit d'élire des plébéiens aux magistratures curules (consuls, préteurs), malgré le fait qu'il ait continué à élire des patriciens.

Le peuple, tel que pensé par Montesquieu, dispose, d'une certaine façon, d'un pouvoir judiciaire ou « puissance de juger ». Toutefois, cette prérogative fut sujette à des variations. Se référant à la fin de la période royale et aux débuts de la République, Montesquieu relève que, par la Loi des XII Tables<sup>142</sup>, « le peuple jugea lui-même les crimes publics<sup>143</sup> » et que, pour les autres, « il nomma pour chaque crime, par une commission particulière, un questeur pour en faire la poursuite<sup>144</sup> ». Plus tard, vers la fin de la République, « quelques-unes de ces commissions furent rendues permanentes »<sup>145</sup>. C'est par cette description qu'on relève que, jusqu'aux Gracques, « les juges furent pris dans l'ordre des sénateurs<sup>146</sup> ». Ce fut donc le sénat, et non le peuple, qui, sur quatre des cinq siècles que dura la République romaine, disposa réellement du pouvoir judiciaire. Montesquieu accorde une importance politique au changement intervenu sur la demande de Tiberius Gracchus (en fait, Caius Gracchus<sup>147</sup>) en

---

<sup>142</sup> Inspirés par le modèle des cités grecques, les plébéiens réclament un ensemble de lois écrites pour s'assurer qu'une justice équitable règne sur tous. On fixe par écrit les formules à réciter pour protéger les intérêts du chef de famille et garantir une sphère d'indépendance dans la manière responsable dont un Romain exerce ses droits sur ses propriétés privées et sa famille. Ces phrases sont apprises à l'école, afin que chaque citoyen sache ce qui relève de ses droits. En cas d'oubli, un catalogue de formules peut lui être fourni par le préteur. Avec la Loi des XII Tables, c'est le droit qui se sécularise en 450 avant Jésus-Christ. Voir Julie Proust Tanguy, *L'Antiquité romaine. 80 mots-clés pour découvrir l'histoire, la culture et la vie quotidienne à Rome*, Paris, Groupe Eyrolles, 2016, p. 32, et Jean Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, op. cit., p. 226-229.

<sup>143</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XVIII, t. I, p. 366.

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> Montesquieu confond ici les deux frères et hommes d'État romains, Tiberius Gracchus et Caius Gracchus, célèbres pour avoir utilisé le tribunat afin de tenter leurs réformes à dix ans d'intervalle ; le premier cherchant à remédier à la crise sociale, le second portant le problème sur le terrain politique. Effrayé par la misère des campagnes et inquiet de la croissance du prolétariat romain, Tiberius Gracchus tenta de faire disparaître la pauvreté en reconstituant une classe moyenne rurale en Italie (Réforme sociale de Tiberius, 134-133 av. J.-C.). Ainsi seraient garantis à la fois la stabilité sociale, la prospérité économique de Rome et le recrutement des légions. Le succès de la réforme fut cependant limité. À l'hostilité des sénateurs s'ajoutaient l'indifférence de beaucoup de Romains à cet essai de remise en valeur de leur sol et, surtout, le peu d'enthousiasme que la plèbe urbaine mit à quitter la ville de Rome pour aller exploiter les lots qui lui étaient offerts. Tiberius fut tué en 133 av. J.-C. lors d'une bagarre entre ses partisans et les défenseurs de l'ordre sénatorial. L'exemple de Tiberius avait montré que la réforme sociale ne pouvait être menée à bien que si, en face du Sénat hostile, un pouvoir fort et durable était capable de l'imposer et de la faire accepter. Instruit par l'échec de son frère, Caius Gracchus s'attaqua d'abord au problème politique.



affirmant que « quand les Gracques privèrent les sénateurs de la puissance de juger, le sénat ne put plus résister au peuple<sup>148</sup> ».

Pourtant, le rôle de ce corps politique qu'est le *peuple citoyen* est circonscrit chez Montesquieu. Selon lui, le peuple doit être un acteur politique à l'activité délégué. Cette vision du peuple incapable de prendre en charge le pouvoir souverain est née de la pensée selon laquelle « les gens du peuple », enchaînés à un labeur quotidien, ne peuvent développer les qualités propres aux « classes dirigeantes » en matière de chose publique. La politique, dès lors, ne saurait relever que du ressort d'hommes experts dans la gestion de la cité, doués de compétences particulières. Pour Montesquieu, il faut éviter de donner un pouvoir politique trop important au peuple, « cette sorte de gens qu'on a abandonnés dans tous les âges<sup>149</sup> ». Car, selon lui, si le peuple est remarquable pour désigner ses représentants, pour confier son pouvoir politique virtuel à ceux qui exercent un pouvoir politique réel, il est incapable de gérer les affaires de la Cité :

Le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité [...] Mais saura-t-il conduire une affaire, connaître les lieux, les occasions, les moments, en profiter ? Non : il ne le saura pas<sup>150</sup>.

L'aptitude politique du peuple se limite à la connaissance et au choix des hommes aptes à bien conduire la cité, à qui il délèguera son pouvoir et non à la participation effective à la prise de décision. On est dans une représentation<sup>151</sup> populaire car l'exercice de la souveraineté du

---

Tribun en 123 av. J.-C., il fit voter diverses lois à caractère démocratique, modifiant le régime de répartition des provinces entre les magistrats, instituant le tirage au sort de la centurie prérogative, introduisant des chevaliers dans les jurys. En même temps une loi agraire complétait celle de Tiberius. Réélu tribun en 122 av. J.-C., Caius fait voter une loi frumentaire, instaurant au profit de la plèbe des distributions de blé à bas prix. On a vu là une mesure démagogique par laquelle Caius cherchait à accroître sa popularité et clientèle politique. En même temps qu'il vient au secours des plus déshérités à Rome, Caius veut élargir le cadre de la cité en octroyant aux Latins le droit de cité ; une politique qui s'était toujours heurtée à l'opposition sénatoriale, qui se manifesta à nouveau. À l'état d'exception proclamé par le Sénat en 121 av. J.-C., Caius répond en regroupant ses partisans sur l'Aventin. Il y est attaqué par les forces du consul Opimius. Au cours de la lutte, Caius est tué à son tour. La tentative de réforme des Gracques se soldait par un échec et n'avait abouti qu'à des émeutes sanglantes. Mais, en cherchant à reconstituer une classe moyenne, à secourir les pauvres, à dépasser le cadre trop étroit de la cité pour y intégrer les Italiens, les Gracques avaient ouvert une voie qui sera reprise par la suite. Sur ce sujet, voir Jean Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, op. cit., p. 259-262 ; Claude Nicolet, *Les Gracques ou crise agraire et révolution à Rome*, Paris, Julliard, 1967, et Christopher Bouix, *La véritable histoire des Gracques*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

<sup>148</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XVIII, t. I, p. 368.

<sup>149</sup> *Ibid.*, livre IV, chapitre II, p. 132.

<sup>150</sup> *Ibid.*, livre II, chapitre II, p. 99-100.

<sup>151</sup> Le problème de la représentation dans la république est ce qui oppose Montesquieu à Jean-Jacques Rousseau. Si Montesquieu pense qu'une démocratie sans représentants est un despotisme populaire imminent, Rousseau, lui, ne veut point que le peuple souverain légifère par ses représentants en affirmant que « la Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté générale ne se représente point » (*Du Contrat social*, livre III, chapitre XV, p. 130). La république du

peuple passe par des représentants désignés. Par contre, Rousseau se fait une conception beaucoup plus radicale du peuple car son trait définitoire principal est la liberté de ses membres : la liberté, c'est « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite<sup>152</sup> ». En vertu de ce principe, le seul fait même d'élire des représentants dissout le peuple puisque les citoyens devraient alors obéir à des lois décidées par d'autres qu'eux-mêmes : « à l'instant qu'un Peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus<sup>153</sup>. » Dans son acception politique, le peuple représente chez Rousseau<sup>154</sup> une totalité qui exerce la souveraineté et s'exprime par le truchement de la volonté générale. Il constitue un être collectif qui participe à l'autorité législatif et s'identifie avec elle. Montesquieu, lui, ne veut pas que le peuple (la populace surtout) ait le pouvoir car il est incapable de prévoir, de penser et de juger. Cette idée que le philosophe bordelais se fait du peuple est celle des démocraties antiques où les citoyens notables<sup>155</sup> occupaient le devant de la scène, laissant à l'arrière-plan la multitude des artisans, des ouvriers et paysans pauvres.

Nous pouvons donc retenir que la définition du terme *peuple*, par sa place, ses attributs et son rôle dans les différents régimes politiques (république, monarchie et despotisme), surtout comme notion d'histoire antique, donne lieu chez Montesquieu à la naissance d'un concept politique. En effet, dans une acception juridico-politique englobante chez Montesquieu, *peuple* désigne une société civique fondée sur le droit et l'intérêt commun, tout en liant cette collectivité à un territoire bien déterminé. Dans un sens politique plus restreint, *peuple* renvoie aux citoyens libres qui n'ont pas la capacité de participer directement à la gestion des affaires

---

premier est celle des notables, d'où la nécessité de la représentation du peuple, alors que la république du second est essentiellement celle du peuple sans représentants.

<sup>152</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, livre I, chapitre VIII, p. 57.

<sup>153</sup> *Ibid.*, livre III, chapitre XV, p. 132.

<sup>154</sup> Sur la notion de *peuple* chez Rousseau, voir Marc Eigeldinger, « L'image mythique du peuple dans les premières œuvres de Rousseau », *Images du peuple au dix-huitième siècle*, colloque d'Aix-en-Provence 25 et 26 octobre 1969, Paris, Armand Colin, 1973, p. 151-158 ; Alban Bouvier, « *Peuple et nation* dans le *Contrat social* de J.-J. Rousseau : une conception "française" de la nation ? Études de sociologie interactionniste des catégories de la pensée politique », in Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rézat (dir.), *Les Mots de la nation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996, p. 199-217, et Frédéric Lefebvre, « Peuple et identité chez Rousseau. À propos de Genève », in H. Desbrousses, B. Peloille, Gérard Raullet (dir.), *Le peuple. Figures et concepts. Entre identité et souveraineté*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003, p. 65-78.

<sup>155</sup> Certains critiques voient dans cette représentation dévalorisante et handicapante du peuple, la position d'un Montesquieu ne faisant qu'exprimer une idéologie de la classe à laquelle il appartient. Pour Paul Bénichou, Montesquieu est un interprète des traditions de l'aristocratie à laquelle il appartenait et dont il exprimait plus spécialement l'état d'esprit (*Morale du grand siècle*, *op. cit.*, 1967, p. 82). C'est également la thèse défendue par Louis Althusser en ne voyant que le « parti pris de Montesquieu » qui « ne voulait que rétablir dans ses droits dépassés une noblesse menacée » (*Montesquieu, la politique et l'histoire*, *op. cit.*, p. 107-122). Tzvetan Todorov, dans un débat mené avec Bénichou, lui a fait remarquer que Montesquieu n'était pas rigoureusement réductible, dans son œuvre, à un milieu dont il était issu, comme il se doit pour tout homme de pensée (*Critique de la critique, un roman d'apprentissage*, Paris, Seuil, 1984, p.157).

publiques. En définissant la république, la monarchie et le despotisme par le rôle qu'y joue le peuple, ce dernier prend les significations de souverain, de corps et de sujet politiques. Et même si ce sens politique du terme *peuple* n'est souvent perceptible que quand il ne parle des institutions antiques, « ce dont on est redevable à Montesquieu, c'est d'avoir le premier réellement mis en valeur sans ambages les problèmes réels de la transformation interminable pendant deux siècles du terme *peuple* en concept et valeur politiques<sup>156</sup> ».

Certes l'acception politique du terme *peuple* est prégnante dans les trois textes majeurs de Montesquieu, mais elle n'est pas la seule signification employée. Parmi les autres sens du vocable *peuple*, on peut également relever la signification sociale. Ainsi, à côté du peuple civique, il y a chez Montesquieu le bas peuple, le petit peuple, le menu peuple, dont l'émotion, la mouvance sont toujours menaçantes et dangereuses, parce qu'incontrôlables et incontrôlées, et, du même coup, condamnées par toute une série de jugements moraux.

## 2.2. Une catégorie sociale

Les sociétés occidentales étaient divisées en trois ordres : le clergé, la noblesse et le tiers-état. Mais très tôt, dès le début du XI<sup>e</sup> siècle, « l'analyse des textes met en présence deux catégories sociales, les *potentes* et les *pauperes*<sup>157</sup> » ; c'est-à-dire les grands et les petits, les riches et les pauvres. Si, pendant des siècles, les deux divisions se superposeront, cependant la bipartition s'imposera davantage et paraîtra plus fondamentale. Il y a d'abord la dualité qui sépare ceux qui commandent de ceux qui obéissent ; et c'est à partir d'elle que l'on reconnaît encore les ordres ou les rangs. Chez La Bruyère, il y a deux grandes catégories, les riches et les pauvres, ceux qui « servent, obéissent, inventent, travaillent, cultivent, perfectionnent » et ceux qui « jouissent, nourrissent, secourent, protègent, gouvernent<sup>158</sup> ». Les ordres ne semblent plus être ici une division qui dit la réalité première de la société.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle n'aura donc pas à poser la binarité sociale. Il se contentera de lui donner une nouvelle dimension et une vigueur jusque-là ignorée. Il ne s'agira plus seulement pour lui d'une division de la société, mais de la bipartition en deux classes rigoureusement opposées l'une à l'autre. Cette opposition entre riches et pauvres, oppresseurs et opprimés, se double de l'opposition entre le petit nombre des uns et le grand nombre des autres. « Une poignée de gens,

---

<sup>156</sup> Georges Benrekassa, « Peuple, nation », dans *Dictionnaire Montesquieu, op. cit.*

<sup>157</sup> Jean-Louis Goglin, *Les Misérables dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 1976, p. 36.

<sup>158</sup> La Bruyère, *Les Caractères*, chapitre XVI, § 48, introduction et notes d'Emmanuel Bury, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de Poche Classique », 2012, p. 604.

constate Rousseau, regorge de superfluidités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire<sup>159</sup>. » Le discours politique du siècle des Lumières s’empare ainsi des antithèses que ces oppositions construisent pour dresser un double inventaire sous forme de diptyque. La société, selon Necker, est configurée de telle sorte que parmi ceux qui la composent, les uns consomment sans inquiétude, tandis que d’autres se livrent à des travaux pénibles :

On ne saurait éviter, dans les sociétés les mieux ordonnées, que les uns ne jouissent, sans travail et sans peine, de toutes les commodités de la vie, et que les autres, en beaucoup plus grand nombre, ne soient forcés de chercher à la sueur de leur front la subsistance la plus étroite, la récompense la plus limitée<sup>160</sup>.

Pour Rousseau ou Necker, à la différence du XVII<sup>e</sup> siècle qui raccorde les deux entités, il s’agit de marquer l’antagonisme fondamental, la contrariété essentielle de deux « classes ». Selon ce courant critique, l’origine de la richesse et de la pauvreté, autrement dit celle de l’inégalité entre les hommes, était une question capitale. « Pourquoi des riches, pourquoi des pauvres<sup>161</sup> ? » demande Mably. Et le siècle découvre qu’il y a un rapport de causalité entre les riches et les pauvres. Loin d’une simple coexistence, les uns naissent des autres : « La richesse du riche vient de la pauvreté du pauvre<sup>162</sup>. » Les penseurs des Lumières découvraient ainsi que, pour être prospère, le riche a besoin du travail du pauvre car ce travail, et non ses propriétés, constitue sa véritable richesse :

Il est impossible dans notre malheureux globe que les hommes vivant en société ne soient pas divisés en deux classes, l’une de riches qui commandent, l’autre de pauvres qui servent ; et ces deux se subdivisent en mille, et ces mille ont encore des nuances différentes<sup>163</sup>.

Or les riches, ou du moins ceux qui tiennent le langage de leur condition, ne cessent de dire que le pauvre ne travaille que s’il est harcelé par le besoin. Il faut donc le maintenir dans le besoin, c’est-à-dire dans la pauvreté. « C’est d’ailleurs un grand inconvénient, note Quesnay, que d’accoutumer le même peuple à acheter le blé à trop bas prix ; il en devient moins laborieux, il se nourrit de pain à peu de frais, et devient paresseux et arrogant<sup>164</sup>. » En effet, il y a chez ces

---

<sup>159</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, présentation de Jacques Roger, Paris, Garnier-Flammarion, 2011, p. 257.

<sup>160</sup> Jacques Necker, *De l’importance des opinions religieuses*, in *Œuvres complètes*, tome XII, publiées par le baron de Staël, Paris, Chez Treuttelet et Würtz Librairies, 1821, p. 23.

<sup>161</sup> Mably, *Sur la théorie du pouvoir politique*, Introduction et notes de Peter Friedmann, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 118.

<sup>162</sup> Gérard Fritz, *L’Idée de peuple en France du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988, p. 26.

<sup>163</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique* (1764), article « Égalité », présentation, notes et annexes de Béatrice Didier, Paris, Actes Sud, coll. « Thesaurus », 2012, p. 235.

<sup>164</sup> Quesnay, article « Grains », in Diderot et d’Alembert, *L’Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, volume II, tome VII-XII, Compact Édition, Paris, Pergamon Press, 1969, p. 228. Nous avons modernisé l’orthographe pour faciliter la lecture de la citation.

penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle une image du peuple ouvrier (généralement agricole) paresseux qu'il faut maintenir dans le besoin continu de travail à travers le pain cher et le bas salaire. Du coup, il arrivait souvent que le salaire de l'ouvrier se borne à ce qui est nécessaire pour lui procurer sa subsistance.

Necker fait souvent le constat analogue car cette situation exprime, pour lui, l'essence même du rapport entre les « classes qui divisent la société<sup>165</sup> » : « Les propriétaires des subsistances usant de leur pouvoir, et désirant multiplier le nombre de leurs serviteurs, forceront toujours les hommes qui n'ont ni propriété ni talent, à se contenter du simple nécessaire<sup>166</sup>. » Il découvre par là une opposition psychologique, sociale et surtout économique, à la fois présente dans les mentalités et inscrite dans la réalité. C'est en ce point précis qu'il est possible de penser le *peuple* comme classe radicalement séparée. C'est pourquoi Necker, qui est l'un de ceux qui ont le plus nettement reçu cet antagonisme, est amené à définir le peuple en tant que classe :

On ne peut pas fixer les limites du mot *peuple*, ni le degré d'indigence qui le constitue ; on ne peut pas comprendre sous cette dénomination tous les hommes nés sans propriétés, parce qu'il est des personnes qui en acquièrent par le talent et des circonstances particulières ; l'on ne peut pas non plus en exclure tous les hommes nés avec une propriété, parce qu'elle peut être tellement petite, qu'elle ne suffit pas pour les préserver de la misère. Cependant comme tout propriété, quoique modique, est une sorte d'avantage et de distinction, et je suis forcé d'ailleurs de donner au mot *peuple* un sens fixe, je n'entendrai par ce nom dans cet ouvrage que la partie de la nation née, sans propriété, de parents à peu près dans le même état, et qui, n'ayant pu recevoir d'eux aucune éducation, sont réduits à leurs facultés naturelles et, n'ont d'autre possession que leur force ou quelque art grossier et facile. C'est la classe la plus nombreuse de la société et la plus misérable par conséquent, puisque sa subsistance dépend uniquement de son travail journalier<sup>167</sup>.

Il est à remarquer que, dans ce discours économique et social de Necker, le *peuple* est une *classe*, c'est-à-dire une catégorie sociale. Le peuple est, précisément, la classe qui fournit le travail, par opposition à celle qui possède les propriétés foncières. Dans son acception sociale et économique, le terme *peuple* a un sens polémique parce qu'il n'est pensé et défini que par opposition, et surtout employé dans les couples antithétiques qui posent la lutte des classes – il « s'établit entre les deux classes de la société une sorte de combat obscur mais terrible<sup>168</sup> ». À lui seul, le peuple s'oppose aux grands, aux puissants, aux riches, aux privilégiés, à la noblesse

---

<sup>165</sup> Jacques Necker, *Sur la législation et le commerce des grains*, chapitre VIII, in *Œuvres complètes*, tome I, publiées par le baron de Staël, Paris, Chez Treuttelet et Würtz Librairies, 1820, p. 317.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 73.

et aux propriétaires terriens : « Par cette possibilité, le mot peuple se charge de tout ce qui caractérise la classe déshéritée : le peuple, ce sont les pauvres, les faibles, les opprimés<sup>169</sup>. »

Dans ses textes, Montesquieu emploie souvent le terme *peuple* (*plebs*, *vulgus*) dans ce sens social qui renvoie à la partie non-possédante de la société par opposition à la classe des privilégiés, surtout des propriétaires terriens. Le peuple est défini négativement : c'est un état de pauvreté, de travail, de dépendance, par rapport à un idéal de richesse et de liberté. De ce fait, le terme *peuple* désigne les classes les plus basses, ce que le philosophe bordelais appelle le *bas peuple*, le *menu peuple*, le *petit peuple*, les *gens du peuple* ou encore la *populace*. Cette catégorie sociale est souvent perçue comme une masse informe d'êtres humains destinés à vivre uniquement du travail de ses mains. La remarque de Voltaire en 1766 va dans le même sens : « J'entends, par peuple, la populace qui n'a que ses bras pour vivre<sup>170</sup>. » Le marqueur économique le plus important qui permet à Montesquieu de catégoriser socialement le bas peuple est son exclusion de la propriété foncière. Cette absence de propriété comme caractéristique de la populace remonte à l'une des cités antiques comme Sparte :

Les rois Agis et Cléoménès voyant qu'au lieu de neuf mille citoyens qui étaient à Sparte du temps de Lycurgue, il n'y en avait plus que sept cents, dont à peine cent possédaient des terres, et que tout le reste n'était qu'une populace sans courage, ils entreprirent de rétablir les lois à cet égard, et dès ce moment Lacédémone reprit sa première puissance et redevint formidable à tous les Grecs<sup>171</sup>.

Cette distinction entre la *populace*, désignant social de la classe inférieure, et les classes supérieures est inscrite dans l'espace géographique de la Grèce antique. Ainsi, la campagne où il y a les terres à cultiver accueille les tribus composées de citoyens qui sont par ailleurs de riches laboureurs ; alors que les villes qui n'ont pas de terres agricoles sont remplies de tribus que forme entièrement le bas peuple qui est sans terre :

Comme il n'y avait chez les Romains que deux professions en honneur, la guerre et l'agriculture, les tribus de la campagne furent les plus considérées, et les quatre autres reçurent cette vile partie de citoyens qui n'ayant pas de terres à cultiver n'étaient, pour ainsi dire, citoyens qu'à demi ; la plupart n'allaient pas même à la guerre, car pour faire les enrôlements, on suivait la division par centuries, et ceux qui étaient dans les quatre tribus de la ville étaient à peu près les mêmes qui, dans la division par centuries, étaient de la sixième classe, dans laquelle on n'enrôlait personne ; ainsi il était difficile que les suffrages fussent entre les mains du bas peuple qui était enfermé dans ses quatre tribus [...] <sup>172</sup>.

---

<sup>169</sup> Gérard Fritz, *L'Idée de peuple en France du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 29.

<sup>170</sup> Voltaire, *Lettre à M. Damilaville*, 1<sup>er</sup> avril 1766.

<sup>171</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre III, p. 78.

<sup>172</sup> *Ibid.*, chapitre VIII, note de page k [note supprimée en 1748], p. 123.

Mais l'Antiquité gréco-romaine ne détient pas le monopole de l'exclusion du peuple de la propriété foncière, car les monarchies européennes ne font pas mieux dans l'accession de cette catégorie sociale inférieure à la terre :

Le bas peuple, dans ces pays, n'a pas même de part à leur misère, c'est-à-dire aux friches dont ils sont remplis. Le clergé, le prince, les villes, les grands, quelques citoyens principaux sont devenus insensiblement propriétaires de toute la contrée : elle est inculte ; mais les familles détruites leur en ont laissé les pâtures, et l'homme de travail n'a rien<sup>173</sup>.

Dans cette société d'ordres, la noblesse et le clergé, qui se sont accaparés toutes les terres, sont en haut de l'échelle sociale et économique, alors que le *bas peuple* est dans le dernier état de la hiérarchie socio-économique. Avec cet emploi du terme chez Montesquieu, le *peuple* est une classe de la population qui ne vit que de son travail et qui n'a ni l'instruction, ni les manières des individus qui appartiennent aux classes aisées. La misère est donc la réalité première et immédiate du peuple perçue par le baron de La Brède comme une catégorie sociale. Gérard Fritz résume cet état de fait en ces termes clairs :

Ainsi la misère, ou du moins son voisinage, établit une classe dans une altérité radicale : cette classe est le peuple. Cela le détermine très exactement dans l'ordre économique et social. Il est constitué par ces hommes qui ne possédant rien ou trop peu pour pouvoir subsister, n'ont que leur travail pour vivre<sup>174</sup>.

Cette inaccessibilité à la terre est, en effet, perçue par Montesquieu comme la principale source de l'inégalité économique qui place le bas peuple dans la catégorie inférieure de l'échelle sociale. Dans ces sociétés préindustrielles (Antiquité gréco-romaine et Europe préindustrielle), être privé de terre, c'est voir s'éloigner le moyen le plus sûr d'avoir une richesse matérielle et de s'assurer une indépendance économique. Pourtant, catégorie la plus active de la société qui n'a que ses bras ou sa force pour travailler et survivre, le menu peuple est privé de terre qui est entièrement entre les mains des classes supérieures oisives (noblesse et clergé). Cette situation est paradoxale car la partie de la société qui est capable de produire n'en a pas les moyens et celle qui en a les moyens est incapable parce qu'elle est inactive. Ce qui a pour conséquence une dépendance du bas peuple vis-à-vis des propriétaires terriens (noblesse et clergé) qui le font travailler dans des conditions qui sont parfois assimilables à de l'esclavage. Le sort de cette partie de la société féodale de la France du Moyen Âge est caractéristique à cet égard : « Dans le commencement de la troisième race, presque tout le bas peuple était serf. Plusieurs raisons obligèrent les rois et les seigneurs de les affranchir<sup>175</sup>. » Toutefois, l'affranchissement du bas

---

<sup>173</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIII, chapitre XXVIII, t. II, p. 790.

<sup>174</sup> Gérard Fritz, *L'Idée de peuple en France du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 105.

<sup>175</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXVIII, chapitre XLV, t. II, p. 1011.

peuple, qui est sous la domination économique des seigneurs, fut surtout un moyen politique pour les princes européens d'abaisser la puissance de leurs vassaux pour renforcer davantage leur pouvoir monarchique.

Il y a longtemps que les princes chrétiens affranchirent tous les esclaves de leurs états ; parce que, disaient-ils, le christianisme rend tous les hommes égaux. Il est vrai que cet acte de religion leur était très utile : ils abaissaient par-là les seigneurs, de la puissance desquels ils retiraient le bas peuple. Ils ont ensuite fait des conquêtes dans des pays où il ont vu qu'il leur était avantageux d'avoir des esclaves : ils ont permis d'en acheter et d'en vendre, oubliant ce principe de religion qui les touchait tant<sup>176</sup>.

Il est donc clair que ce retrait du bas peuple de l'état d'esclavage dans lequel il était est purement politique et n'a aucun soubassement religieux, social ou humaniste. Car cet esprit de miséricorde qui a prévalu pour la classe sociale inférieure en Europe qu'est le petit peuple ne concerne pas ceux des autres contrées comme les Noirs, qui ont continué à subir l'esclavage. Démagogie donc des princes européens, plus soucieux de leur rapport de force politique avec les seigneurs que d'une véritable justice sociale qui guiderait leur action.

Exclu de la propriété foncière, le peuple vit dans la plus grande précarité et est obligé d'être assisté par la partie de la société la plus nantie. C'est pourquoi il est fréquent de voir sous la plume de Montesquieu l'image d'un peuple sous assistance alimentaire. Ce qui lui permet de survivre car n'ayant pas, à lui seul, les moyens d'assurer sa subsistance. Dans cet exercice de charité envers cette classe sociale démunie, ce sont les moines qui se distinguent le plus, parce que disposant de vastes domaines leur permettant de produire plus qu'ils n'en ont besoin et de faire don du surplus aux pauvres :

Ces gens, qui vivent dans une abondance qui leur est à charge, donne avec raison leur superflu au bas peuple : il a perdu la propriété des biens ; ils l'en dédommagent par l'oisiveté dont ils le font jouir ; et il parvient à aimer sa misère même<sup>177</sup>.

Privé de terres, le peuple se voit donc assisté par ceux qui l'ont dépossédé du moyen (propriétés des moines) qui pouvait lui permettre d'assurer lui-même sa subsistance. Mais cette politique caritative n'est pas l'apanage des seules monarchies européennes, car elle est à retrouver également dans la cité romaine :

Le peuple de Rome, ce que l'on appelait *plebs*, ne haïssait pas les plus mauvais empereurs ; depuis qu'il n'avait plus l'empire et qu'il n'était plus occupé à la guerre, il était devenu le plus vil de tous les peuples, il regardait le commerce et les arts comme des choses propres

---

<sup>176</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXV, p. 186.

<sup>177</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre VII, t. I, p. 453.



aux seuls esclaves, et les distributions de blé qu'il recevait lui faisait négliger les terres (...) <sup>178</sup>.

Montesquieu prend bien le soin de préciser que c'est bien du peuple en tant que catégorie sociale inférieure qu'il s'agit, en l'affublant du terme latin *plebs* dans son sens péjoratif de la fin de la république romaine (petit peuple), qui renvoie à la partie de la société sans terres cultivables, donc dépourvue du moyen le plus sûr d'avoir des biens matériels. Toujours est-il que l'image est la même : que ce soit à l'époque de la Rome antique ou à celle des monarchies européennes, le bas peuple est sous assistance alimentaire pour pouvoir assurer sa survie, soit parce qu'il n'a pas accès au moyen de production qu'est la terre, soit parce qu'il vit dans une sorte de mollesse qui lui fait perdre toute initiative. Ce qui transparait surtout à travers cette image que renvoie la plèbe romaine, c'est la paresse et le manque d'entrain d'une catégorie sociale inférieure qui, parce que habituée à être assistée, se complaît dans l'inactivité.

Les effets de l'exclusion de cette classe inférieure de la société de la propriété foncière sont la désaffection de celle-ci pour toute activité de production agricole et de richesse. En conséquence, la partie pauvre de la société vit à la remorque et sous la charge de l'autre plus riche. Pour endiguer ce cercle vicieux de l'assistance et de l'inaction, l'un des rois d'Angleterre adopta une méthode forte :

Henri VIII, voulant réformer l'Église d'Angleterre, détruisit les moines, nation paresseuse elle-même, et qui entretenait la paresse des autres, parce que, pratiquant l'hospitalité, une infinité de gens oisifs, gentilshommes et bourgeois, passaient leur vie à courir de couvent en couvent. Il ôta encore les hôpitaux où le bas peuple trouvait sa subsistance, comme les gentilshommes trouvaient la leur dans les monastères. Depuis ces changements, l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre <sup>179</sup>.

La condition de cette classe sociale inférieure qu'est le menu peuple ou la populace n'est pas uniquement sa pauvreté et son incapacité à se nourrir. Il y a une série de jugements moraux faite sur le bas peuple qui n'est que la résultante de la précarité économique dans laquelle il vit. Le reproche fondamental qu'on fait souvent au bas peuple, c'est son manque d'instruction. Il est clair que le peuple des travailleurs manuels, qui n'a que la force de ses bras pour survivre, est trop accablé de travail pour s'instruire. Condorcet parle d'un « grand nombre d'hommes avides de s'instruire, et n'ayant ni le temps, ni les moyens d'atteindre à une instruction étendue

---

<sup>178</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XV, p. 169.

<sup>179</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIII, chapitre XXIX, t. II, p. 793.

et approfondie<sup>180</sup> ». Nous avons là l'image d'un peuple comme classe d'êtres qui, par manque d'éducation, vit dans l'ignorance tout autant qu'il est gouverné par ses passions et ses préjugés.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle s'est beaucoup plaint de l'ignorance du peuple qui est sous l'emprise de ses passions et émotions. Pourtant, les avis sont partagés sur la nécessité ou pas de le sortir de cet état. Certains ne souhaitent pas qu'il en soit autrement. Le point de vue relativement modéré de Montesquieu est en faveur de l'instruction du peuple :

Un des plus grands abus qui soit dans le Royaume est l'établissement des demi-collèges, qui sont dans les petites villes, où les artisans envoient aussi tous leurs enfants pour leur apprendre quelques mots de latin [...] autant qu'il est utile qu'il ait de bonnes académies dans les principales villes, où une certaine jeunesse soit instruite aux belles-lettres, autant est-il dangereux de souffrir dans des petites villes de demi-collèges, qui éloignent les artisans et petits négociants de leur état sans les mettre en chemin d'en remplir bien un autre<sup>181</sup>.

L'argument du philosophe bordelais est d'abord économique et concerne le cas particulier de deux sous-catégories sociales du peuple (les artisans et les petits négociants). Il ne veut que le bas peuple aspire à s'élever au-dessus de sa condition sans pour autant réussir à franchir un palier supplémentaire en ayant une éducation digne de ce nom. Ce qu'il craint, c'est l'abandon des petits métiers par le peuple qui n'arrive pas non plus à être dédommagé par ses nouvelles compétences acquises. Mais les arguments économiques (que chacun reste à sa place pour exercer le métier pour lequel il est né) ne sont pas les seuls à être invoqués. Il y a également chez Montesquieu un argument politique à cette nécessité d'éduquer le peuple pour qu'il puisse faire le bon choix lors des consultations politiques, sans qu'il puisse être manipulé :

Lorsque le peuple donne ses suffrages, ils doivent être publics ; et ceci doit être regardé comme une loi fondamentale de la démocratie. Il faut que le petit peuple soit éclairé par les principaux, et contenu par la gravité de certains personnages. Ainsi, dans la république romaine, en rendant les suffrages secrets, on détruisit tout ; il ne fut plus possible d'éclairer une populace qui se perdait<sup>182</sup>.

Le *petit peuple* ou la *populace* n'est apte à faire un choix politique judicieux que quand il est éclairé ou contenu. On a là une image du *peuple enfant* dont les Grands, qui sont les plus avisés de la société, doivent éclairer ou contenir. Cette perception que le baron de la Brède et Turgot ont sur cette classe peut être qualifiée de paternaliste car ils déniaient toute autonomie de

---

<sup>180</sup> Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-1794), texte revu et présenté par O. H. Prior, nouvelle édition présentée par Yvon Belaval, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 145, [http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse\\_tableau\\_progres\\_hum/esquisse\\_tableau\\_hist.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse_tableau_progres_hum/esquisse_tableau_hist.pdf).

<sup>181</sup> Montesquieu, *Mes Pensées*, n°183, VIII : Éducation, Politique et Économie politique, II : Éducation, in *Œuvres Complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 1420-1421.

<sup>182</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre II, t. I, p. 103.

choix fondé en raison au petit peuple. Mais, si nous replaçons cette idée dans son vrai contexte, c'est-à-dire la Rome ou la Grèce antiques et l'Europe de l'Ancien Régime, il y avait une corrélation entre la fortune et l'accès à l'instruction. Par conséquent, les choix politiques du bas peuple, la partie la plus pauvre et donc la moins éduquée de la société, doivent être encadrés pour éviter qu'il ne soit la proie des démagogues et autres manipulateurs.

Exclusion de la propriété des terres, infériorité sociale et économique, misère et famine, tels sont les traits sous lesquels le peuple-classe, c'est-à-dire le bas peuple, est peint par Montesquieu. Il ne reste plus qu'à couronner cette peu glorieuse image par sa résultante politique, l'incapacité civique. En effet, dans son description de la vie politique gréco-romaine, le philosophe bordelais nous montre un bas peuple privé d'un droit civique fondamental qu'est le suffrage universel. Dans l'une des éditions variantes de *Considérations sur les Romains*, il montrait déjà comment la division de la société romaine en centuries<sup>183</sup> excluait la partie pauvre du peuple du jeu politique :

Servius Tullius avait fait la fameuse division par centuries [...]. Il avait distribué cent quatre-vingt-treize centuries en six classes et mis tout le bas peuple dans la dernière centurie, qui formait seule la sixième classe. On voit que cette disposition excluait le bas peuple du suffrage, non pas de droit, mais de fait<sup>184</sup>.

Cette exclusion du bas peuple de la politique est fondée sur une idéologie selon laquelle cette classe d'individus, en manque d'éducation parce que très pauvre et préoccupée uniquement par la satisfaction de ses besoins matériels, est incapable de s'élever au-dessus d'elle-même et de prendre des décisions qui vont dans l'intérêt de la cité. La misère du peuple est ici un facteur de sa discrimination politique parce qu'elle l'empêche de s'échapper de son animalité et de réfléchir. La situation politique du bas peuple est donc la conséquence de sa situation sociale, car Montesquieu et la noblesse pensent que « pour le misérable, la misère est tout l'homme, que ni le corps, ni les pensées, ni le comportement n'échappent à cette misère, que tout a la forme que la misère lui impose<sup>185</sup> ». Ainsi, pour cette élite de la société française et occidentale du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'activité politique qui requiert une certaine capacité de raisonnement et de distance critique est inaccessible à cette classe de la société qu'est le bas

---

<sup>183</sup> Une centurie est un regroupement de cent hommes constituant un corps civique et formant une unité de la légion. Le peuple romain était réparti en cent quatre-vingt-treize groupes censitaires appelés centuries. Ces centuries sont, à leur tour, divisées en cinq classes selon leur fortune imposable. Les centuries votent dans la classe à laquelle elles appartiennent, selon l'ordre de leur fortune : les classes les plus riches votent en premier et se mettent d'accord pour former une majorité, laissant une faible marge de manœuvre aux plus pauvres. Les comices centuriates réunissent tout le peuple et élisent les principaux magistrats : consuls, censeurs, prêtres, édiles curules. Cf. Julie Proust Tanguy, *L'Antiquité romaine*, op. cit., p. 30.

<sup>184</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VIII, variantes 4 (v4), p. 349.

<sup>185</sup> Gérard Fritz, *L'Idée de peuple en France du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 104.

peuple. Ce dernier ne peut accéder à la chose politique que par la médiation de la frange la plus éclairée de la société. C'est pourquoi, même amenée à participer à la vie politique, cette classe des pauvres ne peut élire ses représentants en son sein :

On sait qu'à Rome, quoique le peuple se fût donné le droit d'élever aux charges les plébéiens, il ne pouvait se résoudre à les élire ; et quoiqu'à Athènes on pût, par la loi d'Aristide, tirer les magistrats de toutes les classes, il n'arriva jamais, dit Xénophon, que le bas peuple demandât celles qui pouvaient intéresser son salut ou sa gloire<sup>186</sup>.

Rome et Athènes fournissent des arguments au baron de La Brède sur l'incapacité de cette catégorie sociale qu'est le peuple de participer directement à l'action politique. Étant considéré comme aveuglé par ses passions et ses instincts, parce que préoccupé essentiellement par la satisfaction de ses besoins matériels, le peuple-classe est au-dessous des citoyens capables de remplir convenablement leurs droits civiques.

La relecture des trois textes majeurs de Montesquieu fait ressortir un emploi du terme *peuple* comme classe sociale dans l'ordre économique et social. De ce fait, le peuple est perçu comme une catégorie de la société qui, n'ayant que ses bras pour vivre, fournit le travail, par opposition à celle qui, possédant la terre, jouit des produits de ce travail. La notion de *peuple* se charge ainsi de tout ce qui caractérise la classe déshéritée : le *peuple*, ce sont les pauvres, les incultes et les marginaux de la vie politique, ceux que le philosophe bordelais appelle *bas peuple*, *menu peuple*, *petit peuple* ou encore *populace*. La situation du bas peuple au bas de l'échelle sociale a pour corollaire son infériorité morale et intellectuelle, qui, du coup, le relègue à la périphérie de l'activité politique. Dans ce sens, le peuple n'est pensé et défini par Montesquieu que par opposition à la partie la plus élevée de la hiérarchie économique et sociale, c'est-à-dire les grands, les nobles et les riches. Nous avons donc un concept employé dans un sens polémique qui rend compte de la binarité sociale dont parle Gérard Fritz à propos de l'Ancien Régime :

Le mot *peuple*, dans son sens économique et social, permet de dire cette situation – celle de deux classes séparées et opposées –, situation non point nouvelle mais enfin découverte. Il remplit un vide, il désigne l'un des éléments de la binarité sociale devenu réalité économique et collective, devenu classe<sup>187</sup>.

Montesquieu et le dix-huitième siècle prenaient ainsi conscience de cette opposition des deux classes sociales et économiques. Ce qui explique que l'usage du terme *peuple* dans son

---

<sup>186</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre II, t. I, p. 100.

<sup>187</sup> Gérard Fritz, *L'Idée de peuple en France du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 29.

acceptation sociale et économique ira croissant au cours de la seconde moitié du siècle pour aboutir à celui de prolétaire<sup>188</sup> au dix-neuvième siècle.

### 2.3. Une communauté ethnique

Le vocable de *peuple*, dans ses multiples acceptions sous la plume de Montesquieu, renvoie à l'ethnie, en tant qu'ensemble d'individus qui ont en commun un certain nombre de caractères de civilisation, notamment la communauté de langue et de culture. Ce sont les « coutumes », les « usages », la « situation », la religion et la langue ; tout ce qui, selon Rousseau, forme « le génie, le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, qui le font être lui et non pas un autre<sup>189</sup> ». On parlerait aujourd'hui de sens anthropologique car l'accent est mis sur la filiation ou sur la coïncidence ancienne d'un groupe avec ses lois et ses traditions, contre toute volonté transformatrice et codificatrice imposée du dehors. Pour bien comprendre le *peuple* employé dans le sens d'ethnie (*ethnos*<sup>190</sup>), il faut se reporter à la définition de Brigitte Krulic : « Le peuple, c'est une communauté de mœurs et culture constituant, indépendamment de toute dimension politique contractuelle, un élément de la diversité<sup>191</sup>. »

Cette communauté de mœurs, de manières et de coutumes, que recouvre le sens ethnologique du *peuple*, est beaucoup plus facile à comprendre si on se réfère au sens que donne Montesquieu à ces différentes notions. *De l'Esprit des lois* ajoute le concept de *manières* au

---

<sup>188</sup> Le terme est emprunté au latin *proletarius* qui désigne le citoyen appartenant à la dernière classe de la société romaine. Le mot signifie proprement « celui qui n'est considéré utile que par les enfants qu'il engendre », comme le commente saint Augustin : « citoyens trop pauvres pour porter des armes, et qui n'avaient d'autre emploi que de se reproduire » (*La Cité de Dieu*, III, XVII). Ce vocable a été introduit comme terme d'antiquité romaine en moyen français et de nouveau depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle (Montesquieu, 1748). Appliqué à la société moderne, il se dit d'abord de celui dont les ressources proviennent uniquement du travail manuel (cf. *Contrat social* de Rousseau). Cet emploi, où le terme avait un sens très proche de *pauvre*, *indigent*, est devenu caduc lorsque la pensée politico-économique du XIX<sup>e</sup> siècle a donné au vocable sa définition moderne en l'opposant à *capitaliste* et à *bourgeois*. Les connotations antiques disparaissent alors, le terme s'appliquant de plus en plus aux ouvriers salariés de l'industrie.

<sup>189</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réforme projetée*, Application, in J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique, Projet de constitution pour la Corse, Considérations sur le gouvernement de Pologne*, édition de Barbara De Negroni, Paris, Flammarion, 1990, p. 171.

<sup>190</sup> Ce terme grec désigne un groupe plus ou moins stable d'individus que caractérise un *ethos* commun (des habitudes, des coutumes). *Ethnos* implique donc une communauté de mœurs. Les Grecs opposaient les *ethnè* (sing. *ethnos*) et la *polis* (cité). Les sociétés qui relevaient de leur culture mais auxquelles manquait l'organisation en cité-États étaient des *ethnè*. Dans *Les Politiques* d'Aristote, *ethnos* est souvent opposé à *polis* (cité, État). Au sens technique, les *ethnè* désignent les *peuplades* qui n'ont pas atteint le stade de la cité accomplie et ce, de manière provisoire ou définitive.

<sup>191</sup> Brigitte Krulic, « Peuple et Volk : réalité de fait, postulat juridique », *Sens public, Revue électronique internationale*, article publié en ligne en février 2007, p. 4, [http://www.sens-public.org/article.php?id\\_article=380](http://www.sens-public.org/article.php?id_article=380).

couple classique des *lois* et des *mœurs*. Et il y a deux modalités qui différencient *mœurs* et *manières*, selon qu'elles concernent l'intériorité ou l'extériorité des conduites.

Les mœurs et les manières sont des usages que les lois n'ont pas établis, ou n'ont pas pu, ou n'ont pas voulu établir. Il y a cette différence entre les lois et les mœurs, que les lois règlent les actions des citoyens, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme. Il y a cette différence entre les mœurs et les manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieur<sup>192</sup>.

L'homme régi par des mœurs est un être vivant dans une communauté qui n'a pas encore atteint le stade politique ; alors que le citoyen vivant sous des lois est une personne civique et juridique membre de la société politique. Au-delà de cette tripartition faite par le baron de La Brède entre *lois*, *mœurs* et *coutumes*, il faut savoir que le concept même de *mœurs* est polysémique et que c'est de sa définition que découle celle de *coutumes* :

Les mœurs, en premier lieu, expriment des *opinions* et des *passions* collectives et décrivent non seulement les besoins d'une société, mais aussi la nature de ses plaisirs et de ses aversions (ses goûts). Effets résultant d'une pluralité de causes (géographiques ou historiques, naturelles, sociales ou politiques), les mœurs déterminent à leur tour la conduite au sein d'un groupe social ou d'une nation. Il y a là, en première approche, un véritable cercle des mœurs : les opinions et les passions, une fois contractées, produisent une inertie que les mœurs reproduisent sous la forme d'une seconde nature [...] De là découle le caractère donné des mœurs, qui se présentent comme *coutumes*<sup>193</sup>.

Nous pouvons affirmer que, pour savoir à quel moment Montesquieu emploie le terme *peuple* dans son sens ethnique ou anthropologique, il faut rester attentif aux passages où le philosophe différencie les communautés humaines en se référant à leurs mœurs, leurs coutumes, leur religion et aux divers aspects de leurs pratiques socio-culturelles ; ce qui est d'autant plus plausible que la synonymie liminaire entre la société et l'État semble remise en cause au livre XVIII de *L'Esprit des lois*, où la réflexion sur la genèse du droit permet d'envisager l'existence d'une société viable antérieure à l'État. Les peuples sauvages et barbares, caractérisés par leur mode de subsistance (la cueillette et la chasse pour les premiers, l'élevage pour les seconds), se régulent par les mœurs plutôt que par les lois, et par l'autorité des anciens plutôt que par le gouvernement ; seuls les peuples agricoles puis commerçants font émerger la nécessité du droit<sup>194</sup>. Cette acception du mot *peuple*, comme communauté de mœurs et de coutumes, est

---

<sup>192</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XVI, t. I, p. 579.

<sup>193</sup> Céline Spector, « Coutumes, mœurs, manières », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474087/fr>.

<sup>194</sup> Cf. chapitres XIII et XIV du livre XVIII de *L'Esprit des lois*.

encore plus manifeste dès que la notion s'entend au pluriel. Il est alors compris le composant anthropologique de la diversité humaine.

Les couples *peuples barbares*, *peuples sauvages* et *peuples policés* participent véritablement de cette représentation du *peuple* comme communauté de mœurs et de coutumes fondée sur un mode de vie spécifique qui le différencie d'un autre :

Il y a cette différence entre les peuples sauvages et les peuples barbares, que les premiers sont de petites nations dispersées, qui, par quelques raisons particulières, ne peuvent pas se réunir ; au lieu que les barbares sont ordinairement de petites nations qui peuvent se réunir. Les premiers sont ordinairement des peuples chasseurs ; les seconds, des peuples pasteurs<sup>195</sup>.

Le mode de subsistance différencie donc les *peuples sauvages* des *barbares* : les premiers sont des chasseurs et des pêcheurs, tandis que les seconds sont des pasteurs. Au-delà de cette différence, les sauvages et les barbares partagent une organisation de la vie fondée sur l'absence de droit ou de système réglé de gouvernement. Chez ces derniers règne une liberté naturelle qui les empêche d'accéder à toute éducation et à tout raffinement. C'est cette absence de politesse qui différencie les *peuples barbares* et *sauvages* des *peuples policés* :

Plus il y a de gens dans une nation qui ont besoin d'avoir des ménagements entre eux et de ne pas déplaire, plus il y a de politesse. Mais c'est plus la politesse des mœurs que celle des manières qui doit nous [les *peuples policés*] distinguer des peuples barbares<sup>196</sup>.

La différence la plus visible entre les peuples policés et les peuples sauvages ou barbares se trouve dans l'existence du droit et de l'organisation politique chez les premiers et leur absence chez les derniers. Ce qui rend, selon Montesquieu, la vie plus heureuse aux *peuples policés* qu'aux *peuples sauvages* et *barbares* : « Les peuples qui vivent sous une bonne police sont plus heureux que ceux qui, sans règle et sans chefs, errent dans les forêts [...] »<sup>197</sup>. » La trop grande liberté des sauvages et des barbares font qu'ils partagent également d'autres traits : ils sont les « peuples qui ne cultivent point les terres<sup>198</sup> » ou les « peuples qui ne connaissent point l'usage de la monnaie<sup>199</sup> ». Il est à remarquer que cette image que donnent les *peuples sauvages* et les *peuples barbares* est celle des communautés humaines qui mènent une vie primitive ; à la différence des *peuples policés* qui sont dans des sociétés plus politiques.

---

<sup>195</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XI, t. I, p. 536.

<sup>196</sup> *Ibid.*, livre XIX, chapitre XXVII, t. I, p. 602.

<sup>197</sup> *Ibid.*, livre V, chapitre XI, t. I, p. 173.

<sup>198</sup> *Ibid.*, livre XVIII, chapitre XIII, t. I, p. 537.

<sup>199</sup> *Ibid.*, livre XVIII, chapitre XV, t. I, p. 539.

L'image des Romains construite par les *Considérations sur les Romains* renvoie à un peuple policé vivant sous des lois et des institutions politiques (démocratie au faîte de la gloire ou empire au moment de la déchéance), entouré de barbares qui n'ont d'autres formes d'union que militaires. Et Rome va se servir de cette division fondamentale de ces peuples qui vivent plus en groupes ethniques qu'en véritables États organisés pour les affaiblir et les asservir.

Comme tous ces peuples entraient pêle-mêle dans l'empire, ils s'incommodaient réciproquement, et toute la politique de ces temps-là fut de les armer les uns contre les autres, ce qui était aisé, à cause de leur férocité et de leur avarice ; ils s'entredétruisirent pour la plupart avant d'avoir pu s'établir [...] Après les premières invasions des Goths et des Huns, surtout après la mort d'Attila, ceux-ci et les peuples qui les suivirent attaquèrent avec moins de forces. Lorsque ces nations qui s'étaient assemblées en corps d'armée se furent dispersées en peuples, elles s'affaiblirent beaucoup : répandues dans les divers lieux de leur conquête, elles furent elles-mêmes exposées aux invasions<sup>200</sup>.

La notion de *peuple*, dans ce passage, renvoie à des communautés d'humains liés par des mœurs et des coutumes, sans union politique si ce n'est que militaire pour envahir d'autres. Montesquieu met l'accent sur ce qui distingue ces différentes communautés du point de vue ethnique. Ainsi *peuple* se définit comme une communauté ethnique qui est soit barbare parce qu'ayant des mœurs rudes (férocité et avarice des peuples barbares du Nord), soit civilisée car il y a l'établissement de liens civiques entre les membres (organisation politique des Romains). Le mouvement de régression d'une organisation plus large vers une plus petite (la *nation* dispersée en *peuple*) participe à la construction de ce sens ethnique du terme *peuple*.

Il y a bien, selon Montesquieu, une manière d'être qui se rapporte plus à des critères ethnologiques que politiques, et qui font qu'un peuple est différent d'un autre sur le plan culturel. Ainsi, les Romains ont un caractère propre qui les distingue des autres comme les Lacédémoniens et les Athéniens. Ce qui caractérise le peuple romain, c'est leurs mœurs réglées : sobriété, pauvreté et respect du serment :

Il n'y a point eu de peuple, dit Tite-Live, où la dissolution se soit plus tard introduite que chez les Romains, et où la modération et la pauvreté aient été plus longtemps honorées. Le serment eut tant de force chez ce peuple, que rien ne l'attacha plus aux lois. Il fit bien des fois pour l'observer ce qu'il n'aurait jamais fait pour la gloire ni pour la patrie [...] Rome était un vaisseau tenu par deux ancres dans la tempête : la religion et les mœurs<sup>201</sup>.

Les mœurs et la religion restent donc pour le magistrat bordelais les critères fondamentaux de détermination de l'identité culturelle du *peuple ethnique* que sont les Romains. D'ailleurs, c'est la différence dans la pratique religieuse qui fait dire à Usbek,

---

<sup>200</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XX, p. 210-211.

<sup>201</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre VIII, chapitre XIII, t. I, p. 273-274.



seigneur persan et musulman chiite<sup>202</sup>, que les Turcs, musulmans sunnites, sont un peuple profane :

Je suis au milieu d'un peuple profane. Permetts que je me purifie avec toi : souffre que je tourne mon visage vers les lieux sacrés que tu habites : distingue-moi des méchants, comme on distingue, au levée de l'aurore, le filet blanc d'avec le filet noir : aide-moi de tes conseils : prends soin de mon âme : enivre-la de l'esprit des prophètes<sup>203</sup>.

Le terme *peuple* renvoie ici à une communauté religieuse au sein de l'islam que sont les sunnites, et principalement les sunnites turcs dont parle Usbek. C'est ainsi que le chiite Usbek voit principalement les sunnites turcs, pourtant ses coreligionnaires musulmans, comme un peuple impie parce que n'ayant pas les mêmes pratiques cultuelles que le courant religieux auquel il appartient. La religion devient, de ce fait, un trait culturel fondamental dans l'identité d'une communauté ethnique au point qu'elle joue, dans les *Lettres persanes*, le rôle de marqueur principal dans la différenciation des cultures. Si, chez les Romains, tout comme pour les chiites tels qu'Usbek, les mœurs et la religion permettent de définir le *peuple* sur plan culturel, Montesquieu ne s'arrête pas à ces deux traits car il fait intervenir un autre marqueur dans la différenciation de cette communauté de mœurs et de coutumes qu'est le peuple romain : l'amour pour la guerre.

Le peuple romain ne cultivait point le commerce et les arts, il regardait comme des occupations d'esclave ; s'il y a quelques exceptions, ce n'étaient guère que quelques affranchis qui continuaient leur première industrie. Mais en général ils ne connaissaient que l'art de la guerre, qui était la seule voie pour aller aux magistratures et aux honneurs ; ainsi les vertus guerrières restèrent qu'on eut perdu tous les autres<sup>204</sup>.

Ces deux extraits nous montrent clairement que le terme *peuple* est employé dans le sens de communauté humaine particulière définie comme culture à travers des traits privilégiés passant pour distinctifs. Ainsi, pour établir la différence entre les Romains et les autres communautés (les Athéniens et les Lacédémoniens, par exemple), Montesquieu utilise le *peuple*

---

<sup>202</sup> L'islam est divisé en plusieurs obédiences. La plus importante numériquement est celle des sunnites qui prétendent suivre la ligne « orthodoxe ». Ces califes (chefs religieux) remontant à la première communauté musulmane. Les sunnites sont attachés au principe selon lequel tout imam légitimement placé à la tête de la communauté doit être éventuellement choisi et en tout cas agréé par les membres cette communauté. Les chiites, pour leur part (majoritaires en Perse, l'actuel Iran), se réclament d'Ali, cousin et gendre du Prophète et de ses descendants. Les points de divergence entre les deux communautés portent sur la désignation et le pouvoir des imams (maîtres spirituels), non sur la foi. Les chiites se distinguent par leur conception de l'autorité suprême : alors que, pour les sunnites, qui se réfèrent à la tradition, celle-ci appartient à la communauté tout entière, pour les chiites, elle est l'apanage d'un imam caché, descendant d'Ali et mort dans les débuts de l'islam, qui doit revenir sur terre un jour. Cette théorie de l'imam caché donne au chiisme un aspect ésotérique. En l'absence de cet imam, la communauté est dirigée par un homme choisi dans la caste religieuse des mollahs et qui prend souvent le titre honorifique d'ayatollah. Il dispose de tous les droits car il est le seul censé être en communication avec l'imam caché. Cf. Laurence Louër, *Sunnites et Chiites. Histoire politique d'une discorde*, Paris, Seuil, 2017.

<sup>203</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XVI, p. 78.

<sup>204</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre X, p. 133-134.

dans le sens de groupe humain qui a des traits culturels distinctifs. En cherchant à différencier les identités culturelles des différents peuples qui occupent l'Italie à l'époque antique, Montesquieu met l'accent sur la diversité des communautés qui composent la population de cette aire géographique, sans chercher à les assimiler sur le plan culturel. Chacun de ces *peuples ethniques* de l'Italie avait une identité culturelle qui lui était propre. Alors *peuple* prend le sens de communauté de mœurs et de coutumes, indépendamment de toute connotation politique.

Tous les peuples d'Italie n'étaient pas également belliqueux : ceux qui tenaient la partie orientale comme les Tarentins et les Capouans, toutes les villes de la Campanie et de la Grand-Grèce languissaient dans l'oisiveté et dans les plaisirs ; mais les Latins, les Herniques, les Sabins, les Eques et les Volques aimaient passionnément la guerre, ils étaient autour de Rome, et ils lui firent une résistance inconcevable, et furent ses maîtres en fait d'opiniâtreté. Les villes latines étaient des colonies d'Albe qui furent fondées par Latinus Sylvius : outre une origine commune avec les Romains, elles avaient encore des rites communs, et Servius Tullius les avaient engagées à faire bâtir un temple dans Rome pour être le centre de l'union des deux peuples. Ayant perdu une grande bataille auprès du lac Régille, elles furent soumises à une alliance et une société de guerres avec les Romains<sup>205</sup>.

Aussi, pour l'essentiel, le mot *peuple* est employé dans une acception référée à l'ethnie ; aux mœurs, aux coutumes et à la culture en somme. Le *peuple* utilisé dans le sens de *communauté ethnique* est ici déterminé par son caractère. Le trait différentiel minimal du terme *peuple* porte sur la nature de chaque groupe ethnique : les peuples Sabin et Samnite sont caractérisés par leur dureté et leur esprit belliqueux, alors que le peuple romain se distingue par sa religiosité. D'ailleurs, tous les peuples d'Italie, c'est-à-dire les groupes ethniques qui peuplent cet espace géographique, sont catégorisés par Montesquieu selon des comportements qui font référence à leur caractère, à leurs mœurs et à leurs coutumes. La différence entre ces groupes ethniques est fondée sur un certain nombre de caractères de civilisation qui font qu'ils sont plus ou moins belliqueux. Nous remarquons ainsi une opposition des peuples de la partie orientale de l'Italie, caractérisés par un certain mode de vie (oisiveté et plaisirs), à ceux qui sont dans le reste de cet espace et qui se singularisent par leur amour pour la guerre.

Le concept de *peuple* chez Montesquieu est utilisé dans le sens de groupe ethnique ayant un certain nombre de traits culturels communs. Cette acception du vocable *peuple* renvoie, pour ainsi dire, à un groupe d'humains ayant en commun une langue, une religion, une culture, une histoire, une origine géographique. Nous appelons ainsi *peuple ethnique* cette acception du mot, car cette communauté de mœurs et de coutumes le définit comme étant une ethnie, autrement dit comme « un groupe humain caractérisé par une culture et une langue communes, formant

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, chapitre I, p. 70.

un ensemble relativement homogène se référant à une histoire et un territoire partagés<sup>206</sup> ». Dans cette acception du terme, les membres du *peuple* ont en commun une identité ethnique. Il y a ainsi chez Montesquieu un effort constant de classification des groupes humains en utilisant la catégorisation ethnique avec des critères multiples : la culture, la religion, le caractère, le mode de vie ou de subsistance. L'importance de l'emploi du terme *peuple* dans le sens de groupe ethnique ne faisant plus de doute dans les textes du baron de La Brède, il convient alors d'analyser l'aspect quantitatif du peuple. En effet, nous avons noté chez Montesquieu un emploi fréquent du terme *peuple* dans le sens quantitatif d'un ensemble d'humains présents ou attachés à un lieu donné.

#### **2.4. Une notion démographique de « nombre d'hommes »**

La participation de Montesquieu à ce que certains appellent « la querelle de la dépopulation<sup>207</sup> » sous Louis XV serait le contexte qui lui a permis d'envisager le *peuple* d'un point de vue comptable en l'employant dans un sens qui pointe expressément le nombre au détriment de ses autres caractéristiques. Cette acception du terme *peuple* qui représente plus son aspect démographique est assez proche de celle dans laquelle est employé le substantif moderne *population* à l'époque moderne. Le vocable *peuple* recouvre à peu près la définition que donne Irène Tamba à celui de population qui va le supplanter dans son acception démographique :

Le terme *population*, employé au singulier dans son acception démographique courante de « nombre d'habitants en un lieu donné », a un statut de nom collectif. La caractéristique essentielle d'une population est d'être comptable à un moment et en un endroit déterminés et d'être soumise à des variations calculables. Ainsi évaluera-t-on la *densité*, la *croissance*, la *diminution* ou la *constance* de la population de la planète, d'un pays, d'une ville à une époque donnée<sup>208</sup>.

---

<sup>206</sup> Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier, Richard Pottier, *Les Notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », deuxième édition, 2004, p. 63.

<sup>207</sup> La querelle dite de la « dépopulation », sous le règne de Louis XV, illustre le pouvoir de révélation et de désenchantement que détient le calcul démographique. L'enjeu était de savoir s'il y avait une augmentation ou une diminution du nombre de la population et si la « dépopulation » était signe de mauvais gouvernement ou pas. Montesquieu avait soutenu dans les *Lettres persanes* que la France ne cessait de perdre ses habitants, en y voyant le signe d'une décadence et d'une dégénérescence causées par une monarchie absolue violente. Par la suite, le débat oppose les physiocrates (Quesnay, Dupont de Nemours, Mirabeau père) à l'administration royale. Les premiers affirmaient, sans la moindre preuve, que la population française ne cessait de décliner. Les intendants de Louis XV étaient convaincus du contraire mais ne disposaient d'aucune donnée solide pour répondre à ces rumeurs accusatrices. Sur la question, voir François Héran, « Qu'est-ce que la démographie ? Voyage historique et critique au pied des pyramides », dans Yves Michaud (dir.), *Université de tous les savoirs. Tome 1. La Géographie et la Démographie*, Paris, Odile Jacob, 2002, pp. 9-30, et Hervé Le Bras (dir.), *L'Invention des populations. Biologie, idéologie et politique*, Paris, Odile Jacob, 2000.

<sup>208</sup> Irène Tamba, « Histoire de démographie et de linguistique : le couple *population/dépopulation* », *Linx* [en ligne], n°47, 2002, p. 165. URL : <http://linx.revues.org/592>.

C'est pour parler de la densité, de la croissance ou de la diminution du nombre d'habitants en un lieu donné que Montesquieu emploie le terme *peuple*, en lieu et place de *population*. En effet, Montesquieu, en prenant part à cette fameuse querelle et en s'inscrivant dans le sillage des Anciens, stigmatise dans les *Lettres persanes* (lettres CXII à CXXII) et *L'Esprit des lois* (livre XXIII) le déclin de la civilisation dont l'illustration la plus tangible est la *dépopulation* de l'univers depuis l'Antiquité. La dépopulation, au sens moderne où on l'entend aujourd'hui, n'est pour lui qu'un signe, un effet de la décadence et de ses préjudices. D'ailleurs, dans les chapitres XIX et XXVIII du livre XXIII de *L'Esprit des lois*, de même que dans les lettres CXIV et CXVII des *Lettres persanes*, nous remarquons l'emploi de *dépopulation* dans le sens latin du terme, qui est issu de *depopulari* : ravager, dévaster<sup>209</sup>. Cependant, Montesquieu n'emploie jamais le mot *population* pour exprimer la notion de nombre d'habitants, préférant utiliser le vocable *peuple* dans des expressions telles que « assez/plus de peuple », « diminution du peuple », « peuple innombrable ».

C'est Rica qui, dans les *Lettres persanes*, ouvre le débat sur la question en cherchant à connaître les causes de la dépopulation mondiale qu'il a remarquée. Son constat sombre (lettre CXII) livre une longue énumération des villes, des pays et continents qui sont victimes de la dépopulation :

Il y a des gens qui prétendent que la seule ville de Rome contenait autrefois plus de peuple qu'un grand royaume de l'Europe n'en a aujourd'hui. [...] Il y avait autrefois, dans la Sicile, de puissants royaumes, et des peuples nombreux, qui en ont disparu depuis : cette île n'a plus rien de considérable que ses volcans. [...] Les pays du nord sont fort dégarnis ; et il n'en faut bien que les peuples y soient, comme autrefois, obligés de se partager, et d'envoyer dehors, comme des essaims, des colonies et des nations entières, chercher de nouvelles demeures. La Pologne et la Turquie en Europe n'ont presque plus de peuples<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> Cette analyse doit beaucoup à la thèse d'Hervé Le Bras sur la naissance de la Démographie en tant que science dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. D'après ce dernier, c'est dans la politique qu'il faut trouver l'une des préconditions à la naissance de la science démographique vers 1650. À la restauration de la monarchie anglaise en 1660, s'achève une longue période de troubles religieux en Europe au cours de laquelle les pouvoirs religieux, populaires et monarchiques ont été redéfinis. Le pouvoir temporel des souverains n'a plus de limite religieuse à cause de l'impossibilité de maintenir simultanément un pouvoir temporel aux princes et à la religion. Cette sécularisation oblige à considérer l'homme dans sa nature terrestre et politique séparément de son destin religieux. Il peut mourir pour des raisons sociales ou politiques et non plus par une seule décision divine. Ce qui oriente l'étude des fluctuations de la population dont les causes sont plus terrestres et humaines que divines (Cf. Hervé Le Bras, « Démographie et démocratie », *Revue européenne des sciences sociales*, tome 31, n°97, « La démocratie : une et multiple », 1993, p. 59-77). Dans *L'Invention des populations*, *op. cit.*, p. 11-12, Hervé Le Bras affirme : « L'antécédence du terme de dépopulation sur celui de population indique un ordre de faits important. Le phénomène précède la mesure. En l'occurrence, les ravages de la guerre ou des épidémies entraînent, quand ils atteignent un degré extrême, une raréfaction des habitants, voire leur disparition locale. Le symptôme ou la mesure de la gravité du mal était donc la diminution du nombre d'habitants. » C'est une analyse sémantique que confirme Irène Tamba dans son article cité précédemment.

<sup>210</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXII, p. 247.

D'un point de vue lexical, la notion de nombre d'habitants qui ne cesse de décroître est exprimée dans ce passage par le terme *peuple*. Les quatre occurrences de *peuple* sont toutes employées dans cette acception démographique de population. L'évaluation de la diminution de la population mondiale faite par Rica par rapport à une certaine densité à une époque antérieure donne une idée de l'ampleur de ce phénomène alarmant. Ce qui justifie sa volonté de connaître les causes de ce fléau mondial qui semble n'épargner aucune région du globe.

Il y a un fait constant dans la pensée de Montesquieu qui nous permet d'étayer l'existence d'une acception démographique du mot *peuple*, c'est le lien étroit qu'il établit entre le nombre d'habitants et le type d'institution politique de toute communauté humaine. En effet, l'évolution de la société vers l'organisation politique, avec l'établissement de lois positives, est la conséquence d'une croissance inéluctable de la population d'une communauté. La fable des Troglodytes représente bien le passage d'une société primitive, marquée par l'absence d'organisation politique et le gouvernement de soi<sup>211</sup> par les seules vertus naturelles de l'homme, à une société fondée sur des institutions politiques et des lois civiles rendues nécessaires par la croissance démographique.

Comme le peuple grossissait tous les jours, les Troglodytes crurent qu'il était à propos de se choisir un roi ; ils convinrent qu'il fallait déferer la couronne à celui qui était le plus juste ; et ils jetèrent tous les yeux sur un vieillard vénérable par son âge et par une longue vertu<sup>212</sup>.

Le verbe imperfectif dynamique *grossir* met l'accent sur l'acception numérique du *peuple* dont l'augmentation marque une rupture dans l'organisation de la communauté. Le passage

---

<sup>211</sup> C'est une notion très présente dans la pensée de Michel Foucault, qui dit la tenir de sa mère qui avait pour maxime : « L'important est de se gouverner soi-même ». Pour Foucault, ce sont les modalités politico-pratiques du retour à soi proposé par les philosophes antiques au sujet gréco-latin. Le sujet gréco-latin du souci de soi décrit par Foucault est un sujet d'exercices et de travail sur soi, de la maîtrise et du gouvernement des affects. C'est un exercice spirituel destiné à assujettir soi-même à un mode de vie collectif souhaité, par exemple, chez Épicure ou Sénèque : non pas se connaître mais se faire. La finalité même du travail de soi sur soi sera elle aussi marquée par le sceau de la politique. Car après tout, dans un cadre platonicien, c'est pour gouverner les autres que l'on apprend à se gouverner, c'est pour pouvoir dominer les autres que l'on s'attache à se dominer soi-même. Mais ce gouvernement de soi n'est pas un simple préalable ou une condition requise. Apprendre à se gouverner soi-même suppose le gouvernement d'un autre pour nous guider : c'est la figure du maître d'existence tel que Socrate, Épicure, Sénèque... La construction de soi entraîne la présence soutenue d'un autre privilégié ou de plusieurs autres. C'est ainsi que Foucault montre comment le souci de soi s'acquiert dans un cadre largement communautaire et institutionnel : soit à l'école d'Épictète offrant des formations différenciées et s'adressant à un large public de disciples ou de gens de passage ; soit Sénèque qui ne se soucie bien de lui qu'en entretenant en lui le regard d'un ami, par la correspondance (exemple *Lettres à Lucilius*). Le souci de soi n'est pas une activité solitaire, qui couperait du monde celui qui s'y adonnerait, mais constitue au contraire une intensification du rapport social. Se construire et se soucier de soi, ce n'est pas renoncer au monde et aux autres, mais moduler autrement cette relation. Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, 1981-1982, édition établie par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2001 ; *Le Gouvernement de soi et les autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

<sup>212</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XIV, p. 75.

d'une communauté primitive à une société politiquement organisée devient nécessaire du fait de la croissance démographique que suggère l'emploi du vocable *peuple* dans le sens de « nombre d'hommes ». Si l'accroissement de l'espèce humaine a rendu nécessaire le passage à une société civile politiquement organisée, tout régime politique est, selon Montesquieu, tributaire de la démographie de la population pour laquelle il est fait. C'est pourquoi ce dernier pense que les Romains ont agi avec plus de discernement que la France de l'Ancien Régime en encourageant la procréation de leurs esclaves, de sorte que la cité ne manque pas d'habitants :

Les Romains n'avaient pas moins d'esclaves que nous ; ils en avaient même plus ; mais ils en faisaient un meilleur usage. Bien loin d'empêcher, par des voies forcées, la multiplication de ces esclaves, ils la favorisaient, au contraire, de tout leur pouvoir ; ils les associaient le plus qu'ils pouvaient par des espèces de mariages ; par ce moyen, ils remplissaient leurs maisons de domestiques de tous les sexes, de tous les âges ; et l'État, d'un peuple innombrable<sup>213</sup>.

L'intérêt pour le particulier romain d'avoir beaucoup de personnes à sa disposition pour son service domestique rejoint ainsi celui de la cité de ne pas manquer d'individus capables de prétendre à la citoyenneté pour la servir sur les plans politique et militaire. Alors le sureffectif des maisons entraîne celui de l'État qui se trouve avec une population nombreuse que le baron de La Brède désigne sous l'expression *peuple innombrable*. Pourtant, si l'institution politique a besoin d'un nombre assez appréciable d'individus pour la servir, la bonne marche de la démocratie antique était, selon Montesquieu, principalement tributaire du bon dénombrement et de la meilleure distribution de la population. Et dans les passages où il est question de dénombrement, de division et de distribution, le terme *peuple* prend souvent le sens démographique et arithmétique de population. C'est pourquoi il énonce clairement l'aspect fondamental de cet exercice comme étant un signe distinctif de l'habileté ou non de tout législateur dans une démocratie :

Dans l'État populaire, on divise le peuple en de certaines classes. C'est dans la manière de faire cette division que les grands législateurs se sont signalés ; et c'est de là qu'ont toujours dépendu la durée de la démocratie et sa prospérité<sup>214</sup>.

Montesquieu voit ainsi la bonne division du peuple, c'est-à-dire de la population au sens arithmétique, comme une des conditions de réalisation de la cité démocratique à l'époque antique. C'est une tâche que les censeurs romains ont réussie à bien des égards, créant ainsi les conditions de réalisation de la démocratie romaine :

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, lettre CXV, p. 254.

<sup>214</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre II, t. I, p. 101.

Il faut que je parle d'une magistrature qui contribua beaucoup à maintenir le gouvernement de Rome : ce fut des censeurs. Ils faisaient le dénombrement du peuple, et, de plus, comme la force de la République consistait dans la discipline, l'autorité des mœurs et l'observation constante de certaines coutumes, ils corrigeaient les abus que la loi n'avait pas prévus, ou que le magistrat ordinaire ne pouvait pas punir. [...] Les censeurs jetaient les yeux, tous les cinq ans, sur la situation actuelle de la République et distribuaient de manière le peuple, dans ses divers tribus, que les tribuns et les ambitieux ne pussent pas se rendre maîtres des suffrages<sup>215</sup>.

Le dénombrement et la distribution dont se chargent les censeurs dans l'architecture institutionnelle romaine participent ainsi à la construction du sens démographique du terme *peuple*, perçu comme une masse d'individus dont la répartition en différentes classes, avec des rôles distincts, assurent le bon fonctionnement de la république romaine. Ne pouvant pas participer à la vie civique sur une base égalitaire, ce conglomerat d'individus, que nous appelons *peuple démographique*, devaient être rigoureusement classifiés en vue de permettre à chacun de jouer le rôle qui seyait à son rang.

À Rome et à Athènes, considérées comme deux exemples de démocraties, deux souverains ont retenu l'attention de Montesquieu dans cet exercice de division du peuple démographique. Il s'agit de Servius Tullius qui organisa avec rigueur la population romaine :

Il [Servius Tullius] avait divisé le peuple de Rome en cent quatre-vingt-treize centuries, qui formaient six classes. Et mettant les riches, mais en plus petit nombre, dans les premières centuries ; les moins riches, mais en plus grand nombre, dans les suivantes, il jeta toute la foule des individus dans la dernière : et chaque centurie n'ayant qu'une voix c'étaient les moyens et les richesses qui dominaient le suffrage, plutôt que les personnes<sup>216</sup>.

Le terme *peuple* est employé dans le sens technique de population dénombrable, que l'on classe selon la fortune. La population romaine (« peuple de Rome ») est ici divisée par Servius Tullius de telle sorte que l'essentiel des suffrages reste concentré entre les mains de la minorité riche de la population, alors que le pouvoir de la majorité pauvre demeure marginal. Solon, de la même manière que Servius Tullius à Rome, répartit la population athénienne en différentes classes :

Solon divisa le peuple d'Athènes en quatre classes. Conduit par l'esprit de la démocratie, il ne les fit pas pour fixer ceux qui devraient élire, mais ceux qui pouvaient être élus : et, laissant à chaque citoyen le droit d'élection, il voulut que, dans chacune de ces quatre classes, on pût élire des juges ; mais que ce ne fût que dans les trois premières, où étaient les citoyens les plus aisés, qu'on pût prendre les magistrats<sup>217</sup>.

---

<sup>215</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VIII, p. 122.

<sup>216</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre II, t. I, p. 101.

<sup>217</sup> *Ibid.*, livre II, chapitre II, t. I, p. 101-102.

Le « peuple d'Athènes », dont il est question, est à entendre dans le sens démographique d'individus en tant qu'unités comptables car il s'agit, comme c'est le cas à Rome, de répartition d'une masse d'humains dans différentes classes, selon leur pouvoir économique. Mais, à la différence de Rome où c'est le droit de participation de la masse populaire à l'élection qui est circonscrit de même que son exclusion aux postes électifs, Athènes se singularise en élargissant au maximum le droit de vote à sa population. Toutefois, le droit d'être élu reste entre les mains de la partie de la population athénienne la plus riche. Ainsi, quand Montesquieu parle de dénombrement et classification du *peuple* à Rome ou à Athènes, le terme est employé dans le sens démographique de *population*, car c'est un ensemble d'individus qu'il faut compter et placer dans différentes classes auxquelles il faut attribuer différents droits et pouvoirs politiques. Cependant, cette division du *peuple démographique*, qui était faite dans un dessein politique à Rome et à Athènes, avait un soubassement tout autre à Constantinople où la population était également clivée :

Le peuple de Constantinople était de tout temps divisé en deux factions : Celle des bleus et celle des verts. Elles tiraient leur origine de l'affectation que l'on prend dans les théâtres pour certains acteurs plutôt que pour d'autres : dans les jeux de cirque, les chariots dont les cochers étaient habillés de vert disputaient le prix à ceux qui étaient habillés de bleu, et chacun y prenait intérêt jusqu'à la fureur<sup>218</sup>.

Le terme *peuple* est employé dans ce passage au sens démographique d'une masse de populations divisées en camps opposés. Mais, à la différence de Rome et d'Athènes où Montesquieu semble approuver la division du *peuple démographique* pour un objectif d'organisation politique, Constantinople fait preuve d'un manque de rigueur au regard de la légèreté des causes de son clivage. Le motif de division du peuple constantinoplois semble être plus dérisoire car elle n'est pas le fruit d'une volonté d'organisation de la cité pour définir la place et le rôle de chaque individu dans le système politique, mais plutôt de goûts esthétiques différents ou d'appartenance à des équipes de jeux opposées. Une division qui n'est pas sans conséquence car elle fait planer une menace sur la paix sociale. La passion de l'adversité, poussée à son summum, peut déboucher sur un réel antagonisme entre les différentes factions de la société.

Par ailleurs, à côté de la bonne répartition de la masse arithmétique du peuple entre les différentes classes pour le bon fonctionnement de la république démocratique, il est apparu nécessaire, aux yeux des politiques grecs, de maîtriser la croissance démographique. Le contrôle du nombre de la population est, selon Montesquieu, la clé de compréhension de

---

<sup>218</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XX, p. 215-216.



l'organisation de la cité grecque. Il voit en Platon un théoricien de la maîtrise du nombre de citoyen et de mariage pour sauvegarder l'équilibre fragile de la république :

Les politiciens grecs s'attachèrent donc particulièrement à régler le nombre des citoyens. Platon le fixe à cinq mille quarante ; et il veut que l'on arrête, ou que l'on encourage la propagation, selon les besoins [...] ; il veut même que l'on règle le nombre des mariages de manière que le peuple se répare sans que la république soit surchargée<sup>219</sup>.

Cette nécessité de renouvellement du *peuple* sans mettre en danger l'équilibre de la république favorise l'emploi du terme dans le sens démographique de *population* qu'il faut contrôler pour éviter à la fois le surnombre et le dépeuplement. À ce propos, rappelons qu'Aristote va plus loin que Platon, en conseillant une levée de la restriction des conditions d'accès à la citoyenneté pour éviter le dépeuplement. « Il y a des lieux, dit encore Aristote, où la loi fait citoyens les étrangers ou les bâtards, ou ceux qui sont seulement nés d'une mère citoyenne ; mais dès qu'ils ont assez de peuple, ils ne le font plus<sup>220</sup>. » Si le moyen de repeuplement de la cité athénienne suggéré par Aristote est l'intégration des étrangers ou des marginaux sociaux, Rome a, à peu près, usé de la même méthode en acceptant en son sein des citoyens des villes qu'elle a vaincues.

Lorsque Rome avait des guerres continuelles, il fallait qu'elle réparât continuellement ses habitants. Dans les commencements, on y mena une partie du peuple de la ville vaincue ; dans la suite, plusieurs citoyens des villes voisines y vinrent pour avoir part au droit de suffrage [...] ; enfin, on y arriva en foule des provinces<sup>221</sup>.

Réparation et régulation sont les opérations de contrôle qui construisent le sens démographique du *peuple*. Montesquieu voit alors en Platon et Aristote les penseurs de la régulation de la natalité et de l'accès à la citoyenneté pour permettre à la république de ne pas avoir trop de citoyens, mais également de ne pas en manquer au point de lever certaines restrictions. Malgré cette volonté de contrôler et de maîtriser à la fois la croissance et la répartition de la population en classes sociopolitiques distinctes, Rome a souvent connu une démographie galopante et une transition sociopolitique affranchissant des esclaves qui deviendront par la suite des citoyens et des hommes politiques de premier rang.

Rome fit, dans toutes ses guerres, un nombre d'esclaves prodigieux, et, lorsque ses citoyens furent comblés de richesses, ils en achetèrent de toutes parts ; mais ils les affranchir sans nombre [...]. Le peuple fut presque composé d'affranchis : de façon que ces maîtres du

---

<sup>219</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIII, chapitre XVII, t. II, p. 766.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 767.

<sup>221</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XIII, p. 159.

monde, non seulement dans les commencements, mais dans tous les temps, furent, pour la plupart, d'origine servile<sup>222</sup>.

L'affranchissement d'esclaves est le moyen employé par les Romains pour renouveler leur population. Aussi, le terme *peuple* est-il à comprendre dans le sens démographique de population, car il fait référence à une masse d'individus dont l'origine est de plus en plus modeste. Cette mobilité sociale<sup>223</sup>, qui crée des hauts dignitaires politiques aux origines serviles, montre jusqu'où peut mener cette volonté de renouvellement de la population. L'idée de dénombrement, de distribution et de division est constructive de l'acception démographique du terme *peuple* chez Montesquieu. Elle l'est d'autant plus que c'est par ces opérations que les hommes politiques se sont distingués dans l'Antiquité gréco-romaine.

La description des mouvements de foule est également l'occasion pour Montesquieu d'employer le terme *peuple* dans son acception de *population*. En effet, quand il s'agit d'un peuple qui se déplace d'un lieu à un autre, le sens du mot renvoie généralement au nombre de la masse d'individus, sans référence au corps politique ou à la classe sociale. Ainsi, dans le discours du baron philosophe revient souvent l'idée d'assembler le peuple dans un lieu précis pour un besoin collectif plus ou moins utile :

Tout le peuple s'assemble sur la fin de l'après-dînée, et va jouer une espèce de scène, que j'ai entendu appeler comédie. Le grand mouvement est sur une estrade, qu'on nomme théâtre. Aux deux côtés, on voit, dans de petits réduits, qu'on nomme loges, des hommes

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, chapitre XIII, p. 159-160.

<sup>223</sup> Ce que les sociologues étudient sous le nom de « mobilité sociale » (terme stabilisé depuis l'ouvrage de Pitirim Sorokin paru en 1927, *Social Mobility*) renvoie, en premier lieu, à des expériences partagées et à des notions de sens commun, comme à des idéologies ou à des projets politiques différents. Toutes les sociétés comportent des groupes ou des statuts inégalement valorisés et plus ou moins clairement hiérarchisés, constituant des formes diverses, elles-mêmes plus ou moins marquées ou rigides, de « stratification sociale ». L'analyse du fonctionnement et de la reproduction des sociétés conduit à s'interroger sur la manière dont sont attribués aux individus des groupes, statuts ou positions, et sur le caractère plus ou moins durable ou fixe de cette distribution. Deux cas théoriques extrêmes peuvent borner la gamme des possibilités : d'un côté, celui des sociétés attribuant aux individus une position prédéterminée et figée à vie (par exemple les sociétés à castes étudiées par Célestin Bouglé, *Essais sur le régime des castes* (1908) ou Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1971) ; à l'autre pôle, des sociétés au sein desquelles l'origine des individus ne prédéterminerait en rien leur statut dans la communauté. La question de la mobilité sociale est spontanément appliquée aux individus : peuvent-ils se déplacer dans la structure sociale et le font-ils ? dans quelle mesure ? sous l'effet de quelles causes et avec quels effets ? Cependant, comme l'indiquait Sorokin, cette problématique est généralisable aux groupes qui peuvent se déplacer dans l'espace social, comme on peut l'observer à l'occasion de révolutions ou de changements institutionnels importants. Reposant sur une métaphore spatiale, la mobilité sociale peut être horizontale, ascendante ou descendante, qu'il s'agisse d'individus, de groupes, ou même d'objets ou de pratiques culturelles. L'accent habituellement mis sur la mobilité ascendante peut faire oublier l'existence de la mobilité descendante, la première ne pouvant augmenter de manière importante sans la contrepartie de la seconde. Dans le domaine socioprofessionnel, la position relative des groupes professionnels évolue : un agriculteur peut connaître une forme de mobilité soit parce qu'il change de métier, soit parce que le statut social du groupe auquel il appartient change globalement sous l'effet des évolutions économiques et des politiques agricoles.

et des femmes qui jouent ensemble des scènes muettes, à peu près comme celles qui sont en usage en notre Perse<sup>224</sup>.

La comédie française attire le regard curieux du personnage persan parce qu'elle draine chaque soir un grand nombre d'individus pour un divertissement qui semble banal aux yeux de cet étranger. Montesquieu met à la bouche de Rica le terme *peuple*, employé dans le sens de *population*, pour décrire ce mouvement de masse vers le théâtre parisien. Cet art dramatique passe donc pour le spectacle qui divertit le plus la société parisienne du dix-huitième siècle. La représentation théâtrale est alors perçue comme une grande occasion de regroupement d'individus dans un lieu. Dans cette acception, *peuple* est à peu près synonyme de *public*, à comprendre, lui aussi, dans le sens d'un ensemble arithmétique d'individus sans distinction de statut social ou politique.

Si le théâtre crée un mouvement de foule permettant un emploi du peuple dans le sens numérique de population, la guerre est un facteur déclencheur de ce type de déplacement massif de peuple perçu comme un ensemble dénombrable d'individus. L'annexion de Rome par les Gaulois donne l'occasion à Montesquieu d'utiliser le terme dans cette acception :

La prise de Rome par les Gaulois ne lui ôta rien de ses forces : l'armée, plus dissipée que vaincue, se retira presque entièrement à Veïes ; le peuple se sauva dans les villes voisines ; et l'incendie de la Ville ne fut que l'incendie de quelques cabanes de pasteurs<sup>225</sup>.

L'occupation gauloise de la Cité romaine a eu pour conséquence la fuite du peuple vers d'autres villes pour se mettre à l'abri. Et ce peuple qui se sauva renvoie à l'ensemble de la population romaine, c'est-à-dire aux individus qui vivent dans la Cité-État. Dans ce passage, Montesquieu emploie *peuple* dans le sens démographique d'habitants qui se déplacent pour trouver plus de sécurité dans les cités voisines.

À côté de ces mouvements de masse dont l'évocation participe à la construction du sens arithmétique du peuple, la question du lieu d'habitation approprié chez Montesquieu est également l'occasion d'un emploi du terme dans la même signification. C'est pourquoi, quand Rhédi, dans les *Lettres persanes*, fait part à Usbek de sa surprise et de son étonnement en arrivant dans la ville italienne de Venise, c'est surtout à cause de son emplacement dans un lieu peu propice, selon lui, à la vie humaine.

Je suis à Venise, mon cher Usbek. On peut avoir vu toutes les villes du monde, et être surpris en arrivant à Venise : on sera toujours étonné de voir une ville, des tours et des

---

<sup>224</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XXVIII, p. 98.

<sup>225</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre I, p. 71.

mosquées, sortir de dessous de l'eau, et de trouver un peuple innombrable dans un endroit où il devrait y avoir que des poissons<sup>226</sup>.

En faisant part de sa surprise à son ami, le Persan utilise le terme *peuple* dans le sens numérique de *population*, une signification fortement déterminée par l'adjectif quantitatif *innombrable*. Rhédi s'étonne de trouver une population nombreuse dans un lieu peu idéal à l'habitation parce qu'entièrement situé dans une zone marécageuse. Il est donc clair qu'à travers ses mots mis dans la bouche de son personnage romanesque, le baron de La Brède montre que les raisons qui poussent les hommes à s'établir sur un lieu sont autres que la nature de la terre d'habitation. C'est un constat qu'il va éclaircir davantage dans *L'Esprit des lois* :

Les pays ne sont pas cultivés en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté ; et si l'on divise la terre par la pensée, on sera étonné de voir la plupart du temps des déserts dans ses parties les plus fertiles, et de grands peuples dans celles où le terrain semble refuser tout<sup>227</sup>.

La grandeur à laquelle Montesquieu fait référence pour qualifier le *peuple*, qui se trouve sur une terre hostile à la vie, est celle chiffrable. Le mot est alors à comprendre dans le sens de population nombreuse qui se trouve sur un lieu où la géographie ne facilite pas la vie humaine, mais où l'organisation politique garantit la liberté civile. L'idée que la liberté civile motive, plus que toute autre chose, le choix du lieu d'habitation, entrevue par Rhédi dans les *Lettres persanes*, est affirmée dans ce passage de façon plus claire. Il est à retenir que si la fertilité du sol, à elle seule, n'attire pas les hommes, et que la rigueur climatique et géographique ne rebute pas non plus ces derniers dans l'occupation d'un lieu, la liberté devient alors un grand facteur de son peuplement. D'ailleurs, après avoir critiqué l'emplacement de Venise, surtout au nom de ses préjugés musulmans qui voudraient la disponibilité permanente d'eau vive pour les ablutions quotidiennes devant précéder les cinq prières quotidiennes obligatoires, Rhédi revient vite sur les charmes de cette cité italienne parce qu'elle est une sorte de ville lumière où les libertés individuelles sont plus garanties qu'à Ispahan (Perse).

Signifiant un ensemble d'individus habitant un espace et considérés d'un point de vue démographique, l'acception arithmétique du terme *peuple* peut également renvoyer à un ensemble d'individus d'une catégorie particulière (« peuple d'esclaves ») :

---

<sup>226</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XXXI, p. 104.

<sup>227</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre III, t. I, p. 529.

La république [romaine] se servait, avec un avantage infini, de ce peuple d'esclaves. Chacun d'eux avait son pécule, qu'il possédait aux conditions que son maître lui imposait ; avec ce pécule, il travaillait et se tournait du côté où le portait son industrie<sup>228</sup>.

Le marqueur principal du terme *peuple* reste la démographie, mais renforcée par un autre trait qu'est la catégorie socio-professionnelle du groupe d'humains dont on parle. Si, comme nous l'avons vu plus haut, les Romains favorisaient l'accroissement de la population esclave pour permettre à la cité de se renouveler et de ne pas manquer de citoyens et de soldats, ce passage montre également que cette catégorie d'individus participait activement à la marche de l'économie de l'État. Dans l'expression *peuple d'esclaves*, Montesquieu emploie le terme *peuple* dans le sens groupe de personnes bien défini par leur nombre même si elles sont également marquées socialement.

L'image du peuple en mouvement (croissance/diminution ; s'assembler/se sauver) dans les textes de Montesquieu se révèle donc constructif de l'acception démographique du terme qui désigne le nombre d'habitants d'un lieu. L'idée de dénombrement, de division et distribution du peuple participe également à la construction de sens arithmétique. Nous pouvons donc conclure que *peuple*, employé par le philosophe bordelais dans cette acception démographique, sert à exprimer la notion moderne d'ensemble d'individus qui habitent un espace ou un lieu avant le terme pour la nommer, *population*, n'apparaît dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

L'analyse du discours de Montesquieu révèle une polysémie du terme *peuple* dans la mesure où nous avons déterminé quatre acceptions dans lesquelles le vocable est employé. La première acception du terme *peuple* (*dêmos*, *populus*) est politico-juridique et renvoie à une société humaine occupant un espace politique, obéissant à un gouvernement et ayant en commun un certain nombre d'intérêts. Montesquieu reprend ainsi la notion aristotélicienne et cicéronienne de l'accord sur le droit et la communauté d'intérêt qui permettent de passer de l'indépendance naturelle à la subordination politique ; liberté sous la loi assurant la coexistence des libertés individuelles et la protection de la propriété privée. Le second sens dans lequel est employé *peuple* est social car il correspond à la partie non-possédante de la société par opposition à la classe des privilégiés, surtout des propriétaires terriens. Le *peuple* (*plebs*, *vulgus*) désigne alors la catégorie sociale la plus basse, souvent perçue comme une masse informe d'êtres humains destinée à vivre uniquement du travail de ses mains (bas peuple, menu peuple, petit peuple, populace). La troisième signification de *peuple* (*ethnos*) chez Montesquieu est

---

<sup>228</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXV, p. 254.

ethnique dans la mesure où elle désigne la communauté de mœurs, de manières de culture, de langue et/ou de religion, indépendamment de toute dimension politique.

La quatrième et dernière acception du vocable est démographique ou arithmétique car *peuple* est envisagé sous un aspect comptable et représente le « nombre d'hommes ». Dans cet usage qui pointe expressément le nombre au détriment de ses autres caractéristiques, *peuple* représente chez Montesquieu une notion démographique que le vocable *population* reprendra à son compte plus tard. La polysémie du vocable *peuple* est donc une réalité prégnante chez Montesquieu au vu des quatre acceptions dans lesquelles il est employé dans ses trois textes majeurs que sont *De l'Esprit des lois*, *Considérations sur les Romains* et les *Lettres persanes*. Toutefois, les représentations politiques et sociales que se fit le baron philosophe, à travers le terme *peuple*, ne se limitent pas seulement à ses différentes acceptions car le terme a une structure et des traits sémantiques communs avec d'autres vocables avec qui il entretient des relations lexicales.

## Chapitre III : Substitutions et dérivations conceptuelles de *peuple*

Le *peuple*, dans les textes de Montesquieu, n'est pas uniquement un vocable à significations multiples, il entretient également différents types de liens sémantiques et lexicaux avec d'autres lexèmes. Notre tâche consistera, dans ce chapitre, à l'analyse de ces « relations sémantiques lexicales<sup>229</sup> » que le terme *peuple* entretient avec d'autres. La nature de ces relations va de la synonymie exacte ou approximative à la dérivation lexicale et sémantique.

### 3.1. Les substituts exacts ou approximatifs au terme *peuple*

Le terme *peuple* entretient des relations d'équivalence avec d'autres vocables que Montesquieu emploie dans ces textes. Il y a comme une alternance entre *peuple* et d'autres vocables dans le discours du baron de La Brède où ces derniers sont employés comme des synonymes. Parmi les termes utilisés comme des doublets de *peuple*, il y a surtout le lexème *nation*.

#### 3.1.1. *Nation* : un équivalent de *peuple*

La *nation*, à l'instar du vocable *peuple*, est un concept difficile à définir car elle se place sous le signe de la diversité et de la pluralité qui entraînent sa polysémie. L'étymologie latine du terme *nation* considère que celui-ci est emprunté au latin *natio*. C'est pourquoi, au-delà de la parenté évidente entre les deux termes, la polysémie que le latin *natio* a léguée au français *nation* doit être prise en compte dans la définition de ce dernier. En effet, le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey donne à *natio* les acceptions suivantes :

- « Naissance » puis, par métonymie et spécialisation, « ensemble d'individus nés en même temps dans le même lieu ».
- À l'époque chrétienne, le mot est pris au pluriel *nationes* pour désigner les populations païennes, par opposition au « peuple de Dieu ».
- Au moyen âge, *natio* présente aussi le sens de « division de l'université de Paris »<sup>230</sup>.

En français, le vocable *nation* reprend les acceptions de son ascendant latin et continue son évolution sémantique. La troisième édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, parue en 1740, définit la nation en ces termes :

NATION. subst. fém.

---

<sup>229</sup> Alain Poulguère définit les « relations sémantiques lexicales » comme « les différents types de liens sémantiques pouvant exister entre lexies », in *Lexicologie et sémantique lexicale. Notions fondamentales*, nouvelle édition revue et augmentée, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2008, p. 145.

<sup>230</sup> Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 2, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2000, p. 2345.

Terme collectif. Tous les habitans d'un même Etat, d'un même pays, qui vivent sous les mêmes loix, et parlent le même langage, etc. *Nation puissante. Nation belliqueuse, guerrière. Nation civilisée. Nation policée. Nation grossière. Nation barbare, féroce, cruelle. Méchante nation. Chaque nation a ses coùtumes, a ses vertus et ses vices. Il n'a aucun des défauts de sa nation. La nation Française. La nation Espagnole. La nation Allemande. La nation Angloise. L'humeur, l'esprit, le génie d'une nation. Toutes les nations de la terre. Les nations Septentrionales. Les nations Méridionales. Un Prince qui commande à diverses nations. Il est Espagnol de nation, Italien de nation.*

NATION. Se dit aussi des habitans d'un même pays, encore qu'ils ne vivent pas sous les mêmes Loix, et qu'ils soient sujets à différens Princes. Ainsi quoique l'Italie soit partagée en divers Etats et en divers Gouvernemens, on ne laisse pas de dire, *La nation Italienne.*

En parlant de tous ceux d'une même nation qui se trouvent dans un pays étranger, on dit, *La nation, toute la nation. Dans cette occasion l'Ambassadeur assembla toute la nation. Toute la nation se rendit chez l'Ambassadeur.*

NATION. Se dit odieusement et par mépris des personnes d'une certaine profession, d'une certaine condition. *La nation des Pédants est une étrange nation, une nation incommode. C'est une méchante nation que les laquais.* Il est du style familier<sup>231</sup>.

L'Encyclopédie de Diderot et de D'Alembert, quant à elle, donne au vocable *nation* la définition suivante :

NATION, s.f. (*Hist. mod.*) mot collectif dont on fait usage pour exprimer une quantité considérable de peuple, qui habite une certaine étendue de pays, renfermée dans de certaines limites, et qui obéit au même gouvernement.

Chaque *nation* a son caractere particulier: c'est une espece de proverbe que de dire, leger comme un françois, jaloux comme un italien, grave comme un espagnol, méchant comme un anglois, fier comme un écossois, ivrogne comme un allemand, paresseux comme un irlandois, fourbe comme un grec, etc. *Voyez CARACTERE.*

Le mot de *nation* est aussi en usage dans quelques universités pour distinguer les supôts ou membres qui les composent, selon les divers pays d'où ils sont originaires. *Voyez UNIVERSITÉ.*

La faculté de Paris est composée de quatre *nations*; savoir, celle de France, celle de Picardie, celle de Normandie, celle d'Allemagne: chacune de ces *nations*, excepté celle de Normandie, est encore divisée en tribus, et chaque tribu a son doyen, son censeur, son procureur, son questeur et ses appariteurs ou massiers.

La *nation* d'Allemagne comprend toutes les *nations* étrangères, l'Angloise, l'Italienne, etc. Les titres qu'elles prennent dans leurs assemblées, actes, affiches, etc. sont pour la *nation* de France, *honoranda Gallorum natio*; pour celle de Picardie, *fidelissima Picardorum natio*; on désigne celle de Normandie par *veneranda Normanorum natio*; et celle d'Allemagne, par *constantissima Germanorum natio*. Chacune a ses statuts particuliers pour regler les élections, les honoraires, les rangs, en un mot tout ce qui concerne la police de leur corps. Ils sont homologués en parlement, et ont force de loi.

*Synode national.* *Voyez les articles SYNODE et CONCILE*<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> *Dictionnaire de l'Académie française*, 1740 [Troisième édition] (Bibliothèque Universitaire de Bâle, Aoo I 83), article « Nation », in *Corpus des dictionnaires de l'Académie française [du 17<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle]*, édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>. Nous avons préféré prendre la définition de la troisième édition car elle est une reprise corrigée de la deuxième édition de 1718. C'est l'édition qui rend le mieux compte des usages du terme *nation* dans la période où Montesquieu écrivait ses textes majeurs.

<sup>232</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres*, Mis en ordre par M. Diderot, M. D'Alembert, Paris (1751-1780), article « Nation », *op. cit.*



La procédure d'extraction des traits sémantiques de la première acception du terme nous montre que *nation* est avant tout définie par les traits humain (un groupe humain), géographique (ce groupe humain se trouve sur un territoire déterminé) et structurel (il existe une autorité commune et des institutions politiques qui forment l'unité du groupe). Cependant, le *Dictionnaire de l'Académie française* renforce davantage le trait politique en recourant au synonyme *État* et ajoute un autre trait sémantique (linguistique) qu'est la communauté de langue. Par ailleurs, les deux usuels insistent beaucoup sur l'unité politique comme la base de la *nation* au point de l'envisager comme une personne morale qui efface de plus en plus toute trace de pluralité à travers une appropriation de l'espace avec l'État pour le dernier cité et un caractère qui lui est attribué dans l'*Encyclopédie*. La seconde acception du terme *nation* met l'accent sur l'origine commune de ceux qui la forment, quelles que soient les différences de lois ou de gouvernements dans lesquelles ils vivent (*Dictionnaire de l'Académie française*) ou de territoires qui les séparent (les étrangers qui vivent dans un autre pays, *Encyclopédie*).

À ces deux acceptions que les deux usuels partagent, le *Dictionnaire de l'Académie française* ajoute une autre, plus péjorative, « où on ne sait trop s'il faut voir un emploi par extension ou un emploi figuré<sup>233</sup> ». Le vocable *nation*, dans cette troisième acception, signifie un groupe d'hommes unis dans une communauté d'intérêt, de profession ou de passion. Michel Le Guern soutient que cet emploi de *nation*, qui n'est ajouté qu'à la troisième édition (1740) du *Dictionnaire de l'Académie*, disparaît dans les éditions suivantes et formule l'hypothèse ci-après : « Ne faut-il pas voir dans la fait que l'emploi péjoratif de *nation* quitte le bon usage, puis l'usage tout court, au milieu du 18<sup>e</sup> siècle, l'indice d'un début de sacralisation de l'idée de *nation*<sup>234</sup> ? » L'absence de cet emploi péjoratif dans l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, dont la publication commence en 1751, semble être une réponse positive à cette question.

Le *Dictionnaire historique* d'Alain Rey restitue toutes les significations que le vocable *nation* a acquises au cours de son évolution sémantique :

- Le premier sens, chronologiquement, est, au pluriel, celui de « païens » (par opposition aux juifs et aux chrétiens dans l'Ancien Testament). Le mot signifie aussi « naissance » (vers 1165), en particulier « nativité », valeur propre à l'ancien français, et « extraction, rang, famille, lignée » (XIII<sup>e</sup> siècle).
- Avec un autre sens du latin, *nation* renvoie à un ensemble d'êtres humains caractérisés par une communauté d'origine, de langue, de culture (en 1175), en concurrence avec *race*, *gent*.

---

<sup>233</sup> Michel Le Guern, « Le mot *nation* dans les six premières éditions du *Dictionnaire de l'Académie* », in Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rétat (dir.), *Les Mots de la nation*, op. cit., p. 162.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 163.

- En moyen français, il se dit aussi, d'après le latin médiéval, de la division de l'université de Paris, faite selon un découpage linguistique (1470) en « Anglais » (incluant les Allemands), Picards, Normands et « Français » (incluant les Espagnols et les Italiens). Le mot est aussi appliqué à une colonie de marchands se trouvant en pays étrangers.
- Au XVII<sup>e</sup> siècle, par extension, *nation* englobe l'ensemble des individus unis par une communauté d'intérêts, de profession (1651-1657), avec une connotation péjorative que souligne Furetière (1690).
- La notion moderne de « nation » émerge véritablement au XVIII<sup>e</sup> siècle : avec la Révolution, la nation devient une entité politique identifiée au tiers état (1789, Sieyès), au peuple révolutionnaire, et prend sa définition de « personne juridique constituée par l'ensemble des individus composant l'État » (arrêté de 23 juillet 1789, avec l'expression *crime de lèse-nation* où le mot se substitue à *royauté*)<sup>235</sup>.

Au vu des définitions de l'*Encyclopédie* et du *Dictionnaire historique* qui résumant et prolongent les deux premiers usuels, nous pouvons dire, de manière récapitulative, que *nation* a plusieurs sens dans ses différents emplois. Le premier sens se réfère à une origine commune et peut être résumé ainsi :

Au premier sens, le mot désigne un groupe humain de même origine. L'origine peut renvoyer, soit à une communauté d'ascendance (le même sang), soit au lieu d'où l'on vient (le même sol). Dans le premier cas, les membres de la nation se considèrent comme issus d'un même peuple souche : les Allemands, les Celtes, etc. Dans le second cas, ils sont identifiés par un pays d'origine. Ils vivent sur un territoire auquel ils donnent leur nom (la France) ou qui leur a donné un nom (les Brésiliens, les Américains). Les deux significations, auxquelles font écho les deux modes d'acquisition de la nationalité, le droit de sang et le droit de sol, sont souvent liées<sup>236</sup>.

Le rapport à l'origine et la continuité historique deviennent le noyau de sens du concept et le rendent plastique. Alors, la nation peut être interprétée de diverses façons, correspondant à des idéologies différentes. Après cette première acception qui se réfère à la naissance, *nation* s'emploie souvent dans un second sens où elle devient une communauté de culture<sup>237</sup>. C'est

<sup>235</sup> Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit.

<sup>236</sup> Patrice Canivez, *Qu'est-ce que la nation ?*, Paris, Vrin, 2004, p. 9. Voir également *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°81, « La nation », 2014/1 ; *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°36, « Langues et nations : (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », 2<sup>e</sup> semestre 2012 ; Ahmed Slimani, *La modernité du concept de nation au XVIII<sup>e</sup> siècle (1715-1789) : Apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2004 ; Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 2003 ; Jürgen Habermas, *Après l'État-nation : une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000 ; *Écrits politiques : culture, droit, histoire*, Paris, Flammarion, 1999 ; *L'intégration républicaine : essai de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998 ; Wanda Dressler, « D'un printemps à l'autre : mots et concepts de la nation », in Wanda Dressler (dir.), *Le Second printemps des nations. Sur les ruines d'un empire, questions nationales et minoritaires en Pologne (Haute Silésie, Biélorussie polonaise), Estonie, Moldavie, Kazakhstan*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1999, p. 19-98 ; Jean-Marie Moeglin, « Nation et nationalisme du Moyen Âge à l'Époque moderne (France-Allemagne) », *Revue Historique*, T. 301, Fasc. 3, n°611, juillet-septembre, 1999, p. 537-553 ; Patrick Sériot, « *Ethnos* et *demos* : la construction discursive de l'identité collective », *Langage et société*, n°79, 1997, p. 39-51, et Sylvianne Rémi-Giraud et Pierre Rétat (dir.), *Les Mots de la nation*, op. cit. ; *Communications*, n°45, « *Éléments pour une théorie de la nation* », 1987.

<sup>237</sup> Nous employons culture dans le sens où l'utilise Patrice Canivez qui affirme que « culture signifie soit civilisation, soit éducation personnelle et formation. La civilisation comprend les coutumes, la langue et les traditions religieuses, mais aussi les techniques et l'organisation du travail, les arts et les sciences, les dispositions

dans ce cadre que, selon Jean-William Lapierre, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, on appelle « nations » les « groupes ethniques » auxquels on donne la définition suivante :

Communautés humaines que leurs particularités de langue, de coutume, voire de religion rendaient différentes de leurs voisins, parfois de celles avec lesquelles elles s'entremêlaient sur un même territoire ou dans une même institution<sup>238</sup>.

Cependant, la communauté que forme la nation n'est pas seulement culturelle ; elle est également politique. Si la nation est restée très longtemps sans avoir un sens politique, c'est-à-dire une communauté que l'on identifie par une culture, des traditions et des valeurs propres, elle devient la source du principe de légitimité politique qui, au tournant des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, se substitue à la légitimité dynastique. Le terme *nation* acquiert ainsi un sens pleinement politique à la suite des révolutions anglaise, américaine et française. La nation remplace alors la dynastie et le seul principe de légitimité politique. La souveraineté n'appartient plus au roi et à sa dynastie, elle échoit à la nation. Et, dès lors que la nation devient un concept pleinement politique, la différence entre *peuple* et *nation* s'estompe car les deux termes deviennent ainsi interchangeables dans leur acception politique. D'ailleurs, un rapprochement de leurs définitions respectives dans leur première acception peut être édifiant en la matière :

PEUPLE. subst. masc.

Terme collectif. Multitude d'hommes d'un même pays, qui vivent sous les mêmes loix. *Le peuple Hébreu. Le peuple Juif. Le peuple d'Israël. Le peuple Hébreu a été appelé le peuple de Dieu. Le peuple Romain. Les peuples Septentrionaux. Les peuples d'Orient. Les peuples Asiatiques. Les peuples du Nord. Les peuples de Provence, de Dauphiné, etc. Tous les peuples de la terre.*

NATION. subst. fém.

Terme collectif. Tous les habitans d'un même Etat, d'un même pays, qui vivent sous les mêmes loix, et parlent le même langage, etc. *Nation puissante. Nation belliqueuse, guerrière. Nation civilisée. Nation policée. Nation grossière. Nation barbare, féroce, cruelle. Méchante nation. Chaque nation a ses coutumes, a ses vertus et ses vices. Il n'a aucun des défauts de sa nation. La nation Française. La nation Espagnole. La nation Allemande. La nation Anglaise. L'humeur, l'esprit, le génie d'une nation. Toutes les nations de la terre. Les nations Septentrionales. Les nations Méridionales. Un Prince qui commande à diverses nations. Il est Espagnol de nation, Italien de nation*<sup>239</sup>.

---

éthiques et les valeurs morales, les institutions juridiques et politiques. D'un bout à l'autre de ce continuum, on trouve les traditions et les représentations caractéristiques d'un groupe humain plus ou moins vaste » (*ibid.*, p. 12).

<sup>238</sup> Jean-William Lapierre, *Le Pouvoir politique et les langues. Babel et Léviathan*, Paris, PUF, 1988, p. 17.

<sup>239</sup> Nous extrayons les premières acceptions des deux termes définis dans la troisième édition (1740) *Dictionnaire de l'Académie française* dans ses articles « Nation » et « Peuple » que nous avons déjà cités.

Ces définitions ont en commun un archiséme<sup>240</sup> (société politique) qui comporte les traits sémantiques suivants :

- Un trait humain : il s'agit surtout d'un groupe humain ;
- Un trait géographique : ce groupe humain se trouve sur un territoire défini ;
- Un trait structurel : il existe une autorité commune et des institutions politiques qui forment l'unité du groupe.

Au-delà de ces traits sémantiques que les deux termes partagent, *nation* a un trait supplémentaire et différentiel qu'est la communauté de langue. Le trait structurel est également plus important dans la définition de la *nation* que dans celle de *peuple* car il encadre le trait géographique et vient automatiquement après celui humain. Dans tous les cas, les deux vocables sont, dans une certaine mesure, des synonymes dans leur première acception, celle qui est politique. C'est fort de ce constat que nous pouvons envisager une proximité sémantique entre *nation* et *peuple* chez Montesquieu car il emploie fréquemment ces deux concepts dans un même énoncé.

Le vocable *nation* apparaît comme le premier substitut à celui de *peuple* dans notre analyse du réseau des équivalents dans les textes de Montesquieu, tant par la fréquence de son emploi que par la proximité sémantique qu'il entretient avec le terme-pivot. André Eskénazi a déjà senti cette proximité entre les deux concepts en percevant une alternance immédiate ou à peu de distance entre *peuple* et *nation* dans *De l'Esprit des lois*. Dans son analyse, il affirme que

*Peuple et nation* ont des traits sémantiques communs ; l'un et l'autre termes désignent des sociétés humaines occupant un espace politique. Mais une distinction doit d'emblée être faite : alors que les deux unités servent à désigner un groupe occupant l'espace politique étendu, *nation* seul semble pouvoir désigner la société occupant cet espace lorsque *ville* figure dans la collocation<sup>241</sup>.

Il nous semble que le résultat obtenu par ce lexicologue, loin d'être négligeable, est pourtant très partiel dans la mesure où son étude ne porte que sur une partie d'un seul texte et ne se focalise que sur une seule acception du vocable *peuple* (« une société humaine occupant un espace politique »). La question que l'on se pose est de savoir si la synonymie porte sur les

---

<sup>240</sup> L'archiséme désigne l'ensemble des sèmes communs à plusieurs sèmes, c'est-à-dire leur intersection (Alise Lehmann, Françoise Martin-Berthet, *Lexicologie. Sémantique, morphologie, lexicographie*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 46). À cet archiséme *société politique* ne correspond pas une seule réalité lexicale mais deux : *peuple* et *nation*.

<sup>241</sup> André Eskénazi, « "Peuple" et "nation" dans *De l'esprit des lois*. Quelques remarques d'un lexicologue », *Revue Montesquieu*, n°3, 1999, p. 112, [http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM03\\_Eskénazi\\_109-124.pdf](http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM03_Eskénazi_109-124.pdf).

différentes acceptions de *peuple* ou pas dans les trois textes majeurs de Montesquieu que sont *De l'Esprit des lois*, *Considérations sur les Romains* et les *Lettres persanes*.

D'emblée, il faut déterminer dans quel sens Montesquieu emploie le terme *nation*, avant de s'intéresser au lien sémantique que celui-ci entretient avec *peuple*. Dans son acception la plus usitée chez le baron de La Brède, *nation* est saisie comme une société politique organisée de manière rationnelle et qui agit comme une véritable personne morale et fictivement comme une personne physique<sup>242</sup>, au sein d'une vision organique et universelle. Le philosophe bordelais envisage la nation comme un ou plusieurs peuples organisés en une société comme « union des hommes<sup>243</sup> ». Ainsi, la nation n'est pas considérée comme une donnée de la nature ; elle est plutôt un espace dans lequel une existence politique est possible et se réalise dans des conditions spécifiques : « Les nations, qui sont à l'égard de tout l'univers ce que les particuliers sont dans un État, se gouvernent comme eux par le droit naturel et par les lois qu'elles se sont faites<sup>244</sup> ». La nation prend ainsi le sens de société politique organisée par des lois car elle dépasse la communauté naturelle comme forme d'organisation des hommes en groupe. Cette société politiquement organisée qu'est la nation est rendue possible par une forme de contrat social qui permet de passer de l'indépendance naturelle des hommes à la subordination

---

<sup>242</sup> La personne physique est un être humain envisagé individuellement et doté de personnalité juridique. Tous les êtres humains ont droit à la personnalité juridique. Pour être doté de la personnalité juridique, il faut d'abord naître vivant ; le mort-né n'a pas la personnalité juridique et il est considéré comme ne l'ayant jamais eue. La personnalité juridique, supposant la vie, cesse avec la mort. La reconnaissance de la personnalité juridique assure l'insertion de l'être humain dans la société globale, sa connaissance et sa reconnaissance par celle-ci. La personnalité juridique étant l'aptitude à être titulaire actif et passif de droits, on pourrait être tenté de considérer que seuls des individus peuvent être dotés de la personnalité juridique, qu'il n'y a donc que des personnes physiques. Pourtant, les systèmes juridiques reconnaissent, de diverses manières, à des entités, telles qu'une nation, l'aptitude à participer en tant que telles à la vie juridique. Ces sociétés humaines, généralement étatiques, deviennent ainsi des personnes morales dotées d'une personnalité juridique car elles sont des sujets de droit international. Le regroupement humain qu'est la nation ou le peuple est considéré comme une personne morale ayant une personnalité juridique distincte de celle des divers membres qui le composent. Cf. François Terré, *Introduction générale au droit*, Paris, Dalloz, 10<sup>e</sup> édition, 2015, p. 182-190. Tout comme l'image du corps, celle de la personne morale collective est souvent appliquée à l'État. Hobbes emprunte ce concept aux juristes qui, depuis le XIV<sup>e</sup> siècle, considéraient les corporations comme des personnes en vertu d'une fiction juridique. Une telle personne possédait ainsi des droits, pouvait hériter, léguer des biens ou ester en justice. Les juristes avaient donc, à leur manière, construit un outil théorique permettant de traiter les associations comme des individus détenteurs de droits. En 1640, Hobbes prétend être le premier à étendre l'application de ce concept à l'État. En ne se souciant pas d'être fidèle à la tradition juridique et en forçant son application juridique, Hobbes redéfinit fondamentalement le concept de personne collective (*Léviathan*, I, 16). Il attribue, en effet, à l'État une volonté singulière (*una voluntas*), une action propre (*una actio*), et le reconnaît comme une personne singulière tout à fait réelle (*una persona*). Il quitte ainsi le terrain de la fiction juridique pour celui de l'ontologie. Afin de justifier cette personnalisation de l'État, *Du Citoyen singulier*, introduit un rapport de lieutenance entre la volonté de l'État et celle des citoyens : l'État est « une personne singulière, dont la volonté, en vertu d'un pacte entre plusieurs hommes, doit tenir lieu de leur volonté à tous » (chapitre V, paragraphe 9).

<sup>243</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre X, chapitre III, t. I, p. 302.

<sup>244</sup> *Ibid.*, livre XXI, chapitre XXI, t. II, p. 693.

politique, de leur garantir une liberté sous la loi assurant la coexistence des libertés et la protection de la propriété privée :

Comme les hommes ont renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles. Ces premières lois leur acquièrent la liberté, les secondes, la propriété<sup>245</sup>.

En plus des lois de la nature, la protection des personnes et des biens rend indispensable les lois politique et civile : « [...] tout cela ne peut avoir été réglé que par la société, et par conséquent par des lois politiques ou civiles<sup>246</sup>. » La condition supplémentaire de réalisation de la nation en tant que société politiquement organisée est l'institution d'un gouvernement et la formation d'un État : « Une société ne saurait subsister sans un gouvernement. La réunion de toutes les forces particulières, dit très bien Gravina, forme ce qu'on appelle l'ÉTAT POLITIQUE<sup>247</sup>. » L'État, dans ce cas précis, est « une société où il y a des lois<sup>248</sup> », et équivaut au « gouvernement » ou au « corps politique ». Il y a là une identification de la nation à la société politiquement organisée et à l'État car c'est le droit qui fonde principalement l'existence de la nation.

La société politique et juridique que construit la nation est circonscrite par des frontières<sup>249</sup> qui sont à la fois physique et politique. De ce fait, l'appartenance à la nation n'est possible qu'à l'intérieur de la ligne de démarcation à la fois territoriale, politique et juridique. Que ce soit de l'extérieur ou à l'intérieur, la nation a ses frontières bien définies. Ainsi l'image que Montesquieu nous donne de la nation moscovite est celle d'une entité renfermée sur elle-même par des lois. Dans la mesure où « les Moscovites ne peuvent point sortir de l'empire, fut-ce pour voyager. De ce fait, séparés des autres nations par les lois du pays, ils ont conservé leurs anciennes coutumes avec d'autant plus d'attachement, qu'ils ne croyaient pas qu'il fût possible d'en avoir d'autres<sup>250</sup>. » C'est la problématique des limites de la nation en tant que société politique qui est posée par l'image d'une nation moscovite aux frontières très rigides car laissant peu de place à la communication avec d'autres sociétés politiques. Les limites de la nation russe

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, livre XXVI, chapitre XV, t. II, p. 867.

<sup>246</sup> *Ibid.*, livre XXVI, chapitre VI, t. II, p. 859 ; voir également livre XXVI, chapitre I ; livre XXIX, chapitre XIII.

<sup>247</sup> *Ibid.*, livre I, chapitre III, t. I, p. 94 ; voir aussi livre VIII, chapitre XIII.

<sup>248</sup> *Ibid.*, livre XI, chapitre III, t. I, p. 325.

<sup>249</sup> Nous employons la notion de *frontière* dans le sens où a pu le définir Martin Daleixhe selon qui « par frontière, on entend ici l'institution qui, d'une part, délimite le territoire sur lequel s'applique la souveraineté d'un État démocratique et, d'autre part, départage les citoyens, membres à part entière de la communauté politique, des étrangers qui cherchent à y entrer ou des résidents qui y demeurent en étant sujets à ses lois sans pour autant participer à leur rédaction », in *Aux bords de la démocratie. Contrôle des frontières et politique de l'hospitalité*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 27-28.

<sup>250</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LI, p. 139.

ne sont pas simplement territoriales, mais sont surtout juridiques et politiques, et elles ont pour vocation de préserver son authenticité. La nécessité de préserver l'identité de la nation, dans ses coutumes et ses mœurs, a donc poussé les Moscovites à définir les frontières juridiques de leur nation, en plus de celles territoriales.

Si la nation, en tant que société politique, définit ses frontières dans le souci de préserver son identité nationale comme chez les Moscovites, elle peut également le faire dans le but d'encadrer la participation à la vie des institutions de l'État. C'est dans ce cadre que les citoyens, appartenant à une société politique, ont pris la liberté politique « pour le privilège de n'être gouvernés que par un homme de leur nation, ou par leurs propres lois<sup>251</sup> ». La liberté que confère la souveraineté nationale pousse ainsi les membres de la collectivité politique qu'est la nation à dessiner les frontières de leur gouvernement à travers l'identité de ceux qui doivent l'incarner et les lois qu'ils se sont donné. La conception de la nation qui se forme est celle qui renvoie à une communauté d'institutions auxquelles ne peuvent participer que ceux remplissant les conditions prévues par les lois du pays. Nous sommes dans ce que Martin Deleixhe appelle

Une frontière institutionnelle qui exclut certains résidents de l'appartenance de la citoyenneté, autrement dit de la participation pleine et entière à la vie de l'État. Le plus souvent, le statut de citoyen est conditionné par l'appartenance nationale, selon des modèles qui ont varié au gré des époques mais aussi des conceptions de la nation<sup>252</sup>.

La délimitation des frontières de la nation est ainsi faite à travers la communauté juridique égalitaire qui confère les mêmes droits à l'ensemble des personnes qui lui appartiennent et la communauté d'origine qui renforce davantage cette appartenance. C'est au nom de ces deux critères d'érection des frontières de la nation que les membres de celle-ci excluent tout individu considéré extérieur à la société politique qu'ils ont fondée. À ces barrières qui constituent une délimitation de l'entité politique qu'est la nation s'ajoutent également le sentiment de fierté et le devoir de respect que les citoyens de la nation doivent avoir et faire honorer. Usbek, dans un élan de nationalisme, nous fait voir les contours de la nation qu'il faut faire respecter aux étrangers :

Lorsqu'il fallait faire respecter la nation aux étrangers ; lorsque enfin, dans les occasions périlleuses, il fallait animer les soldats, nous remontions cent fois plus haut que nous n'étions descendus ; nous ramenions la fierté sur notre visage ; et l'on trouvait quelquefois que nous représentions assez bien<sup>253</sup>.

---

<sup>251</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre II, t. I, p. 324.

<sup>252</sup> Martin Deleixhe, *Aux bords de la démocratie*, op. cit., p. 10.

<sup>253</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXIV, p. 185.

Les frontières de la nation, en tant que société politique et juridique persane à laquelle appartient Usbek, sont bien définies face à l'étranger envers qui il faut être hospitalier dans la plus grande modestie, mais face à qui il faut aussi être ferme pour lui faire respecter la patrie. La nation, telle qu'Usbek se la représente, a une double clôture, à l'intérieur tout comme à l'extérieur. Les étrangers qui vivent à l'intérieur sont séparés de ceux de la société politique que forme la nation par les lois et la non-appartenance à la descendance commune et ceux des autres contrées par les limites du territoire.

La nation, qui fonctionne comme un État, tend à se transformer en une personne juridique capable de tuer un de ses membres pour sa conservation ou de faire la guerre à une autre pour se défendre : « La vie des États est comme celle des hommes. Ceux-ci ont droit de tuer dans le cas de la défense naturelle ; ceux-là ont droit de faire la guerre pour leur propre conservation<sup>254</sup>. » Néanmoins, Montesquieu refuse ce que l'on appelle alors le « hobbitisme entre nations<sup>255</sup> ». L'association des êtres humains formant la nation en tant qu'entité politique organisée par le droit se reproduit également à l'échelle des nations dans une sorte de société des nations que le baron de La Brède appelle une « société de sociétés<sup>256</sup> ». En conséquence, les rapports entre les nations sont également régis par des lois politiques : « Le *droit des gens* est naturellement fondé sur ce principe, que les diverses nations doivent se faire, dans la paix, le plus de bien, et, dans la guerre, le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts<sup>257</sup>. » Dans cette affirmation, le terme *nation* est employé dans le sens de groupe humain formant une société politique unifiée.

Les nations sont des sociétés politiques dont les rapports doivent être définis par le droit pour empêcher tout abus qui pourrait mettre en danger leur pérennité. D'ailleurs, Montesquieu insiste sur la nécessité de ce droit entre les nations, prises dans le sens de sociétés politiques organisées, comme l'organisation des rapports entre ces entités politiques : « La force offensive est réglée par le droit des gens, qui est la loi politique des nations considérées dans le rapport qu'elles ont les unes avec les autres<sup>258</sup>. » *Nation* est également employée dans la même acception que le passage précédent car il s'agit d'une caractérisation de la nature des lois qui doivent organiser les rapports entre groupes humains formant des sociétés politiques distinctes. Ce droit des gens, qui rend possible la coexistence entre les nations et régleme un peu la

---

<sup>254</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre X, chapitre II, t. I, p. 299.

<sup>255</sup> Benrekassa Georges, « Peuple, nation », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], *op. cit.*

<sup>256</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre IX, chapitre I, t. I, p. 288.

<sup>257</sup> *Ibid.*, livre I, chapitre III, t. I, p. 93-94.

<sup>258</sup> *Ibid.*, livre X, chapitre I, t. I, p. 299.



guerre, existe réellement en Europe plus que le reste du monde car, selon lui, « l'Europe n'est plus qu'une Nation composée de plusieurs<sup>259</sup> » et ses « Peuples tous policés sont, pour ainsi dire, les Membres d'une grande République<sup>260</sup> ». L'existence de la nation en tant qu'entité politique unifiée par le droit n'est possible que dans un vaste ensemble que forment les peuples dont le degré de civilisation la favorise. C'est, à la fois, sur cet argument que se fonde Usbek pour dissiper la crainte de Rhedi qui voit dans l'invention de la poudre et des bombes un moyen facile de faire disparaître des États :

Tu crains, dis-tu, que l'on n'invente quelque manière de destruction plus cruelle que celle qui est en usage. Non : si une fatale invention venait à se découvrir, elle serait bientôt prohibée par le droit des gens ; et le consentement unanime des nations ensevelirait cette découverte. Il n'est point de l'intérêt des princes de faire des conquêtes par de pareilles voies : ils doivent chercher des sujets, et non pas des terres<sup>261</sup>.

Les motivations qui doivent fonder la volonté de conquête des princes, selon la perception d'Usbek (le territoire et les sujets), sont, en effet, les traits sémantiques qui forment l'acception politique de la nation en tant que groupe humain organisé en société, vivant dans un pays et gouverné par un souverain et des lois. À cela s'ajoute la volonté de ces sociétés politiques civilisées de se conserver en étant unanimes sur des principes qui s'apparentent à un droit qui leur épargnerait une disparition soudaine que peut causer la sophistication des armes de guerre. C'est dans ce sens que le baron philosophe généralise ce droit des gens qui règle les rapports entre les peuples, dans un instinct de survie, même s'il fait la différence entre le vrai droit des civilisés et les faux des sauvages qui n'ont pas de principes solides :

Toutes les nations ont un droit des gens ; et les Iroquois même, qui mangent leurs prisonniers, en ont un. Ils envoient et reçoivent des ambassades ; ils connaissent des droits de la guerre et de la paix : le mal est que ce droit des gens n'est pas fondé sur les vrais principes<sup>262</sup>.

Le vocable *nation* est à comprendre dans le sens de groupe humain organisé en société, vivant sur un territoire et gouverné par un souverain et des lois. Pourtant, Montesquieu introduit une différence de taille entre les nations européennes civilisées qui ont un vrai droit des gens qui règle les différends entre elles et les civilisent un peu plus et celles sauvages dont les droits ne sont pas fondés que sur les principes de la civilité. L'affirmation de ce droit des gens, comme garant de la survie des nations, va plus loin quand le philosophe bordelais fait remarquer à

---

<sup>259</sup> Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, XVIII, in *Œuvres Complètes*, tome II, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèques de la Pléiade », 2008, p. 34.

<sup>260</sup> *Ibid.*, II, p. 21.

<sup>261</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CVI, p. 237.

<sup>262</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre I, chapitre III, t. I, p. 94.

Usbek l'injustice d'une coalition entre deux États pour attaquer un autre : « [...] une alliance, faite entre deux nations pour en opprimer une troisième, n'est pas légitime ; et on peut la violer sans crime<sup>263</sup>. » La guerre que mène une coalition de nations, qui sont perçues ici comme des sociétés politiques fondées sur le droit, contre une autre est aussi classée dans le registre des guerres illégales qui ne sont pas conformes au droit des gens.

La réflexion menée par Montesquieu sur l'usage et la légitimité de la force défensive et de celle offensive entre les nations dans les livres IX et X de *L'Esprit des lois* est aussi le lieu de l'emploi de ce terme dans le sens politique. C'est ainsi qu'il affirme que « la force offensive est réglée par le droit des gens, qui est la loi politique des nations considérées dans le rapport qu'elles ont les unes avec les autres<sup>264</sup> ». Les nations sont perçues dans ce passage comme des sociétés politiques dont les rapports sont réglés par des lois qu'elles ont faites et qui définissent le cadre réglementaire de la guerre offensive. Et le droit des sociétés à se défendre « entraîne quelquefois la nécessité d'attaquer<sup>265</sup> ». L'évocation de la guerre qui se fait entre États est surtout le lieu de l'emploi du terme *nation* dans son acception société politique unifiée et agissant comme une personne morale.

La guerre est une dimension nécessaire de la vie des États puisque la pluralité des sociétés politiques la rend inévitable. Dans ce cas de figure, être inapte à la guerre ou ne pas s'y préparer est suicidaire pour toute nation. Les Romains semblent bien comprendre cette réalité conflictuelle entre les entités politiques car la république romaine est « une nation toujours en guerre, et par principe de gouvernement<sup>266</sup> ». Le philosophe bordelais insiste beaucoup sur l'importance accordée à la guerre par Rome au point qu'il affirme que « jamais nation ne prépara la guerre avec tant de prudence, et ne la fit avec tant de hardiesse<sup>267</sup> ». Dans ces deux passages, *nation* est utilisée dans le sens d'un groupe humain se trouvant sur un territoire bien défini et partageant une autorité commune et des institutions politiques qui font leur unité. Rome est ainsi perçue comme une nation parce qu'elle fonctionne comme une société politique unifiée par le droit, mais qui a la caractéristique principale d'être toujours portée à la conquête des autres nations.

---

<sup>263</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XCV, p. 218.

<sup>264</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre X, chapitre I, t. I, p. 299.

<sup>265</sup> *Ibid.*, livre X, chapitre II, t. I, p. 300.

<sup>266</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre I, p. 67.

<sup>267</sup> *Ibid.*, chapitre II, p. 76.

La comparaison entre la manière de faire la guerre des Romains et des autres sociétés organisées comme les Parthes est une occasion de l'emploi de nation dans le sens politique :

Quant à la manière de faire la guerre des deux nations, la force des Romains consistait dans leur infanterie, la plus forte, la plus ferme et la mieux disciplinée du monde. Les Parthes n'avaient point d'infanterie ; mais une cavalerie admirable : ils combattaient de loin et hors de la portée des armes romaines ; le javelot pouvait rarement les atteindre ; leurs armes étaient l'arc et des flèches redoutables<sup>268</sup>.

Si la comparaison entre les différentes façons de faire la guerre donne l'occasion au baron philosophe de montrer la difficulté qu'ont eue les Romains à vaincre leur adversaire très aguerri sur le plan militaire, c'est aussi le lieu de l'emploi du terme *nation* dans son acception d'ensemble d'êtres humains vivant dans une société politique. D'ailleurs, cette dextérité des Parthes dans l'art de la guerre leur a valu de ne pas être sous la domination des Romains qui excellent dans l'entreprise de subjugation des autres peuples, surtout avec l'aide de leur armement qui leur permettait de combattre à distance. Raison pour laquelle, « ce qu'aucune nation n'avait pas encore fait, d'éviter le joug des Romains, celle des Parthes le fit, non pas comme invincible, mais comme inaccessible<sup>269</sup> ». Ainsi, les Parthes forment une nation dans le sens où ils vivent en société politique structurée et capable de relever le défi romain en lui résistant. Les Germains, autre société politique formant une nation, a fait plus que résister aux Romains. Ils sont les destructeurs de l'Empire romain et les fondateurs des monarchies féodales de l'Europe qui sont nées de la ruine de Rome. Montesquieu nous donne une image de cette nation fondatrice des structures politiques que va connaître l'Europe après l'ère romaine :

Voici comment se forma le premier plan des monarchies que nous connaissons. Les nations germaniques qui conquièrent l'empire romain étaient, comme on le sait, très libres [...] Les conquérants se répandirent dans le pays ; ils habitaient les campagnes, et peu les villes. Quand ils étaient en Germanie, toute la nation pouvait s'assembler. Lorsqu'ils furent dispersés dans la conquête, ils ne le purent plus. Il fallait pourtant que la nation délibérât sur ses affaires, comme elle avait fait avant la conquête : elle le fit par des représentants. Voilà l'origine du gouvernement gothique parmi nous<sup>270</sup>.

L'histoire de la monarchie comme mode de gouvernance politique donne lieu à une véritable épopée de la société politique que forment les Germains à travers une nation qui a toutes les caractéristiques d'un État organisé autour d'une valeur qu'est la liberté. Le terme *nation*, employé pour qualifier leur forme d'organisation, renvoie à un ensemble d'êtres

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, chapitre XIV, p. 175.

<sup>269</sup> *Ibid.*, chapitre XV, p. 176.

<sup>270</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre VIII, t. I, p. 344.

humains formant une société politique qui, même dispersée pour les besoins d'une conquête, a des institutions qui fonctionnent.

En parlant de la volonté de conquête comme une des causes de la guerre entre les États, Montesquieu utilise le terme *nation* dans son acception politique. Cette volonté de domination est présente chez beaucoup de sociétés politiques qui forment des nations. Comme Rome dans l'Antiquité, l'Espagne et le Portugal dans l'Europe des Lumières sont également sous cet angle-là dans *L'Esprit des lois* :

Pendant que les Espagnols découvraient et conquéraient du côté de l'Occident, les Portugais poussaient leurs conquêtes et leurs découvertes du côté de l'Orient : ces deux nations se rencontrèrent ; elles eurent recours au pape Alexandre VI, qui fit la célèbre ligne de démarcation, et jugea un grand procès. Mais les autres nations de l'Europe ne les laissèrent pas jouir tranquillement de leur partage : les Hollandais chassèrent les Portugais de presque toutes les Indes orientales, et diverses nations firent en Amérique des établissements<sup>271</sup>.

Ce passage qui décrit bien la tension existante entre les sociétés européennes impérialistes, qui n'hésitent pas à se faire guerre ou à porter leur litige devant l'autorité religieuse, est très marqué par l'emploi du terme *nation*. Le vocable *nation*, dans ses trois occurrences, revoie à une société politiquement organisée (Espagne, Portugal, Hollande) qui va à la conquête d'autres contrées situées hors d'Europe. L'image des nations européennes qui nous est renvoyée ici est celle d'États conquérants dont la soif de domination a porté hors du vieux continent et qui ont été les premiers à découvrir et à dominer les Amériques et les Indes. La conquête, qui est à l'origine des guerres entre les sociétés politiques, n'est pas uniquement localisée chez les Portugais et les Espagnols, elle est également une pratique des Germains et des Tartares. Le peuple tartare est perçu par Montesquieu comme le grand conquérant de l'Asie, surtout ses pays prospères : « Tous ces pays ont été dévastés par les Tartares, et cette nation destructrice les habite encore pour les infester<sup>272</sup>. » Si les tartares sont qualifiés de nation destructrice des autres en Asie, c'est principalement à cause de leur volonté de domination. Autrement, ils constituent une nation parce qu'ils forment une société politique bien organisée localisée sur un vaste territoire, avec une armée puissante.

La passion des conquêtes qu'ont certaines nations, même si elle est condamnable, s'explique par plusieurs facteurs. Le courage ou la mollesse selon que le peuple habite au Nord ou au Sud est un des facteurs explicatifs. Les barbares du Nord de l'Europe sont « ces nations

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, livre XXI, chapitre XXI, t. II, p. 691.

<sup>272</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre VI, t. II, p. 641.

vaillantes, qui sortent de leur pays pour détruire les tyrans et les esclaves, et apprendre aux hommes que, la nature les ayant faits égaux, la raison n'a pu les rendre dépendants que pour leur bonheur<sup>273</sup> ». Le terme *nation* est employé dans son acception politique d'ensemble d'êtres humains regroupés dans une société politiquement organisée. Le courage et l'esprit de liberté ont façonné le caractère des habitants du Nord de l'Europe à tel point qu'ils forment des nations libres et guerrières qui font la conquête à d'autres et leur transmettent ces qualités par la même occasion. Si l'Europe est devenue libre, elle le doit à ces nations du Nord qui sont venues la libérer des rigueurs de la gouvernance militaire dans laquelle elle était tombée :

L'Europe gémit longtemps sous un gouvernement militaire et violent ; et la douceur romaine fut changée en une cruelle oppression. Cependant une infinité de nations inconnues sortirent du Nord, se répandirent comme des torrents dans les provinces romaines ; et, trouvant autant de facilité à faire des conquêtes qu'à exercer leurs pirateries, elles démantelèrent l'empire, et fondèrent des royaumes. Ces peuples étaient libres ; et ils bornaient si fort l'autorité de leurs rois, qu'ils n'étaient proprement que des chefs ou des généraux<sup>274</sup>.

Ces nations, dont parle le texte comme étant celles qui ont semé le vent de la liberté dans tout le vieux continent, renvoient à des sociétés dont l'organisation politique accorde plus de liberté et d'égalité à ses membres. Cette gouvernance politique différente et plus progressiste a été transmise au reste de l'Europe qui vivait encore dans des institutions politiques oppressantes. La proximité sémantique entre *nation* et *peuple* est bien réelle dans ce passage car si *nation* a été employé dans la seconde phrase pour désigner ces sociétés politiques plus libres de l'Europe du Nord, *peuple* lui a été substitué dans la troisième phrase pour exprimer la même chose.

L'autre grande cause des guerres entre les entités nationale est la richesse car il y a un déséquilibre entre les pays qui en ont beaucoup et d'autres qui en ont très peu. Le constat fait par Montesquieu en Europe va dans ce sens :

Il y a dans l'Europe une espèce de balancement entre les nations du midi et celles du nord. Les premiers ont toutes sortes de commodités pour la vie, et peu de besoins ; les seconds ont beaucoup de besoins, et peu de commodités pour la vie<sup>275</sup>.

La géographie des richesses est le lieu de l'emploi du terme *nations* dans le sens de sociétés politiques localisées à différentes parties du vieux continent, dont les fortunes sont inégales et les besoins opposés. L'inégalité des richesses disponibles et des besoins

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, livre XVII, chapitre V, t. I, p. 524.

<sup>274</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXXI, p. 286-287.

<sup>275</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chap. III, t. II, p. 637.

disproportionnés peut être un facteur de conflit entre États car si les uns sont enclins à aller chercher ce qui leur manque, les autres se trouvent dans la position de défendre leurs biens. C'est dans ce cadre que l'Asie est perçue comme une terre de conquête à cause de ses richesses : « L'Asie était ouverte à ses invasions ; il était riche parce que ses villes sur le Pont-Euxin faisaient un commerce avantageux avec les nations moins industrieuses qu'elles<sup>276</sup>. » Le sort des Assyriens conforte l'idée d'une bataille entre nations pour l'acquisition et le contrôle de la richesse d'une région : « Les trésors immenses de Sémiramis, qui ne pouvait avoir été acquis en un jour, nous font penser que les Assyriens avaient eux-mêmes pillé d'autres nations riches, comme les autres nations les pillèrent après<sup>277</sup>. » L'Asie est donc perçue comme un continent où les nations riches, considérées comme des sociétés politiques localisées sur des territoires bien déterminés, sont toujours à la merci d'autres entités politiques mues par l'appât du gain. La nation assyrienne est ainsi représentée comme une des sociétés politiques qui ont fait fortune en pillant les autres, mais qui subissent le même sort car, une fois devenue très riches, elles ont aiguisé l'appétit des autres.

La guerre, dans le discours du baron de La Brède, ne met pas seulement aux prises les grandes entités que sont les sociétés politiques ; elle concerne aussi les factions que doit regrouper et unifier la nation :

En effet, dans un pays où les diverses hordes se font continuellement la guerre et se conquièrent sans cesse les unes les autres ; dans un pays où, par la mort du chef, le corps politique de chaque horde vaincue est toujours détruit, la nation en général ne peut guère être libre : car il n'y en a pas une seule qui doit avoir été un très grand nombre de fois subjuguée<sup>278</sup>.

Au vu de la problématique posée dans cet extrait, la nation n'est pas simplement perçue comme un ensemble d'êtres humains vivant sur un territoire, mais elle doit surtout former une société unifiée par le droit et une autorité politique. C'est cette union politique, que rend impossible la guerre des factions, prive la nation de sa liberté et de sa souveraineté car elle l'affaiblit constamment et la livre à ses ennemis.

L'analyse des emplois de *nation* chez Montesquieu montre que la première acception dans laquelle le terme est usité est politique et juridique. Dans ce sens, le lexème *nation* est compris comme une société politique et juridique organisée de manière rationnelle et qui agit comme une personne morale. La nation est alors considérée comme l'espace dans laquelle une

---

<sup>276</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VII, p. 115.

<sup>277</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre VI, t. II, p. 640.

<sup>278</sup> *Ibid.*, livre XVIII, chapitre XIX, t. I, p. 544.

existence politique et juridique devient possible. La personne morale qu'est la nation a également des caractéristiques que Montesquieu s'est efforcé de déterminer. Toutefois, l'importance de l'acception politico-juridique de *nation* cache mal les autres sens du terme comme celui qui est ethnique.

Le terme *nation*, conformément au sens premier du mot latin qui se réfère à la naissance, renvoie à un groupe d'hommes qui a (ou bien à qui l'on attribue) une origine<sup>279</sup> commune. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, les *nations* étaient ce que le XX<sup>e</sup> siècle appelle les groupes ethniques, c'est-à-dire « une communauté définie par des données pré-politiques telles qu'une langue, des coutumes, une histoire qui forment une culture homogène<sup>280</sup> ». Dans cette acception, la nation est une communauté de langue, de culture et/ou de religion. Certains emplois du terme *nation* chez Montesquieu, les traits culturels et religieux sont les principales caractéristiques d'un groupe humain formant une communauté non politique. La réflexion menée sur l'absence d'unité politique des groupes humains qui vivent sur le territoire de l'Italie est l'occasion d'une représentation de la *nation* comme une communauté ethnique :

Il était arrivé à l'Italie ce que l'Amérique a éprouvé de nos jours : les naturels des pays faibles et dispersés ayant cédé leurs terres à de nouveaux habitants, elle était peuplée par trois différentes nations, les Toscans, les Gaulois et les Grecs. Les Gaulois n'avaient aucune relation avec les Grecs ni avec les Toscans ; ceux-ci composaient une association qui avait une langue, des manières, et des mœurs particulières<sup>281</sup>.

Cette anthropologie de l'Italie révèle le problème majeur que constitue sa désunion et nous éclaire sur l'acception ethnique du terme *nation* car il figure une communauté de langue, de culture et de coutumes. L'hétérogénéité que créent les différents groupes humains, dont l'unité est fondée par la langue et les coutumes, rend difficile toute homogénéisation politique de cet espace géographique italien. La faiblesse de l'Italie, que le baron philosophe pointe du doigt, est surtout le fait qu'elle forme plus une entité géographique qu'un véritable État car son unification politique bute sur les nations ethniques le peuplant. Dans ce cas précis, la nation désigne une communauté ethnique<sup>282</sup> dont l'unité est fondée par une langue et des valeurs culturelles partagées.

---

<sup>279</sup> Du latin *natio* : naissance. Selon Patrice Canivez, « l'origine peut renvoyer, soit à une communauté d'ascendance (le même sang), soit au lieu d'où l'on vient (le même sol) », *Qu'est-ce que la nation ?*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>281</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre I, p. 68.

<sup>282</sup> Nous employons le qualificatif *ethnique* dans le sens où « l'ethnie désigne un groupe aux caractéristiques culturelles communes, définies par une frontière symbolique que ses membres instrumentalisent de façon consciente pour s'identifier et se différencier : il s'agit d'une croyance subjective dans leur ascendance commune, fondée sur des traits [...] de ressemblance dans le type physique, les coutumes, la langue et l'histoire partagée

La communauté de langue et de culture qui fonde la nation ethnique crée une diversité dans un espace géographique qu'il faut savoir organiser pour donner une cohérence à l'organisation politique. Pourtant, les Espagnols, grands conquistadors d'autres peuples à travers le monde, ne connaissaient pas entièrement leur propre pays car il y a des groupes humains vivant chez eux qui leur étaient inconnus. Ce que semble leur reprocher le magistrat bordelais : « Ils [les Espagnols] ont fait des découvertes immenses dans le nouveau monde, et ils ne connaissent pas encore leur propre continent : il y a, sur leurs rivières, tel pont qui n'a pas encore été découvert, et, dans leurs montagnes, des nations qui leur sont inconnues<sup>283</sup> ». Les nations inconnues aux Espagnols alors qui vivent sur le même pays renvoient aux communautés de culture et de langue que forment ces groupes humains. L'espace politique que constitue l'Espagne renferme une diversité de groupes ethniques que signifie le vocable *nation* et qui reste inconnue aux gouvernants de la société politique. Ce qui constitue un obstacle à l'unité politique de cet espace géographique et politique.

À la communauté de langue et de culture que figure la nation ethnique, il faut y ajouter la réalité ecclésiastique ou religieuse que cette acception désigne souvent chez Montesquieu. Ainsi, l'idée que l'on se fait du terme nation est celle d'une communauté de croyances. Le dénominateur commun des nations figurées comme communautés religieuses est leur adhésion à un discours théologique qui inspire une grande peur aux adeptes :

Quoique les livres sacrés de toutes les nations soient remplis de ces terreurs paniques ou surnaturelles, je n'imagine rien de si frivole ; parce que, pour s'assurer qu'un effet, qui peut être produit par cent mille causes naturelles, est surnaturel, il faut avoir auparavant examiné si aucune de ces causes n'a agi ; ce qui est impossible<sup>284</sup>.

La peur, analysée comme le résultat de l'aveuglement humain et de l'ignorance des véritables causes qui dirigent le monde, est la principale passion qui structure la foi religieuse. C'est cette crédulité religieuse qui fonde l'unité de chacune des communautés de croyances et rites qui constituent des nations différentes. D'après cette lettre satirique de Rica, la nation islamique à laquelle il appartient et la nation juïdique, dont son interlocuteur épistolaire est un membre, sont des communautés religieuses équivalentes dans leur crédulité commune et leur foi en des superstitions (croyance aux vertus des amulettes et à la puissance des talismans) qu'une longue habitude a installées. La réflexion philosophique de Rica questionne donc le

---

[...] », Wanda Dressler, « D'un printemps à l'autre : Mots et concepts de la nation », in Wanda Dressler (dir.), *Le Second printemps des nations, op. cit.*, p. 30.

<sup>283</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXVIII, p. 192.

<sup>284</sup> *Ibid.*, lettre CXLIII, p. 317-318.



bien-fondé de ces attitudes mécaniques de la foi religieuse qui peut rassembler un groupe humain sous la bannière d'une nation.

À l'intérieur d'une communauté de croyances et de rites que forme chacune des religions révélées, on peut trouver des ordres religieux que peut signifier le terme *nation* dans le discours de Montesquieu. Pour ce dernier, les Juifs forment le groupe humain qui renvoie le plus à une nation en tant que communauté de croyances et de religion : « Il y a même une nation répandue par toute la Perse, qu'on appelle la nation juive, qui soutient, par l'autorité de ses livres sacrés, que nous n'avons point d'âme<sup>285</sup>. » Le lien qui unit les Juifs dispersés dans toute la Perse, selon Usbek, est principalement leur religion, leurs croyances et leurs coutumes. La nation qu'ils forment, aux yeux de Montesquieu, est principalement ethnique parce que leur union n'est pas fondée sur une appartenance à un espace géographique homogène et à des institutions politiques communes. La dispersion de la nation hébraïque, dans l'espace persan dont parle Usbek, est ce qui se passe en Europe où les habitants sont considérés comme des parias. Les Juifs ne sont pas les seuls à former une nation en tant que communauté religieuse et culturelle car le judaïsme a donné naissance à deux autres religions que sont le christianisme et l'islam. L'esprit d'intolérance qui caractérise ces trois religions et leur volonté expansionniste font qu'elles forment des communautés religieuses renfermées sur elles-mêmes. C'est le cas des chrétiens d'Orient qui vivent dans une forme de communautarisme :

Chez une nation superstitieuse [les chrétiens d'Orient] où l'on croyait abominables toutes les fonctions ecclésiastiques qu'avait pu faire un patriarche qu'on croyait intrus, cela produisit des schismes continuels, chaque patriarche, l'ancien, le nouveau, les plus nouveaux ayant chacun leurs sectateurs<sup>286</sup>.

Les adeptes de l'Église d'Orient forment, aux yeux du philosophe bordelais, une nation en tant que communauté religieuse dont les pratiques cultuelles sont différentes des autres religions. Ces chrétiens acceptent mal que les fonctions ecclésiastiques échoient à des personnes considérées comme étrangères à leur communauté de croyance et de culte. La communauté religieuse que constituent les chrétiens d'Orient voit son unité mise à mal à cause des querelles internes sur l'accession aux dignités ecclésiastiques. L'emploi du terme *nation*, pour caractériser les différents rites religieux qui s'opposent, s'inscrit dans cette même acception de communauté de croyance et de culte :

Il y avait longtemps qu'un malheureux schisme avait mis une haine implacable entre les nations des deux rites, et elle aurait éclaté plus tôt si les Italiens n'avaient plus pensé à

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, lettre CXLI, p. 302-303.

<sup>286</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XXII, p. 235-235.

réprimer les empereurs d'Allemagne qu'ils craignaient que les empereurs grecs qu'ils ne faisaient que haïr<sup>287</sup>.

Les deux nations qui s'opposent sont deux communautés religieuses que des rites séparent au point de créer une haine entre elles. Le vocable *nation* représente alors une réalité ecclésiastique que tout oppose à une autre sur le plan religieux. Les nations, dans ce cas précis, sont des communautés que la religion oppose, en dehors de toute considération politique. Communauté religieuse et culturelle sans espace politique unificateur, la nation juive est représentée par Montesquieu comme la plus persécutée à travers les âges à cause de ses activités économique et financière et ses croyances. Ce qu'il dit de la condition juive en Occident montre que c'est le groupe humain le plus martyrisé de l'histoire européenne :

Le commerce passa à une nation [les Juifs] pour lors couverte d'infamie ; et bientôt il ne fut plus distingué des usures les plus affreuses, des monopoles, de la levée des subsides et de tous les moyens malhonnêtes d'acquérir de l'argent [...] Et je remarquerai, en passant, combien on s'est joué de cette nation d'un siècle à l'autre. On confisquait leurs biens lorsqu'ils voulaient être chrétiens ; et, bientôt après, on les fit brûler lorsqu'ils ne voulaient pas l'être<sup>288</sup>.

La nation juive dont Montesquieu montre la condition malheureuse dans ce passage a les allures d'une communauté de culture et de religion qui n'est pas attachée à un territoire. Ce qui est commun aux humains qui forment ce groupe ethnique n'est ni politique, ni territorial, mais des croyances religieuses et des pratiques culturelles. La nation hébraïque telle que représentée est une réalité religieuse victime d'une persécution dans toute l'Europe à cause de ses pratiques socio-économiques<sup>289</sup> et de sa religion. Cette communauté religieuse que forment les Juifs excelle dans le commerce et le prêt avec usure qui sont interdits aux Chrétiens de l'Occident médiéval à cause d'une tradition religieuse qui les considère comme un péché. Les hébreux deviennent ainsi une nation honnie de toute l'Europe à cause de cette activité infâmante qu'ils exercent, qui les expose à toute forme de raquette et de spoliation des prêtres et des seigneurs. Le fait qu'ils soient non chrétiens les expose davantage à l'intolérance et l'injustice dans cette Europe chrétienne qui les considère comme des mécréants et des pécheurs ne méritant aucun traitement équitable.

---

<sup>287</sup> *Ibid.*, chapitre XXIII, p. 242.

<sup>288</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre XX, t. II, p. 687.

<sup>289</sup> Les discussions entre les philosophes des Lumières traduisent aussi l'évolution du regard porté en France sur les Juifs : de moins en moins théologique, de plus en plus économique et politique. Bien que son regard sur les Juifs n'est pas spécialement aimable, Montesquieu ne cède jamais à la tentation de les accabler comme source spéciale de maux. Cf. Ghislain Waterlot, « Juifs », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376391022/fr> ; Jacques Attali, *Les Juifs, le monde et l'argent. Histoire économique du peuple juif*, Paris, Fayard, 2002, p. 393.

L'emploi du vocable *nation* dans le sens de communauté de religion et de culture opprimée à cause de ses croyances et de ses pratiques concerne également les Guèbres qui forment un groupe religieux vivant parmi les musulmans. La parole donnée à un membre de cette communauté religieuse par un personnage des *Lettres persanes* met la lumière sur le sort malheureux de ses membres :

Je suis né parmi les Guèbres, d'une religion qui est peut-être la plus ancienne qui soit au monde. Je fus si malheureux que l'amour me vint avant la raison. J'avais à peine six ans, que je ne pouvais vivre qu'avec ma sœur : [...] chaque jour n'augmentait pas plus mon âge que mon amour [...] mais la crainte des mahométans, sous le joug desquels nous vivons, empêche ceux de notre nation de penser à ces alliances saintes, que notre religion ordonne plutôt qu'elle ne permet, et qui sont des images si naïves de l'union déjà formée par la nature<sup>290</sup>.

La nation que forment les Guèbres est une communauté religieuse et culturelle que des croyances et des pratiques unifient et qui n'a pas d'espace géographique et politique qui lui est propre. Cette nation est une réalité religieuse vivant dans l'espace politique des musulmans qui les persécutent à cause de leur différence religieuse et culturelle. La nation des Guèbres à qui est autorisé le mariage entre frère et sœur, fondé sur le droit naturel, est persécutée et contrainte à l'exil par les musulmans qui abhorrent cette pratique incestueuse que condamne l'islam. L'intolérance religieuse a cependant une conséquence inattendue car elle prive l'empire perse d'une de ses composantes les plus dynamiques sur le plan économique. Le constat amer du personnage Usbek sur l'exil forcé des Guèbres de la Perse est à la mesure de la saignée humaine et économique que connaît l'empire :

Les persécutions que nos mahométans zélés ont faites aux Guèbres, les ont obligés de passer en foule dans les Indes ; et ont privé la Perse de cette nation, si appliquée au labourage, et qui seule, par son travail, était en état de vaincre la stérilité de nos terres<sup>291</sup>.

La nation guèbre est une communauté religieuse et culturelle vivant dans l'espace politique persan dont se privent les musulmans fanatiques. En partant d'une situation historique, l'expulsion des Arméniens de Perse qui renvoie évidemment à la révocation de l'édit de Nantes (1685), Usbek insiste sur les conséquences économiques de l'expulsion des Guèbres, qui prive la Perse de ses plus grands laboureurs au profit d'un autre pays, pour mieux conseiller la tolérance religieuse. Les Guèbres et les Juifs ne sont pas les seules nations à souffrir de l'intolérance et de la persécution car les catholiques irlandais<sup>292</sup>, dont parle Montesquieu dans les *Lettres persanes*, ont subi le même sort que les premiers. Leur exil en France est dû à leur

---

<sup>290</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXVII, p. 167.

<sup>291</sup> *Ibid.*, lettre LXXXV, p. 202.

<sup>292</sup> Il s'agit des catholiques irlandais chassés de leur pays à la chute du roi d'Angleterre Jacques II.

croissance qui est le trait principal du groupe humain qu'ils forment : « On a vu une nation entière, chassée de son pays, traverser les mers pour s'établir en France, n'emportant avec elle, pour parer aux nécessités de la vie, qu'un redoutable talent pour la dispute<sup>293</sup>. » Si le réquisitoire d'Usbek contre la propension de cette communauté irlandaise réfugiée en France à la dispute est sévère, il laisse apparaître une dénonciation, en filigrane, de l'intolérance dont elle a été victime dans son pays d'origine à cause de ses croyances. Le terme *nation* employé pour caractériser le groupe humain que forment les catholiques irlandais représente une communauté de croyance et de rite.

Le vocable *nation*, bien qu'il soit plus employé dans son acception juridico-politique de société rationnellement organisée et vivant dans un espace politique, a également un second sens non moins important dans lequel il est utilisé dans le discours de Montesquieu. Dans cette seconde acception, la *nation* est une communauté de culture, de langue et/ou de religion. Elle représente ainsi un groupe humain qui n'appartient pas à un espace politique unificateur mais dont l'union est fondée soit sur une langue et culture communes, soit sur des croyances et rites partagés. La nation est alors ce que nous pouvons appeler une communauté ethnique ou réalité religieuse ou ecclésiastique. Néanmoins, le champ sémantique du terme *nation* chez le baron de La Brède ne se limite pas à ces deux acceptions car il est également usité dans le sens péjoratif d'un ensemble d'individus unis par une communauté d'intérêts et de profession.

La *nation*, dans son acception péjorative au XVII<sup>e</sup> siècle, signifie une catégorie de personnes qu'une profession, des intérêts et des passions communs rassemblent dans une sorte de classe. Montesquieu utilise également le terme dans cette acception où, comme le définit Furetière, « NATION se dit aussi d'une certaine distinction de gens, qui comprend tous ceux d'une même profession, mais il ne se dit qu'en mauvaise part<sup>294</sup> ». Le philosophe bordelais emploie *nation* dans cette acception péjorative pour parler d'une catégorie d'individus qui se distingue par une certaine propension à médire : « Sous le règne d'Arcadius, dit Zozime, la nation des calomnieux se répandit, entoura la cour et l'infecta. Lorsqu'un homme était mort, on supposait qu'il n'avait point laissé d'enfants ; on donnait ses biens par un rescrit<sup>295</sup>. » Le vocable *nation* est à comprendre dans le sens de groupe d'individus qui ont le même vice, qui

---

<sup>293</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XXXVI, p. 112.

<sup>294</sup> Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel*, 1690 [Collection privée, reproduction des Éditions Slatkine, Genève, 1970], article « Nation », in *Dictionnaires des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles*, Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

<sup>295</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre VI, chapitre V, t. I, p. 206.

est de mentir pour nuire à la réputation d'une autre personne ou pour nuire à ses intérêts. Montesquieu montre comment, sous le règne de l'empereur romain d'Orient Flavius Arcadius, une communauté de courtisans ou de domestiques menteurs et intrigants qu'il appelle *nation* peut prendre en otage toute une cour royale.

Un autre groupe d'individus que le baron philosophe étiquette comme une nation dans le sens péjoratif, ce sont les journalistes dont Rica, sous l'appellation de nouvellistes, donne un portrait satirique dans les *Lettres persanes* :

Je te parlerai, dans cette lettre, d'une certaine nation qu'on appelle les nouvellistes, qui s'assemblent dans un jardin magnifique, où leur oisiveté est toujours occupée. Ils sont très inutiles à l'État ; et leurs discours de cinquante ans n'ont pas un effet différent de celui qu'aurait pu produire un silence aussi long : cependant ils se croient considérables, parce qu'ils s'entretiennent de projets magnifiques, et traitent de grands intérêts<sup>296</sup>.

Le terme *nation* représente, dans ce passage, une catégorie d'individus exerçant la même profession (le journalisme) et ayant la même passion. Derrière cette diatribe contre cette passion à chercher l'information et à la diffuser, l'emploi de *nation* dans le sens péjoratif de catégorie professionnelle ayant la passion rend compte de l'importance du phénomène et de l'influence croissante des journalistes d'opinion. C'est également le cas des moines qui sont considérés par ce dernier comme une nation tant leur organisation et leur poids dans la société les fait ressembler à un groupe confessionnel dont le modus vivendi distingue des autres :

Henri VIII, voulant réformer l'Église d'Angleterre, détruisit les moines, nation paresseuse elle-même, et qui entretenait la paresse des autres, parce que, pratiquant l'hospitalité, une infinité de gens oisifs, gentilshommes et bourgeois, passaient leur vie à courir de couvent en couvent<sup>297</sup>.

La nation que forment les moines est à comprendre dans l'acception péjorative d'une communauté ecclésiastique menant une vie de reclus dans un couvent et paresseuse. Ce qui retient l'attention du baron philosophe, c'est le fait que cet ordre religieux qui vit en communauté favorise une inertie des forces productives car non seulement elle brille par son absence dans la création de richesse, mais elle entretient surtout l'oisiveté des autres segments de la société qui ne veulent pas travailler. La vision que Montesquieu a de cette communauté ecclésiastique semble approuver le traitement que leur réserve Henri VIII d'Angleterre. Il est à remarquer que cette acception péjorative du vocable *nation*, héritée du XVII<sup>e</sup> siècle et où il est compris étant une communauté d'intérêt, de profession et de passion, est bien usitée dans le

---

<sup>296</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXX, p. 281.

<sup>297</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIII, chapitre XXIX, t. II, p. 793.

discours de Montesquieu même s'il n'y a que deux emplois dans ce sens dans ses trois textes majeurs.

L'analyse du champ sémantique de *nation* dans les textes de Montesquieu révèle une polysémie du vocable dans la mesure où il y a trois acceptions qui se dégagent nettement de ses usages. À partir du trait définitoire « ensemble d'êtres humains », la nation décline des acceptions politique (la société rationnellement organisée dans un espace politique), ethnologique (la communauté de langue, de culture et/ou de religion) et péjorative (la communauté d'intérêt, de profession et de passion). L'usage politique du terme *nation* est la plus fréquente dans le discours du philosophe bordelais, suivi de l'acception ethnologique. Quant au sens péjoratif du terme, il n'est usité que trois fois dans nos corpus. Il est également à remarquer que *nation* partage ses deux principales acceptions avec celles de *peuple*. Ce qui rend possible les substitutions du vocable *nation* à celui de *peuple*.

La polysémie du vocable *nation* nous éclaire sur sa structure sémantique très proche de celle de *peuple* à travers les deux acceptions qu'ils partagent et sa fréquence dans notre corpus. La synonymie entre *nation* et *peuple*, dans le discours de Montesquieu, est un fait réel, surtout dans les passages où l'emploi du premier permet au baron philosophe d'éviter une certaine répétition du second terme. Dans ce cas précis, les deux termes sont généralement utilisés dans le sens de société politique organisée et occupant un territoire bien déterminé. Dans les situations où il y a l'emploi concurrentiel des deux termes, *nation* et *peuple* sont utilisés dans une acception équivalente. L'éloge enthousiaste des Tartares, faite par Nargum dans les *Lettres persanes*, offre l'occasion d'un emploi synonymique des deux termes car ces derniers sont tour à tour représentés comme un peuple et une nation.

De toutes les nations du monde, mon cher Usbek, il n'y a pas qui ait surpassé celle des Tartares, par la gloire, ou par la grandeur des conquêtes. Ce peuple est le vrai dominateur de l'univers : tous les autres semblent être faits pour le servir ; il est également le fondateur et le destructeur des empires [...] ; dans tous les âges, il a été le fléau des nations. Il n'a manqué à cette victorieuse nation que des historiens pour célébrer la mémoire de ses merveilles<sup>298</sup>.

La société politique que les Tartares ont fondée est à la fois perçue par Montesquieu comme étant un *peuple* dominateur et une *nation* victorieuse. Ainsi, les deux termes sont utilisés dans une même acception politique qui les rend synonymiques. Il y a une certaine fascination que la puissance tartare exerce sur le baron de La Brède car la domination de cette nation

---

<sup>298</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXXI, p. 196.

conquérante n'épargne aucune contrée du monde. Toutefois, cette force politique et militaire, qui semble donner un empire universel aux Tartares, ne les pousse pas à anéantir les autres sociétés politiques conquises. Ces derniers font tout pour ne pas faire sentir le poids de leur domination aux peuples assujettis. L'exemple de leur autorité exercée sur les Chinois est évoqué dans *l'Esprit des lois* comme étant une politique domination douce.

Pour ne point désespérer le peuple vaincu, et ne point enorgueillir le vainqueur, pour empêcher que le gouvernement ne devienne militaire, et pour contenir les deux peuples dans le devoir, la famille tartare, qui règne présentement à la Chine, a établi que chaque corps de troupes, dans les provinces, serait composé de moitié Chinois et moitié Tartares, afin que la jalousie entre les deux nations les contienne dans le devoir<sup>299</sup>.

Les termes *nation* et *peuple* sont utilisés dans une même acception de société politique organisée. Montesquieu emploie indistinctement les deux termes à propos des Chinois et des Tartares pour analyser la situation de dominant et de dominé qui prévaut entre ces deux sociétés politiques. Ainsi, n'en ressort-il pas de cette analyse un modèle de domination douce que la société politique dominante (les Tartares) exerce sur celle assujettie (les Chinois) afin de ne pas blesser son orgueil et de réveiller une rébellion. Les Tartares ne sont pourtant pas les seuls à ménager les peuples qu'ils conquièrent pour les unir à leur communauté. Les Grecs se sont également distingués dans cet exercice d'assimilation des sociétés qu'ils ont vaincues en les traitant avec humanité : « Il [Alexandre le Grand] résista à ceux qui voulaient qu'il traitât les Grecs comme maîtres, et les Perses comme esclaves ; il ne songea qu'à unir les deux nations, et à faire perdre les distinctions du peuple conquérant et du peuple vaincu<sup>300</sup>. » Les vocables *nation* et *peuple* sont employés dans le sens de sociétés politiques qui sont dans une situation de belligérance dont le résultat a été la domination des Perses par les Grecs (Macédoine). Le philosophe bordelais semble mettre en exergue la clairvoyance d'Alexandre le Grand, plus préoccupé par l'intégration de la société politique vaincue (les Perses) que de lui faire sentir son infériorité vis-à-vis du vainqueur (les Grecs).

La belligérance entre les Romains et le roi des Huns est également une occasion pour Montesquieu d'élever les pratiques d'Attila à la hauteur de ceux des cités gréco-romaines dans le traitement de leurs adversaires et d'emploi synonymique des termes *peuple* et *nation* :

Il ne faut pas croire que ce fût par modération qu'Attila laissa subsister les Romains, il suivait les mœurs de sa nation qui le portaient à soumettre les peuples, et non pas à les conquérir. Ce prince dans sa maison de bois où nous représente Priscus, maître de toutes

---

<sup>299</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre X, chapitre XV, t. I, p. 320.

<sup>300</sup> *Ibid.*, livre X, chapitre XIV, t. I, p. 317.

les nations barbares, et en quelque façon de presque toutes celles qui étaient policées, était un des grands monarques dont l'histoire ait jamais parlé<sup>301</sup>.

Les vocables *nation* et *peuple* sont employés dans l'acception de sociétés politiques qui se font la guerre où chaque entité cherche à dominer l'autre sans pour autant l'anéantir. C'est la politique que semble mener Attila en combattant les Romains pour les dominer et non les faire périr. Ce roi qui est à la tête d'une nation dite barbare n'est pas alors moins civilisé que les Romains qui ont toujours eu cette même approche des sociétés qu'ils ont dominées.

La réflexion sur le rapport qui existe entre le climat et la servitude politique est également l'occasion d'un usage synonymique de *peuple* et de *nation* pour déterminer les causes de la domination de certaines sociétés politiques par d'autres en Asie et en Europe :

En Asie, les nations sont opposées aux nations du fort au faible ; les peuples guerriers, braves et actifs touchent immédiatement des peuples efféminés, paresseux, timides : il faut que l'un soit conquis, et l'autre conquérant. En Europe, au contraire, les nations sont opposées du fort au fort, celles qui se touchent ont à peu près le même courage. C'est la grande raison de la faiblesse de l'Asie et de la force de l'Europe, de la liberté de l'Europe et de la servitude de l'Asie<sup>302</sup>.

Que ce soient des forces inégales aux caractères différents en Asie, ou des capacités militaires égales et ayant le même courage, les vocables *nation* et *peuple* renvoient aux sociétés politiques qui se font la guerre. Si c'est l'extrême faiblesse qui met certaines sociétés sous la servitude d'autres plus fortes en Asie car l'inégalité des forces est souvent source de conflits, c'est l'égalité des forces qui rend les sociétés politiques européennes libres parce que personne n'a intérêt à provoquer un conflit dont l'issue est incertaine. Montesquieu va plus loin dans son analyse des différences de caractères dominants en Asie et en Europe. Réflexion qui insiste sur une dichotomie entre les deux aires géographiques où les sociétés politiques sont marquées par la liberté ou la servitude :

Il me semble que la liberté soit faite par le génie des peuples d'Europe, et la servitude pour celui des peuples d'Asie. C'est en vain que les Romains offrirent aux Cappadociens ce précieux trésor. Cette nation lâche le refusa, et elle courut à la servitude avec le même empressement que les autres peuples couraient à la liberté<sup>303</sup>.

Si ce sont la servitude et la liberté qui différencient une *nation* asiatique d'un *peuple* européen, les deux termes représentent une collectivité politique organisée ayant des

---

<sup>301</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XIX, p. 207.

<sup>302</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVII, chapitre III, t. I, p. 520.

<sup>303</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXXI, édition de 1721, in *Œuvres Complètes*, édition d'Édouard Laboulaye, Paris, Garnier Frères, 1875, version numérique non paginée, [https://www.ebooksgratuits.com/pdf/montesquieu\\_03\\_lettres\\_persanes.petit.pdf](https://www.ebooksgratuits.com/pdf/montesquieu_03_lettres_persanes.petit.pdf). Ce passage est retranché de l'édition papier que nous employons.



institutions. Ils fonctionnent ainsi comme deux synonymes dans leur acception politique. L'altérité géopolitique du monde asiatique par rapport au monde européen met en évidence la valeur de la liberté dans les sociétés politiques d'Europe et justifie leur domination militaire sur celles d'Asie confinées dans la servitude. En outre, la liberté et la servitude sont les socles des différents régimes politiques qui distinguent l'Europe de l'Asie. Si l'espace politique asiatique est marqué par le despotisme, l'Europe et une partie de l'Afrique semblent marquées par des organisations politiques qui laissent plus de place aux libertés politique et civile. Ces peuples tiennent tellement à leur liberté qu'ils n'hésitent pas à déposer leurs souverains pour la préserver :

Quelques-uns même de ces peuples, comme les Vandales en Afrique, les Goths en Espagne, déposaient leurs rois dès qu'ils n'étaient pas satisfaits : et, chez les autres, l'autorité du prince était bornée de mille manières différentes : un grand nombre de seigneurs la partageaient avec lui ; les guerres n'étaient entreprises que de leur consentement : les dépouilles étaient partagées entre le chef et les soldats ; aucun impôt en faveur du prince ; les lois étaient faites dans les assemblées de la nation<sup>304</sup>.

La liberté sans borne caractérise les collectivités politiques organisées que forment les Vandales et les Goths et que Montesquieu désigne à la fois par *peuple* et *nation*. Les deux vocables fonctionnent comme des synonymes dans leur acception de société politique, avec des institutions (le prince, l'assemblée) dont le fonctionnement n'a rien à envier à la démocratie. En effet, la liberté individuelle et la participation à l'élaboration des lois fondent le socle de ces sociétés politiques que le baron de La Brède considère comme les précurseurs des régimes politiques modérés que connaît l'Europe ; à la différence de l'Asie engluée dans la servitude imposée par le despotisme.

La réflexion menée sur l'omniprésence de la guerre dans les rapports entre les sociétés politiques et l'inefficacité de la neutralité de certaines d'entre elles rend aussi possible l'emploi des termes *nation* et *peuple* dans leur acception semblable :

Lorsqu'on voit deux grands peuples se faire une guerre longue et opiniâtre, c'est surtout une mauvaise politique de penser qu'on peut demeurer spectateur tranquille ; car celui des deux peuples qui est vainqueur entreprend d'abord de nouvelles guerres, et une nation de soldats va combattre contre des peuples qui ne sont que citoyens<sup>305</sup>.

Face à des rapports définis par la guerre, la neutralité d'une société politique n'a pas de sens aux yeux de Montesquieu, car elle ne saurait lui apporter la tranquillité souhaitée. Qu'ils soient guerriers ou purement citoyens, *nation* et *peuple* ont le même contenu sémantique de

---

<sup>304</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXXI, p. 287.

<sup>305</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre V, p. 83.

société politique organisée et subissant la même fatalité de la guerre comme seul paradigme de règlement des différends entre États. La guerre est tellement ancrée dans les mœurs des États qu'il est impossible d'y échapper, voire suicidaire de ne pas s'y préparer en tant que sociétés. D'ailleurs, les Romains, qui usent de la guerre pour laver un affront, refusent toujours de punir un coupable mais toute la communauté à laquelle il appartient :

Lorsque l'on était occupé à une grande guerre, le Sénat dissimulait toutes sortes d'injures et attendait dans le silence que le temps de la punition fût venu. Que si quelque peuple lui envoyait les coupables, il refusait de les punir, aimant mieux tenir toute la nation pour criminelle et se réserver une vengeance utile<sup>306</sup>.

Du *peuple* désignant un coupable pour échapper à la punition à la *nation* considérée comme coupable dans son entièreté, les deux termes figurent la même société politique dont les Romains refusent de punir un membre. Alors une relation d'inclusion<sup>307</sup> de la partie dans le tout est établie entre une personne fautive et la société à laquelle elle appartient, engageant du coup la responsabilité de toute la collectivité qui devra payer la faute commise par un tiers. C'est aussi un bon prétexte pour les Romains de mener leur entreprise de conquête et de domination sur les autres sociétés politiques en avançant l'argument de la faute commise par un individu ou un groupe d'individus qui engage la responsabilité de toute la collectivité politique à laquelle ils appartiennent.

L'emploi concurrentiel des termes *nation* et *peuple* est aussi fréquent dans les passages où Montesquieu fait une anthropologie des différents types de sociétés et de leur mode de vie. L'étude des modes d'organisation des différentes sociétés est porteuse de l'utilisation synonymique des deux vocables :

Il y a cette différence entre les peuples sauvages et les peuples barbares, que les premiers sont de petites nations dispersées, qui, par quelques raisons particulières, ne peuvent pas se réunir ; au lieu que les barbares sont ordinairement de petites nations qui peuvent se réunir. Les premiers sont ordinairement des peuples chasseurs ; les seconds, des peuples pasteurs<sup>308</sup>.

Les vocables *peuple* et *nation* renvoient à des communautés humaines sans grande organisation politique. Les deux termes fonctionnent donc comme des synonymes dans leur acception anthropologique de communauté primitive que l'activité de chasse ou d'élevage

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, chapitre VI, p. 103.

<sup>307</sup> Dans la rhétorique, cette relation est appelée synecdoque. « La synecdoque est un trope par connexion fondé sur la relation d'inclusion entre les référents dénotés. On limitera la synecdoque à deux catégories, qui renvoient aux relations d'inclusion structurant le lexique : partie/tout et hyponymie/hyperonymie. » (Alise Lehmann, Françoise Martin-Berthet, *Lexicologie. Sémantique, Morphologie, Lexicographie, op. cit.*, 2014, p. 115).

<sup>308</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XI, t. I, p. 536.

identifie comme *sauvage* ou *barbare*. Nous avons ainsi une classification des différents types de collectivités humaines qui met en évidence deux formes d'organisations primitives et sont complétées par une troisième plus « policée » par les lois. L'une des indices qui prouvent qu'une communauté est une société civilisée, c'est l'usage de la monnaie : « Soyez seul, et arrivez par quelque accident chez un peuple inconnu ; si vous voyez une pièce de monnaie, comptez que êtes arrivé chez une nation policée<sup>309</sup>. » *Peuple* et *nation* sont utilisés dans une même signification pour caractériser une société humaine civilisée à travers une organisation politique très avancée. L'usage de la monnaie est le baromètre de ce degré de raffinement souvent atteint par ce type de communauté humaine.

Même si les sociétés civilisées semblent supérieures aux nations primitives chez Montesquieu, les influences de l'extrême raffinement et les activités qu'elle crée sur le caractère des gens suscitent une interrogation. La réponse à cette inquiétude sur l'influence des arts considérés comme une activité perverse pour la nature humaine donne l'occasion à une usité synonymique des termes *peuple* et *nation* :

Cette ardeur pour le travail, cette passion de s'enrichir, passe de condition en condition, depuis les artisans jusqu'aux grands. Personne n'aime à être pauvre que celui qu'il vient de voir immédiatement au-dessous de lui. Vous voyez, à Paris, un homme qui a de quoi vivre jusqu'au jour du jugement, qui travaille sans cesse, et court le risque d'accourcir ses jours pour amasser, dit-il, de quoi vivre. Le même esprit gagne la nation ; on n'y voit que travail et qu'industrie. Où est donc ce peuple efféminé [...] <sup>310</sup> ?

Les vocables *nation* et *peuple* fonctionnent dans ce passage comme des synonymes dans leur acception de société humaine politique et civilisée dont le caractère ne peut être vicié par le développement des arts, qui, au contraire, sont bénéfiques pour la collectivité car ils sont le moteur l'économie. Le personnage romanesque Usbek devient ainsi le porte-parole de Montesquieu pour défendre l'industrie comme étant moins un facteur d'amollissement que d'enrichissement et de développement économique. L'industrie, tant décriée par le personnage romanesque Rhédi comme la cause du pervertissement moral de la collectivité et sa déperdition annoncée, est un marqueur fondamental dans la différence établie par le philosophe bordelais entre les communautés primitives et les sociétés civilisées. Mais elle n'est pas le seul trait différenciateur entre les communautés humaines car le mariage et les interdits qui l'entourent jouent également le même rôle : « [...] les lois de Moïse, celles des Égyptiens et de plusieurs autres peuples, permettent le mariage entre le beau-frère et la belle-sœur, pendant que ces

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, livre XVIII, chapitre XV, t. I, p. 539-540.

<sup>310</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CVI, p. 238.

mêmes mariages sont défendus chez d'autres nations<sup>311</sup>. » La synonymie entre *peuple* et *nation* est apparente car les deux termes sont employés ici dans la même acception de sociétés humaines dont l'unité est fondée sur les lois et des mœurs qui régissent les rapports entre les individus. C'est dans ce cadre qu'une collectivité humaine peut se différencier d'une autre en acceptant ou en refusant le mariage entre des personnes apparentées par alliance.

L'examen des cas d'alternance entre *peuple* et *nation* dans les trois textes majeurs de Montesquieu que sont *l'Esprit des lois*, les *Lettres persanes* et *Considérations sur les Romains* montre que les deux termes commutent immédiatement ou sont employés dans une équivalence où ils désignent une collectivité réunie dans un espace politique, sans aucune forme de distinction. C'est pourquoi l'idée d'André Eskénazi, selon laquelle « seul peuple désigne la collectivité réunie dans l'espace politique ponctuel. Rome étant une *ville*, il ne peut y avoir de nation romaine<sup>312</sup> », est à nuancer car les deux termes sont employés par Montesquieu pour désigner une société politique vivant dans une ville comme Rome ou Carthage. Le vocable *nation*, au même titre que *peuple*, est employé dans plusieurs passages pour désigner une cité-État :

Voyez avec quelle exactitude Strabon et Ptolomé nous décrivent les diverses parties de l'Afrique. Ces connaissances venaient des diverses guerres que les deux plus puissantes nations du monde, les Carthaginois et les Romains, avaient eues avec les peuples d'Afrique, des alliances qu'ils avaient contractées, du commerce qu'ils avaient fait dans les terres<sup>313</sup>.

Il faut remarquer que c'est le terme *nation* qui est employé pour désigner une collectivité politique réunie dans l'espace politique ponctuel d'une ville. Ainsi, Rome et Carthage sont-elles perçues par Montesquieu comme des villes formant des nations. Il y a là une équivalence entre *nation* et *ville* car elles renvoient à la même forme d'organisation d'un espace politique. C'est dans cette même veine que Rome est toujours désignée comme une nation guerrière qui ne cesse de vouloir dominer les autres :

Rome était donc dans une guerre éternelle et toujours violente : or une nation toujours en guerre, et par principe de gouvernement, devait nécessairement périr, ou venir à bout de toutes les autres qui, tantôt en guerre, tantôt en paix, n'étaient jamais propres à attaquer, ni se préparer à se défendre<sup>314</sup>.

---

<sup>311</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXVI, chapitre XIV, t. II, p. 875.

<sup>312</sup> André Eskénazi, « Peuple et nation dans *De l'Esprit des lois* », *op. cit.*, p. 112.

<sup>313</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre X, note de page h, édition électronique réalisée par Geneviève Barillot à partir de celle de 1748, quatrième partie, p. 55, [http://classiques.ugac.ca/classiques/montesquieu/de\\_esprit\\_des\\_lois/partie\\_4/de\\_esprit\\_des\\_lois\\_4.html](http://classiques.ugac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_4/de_esprit_des_lois_4.html).

<sup>314</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre I, p. 67.

La *nation*, qui érige la guerre comme le principal paradigme de cohabitation avec les autres sociétés alentours, désigne Rome qui est une collectivité politique vivant dans l'espace ponctuel d'une ville. La *ville de Rome* est donc représentée comme une *nation* dont la survie politique et l'économie reposent principalement sur la guerre. La conclusion de Montesquieu sur l'attachement de la cité latine à la guerre sonne comme une sentence : « Enfin, jamais nation ne prépara la guerre avec tant de prudence, et ne la fit avec tant de hardiesse<sup>315</sup>. » La société politique réunie dans l'espace politique ponctuel d'une ville comme Rome est bien désignée par le vocable *nation* chez le baron philosophe. L'idée selon laquelle « les "citoyens" assemblés dans les "murailles" ne sauraient constituer qu'un *peuple* parce qu'ils sont inclus dans un espace politique ponctuel<sup>316</sup> » ne résiste pas une analyse poussée des textes majeurs de Montesquieu car elle révèle des emplois de *nation* dans la désignation d'une société politique établie dans l'espace politique ponctuel d'une ville, au même titre que le vocable *peuple*.

La pertinence de l'interchangeabilité de *peuple* et *nation* est confirmée par l'examen des alternances que l'on relève dans des passages où les deux termes entretiennent de façon alternée des rapports d'hypéronymie et d'hyponymie. Nous envisageons un contexte où *nation* désigne la grande communauté incluant des entités plus petites appelées *ville* ou *peuple* : « Les Grecs étaient une grande nation, composée de villes qui avaient chacune leur gouvernement et leurs lois<sup>317</sup>. » Le vocable *nation* renvoie à une communauté plus large (hypéronyme) dont l'unité est fondée sur une langue et une culture communes, subdivisée en sociétés politiques plus petites (hyponymie) qui sont dénommées *villes* dans ce passage, mais que Montesquieu appelle *peuples* dans plusieurs autres occasions. Dans un autre contexte, c'est *peuple* qui devient l'hypéronyme de *nation* dans la mesure où il renvoie à la communauté la plus large qui inclue les autres :

Corinthe fut admirablement bien située : elle sépara deux mers, ouvrit et ferma le Péloponèse, ouvrit et ferma la Grèce. Elle fut une ville de la plus grande importance, dans un temps où le peuple grec était un monde, et les villes grecques des nations<sup>318</sup>.

C'est *peuple* qui représente la collectivité humaine la plus étendue incluant la *nation* qui désigne un espace politique restreinte. Le *peuple* dont il est question est la grande communauté de langue et de culture que forment les Grecs au-delà de leur division en de plus petites sociétés politiques que sont les *nations* qui occupent les villes. Cette situation explique que *peuple*

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, chapitre II, p. 76.

<sup>316</sup> André Eskénazi, « Peuple et nation dans *De l'Esprit des lois* », *op. cit.*, p. 112.

<sup>317</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIII, chapitre XVII, t. II, p. 765.

<sup>318</sup> *Ibid.*, livre XXI, chapitre VII, t. II, p. 649.

représente bien une communauté plus large dont la subdivision est appelée *nation*. Ce qui nuance fortement l'affirmation selon laquelle « seul *peuple* désigne une subdivision de la communauté, autrement appelée *nation*<sup>319</sup>. » La constante qui se dégage de notre analyse est que *peuple* et *nation* sont interchangeables dans le lexique politique de Montesquieu car les deux termes peuvent alterner dans les mêmes acceptions selon les contextes.

Enfin, dans notre essai d'analyse des rapports de synonymie qui existent entre les deux termes, *nation* peut bien désigner, au même titre que *peuple*, une communauté humaine non encore engagée dans le processus de civilisation, et être référée à la *sauvagerie* et à la *barbarie*. Les passages où *nation* est référée à la barbarie ou la sauvagerie sont nombreuses :

Lorsque les nations policées sont les maîtresses du monde, l'or et l'argent augment tous les jours, soit qu'elles le tirent de chez elles, soit qu'elles l'aillent chercher là où il est. Il diminue, au contraire, lorsque les nations barbares prennent le dessus<sup>320</sup>.

*Nation* désigne à la fois la société pleinement engagée dans l'état de culture reconnaissable par l'utilisation des métaux précieux comme l'or et l'argent et la communauté humaine primitive non encore engagée dans ce processus. Ce sont deux états distincts de la nation qui sont référés à la police ou à la barbarie. Dans cette même veine, l'unité de peuplement considérée comme sauvage est également désignée par le terme *nation* chez Montesquieu :

Ce qui fait qu'il y a tant de nations sauvages en Amérique, c'est que la terre y produit d'elle-même beaucoup de fruits dont on peut se nourrir. Si les femmes y cultivent autour de la cabane un morceau de terre, le maïs y vient d'abord. La chasse et la pêche achèvent de mettre les hommes dans l'abondance<sup>321</sup>.

Ce sont les communautés vivant dans des conditions naturelles d'existence, car la nature leur fournit tout ce dont elles ont besoin, qui sont désignées par le terme *nation*. L'état dans lequel se trouvent ces nations est la sauvagerie car elles n'ont pas besoin d'être industrielles pour survivre, tout étant déjà fourni par la nature elle-même. La remarque que l'on peut faire est que *nation* et *peuple* représentent tous les deux des collectivités humaines qui sont soit restées à l'état primitif de la sauvagerie ou de la barbarie, soit des sociétés pleinement engagées dans le processus de civilisation. Dans le lexique politique de Montesquieu, il n'y a pas un terme qui est exclusivement réservé<sup>322</sup> à la désignation d'une communauté primitive et un autre

---

<sup>319</sup> André Eskénazi, « Peuple et nation dans *De l'Esprit des lois* », *op. cit.*, p. 113.

<sup>320</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXII, chapitre IV, t. II, p. 708.

<sup>321</sup> *Ibid.*, livre XVIII, chapitre IX, t. I, p. 534.

<sup>322</sup> C'est pourtant ce que soutient André Eskénazi quand il affirme que « c'est *nation* qui désigne la société pleinement engagée dans l'état de culture [...] C'est *peuple*, inversement, que l'on trouve dans les textes référant explicitement à la *sauvagerie*, à la *barbarie* [...], à l'inconstitution des sociétés tributaires des conditions naturelles d'existence », « Peuple et nation dans *De l'Esprit des lois* », *op. cit.*, p. 120.

pour figurer une société civilisée. *Nation* et *peuple* se substituent l'un à l'autre pour représenter les différents types de collectivités humaines que le philosophe bordelais veut nommer. L'étude des cas d'alternance entre *peuple* et *nation* à une distance courte dans les textes du baron de La Brède révèle des relations sémantiques très étroites entre les deux termes, où chacun des deux peut se substituer à l'autre et avoir la même signification. Il y a une relation d'équivalence entre *nation* et *peuple* de telle sorte que l'un des deux termes peut être soit le synonyme, soit l'hypéronyme soit l'hyponyme de l'autre, et vice-versa.

L'analyse minutieuse du discours de Montesquieu montre que *nation* occupe une place importante dans le lexique politique de celui-ci car c'est un concept qui joue le rôle d'équivalent quasi-parfait et de substitut à *peuple*. La structure sémantique de *nation* est très proche de celle de *peuple* car elle jouit de la même polysémie que ce dernier avec des acceptions politique (la société rationnellement organisée dans un espace politique), ethnologique (la communauté de langue, de culture et/ou de religion) et péjorative (la communauté d'intérêt, de profession et de passion). Fort de cette proximité sémantique avec *peuple*, le terme *nation* est souvent employé comme synonyme de celui-ci dans son acception politique de société occupant un espace politique ponctuel ou étendu. Même s'il arrive que *nation* représente une collectivité humaine politiquement mieux organisée ou plus engagée dans l'état de culture que *peuple* dans certains cas d'alternance, elle renvoie également à la société politiquement moins organisée ou primitive dans d'autres cas.

Ce qui ressort de manière constante de notre analyse nous conforte donc dans l'idée que *nation* et *peuple* sont interchangeable dans le discours de Montesquieu car les deux termes peuvent alterner dans les mêmes acceptions selon les contextes. Nous pouvons même dire que l'emploi de *nation*, dans le lexique politique de ce dernier, est aussi fréquent et varié que celui de *peuple*, devenant du coup un vrai substitut et concurrent de ce dernier. Cependant, malgré son importance comme synonyme, *nation* n'est pas le substitut au concept de *peuple* car *plebs* et *plébéien* jouent également le même rôle.

### **3.1.2. *Plebs* ou Plébéien : un autre nom du *peuple***

Les acceptions du terme *peuple* chez Montesquieu débordent celles de son ancêtre latin *populus* pour renvoyer également à celui de *plebs* ou *plebeius*<sup>323</sup> (*plèbe* ou *plébéien* en

---

<sup>323</sup> L'étymologie latine définit les vocables *plebeius* comme étant « plébéien, du peuple, de la plèbe, non patricien » et *plebs* comme « 1 la plèbe, les plébéiens [oppos. aux patriciens] ; 2 [rare] le bas peuple, le menu peuple, les classes inférieures, la populace, le vulgaire », Felix Gaffiot, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français, op. cit.*,

Français). Ce qui fait que *plèbe* et *plébéien* fonctionnent non seulement comme les autres noms du *peuple* dans le lexique politique du baron philosophe, mais ils jouent également le rôle de véritables substituts au terme. Notre travail consistera donc à analyser les acceptions dans lesquelles les vocables *plèbe* et *plébéien* sont employés comme substituts à *peuple*. Toutefois, il faut d'abord connaître la définition des termes *plèbe* et *plébéien* à l'époque de l'Ancien Régime, avant de chercher à déterminer quelle acception Montesquieu les emploie comme substituts de *peuple*.

La définition la plus détaillée du terme *plèbe* se trouve dans le dictionnaire de Godefroy qui donne un contenu sémantique du terme qui est très proche de son étymologie latine, avec une orthographe moderne :

PLEBE, s.f. et anc. m. [Compl.]

le bas peuple:

Peuple et *plebe* avoit cette difference quar pueple romain emportoit tout, c'est a dire nobles et non nobles. *Plebe* emportoit seulement le bas et les petis et le commun. (BERS., *T. Liv.*, Ste-Gen., f° 2<sup>c</sup>.)

Le menu *plebe*. (BERS., *T. Liv.*, Ste-Gen., f° 2<sup>c</sup>.)

Cestui *plebe* avoit sa court et ses juges. (BERS., *T. Liv.*, Ste-Gen., f° 2<sup>c</sup>.)

La pieté des .III. tribuns et l'engin de Ortensius qui fu tant enclinable a leur justes prieres furent moult agreables aus peres et au *plebe*. (BERS., *T. Liv.*, Ste-Gen., f° 81<sup>d</sup>.)<sup>324</sup>.

Cette définition de *plèbe* reste largement tributaire de la représentation que l'Antiquité romaine se faisait de la majorité des citoyens romains catégorisés hors du patriciat et formant un ordre sociopolitique. *Plèbe* désigne ainsi la masse de ceux qui n'appartiennent pas aux ordres

---

p. 1204. Selon Marc Crépon, Barbara Cassin, Claudia Moatti, « *populus* se distingue clairement de *plebs*. D'un point de vue juridique, la plèbe regroupe les *proletarii*, ceux qui, à l'origine, sont hors du *populus* – c'est-à-dire en dehors des légions. D'où la formule archaïque : *populus plebsque*. Par la suite, la plèbe s'intègre peu à peu au *populus*, mais garde son sens exclusif de groupe extérieur aux familles patriciennes [...]. À l'époque républicaine, le mot désigne plus généralement tous ceux qui n'appartiennent pas censitairement aux ordres supérieurs (sénateurs et chevaliers à Rome, décurions dans les provinces). *Plebs* finit donc par désigner "la masse populaire", "le bas peuple" et peut devenir synonyme de "pauvres" [...]. Dans cette acception, le mot a de nombreux équivalents : *multitudo*, *turba* ou encore *vulgus*, qui renvoient au groupe le plus bas de la *plebs*. Ces termes, accompagnés d'un adjectif dépréciatif, prennent souvent une connotation morale : "[...] masse inculte, multitude d'ignorants, plèbe et bas peuple" [...]. Par cette double coloration, morale et sociologique, *plebs* se rapproche du grec *plêthos*, tandis que *populus* traduit *dêmos* », article « Peuple », in Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, *op. cit.*, pp. 929-930.

<sup>324</sup> Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, article « Plèbe », édition originale de F. Vieweg, Émile Bouillon, 1881-1902, Classiques Garnier Numérique, 2002, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.



supérieurs. L'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert donne les significations suivantes aux termes *plèbe* et *plébéien* :

*PLEBS*, voyez PEUPLE. Caractere du petit peuple sous les empereurs. XIV. 335. a.

PLÉBÉIEN, adj. et subst. (*Hist. rom.*) on nommoit *plébéiens* tous ceux qui ne descendoient pas de premiers sénateurs dont Romulus forma le sénat, et de ceux qui y furent appelés par les rois qui succéderent à Romulus. Un *plébéien* pouvoit devenir sénateur par le choix des censeurs, lorsqu'il avoit la quantité de biens ordonnée par les lois pour être du corps du sénat; mais il ne cessoit pas d'être *plébéien*, puisqu'il ne descendoit pas des anciens sénateurs. De même un patricien qui n'avoit pas assez de bien pour être sénateur pouvoit être mis par les censeurs dans l'ordre des chevaliers, et ne cessoit pas pour cela d'être patricien, puisqu'il sortoit de famille patricienne. Enfin un patricien qui n'étoit ni chevalier, ni sénateur, étoit nécessairement du peuple sans être *plébéien*; de sorte qu'un citoyen pouvoit être en même tems patricien et du peuple, sénateur et *plébéien*, patricien et sénateur, ou tout ensemble patricien, sénateur et chevalier, ou *plébéien*, sénateur et chevalier, ou *plébéien* et du peuple, etc.

Originaiement les seuls patriciens faisoient le corps de la noblesse romaine; mais dans la suite les *plébéiens* qui furent admis aux grandes charges de la république devinrent nobles en même tems, et eurent le droit d'avoir les images et les portraits de leurs ancêtres. Enfin, ceux qui n'en avoient point ni de leurs ancêtres, ni de leur chef, comme les nouveaux nobles qui étoient appelés *novi*, ceux, dis-je, qui n'avoient ni les unes, ni les autres, étoient ce que nous appellons aujourd'hui *roturiers*.

Comme depuis la seizieme année du bannissement de Tarquin on ne voyoit plus dans la république romaine que des disputes continuelles; ces disputes, qui durèrent plus de quarante ans, donnerent lieu à la demande que firent les *plébéiens* d'un corps de droit selon lequel ils pussent être gouvernés, et être à l'abri des vexations des patriciens.

Il paroît par ce que disent Tite-Live et Denis d'Halicarnasse que les *plébéiens* se plaignoient de deux choses; savoir, de ce qu'on violoit leurs privileges dans toutes les occasions, et de ce que dans le gouvernement les patriciens suivoient plutôt leur volonté que les loix. Ces plaintes donnerent occasion à de grands troubles, et à la création des tribuns dont l'autorité s'éleva sur celle des patriciens, et les força d'accorder aux *plébéiens* les loix qu'ils demandoient. Je suis entré dans les principes de ces révolutions *au mot PATRICIEN*<sup>325</sup>.

La définition de *plebs* est assez sommaire car il n'est fait mention que de la désignation d'une catégorie de la collectivité qu'est le peuple et d'un renvoi à la définition de ce dernier. Nous pouvons noter que c'est l'orthographe latine du terme qui est gardée, de même que l'acception ancienne. Quant à *plébéien*, il est à la fois employé comme substantif ou adjectif et représente une classe d'individus n'appartenant pas aux ordres supérieurs que sont les sénateurs et les chevaliers. Dans le langage politique du XVIII<sup>e</sup> siècle, *plèbe* (ou *plebs*) et *plébéien* sont employés comme des termes d'histoire romaine qui désignent « l'ensemble des citoyens

---

<sup>325</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres*, Mis en ordre par M. Diderot et M. D'Alembert, Paris (1751-1780), articles « *Plebs* » et « *Plébéien* », *op. cit.*

romains qui ne sont pas nobles et, par suite, la multitude, la populace<sup>326</sup> ». Les signifiants *plèbe* et *plébéien* expriment ainsi un signifié socio-politique qui désigne une fraction de la collectivité humaine à la naissance non-noble, aux conditions socio-économiques plus ou moins modestes et au statut civique inférieur, par opposition à la partie dominante, qui est souvent de naissance noble et très riche. Il devient donc important d'étudier l'emploi de ces deux termes comme de possibles substituts à *peuple* dans cette acception socio-politique dans les textes de Montesquieu où leur occurrence est fréquente et visible.

L'emploi de *plebs* par le baron philosophe, pour parler d'une réalité de la Rome antique, peut laisser suggérer que le terme représente une catégorie sociopolitique de la cité-État latine. C'est le cas dans la seule occurrence du vocable dans son orthographe latine :

Le peuple de Rome, ce que l'on appelait *plebs*, ne haïssait pas les plus mauvais empereurs ; depuis qu'il n'avait plus l'empire et qu'il n'était plus occupé à la guerre, il était devenu le plus vil de tous les peuples, il regardait et les arts comme des choses propres aux seuls esclaves, et les distributions de blé qu'il recevait lui faisaient négliger les terres ; on l'avait accoutumé aux jeux et aux spectacles ; depuis qu'il n'eut plus de tribuns à écouter ni de magistrats à écouter, ces choses qu'on ne faisait que souffrir lui devinrent nécessaires, et son oisiveté lui en augmenta le goût [...] <sup>327</sup>.

Le terme latin *plebs*, employé dans ce passage, désigne une catégorie sociopolitique de la grande collectivité qu'est le peuple romain et souvent opposée au patriciat<sup>328</sup>. *Plebs* représente ainsi un ordre de citoyens romains n'appartenant pas à la noblesse (sénateurs et patriciens) dont les moyens de subsistance sont les butins de guerre et la distribution de nourritures. Les défauts

---

<sup>326</sup> Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 2, *op. cit.*, p. 2786.

<sup>327</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XV, p. 169.

<sup>328</sup> La distinction entre plèbe et patriciat ne peut se faire que dans la déconstruction du mythe des origines de ces deux ordres sociopolitiques romains. En effet, « le patricien, ce n'est pas celui qui peut désigner son père : la plupart des plébéiens en sont également capables. C'est plutôt l'individu qui peut invoquer son rattachement à une *gens*, à la famille "large". La *familia*, groupe plus restreint constituant le cadre de vie des plébéiens, n'existe même pas aux yeux des patriciens : c'est pourquoi eux seuls sont censés pouvoir "désigner leur père" [...] Pour la plèbe donc, pas de famille. Comme son nom l'indique (le grec *plêthos* signifie masse, populace), elle n'est qu'une foule inorganisée, le ramassis de vagabonds et de brigands dont nous parlent les récits transmis par la mémoire aristocratique. Cet intense jugement de valeurs a des conséquences pratiques. Ceux qui le portent s'estiment fondés à exercer le rôle de ce qu'il faut bien appeler une classe dirigeante [...] L'aristocratie a d'ailleurs autre chose à reprocher à la plèbe que l'étrangeté de son genre de vie. Sa masse est menaçante, car elle atteint un chiffre triple de celui des citoyens [...] Pas plus qu'il n'existe de famille plébéienne, il ne peut y avoir pour ces immigrés de métiers honorables [...] Dégénérescence morale, infériorité sociale, indignité sinon inexistence de leur fortune et de leur famille, tels sont les traits dont la plèbe se voit accablée. Il ne reste qu'à couronner ce peu glorieux édifice par sa résultante politique, l'incapacité civique. Ce qui est fait sans aucun scrupule et dans une parfaite logique. » (Norbert Rouland, *Rome, démocratie impossible ? Les acteurs du pouvoir dans la cité romaine*, Paris, Actes Sud, 1981, p. 27-28). L'analyse de Moses I. Finley va dans le même sens d'une distinction nette entre les deux ordres de la cité romaine quand il affirme, d'une part, que « le patriciat romain était un ordre singulièrement exclusif, qui ne s'ouvrait à des recrues de l'extérieur que par l'adoption officielle d'un individu mâle par une famille patricienne, procédure pour laquelle l'autorisation de l'État était nécessaire » et, d'autre part, « [...] les plébéiens romains [...], qui formaient le gros de la population citoyenne, rurale dans son écrasante majorité, était déjà différenciés par la richesse et le statut » (*L'invention de la politique*, *op. cit.*, p. 38). Voir également Benjamin Cohen, « La notion d'"ordo" dans la Rome antique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, juin 1975, p. 259-282.

de cette catégorie de citoyens romains souvent pauvres sont à la fois l'aversion pour le travail champêtre et l'accoutumance aux divertissements. C'est également une acception considérée comme juridique dans la mesure où *plebs* comprend le peuple romain tout entier, à la seule exception des patriciens. Elle est également plus ou moins intégrée à la communauté politique selon la forme du régime politique : représentée par des tribuns dans un gouvernement mixte et condamné à l'oisiveté sous l'empire.

*Plebs*<sup>329</sup> fonctionne alors comme un hyponyme de *peuple* dans la mesure où elle renvoie à la fraction de la société civique romaine dont la dignité et la fortune inférieures ne permettent pas d'accéder à certaines fonctions civiques et politiques, par opposition au patriciat qui regroupe la partie minoritaire la plus noble et la plus aisée. Montesquieu s'inscrit ainsi dans une tradition cicéronienne<sup>330</sup> de représentation du peuple romain comme un corps civique fortement hiérarchisé par une division en trois classes : Sénat / Ordre équestre / Plèbe. Dans leurs relations civiques, celui des qualifications politiques actives, chacun de ces trois ordres a des droits et devoirs bien définis selon sa dignité et sa fortune.

Après l'unique emploi de *plebs* dans le lexique politique de Montesquieu, c'est le substantif *plébéen* qui prend le relais pour représenter la catégorie de citoyens romains n'appartenant pas à l'aristocratie fermée constituée par les sénateurs et les patriciens. Et dans une « cité censitaire » comme Rome, la place de l'individu dans la hiérarchie sociale a des conséquences sur les fonctions civiques auxquelles il peut prétendre, créant du coup une citoyenneté à deux vitesses. En effet, la collectivité civique romaine était divisée en deux ordres antagoniques : les patriciens dont l'ascendance civique et la fortune permettaient le monopole du pouvoir politique et les plébéens formant la masse des citoyens aux droits limités qui ne

---

<sup>329</sup> Il est cependant dangereux de prendre *plebs* pour la « masse pauvre de Rome », même si, dans son sens dérivé, c'est exactement ce que l'on entend par plèbe. À ce sujet, Benjamin Cohen affirme que « la plèbe ne constituait ni une classe socio-économique homogène ni une catégorie constitutionnelle simple. Stratifiée en cinq classes censitaires, [...] la plèbe tout entière, *urbana* et *rustica*, ne peut guère être correctement définie dans sa totalité, sinon par l'expression concise : *ceteri ordines*. La seule occasion où ces *ceteri ordines* hétérogènes peuvent être, malgré tout, ramenés à un simple *ordo* doit être cherchée dans le sens purement politique de la division tripartite : les sénateurs contrôlent le gouvernement, les *equites* les tribunaux ; reste la plèbe, comprenant les hommes de tous les autres rangs qui [...] sont confondus, en bloc dans un troisième *ordo*. C'est en ce sens seulement qu'on peut parler d'un peuple romain divisé en trois catégories de citoyens, chacune définie par sa situation particulière dans la structure politique romaine. En ce cas d'espèce, les trois *ordines* n'apparaissent que comme des *réalités politiques* et leur ordonnance progressive semble traduire une hiérarchie des statuts. », in « La notion d'"ordo" dans la Rome antique », *op. cit.*, p. 266-267.

<sup>330</sup> Selon Cicéron, *La République*, I, 47, dans sens politique de la division tripartite du peuple romain, les sénateurs contrôlent le gouvernement, l'ordre équestre a la justice en main et la plèbe, formée par les hommes de tous les autres rangs, ne sont consultés que pour leurs voix.

peuvent pas accéder aux charges élevés. La forte hiérarchie qui existe dans la collectivité civique romaine se traduit par les barrières érigées entre les deux par l'interdiction de mariage :

La première inégalité se trouve principalement lorsque les privilèges des principaux ne sont honorables que parce qu'ils sont honteux au peuple. Telle fut à Rome la loi qui défendait aux patriciens de s'unir par mariage aux plébéiens ; ce qui n'avait d'autre effet que de rendre d'un côté les patriciens plus superbes, et de l'autre plus odieux<sup>331</sup>.

Au regard de cette interdiction de mariage mixte entre les composantes de la société civique romaine, il y a comme une volonté des patriciens de s'organiser en un système de caste fermé qui cantonne une bonne partie des Romains à la périphérie des affaires civiles et politiques. *Plébéien* regroupe donc l'ensemble des citoyens romains intégrés à la collectivité civique, qui vivent de travaux manuels et qui ont des droits et des devoirs limités. Les plébéiens constituent un ordre sociopolitique se trouvant en bas de la hiérarchie politique dans la cité romaine à cause de leur non-appartenance à l'aristocratie et de leur inaccessibilité aux charges civiques élevées.

L'opposition<sup>332</sup> entre les deux ordres (patriciat et plèbe) est encore plus marquée à cause de nombreuses prérogatives civiques des patriciens que leur conférait leur naissance et la limitation de la participation populaire à la gouvernance de la cité malgré son intégration à la collectivité politique. Aussi, les droits et les devoirs des plébéiens étaient-ils très limités face à l'accaparement de tous les privilèges par les patriciens :

Quatre choses choquaient principalement la liberté à Rome. Les patriciens obtenaient seuls les emplois sacrés, politiques, civils et militaires ; on avait attaché au consulat un pouvoir

---

<sup>331</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre V, chapitre VIII, t. I, p. 163.

<sup>332</sup> L'opposition entre ces deux composantes du *populus* (et de l'armée) ne fut peut-être pas aussi forte ni aussi constante que le voudraient certains historiens. Le dualisme n'est pas établi pour les temps les plus anciens. Les patriciens ne se limitaient pas aux premiers occupants, pasteurs et agriculteurs, disposant du sol et par là de la richesse ; pas plus que la plèbe ne rassemblait tous les « étrangers » progressivement attirés par Rome. Il est admis qu'il y a la venue relativement tardive à Rome de certains *gentes* patriciennes (Tite-Live, *Histoires romaines*, livre II, 16 et livre IV). D'une population « primitive » indifférenciée, se détache peu à peu, aux premiers temps de la royauté, une élite riche et forte de ses troupeaux, de ses terres et de ses clients. « Le reste » devient peu à peu une « plèbe ». Dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la plèbe s'organise et parvient à avoir ses tribus qui protègent ses membres. L'aristocratie des familles sacerdotales monopolisait le culte et formait le Sénat. Ses membres, les *Patres* (qui ne se confondaient pas avec l'ensemble des patriciens) avaient seuls l'*auctoritas Patrum* et éventuellement l'*interregnum*. Ils fournissaient les conseillers du roi et occupaient héréditairement le Sénat. Ils contrôlaient la vie politique en accordant (ou en refusant) l'*auctoritas Patrum* selon que la mesure qui leur était soumise leur paraissait, ou non, conforme aux règles ancestrales (le *mos maiorum*) dont ils avaient la garde. Par orgueil de caste, les vieilles familles refusaient de contracter mariage avec les plébéiens et, par souci de leur fortune, elles les tenaient à l'écart des attributions des terres conquises. L'histoire ultérieure de la plèbe le prouve car celle-ci fut pendant longtemps exclue des magistratures. Cependant, les plébéiens participaient au service militaire. Accablés par des charges sans profiter des avantages de la citoyenneté, ils engagèrent la lutte. Mais trop faibles, ils n'obtiendront que de maigres succès au cours du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. La lutte fut d'abord celle de l'aristocratie contre la royauté, avant de devenir celle de la plèbe contre le patriciat. Cf. Jean Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, op. cit., p. 141-142.

exorbitant ; on faisait des outrages au peuple ; enfin on ne lui laissait presque aucune influence dans les suffrages<sup>333</sup>.

Cette représentation de la cité romaine est celle d'une société politique fortement censitaire qui laisse très peu de place à une frange significative des citoyens qu'est le peuple, socialement catégorisé car pris dans son infériorité hiérarchique à cause de sa naissance mais également dans son incapacité civique et politique qui l'exclut de presque toutes les charges de la vie civique et politique. Dans ce sens, *peuple* devient l'équivalent de *plébéien* dans leur acception sociopolitique de classe de citoyens subalternes marginalisés dans la vie politique de la cité. C'est cette domination outrageuse des patriciens que les plébéiens vont combattre avec beaucoup de passion afin d'accéder à une forme d'atténuation de cette inégalité et sa légalisation par le droit écrit qui leur ouvrirait les portes d'une participation plus significative à la vie civique et politique.

Les familles patriciennes avaient eu, de tout temps, de grandes prérogatives. Ces distinctions, grandes sous les rois, devinrent bien plus importantes après leur expulsion. Cela causa la jalousie des plébéiens, qui voulurent les abaisser. Les contestations frappaient sur la constitution sans affaiblir le gouvernement : car, pourvu que les magistrats conservassent leur autorité, il était assez indifférent de quelle famille étaient les magistrats<sup>334</sup>.

L'image des *plébéiens* que nous donne Montesquieu est celle d'un ordre sociopolitique de la cité romaine dont les droits et devoirs civiques sont limités par un patriciat qui a tous les pouvoirs. La lutte entre plébéiens, exclus de la vie politique et cantonnés dans une citoyenneté de seconde zone, et patriciens qui jouissent de nombreuses prérogatives du fait qu'ils appartiennent, de par leur naissance, à la classe supérieure des citoyens romains, s'explique par une passion que les premiers ont d'améliorer leur statut juridique que le changement de pouvoir qui leur permettrait l'exercice effectif du pouvoir. C'est donc un ordre civique inférieur (les plébéiens) qui se bat pour accéder à une certaine forme de normativité juridique qui accorderait plus de considération. La lutte que menèrent les plébéiens avait abouti à certaines réformes de la Constitution romaine pour rendre la société politique et son fonctionnement plus conformes à la soif d'émancipation et de participation réelle à la vie politique de cet ordre sociopolitique qui se sentait marginalisé. Le baron philosophe liste ainsi les réformes constitutionnelles faites par Servius Tullius<sup>335</sup> et qui ont permis de tendre vers une participation plus accrue du peuple

---

<sup>333</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XIV, t. I, p. 353.

<sup>334</sup> *Ibid.*, livre XI, chapitre XIII, t. I, p. 351.

<sup>335</sup> Il faut quand même préciser que Servius Tullius (sixième roi légendaire de la Rome antique qui aurait régné de 575 à 535 av. J.-C.) fut vénéré comme le grand réformateur des institutions politiques de Rome, non pas parce qu'il donna aux Romains une constitution égalitaire, mais précisément parce qu'il codifia, dans une forme légale,

en tant que catégorie censitaire à la vie politique de Rome. Les réformes en faveur du peuple sont ainsi listées :

1° Il fit établir qu'il y aurait des magistratures où les plébéiens pourraient prétendre ; et il obtint peu à peu qu'il aurait part à toutes, excepté à celle d'*entre-roi*.

2° On décomposa le consulat, et on en forma plusieurs magistratures. On créa des préteurs, à qui on donna la puissance de juger les affaires privées ; on nomma des questeurs, pour bien juger les crimes publics ; on établit des édiles, à qui on donna la police ; on fit des trésoriers, qui eurent l'administration des deniers publics ; enfin, par la création des censeurs, on ôta aux consuls cette partie de la puissance législative qui règle les mœurs des citoyens, et la police momentanée des divers corps de l'État. Les principales prérogatives qui leur restèrent furent de présider aux grands États du peuple, d'assembler le sénat et de commander les armées.

3° Les lois sacrées établirent des tribuns qui pouvaient, à tous les instants, arrêter les entreprises des patriciens, et n'empêchaient pas seulement les injures particulières, mais encore les générales.

[4°] Enfin les plébéiens augmentèrent leur influence dans les décisions publiques<sup>336</sup>.

La volonté que les plébéiens avaient de briser le monopole du pouvoir détenu par les patriciens a trouvé un écho favorable chez Servius Tullius à travers ces quatre réformes. L'élargissement de ses droits et son accession aux charges civiques et politiques nous donnent une perception du statut infantile dans lequel se trouvaient les *plébéiens* considérés comme un ordre de citoyens non-nobles auxquels on dénie toute capacité de participation à la gestion des affaires publiques. Même si les plébéiens souffrent d'une image négative de classe marquée généralement par la pauvreté, ils deviennent, à travers cette réforme dite démocratique, un corps civique qui se voit accorder un rôle plus actif dans la prise de décision politique, soit directement à l'assemblée, soit indirectement par la représentation (tribuns).

L'analyse du contexte dans lequel les citoyens pouvaient, dans la pratique et selon leur place dans la hiérarchie sociale, exercer leurs responsabilités politiques et dans quelle mesure ils le faisaient, est également une occasion pour Montesquieu de représenter les plébéiens comme une catégorie sociopolitique qui prend part à la gouvernance de la cité romaine.

Lorsque le peuple était assemblé par curies par centuries, il était composé de sénateurs, de patriciens et de plébéiens. Dans les disputes, les plébéiens gagnèrent ce point, que seuls, sans les patriciens et sans le sénat, ils pourraient faire des lois qu'on appela plébiscites ; et les comices où on les fit s'appelèrent comices par tribus<sup>337</sup>.

---

l'inégalité existante. Selon un critère formé d'un mélange de *dignitas* (dignité) et de *fortuna* (fortune), il fixa la place de chaque citoyen romain à l'intérieur de la hiérarchie du *census*.

<sup>336</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XIV, t. I, p. 353-354.

<sup>337</sup> *Ibid.*, livre XI, chapitre XVI, t. I, p. 358.

Si le peuple romain est l'ensemble de tous les citoyens formant la collectivité politique, les *plébéiens* désignent un des constituants en tant que catégorie sociopolitique participant à la vie politique de la cité. Ce sont les assemblées ou comices<sup>338</sup> qui convoquent l'ensemble des citoyens romains qui donnent une réalité concrète au peuple romain abstraite constitué par les sénateurs, les patriciens et les plébéiens. Par la lutte, les plébéiens, considérés comme le constituant le moins influent de la société politique romaine, voient leurs prérogatives renforcées en acquérant le droit de légiférer.

La lutte de cette partie du peuple romain appelée *plébéien* est menée dans un esprit de rééquilibrage de leur relation inégale avec les patriciens qui forment l'autre entité. L'inégalité de droit construite par la société censitaire romaine en faveur des patriciens ne pouvait convenir à des plébéiens soucieux d'une légalisation de leur condition par la loi et de promotion aux plus hautes fonctions civiles et politiques. L'atténuation de cette citoyenneté inégalitaire fondée sur des coutumes et des pratiques archaïques passe par l'institution de lois régissant les rapports entre les différentes classes de la cité romaine. La légalisation des conditions des différents citoyens ne pouvait être obtenue, aux yeux des plébéiens, qu'à travers une justice soutenue par des lois fixes :

Dans le feu des disputes entre les patriciens et les plébéiens, ceux-ci demandèrent que l'on donnât des lois fixes, afin que les jugements ne fussent plus l'effet d'une volonté capricieuse, ou d'un pouvoir arbitraire. Après bien des résistances, le sénat y acquiesça<sup>339</sup>.

Les *plébéiens* renvoient l'image d'un ordre sociopolitique inférieur exposé à l'arbitraire d'une justice aux mains des plus puissants et des plus riches. Le combat pour l'impartialité et une justice « démocratique », dans une société très hiérarchisée, qui assignait à chaque citoyen une place et un rôle, ne pouvait passer que par l'institution de lois fixes qui protègent toutes les classes de citoyens. La lutte des plébéiens, pour plus de renforcement de leurs droits en tant que citoyens, ne pouvait pas faire l'économie d'une demande de réforme de la justice dans laquelle ils se sentaient plus spectateurs qu'acteurs, qui les exposait plus qu'elle ne les protégeait contre l'arbitraire des patriciens. La fixité des lois devenait ainsi pour les plébéiens un abri sûr contre les abus des ordres sociopolitiques supérieurs de la collectivité politique romaine.

---

<sup>338</sup> Le mot *comitia* (neutre pluriel) désigne les assemblées du peuple romain où l'ensemble de la collectivité est engagé pour participer aux délibérations communes ou prendre des décisions. Cf. Claude Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, chapitre VII : Comitia. Le citoyen et la participation politique, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>339</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XV, t. I, p. 356.

L'enjeu du conflit entre les plébéiens et les deux autres ordres (sénateurs et patriciens) de la cité romaine est pour les premiers d'avoir plus d'intégration ou de participation à la prise de décisions politiques et plus de protection à travers des lois fixes écrites. Mais, selon une image construite par Montesquieu d'une plèbe jalouse et envieuse des prérogatives des autres constituants de la collectivité romaine, les prétentions des plébéiens montèrent jusqu'à vouloir juger eux-mêmes les patriciens.

La loi Valérienne avait permis les appels au peuple, c'est-à-dire au peuple composé de sénateurs, de patriciens et de plébéiens. Les plébéiens établirent que ce serait devant eux que les appellations seraient portées. Bientôt on mit en question si les plébéiens pourraient juger un patricien : cela fut le sujet d'une dispute que l'affaire Coriolan fit naître, et qui finit avec cette affaire. Coriolan, accusé par les tribuns devant le peuple, soutenait, contre l'esprit de la loi Valérienne, qu'étant patricien, il ne pouvait être jugé que par les consuls : les plébéiens, contre l'esprit de la même loi, prétendirent qu'il ne devrait être jugé que par eux seuls, et ils le jugèrent<sup>340</sup>.

Les *plébéiens* sont ainsi représentés comme un constituant de l'assemblée du peuple romain, au même titre que les sénateurs et les patriciens. Une assemblée à laquelle tout citoyen pouvait faire appel pour juger une affaire qui lui paraît moins bien tranchée dans un premier jugement. Mais, de ce grand ensemble qu'est le peuple romain incluant toutes les catégories sociopolitiques et jugeant lui-même ces affaires, les plébéiens ont voulu s'extraire pour juger seuls les patriciens alors qu'ils sont le dernier constituant dans la hiérarchie sociale et politique, souvent haineux et jaloux de l'aristocratie romaine. Si la souveraineté judiciaire est détenue par l'ensemble du peuple romain, les plébéiens, qui constituent la partie la plus inférieure dans la hiérarchie civique et politique, veulent s'arroger le droit de juger les patriciens qui constituent la noblesse. L'affaire Coriolan<sup>341</sup> est l'exemple le plus emblématique du refus des patriciens de toute idée de se faire juger par les plébéiens dont la soif de vengeance n'avait d'égale que leur indignité politique et civique. Ce général romain fut jugé par les plébéiens et banni de la cité.

---

<sup>340</sup> *Ibid.*, livre XI, chapitre XVIII, t. I, p. 364-365.

<sup>341</sup> Homme d'État et général romain, Coriolan occupe une place assez importante dans l'histoire de la Rome antique. Caius Marcius Coriolanus est issu d'une famille patricienne et entre jeune dans l'armée où il se distingue lors des campagnes contre les Volsques. Il reçoit le surnom de Coriolanus après avoir pris la ville de Corioles vers ~ 493. Ennemi des plébéiens, il souhaite la disparition du tribunat de la plèbe qui, face au Sénat aristocratique, représente les droits du peuple. Les tribuns du peuple l'attaquent, le mettent en jugement et le condamnent vers ~ 490 à l'exil. Coriolan se réfugie alors chez les Volsques et met ses capacités de stratège au service de ses anciens ennemis. Après de nombreuses victoires dans le Latium, il parvient aux portes de Rome en ~ 480 à la tête des Volsques. Le Sénat et le peuple romain dépêchent dans son camp leurs plus fins diplomates pour tenter de le fléchir, mais en vain. C'est alors qu'une délégation de femmes romaines, ayant à leur tête Véturie, mère de Coriolan, et Volumnie, son épouse suivie de ses enfants, se présentent devant sa tente. Leurs reproches et leurs larmes touchent le farouche général qui accepte de lever le siège et se retire chez les Volsques. Les Romains, par cet exemple, ont voulu montrer la force des liens familiaux et leur influence sur un homme aussi déterminé dans sa trahison que l'était Coriolan. Histoire édifiante qui sera reprise souvent par les auteurs tragiques des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.



Ce qui fut considéré comme injuste par l'accusé et le patriciat auquel il appartient, qui voient alors leur crainte se confirmer.

La tension entre la plèbe et les autres classes de la collectivité politique romaine pour le contrôle de la justice est plus vue par Montesquieu comme une tentative de prise de revanche d'une catégorie sociopolitique qui se sentait marginalisée et opprimée qu'une recherche d'équilibre dans ses relations avec l'aristocratie romaine. C'est pourquoi la définition et la délimitation des compétences de chacun des constituants de l'assemblée du peuple romain, dans l'exercice de la justice par la Loi des Douze Tables, sonnent comme un acte de régulation et d'apaisement salutaire pour le baron de la Brède.

La loi des Douze Tables [...] ordonna qu'on ne pourrait décider de la vie d'un citoyen que dans les grands États du peuple. Ainsi, le corps des plébéiens, ou ce qui est la même chose, les comices par tribus, ne jugèrent plus que les crimes dont la peine n'était qu'une amende pécuniaire. Il fallait une loi pour infliger une peine capitale ; pour condamner à une peine pécuniaire, il ne fallait qu'un plébiscite. Cette disposition de la loi des Douze Tables fut très sage. Elle forma une conciliation admirable entre le corps des plébéiens et le sénat. Car, comme la compétence des uns et des autres dépendit de la grandeur de la peine et de la nature du crime, il fallut qu'ils se concertassent ensemble<sup>342</sup>.

Les plébéiens sont figurés comme un corps sociopolitique qui participe à l'exercice de la justice dans la limite de ses prérogatives fixée par la Loi des Douze Tables, au même titre que le sénat et les patriciens. C'est donc dans cette distribution des compétences juridiques entre les différents constituants de l'assemblée du peuple romain par la loi que Montesquieu voit la source d'une justice échappant à l'instrumentalisation. Puisqu'aucun ordre ne pouvait juger, à lui seul, tous les crimes, les plébéiens, les patriciens et les sénateurs étaient obligés de collaborer pour rendre la justice pour le bien et la stabilité de la cité. Nous avons donc l'image d'une société romaine minée par les tensions entre les plébéiens formant la masse des citoyens non-nobles et dépourvus de pouvoirs politiques réels et la minorité de patriciens ayant l'essentiel des prérogatives dans la cité.

La lutte des plébéiens contre le pouvoir indûment exercé par les patriciens sur eux, au mépris de la liberté du citoyen romain, culmine, dans la lecture de l'histoire de Rome par Montesquieu, par la révolte contre l'usure pratiquée par l'aristocratie romaine :

Les premiers Romains n'eurent point de lois pour régler le taux de l'usure. Dans les démêlés qui se formèrent là-dessus entre les plébéiens et les patriciens, dans la sédition

---

<sup>342</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XVIII, t. I, p. 365.

même du mont Sacré, on alléguait d'un côté que la loi, et de l'autre que la dureté des contrats<sup>343</sup>.

Les *plébéiens* sont présentés comme la partie pauvre du peuple romain qui se plaignait de la trop grande usure pratiquée par les patriciens détenteurs de la fortune. La question du taux usuraire des prêts révèle un conflit social que dissimule, en réalité, un rapport de force entre les plébéiens débiteurs et les patriciens créanciers. L'endettement<sup>344</sup> des plébéiens les rendait encore plus faibles devant les patriciens qui avaient l'essentiel des pouvoirs politique et économique. La seule issue pour cette catégorie de citoyens sans grands moyens financiers était d'invoquer une certaine protection de la loi qui les aurait mis à l'abri des pratiques usuraires de leurs créanciers.

L'étude des emplois de *plebs* (ou plèbe) et de *plébéien* révèle que ce sont des termes d'histoire romaine dont se sert Montesquieu pour désigner un ordre sociopolitique extérieur au patriciat. *Plebs* et *plébéien* deviennent alors des désignants de la partie du peuple romain de naissance non-noble et dont la dignité inférieure et le manque de fortune ne permettent pas l'accès aux fonctions civiques, politiques et militaires élevées. Dans une relation sémantique d'hypéronyme à hyponyme, *plebs* et *plébéien* représentent la fraction majoritaire du peuple romain en tant que collectivité politique regroupant les trois ordres qui la composent : sénat / patriciat / plèbe ou plébéien. Le philosophe bordelais montre par là comment la répartition du peuple romain entre plusieurs catégories différentes de citoyenneté conduit à une hiérarchie statutaire de base déterminant la condition sociale et la situation politique de chaque citoyen romain. Sociologiquement et politiquement défavorisés, la plèbe ou les plébéiens sont figurés comme étant constamment dans une révolte contre l'ordre établi en faveur des patriciens avec lesquels ils forment la société politique nommée peuple romain. Toutefois, si *plebs* et *plébéien* sont d'excellents désignants de la fraction nombreuse et hiérarchiquement inférieure du peuple en tant que grande entité, ils ne sont pas les seuls à représenter cette réalité sociopolitique car d'autres termes comme *multitudo* et *populace* jouent également un rôle similaire.

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, livre XXII, chapitre XXII, t. II, p. 741.

<sup>344</sup> Selon Moses I. Finley, dans les premiers siècles, les luttes autour de la question des dettes furent des luttes contre la servitude. Bien que la forme ouverte de la servitude pour dette eut été éliminée par une loi de 326 av. J.-C., il en subsista des formes plus subtiles à travers toute l'histoire romaine jusqu'à la fin (*L'invention de la politique, op. cit.*, p.164). La société romaine était agraire, où les conflits de classes ouverts mettaient aux prises régulièrement et exclusivement les paysans endettés et leurs créanciers, membres de l'aristocratie terrienne qui, en fait comme en droit, monopolisaient le pouvoir et le droit (*ibid.*, p. 36). Voir également Max Weber, *Économie et société dans l'Antiquité*, introduction de Hinerk Bruhns, traduit de l'allemand par Catherine Colliot-Thélène et Françoise Laroche, Paris, La Découverte, 1998.

### 3.1.3. *Multitude* : la masse imprécise et indigne du peuple

La modernité politique définit le *peuple* comme une collectivité politique qui se gouverne elle-même en se donnant un souverain et des lois pour assurer la paix civile. Le fondement de cette société politique est l'adhésion de la masse des individus au corps civique et son respect de l'autorité politique. Pourtant, cette institution du peuple, en tant que société politique fondée sur le droit, semble, tout le temps, menacée de l'intérieur par sa frange la plus nombreuse, irrationnelle et emportée par des mouvements incontrôlables, tendant à la faire disparaître. Cette partie du peuple est ce que les philosophes politiques, tels que Montesquieu, nomment *multitude*. Il est nécessaire de déterminer la définition que l'Ancien Régime donne à ces deux termes avant d'étudier leur emploi par le baron de La Brède comme possibles désignants d'une partie du peuple. Le *Dictionnaire de l'Académie française*, dans sa deuxième édition de 1718, définit *multitude* en ces termes :

MULTITUDE. s.f.

Grand nombre. *Multitude innombrable d'hommes, d'animaux, de livres, d'argent, etc. une grande multitude de peuple. céder à la multitude.*

Il se prend quelquefois pour le peuple, le vulgaire. *Les opinions de la multitude*<sup>345</sup>.

Deux traits sémantiques émergent de cette définition de l'Académie française : le trait quantitatif qui met l'accent sur le caractère pluriel de l'ensemble que désigne la multitude et le trait moral qui le juge comme ordinaire et prosaïque. Le terme est également perçu comme un substitut à peuple dans son acception péjorative. L'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert donne également sa définition du terme en mettant l'accent sur ces caractéristiques suivantes :

MULTITUDE, s.f. (*Gramm.*) ce terme désigne un grand nombre d'objets rassemblés, et se dit des choses et des personnes: une *multitude* d'animaux, une *multitude* d'hommes, une *multitude* de choses rares. Méfiez-vous du jugement de la *multitude*; dans les matières de raisonnement et de philosophie, sa voix alors est celle de la méchanceté, de la sottise, de l'inhumanité, de la déraison et du préjugé. Méfiez-vous-en encore dans les choses qui supposent ou beaucoup de connoissances, ou un goût exquis. La *multitude* est ignorante et hébétée. Méfiez-vous-en sur-tout dans le premier moment; elle juge mal, lorsqu'un certain nombre de personnes, d'après lesquelles elle réforme ses jugemens, ne lui ont pas encore donné le ton. Méfiez-vous-en dans la morale; elle n'est pas capable d'actions fortes et généreuses: elle en est plus étonnée qu'approbatrice; l'héroïsme est presque une folie à ses yeux. Méfiez-vous-en dans les choses de sentiment; la délicatesse de sentimens est-elle donc une qualité si commune qu'il faille l'accorder à la *multitude*? En quoi donc, et quand est-ce que la *multitude* a raison? En tout; mais au bout d'un très-long-tems, parce qu'alors

---

<sup>345</sup> *Nouveau Dictionnaire de l'Académie française*, 1718 [Deuxième édition], édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

c'est un écho qui répète le jugement d'un petit nombre d'hommes sensés qui forment d'avance celui de la postérité. Si vous avez pour vous le témoignage de votre conscience, et contre vous celui de la *multitude*, consolez-vous-en, et soyez sûr que le tems fait justice<sup>346</sup>.

Ce qui ressort de cette définition de l'*Encyclopédie*, c'est le collectif d'êtres humains nombreux et agissant ensemble. Le mouvement de la *multitude* paraît opposer une masse statistiquement majoritaire à des pratiques minoritaires plus soucieuses de l'avenir. Après cette caractérisation démographique, s'enchaîne une longue liste de disqualifications peu indulgentes de cette masse du peuple considérée comme moralement et intellectuellement déficiente. La multitude est toujours « hébétée » dans le présent, mais a toujours raison du point de vue de l'avenir. La multitude donne l'image de la masse du peuple rassemblée dans un espace ponctuel et dont le nombre empêche toute réflexion et favorise, du coup, la contagion passionnelle et sentimentale. Cette représentation de la *multitude* est celle d'une élite intellectuelle ou aristocratique qui s'en sert pour désigner le *peuple* en foule dangereuse et menaçant l'existence de la collectivité politique à cause de son ignorance et de son trop plein d'émotions et de passions. Montesquieu semble tributaire de cette image et signification que le XVIII<sup>e</sup> siècle avait de la multitude pour désigner cette masse du peuple :

Dans nos combats d'aujourd'hui un particulier n'a guère de confiance qu'en la multitude ; mais chaque Romain, plus robuste et plus aguerri que son ennemi, comptait toujours sur lui-même ; il avait naturellement du courage, c'est-à-dire de cette vertu qui est le sentiment de ses propres forces<sup>347</sup>.

La *multitude*, dont parle le baron philosophe et en qui les hommes de son époque comptent pour gagner une guerre, n'est rien d'autre que la masse du peuple mobilisée pour la guerre. Dans une anthropologie différentielle des caractères entre des Romains plus courageux et comptant plus sur leurs forces et des contemporains de l'Ancien Régime dont l'espoir de gagner une guerre repose sur l'effet de nombre, Montesquieu montre l'effritement des valeurs guerrières qui ont façonné l'homme de la Rome antique et qui a disparu chez ses contemporains. La *multitude*, dans le lexique politique du baron philosophe, est un agrégat d'individus qui forme la plus grande partie du peuple mais qui est dénuée d'éthique et de raison en général. C'est pourquoi la vertu est une valeur que l'on retrouve plus souvent chez l'élite aristocratique que chez le grand nombre du peuple, sauf dans l'utopie des Troglodytes :

Ils [les Troglodytes] eurent bientôt la consolation des pères vertueux, qui est d'avoir des enfants qui leur ressemblent. Le jeune peuple qui s'éleva sous leurs yeux s'accrut par

---

<sup>346</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres*, Mis en ordre par M. Diderot, M. D'Alembert, Paris (1751-1780), article « Multitude », *op. cit.*

<sup>347</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre II, p. 74-75.

d'heureux mariages : le nombre augmenta, l'union fut toujours la même ; et la vertu, bien loin de s'affaiblir dans la multitude, fut fortifiée, au contraire, par un plus grand nombre d'exemples<sup>348</sup>.

La *multitude* désigne ainsi la masse informe des Troglodytes qui ne sont pas considérés d'avance comme des gens vertueux et capable d'avoir une certaine moralité. Mais, à travers l'éducation par l'exemple, ce peuple mythique a su rendre possible ce que les préjugés nobiliaires du XVIII<sup>e</sup> siècle considéraient comme impossible ou très difficile : rendre cet agrégat d'individus dépourvus de qualités morales vertueux. Le grand nombre, en tant que somme d'individus singuliers que désigne la *multitude*, est souvent effectif lors des grands rassemblements qui rythment la vie des institutions politiques des nations. Les hommes politiques de la cité romaine antique cherchaient souvent, dans leurs entreprises, à plaire à cette foule de citoyens qui n'a pas prise sur les décisions prises :

César dit que « quand un des princes déclarait à l'assemblée qu'il avait formé le projet de quelque expédition, et demandait qu'on le suivît, ceux qui approuvent le chef et l'entreprise se levaient et offraient leurs secours. Ils étaient loués par la multitude. Mais s'ils ne remplissaient pas leur engagement, ils perdaient la confiance publique, et on les regardait comme des déserteurs et des traîtres »<sup>349</sup>.

Dans le contexte romain évoqué par Montesquieu, la *multitude* désigne la masse des citoyens romains qui assistaient aux assemblées de la collectivité politique qu'est le peuple romain dans toutes ses composantes. Cette foule de citoyens romains communs assistait aux grandes prises de décisions sur la place publique de Rome sans peser sur le cours des événements mais dont les hommes politiques cherchaient constamment les jugements. Il y a une sorte de politique spectacle où la *multitude* est plus un spectateur de la marche des affaires publiques dont les vrais acteurs sont l'aristocratie romaine composée par le sénat et les patriciens. Toutefois, même si la multitude est souvent éloignée de la gestion de la cité, la force que constitue son nombre dissuade dès fois les gouvernants qui cèdent ainsi à certaines de ses demandes, souvent plus vues comme des caprices que de réels besoins.

L'analyse des emplois de *multitude* par Montesquieu montre que le terme est usité dans le sens où il désigne une masse informe dont les mouvements et les actions seraient élémentaires et irrationnels. Le grand nombre en tant que somme d'individus singuliers, qui est ce que le baron philosophe entend par *multitude*, est une composante d'une collectivité humaine appelée *peuple*. Il sert donc à représenter la partie la plus nombreuse, la moins dénuée de qualités morales et la plus dépourvue d'aptitudes intellectuelles de l'être-ensemble qu'est le peuple.

---

<sup>348</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XII, p. 71.

<sup>349</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXX, chapitre IV, t. II, p. 1044.

Toutefois, le vocable *multitude* n'est pas le seul à nommer cette partie nombreuse du peuple car *populace* joue également le même rôle.

### 3.1.4. *Populace* : la fraction pauvre du peuple

Toute société politique fondée par un peuple est souvent stratifiée en plusieurs classes à cause des différences de naissance et de fortune. D'un côté, il y a les aristocrates et, de l'autre, la masse des pauvres. C'est cette fraction de la collectivité politique marquée par la pauvreté qui est souvent désignée par le terme *populace*. L'existence du peuple, en tant que communauté humaine vivant en harmonie, est menacée de l'intérieur par la pauvreté qui la ronge et qui procède d'une nécessité inhérente à l'institution de la société civile et à l'économie. La question est de savoir comment Montesquieu se représente cette masse frappée par la grande pauvreté nommée *populace*. Cependant, il est nécessaire de comprendre, de prime abord, comment l'Ancien Régime perçoit en général la *populace*. En effet, en l'absence d'une définition de *populace* dans l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert et d'une définition trop sommaire du *Dictionnaire universel* de Furetière et du *Dictionnaire de l'Académie française*, on interroge le *Dictionnaire français* de Richelet :

POPULACE, *s.f.*

C'est le petit peuple. C'est la partie la moins considérable du peuple, en prenant le mot de peuple dans un sens vague et étendu pour une multitude de personnes qui habitent dans une même ville. [La *populace* étoit irritée. *Mémoires de Monsieur le Duc de la Roche Foucaut.*]<sup>350</sup>.

Il y a là une définition métonymique de *populace* exprimant la relation de la partie au tout avec *peuple*. Richelet met l'accent sur le fait que la *populace* n'est qu'une partie jugée moins significative du grand ensemble qu'est le peuple, sans préciser la nature et la cause de cette insignifiance. On ne sait pas si c'est le nombre qui fait la faiblesse de la *populace* ou si c'est la pauvreté. Montesquieu, lui, représente d'emblée cette partie de la collectivité humaine comme étant la plus démunie dans l'Antiquité gréco-romaine parce qu'elle ne possède pas de biens à défendre en cas de conflit.

Les rois Agis et Cléomène voyant qu'au lieu de trente mille citoyens qui étaient à Sparte du temps de Lycurgue, il n'y en avait plus que sept cents, dont à peine cent possédaient des terres, et que tout le reste n'était qu'une *populace* sans courage, ils entreprirent de rétablir

---

<sup>350</sup> Richelet, *Dictionnaire françois* (1680), édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2004, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

les lois à cet égard, et dès ce moment Lacédémone reprit sa première puissance et redevint formidable à tous les Grecs<sup>351</sup>.

La *populace*, dans cette histoire de Sparte retracée par Montesquieu, désigne la catégorie de citoyens sans terres, par conséquent condamnés à la pauvreté car n'ayant pas de source de revenus. Le dénuement dans lequel se trouve cette partie de la société spartiate a une conséquence morale qui va être préjudiciable à la cité grecque : le manque de courage. Si l'on sait que la puissance des cités guerrières grecques repose généralement sur leur capacité à mener et à gagner des guerres, on peut mesurer les conséquences induites par ce manque de courage de la populace spartiate qui est souvent la partie la plus nombreuse du peuple. Il y a comme une lecture aristocratique de la situation faisant le lien entre la pauvreté de la populace due en grande partie à son exclusion de la propriété foncière et son manque de bravoure comme la conséquence de son indigence. Sparte, selon le baron philosophe, n'a retrouvé sa pleine puissance qu'après le retour à une politique anciennement mise en œuvre par Lycurgue et qui consistait principalement à effacer les dettes de la populace et à leur octroyer des terres.

L'image que Montesquieu donne de la *populace* est celle de la partie d'un peuple la plus pauvre parce que n'ayant pas de terres à exploiter pour survivre et s'enrichir, et celle d'une catégorie sociale sans grande vertu morale parce que vivant dans le dénuement. Ce qui n'est pas sans danger pour la pérennité de la cité car la majorité qui est censée la défendre n'est pas dans les dispositions psychologiques de le faire. Comme ce fut le cas de Sparte, Athènes a été également confrontée à la pauvreté d'une partie de son peuple et de ses conséquences :

Athènes [...] a l'empire de la mer ; mais, comme l'Attique tient à la terre, les ennemis la ravagent, tandis qu'elle fait ses expéditions au loin. Les principaux laissent détruire les terres, et mettent leurs biens en sûreté dans quelque île : la populace, qui n'a point de terres, vit sans aucune inquiétude<sup>352</sup>.

Le morceau d'histoire athénienne choisi ici représente la *populace* comme une catégorie sociale de la collectivité qu'est le peuple d'Athènes sans terre et sans biens à protéger en cas de conflit. Ce qui se traduit par une certaine indifférence au danger que courent les biens publics de la cité lors d'une guerre. La *populace* désigne alors la partie pauvre de la société que forme le peuple athénien parce qu'elle est sans terres et sans biens. Alors que la minorité de la collectivité détient la quasi-totalité des terres et des richesses. La *populace* représente un état

---

<sup>351</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre III, p. 78.

<sup>352</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre VII, t. II, p. 648.

social généralement pauvre de la collectivité politique que constitue un peuple. Elle est souvent opposée à l'élite constituée par l'aristocratie et les riches propriétaires terriens.

La caractérisation défavorable de la populace chez Montesquieu ne se limite pas uniquement à la mise en scène de la pauvreté de cette classe de citoyens des cités antiques sans terres et sans moyens de financer certaines grandes fonctions politiques et militaires. Elle est également construite autour d'une opposition entre cette classe démunie et celle des honnêtes aristocrates que le baron philosophe tient pour les meilleurs. Ainsi, les citoyens qui ont plus de talent et de mérite doivent être les éclaireurs des actions de la majorité pauvre dans les prises de décisions politiques :

Dans la république romaine, en rendant les suffrages secrets, on détruisit tout ; il ne fut plus possible d'éclairer une populace qui se perdait. Mais lorsque, dans une aristocratie, le corps des nobles donne les suffrages, ou dans une démocratie, le sénat ; comme il n'est là question que de prévenir les brigues, les suffrages ne sauraient être trop secrets<sup>353</sup>.

La dénonciation du vote secret à Rome par le philosophe bordelais relève d'une idéologie nobiliaire qui dénie toute autonomie de la frange la plus pauvre de la société civile qu'est la populace parce que n'ayant pas toutes les capacités intellectuelles de faire des choix judicieux. Cette prise de position en défaveur de la populace incapable d'être un acteur autonome du jeu démocratique se justifie par le fait que cette classe pauvre est le terreau de l'ignorance profonde et de l'insubordination effrénée. Car il n'y a rien qui incite plus les êtres humains aux actions honteuses et coupables que l'indigence : le défaut de moyens contraint d'ailleurs les plus pauvres à ne recevoir aucune éducation et à rester dans une ignorance absolue. De catégorie sociale pauvre parce que sans grande source de revenus, la *populace* devient, sous la plume de Montesquieu, un ordre de citoyens englués dans une grande ignorance et dont la participation aux suffrages doit être éclairée par une élite aristocratique (sénateurs et patriciens) plus experte en la matière. La disqualification de la *populace*, considérée comme la lie du peuple, de l'exercice de la citoyenneté politique est encore plus justifiée, selon Montesquieu, par l'absence d'une juste mesure chez une classe de citoyens pauvres, ignorants et sujets aux passions les plus extrêmes.

Tandis que le peuple de Rome ne fut corrompu que par ces tribuns, à qui il ne pouvait accorder que sa puissance même, le sénat put aisément se défendre, parce qu'il agissait constamment, au lieu que la populace passait sans cesse de l'extrémité de la fougue à l'extrémité de la faiblesse [...] <sup>354</sup>.

---

<sup>353</sup> *Ibid.*, livre II, chapitre II, t. I, p. 103.

<sup>354</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre IX, p. 126.



Au-delà de la pauvreté et de l'ignorance qui la caractérisent, la populace donne l'image d'une classe de la collectivité civique gouvernée par des passions violentes et instables. *Peuple* et *populace* renvoient à la même réalité sociopolitique de catégorie de citoyens romains non-patriciens auxquels on permet une participation à la vie politique de la cité à travers une représentation assurée par des tribuns, et qui s'opposent aux sénateurs sur le plan politique. L'émotivité et l'insensibilité de la *populace*, le trop et le trop peu, sont les deux aspects de l'excès de passions dans laquelle elle se trouve souvent et qui retire au peuple romain toute aptitude politique. Cette caractéristique trop passionnelle de la *populace*, c'est-à-dire le peuple romain non patricien, est la cause profonde de son inertie opposée à l'action constante du Sénat.

Conduite par ses sens, la populace décrite par Montesquieu est souvent instable et, par conséquent, dépourvue de tout jugement politique rationnel. Elle est vue comme une masse fluctuante, se rangeant d'un côté ou de l'autre, non selon un exercice de la raison, mais par la manipulation que ses représentants ou les chefs exercent sur elle. C'est un exercice de manipulation de la populace dans lequel les chefs romains excellaient dans le but de se faire élever dictateur. Dans l'histoire de la décadence de la république romaine retracée par Montesquieu, Pompée est montré comme une des figures principales de cette manipulation de la masse aveugle du peuple pour servir son ambition personnelle car « il se servit de la plus vile populace pour troubler les magistrats dans leurs fonctions, espérant que les gens sages, lassés de vivre dans l'anarchie, le créeraient dictateur par désespoir<sup>355</sup> ». La populace est ainsi cette catégorie de citoyens dépourvus de qualité morale et de jugement politique raisonnable dont se servaient les chefs romains pour troubler les institutions et la quiétude de la cité afin d'être créés dictateurs. Pompée est l'exemple de ce chef qui a essayé de se servir de l'ignorance de la populace de Rome pour créer le chaos institutionnel et sécuritaire lui permettant de réaliser son projet politique de devenir dictateur.

La mentalité de la populace, faite de défiance et d'emportement contre les institutions existantes de la collectivité politique, est souvent entretenue et instrumentalisée par ses tribuns, qui ne cherchent qu'à accéder au pouvoir politique. Alors qu'à l'opposé, l'esprit de corps et la sauvegarde des lois animent l'élite politique que constitue le Sénat romain. Les troubles qui eurent lieu à Rome, après l'expulsion des rois, ont également donné lieu, selon le philosophe bordelais, à une lutte d'influence entre le peuple et le patriciat pour le contrôle des institutions.

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, chapitre XI, p. 138.

Le peuple était soutenu, ou plutôt animé par ses tribuns, et les patriciens étaient défendus par le sénat, qui était presque tout composé de patriciens, qui était plus porté pour les maximes anciennes, et qui craignait que la populace n'élevât à la tyrannie quelque tribun<sup>356</sup>.

La cité romaine dépeinte est marquée par une guerre intestine entre les deux ordres socio-politiques dont la naissance et les richesses définissent le statut social et politique. D'un côté, il y a les nobles patriciens qui détiennent l'essentiel du pouvoir politique ; de l'autre, le peuple ou la populace, né hors de la noblesse et exclu de la gouvernance politique et judiciaire. Si la lutte des exclus de la gestion des affaires publiques paraît légitime au départ, elle peut être illégitime au final car les tribuns qui poussent la populace à la sédition pour accéder à cette dignité politique ne le font pas pour faire accéder cette masse à l'égalité civique mais pour servir leur propre ambition politique d'élever un des leurs à la tyrannie.

Si l'indignité politique qui frappe la populace est en grande partie due à la pauvreté et à l'ignorance qui la caractérisent, de même la facilité avec laquelle elle est manipulée à cause de son irrationalité, la haine et le ressenti de cette classe de citoyens pauvres contre les classes possédantes sont également instrumentalisés par des démagogues romains avides de pouvoir et voulant régner seuls. Certains empereurs romains sont des exemples patents, selon Montesquieu, d'hommes politiques démagogues qui ont joué sur les passions de la populace et sur son ignorance pour régner.

Caligula, Néron, Commode, Caracalla étaient regrettés du peuple à cause de leur folie même, car ils aimaient avec fureur ce que le peuple aimait, et contribuaient de tout leur pouvoir [...] à ses plaisirs ; ils prodiguaient pour lui toutes les richesses de l'empire, et quand elles étaient épuisées, le peuple voyait sans peine dépouiller toutes les grandes familles, il jouissait des fruits de la tyrannie [...] ; indignés de la contradiction ou du silence d'un citoyen austère, enivrés des applaudissements de la populace, ils parvenaient à s'imaginer que leur gouvernement faisait la félicité publique, et qu'il n'y avait que des gens mal intentionnés qui pussent le censurer<sup>357</sup>.

Le *peuple* et la *populace* romains qui aiment et applaudissent ses empereurs désignent la même catégorie de citoyens indigents très attachés à la satisfaction de ses plaisirs et à l'assistance du pouvoir public à travers la distribution de subsides. C'est cette avidité de la classe de citoyens, tenaillés par la satisfaction de ses besoins primaires, que les empereurs comme Caligula, Néron, Commode et Caracalla ont exploitée pour asseoir leur pouvoir absolue dans la cité romaine. Ces empereurs n'ont pas hésité à instrumentaliser la haine des pauvres contre les riches afin de les déposséder de leurs biens. La politique dispendieuse de ces

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, chapitre VIII, p. 120.

<sup>357</sup> *Ibid.*, chapitre XV, p. 169-170.

démagogues servait plus une volonté de division de la collectivité politique pour mieux régner qu'une véritable entreprise de bienfaisance envers les moins nantis.

Il est donc ressorti de notre analyse des usages de *populace* dans le lexique politique de Montesquieu que ce terme lui sert désignant d'une partie souvent pauvre d'une société politique appelée *peuple*. Représentant une réalité sociologique de l'histoire gréco-romaine, *populace* désigne la classe des citoyens grecs (Sparte et Athènes) ou romains ne possédant pas de terres à exploiter et de biens à défendre dans la cité. C'est donc une classe de citoyens pauvres car ils sont éloignés de l'une des principales sources de richesses : la propriété foncière capable de fournir suffisamment de biens. Ainsi, *populace* devient un synonyme partiel de *peuple* dans son acception sociologique de classe des citoyens non possédants de terres capables de leur assurer des subsides, en opposition à l'ordre des citoyens grands propriétaires terriens. Ce dénuement dans lequel se trouve la *populace* a, selon le philosophe bordelais, des conséquences morales et psychologiques. En effet, n'ayant pas de biens à protéger, la *populace* est généralement dans la lâcheté et l'indifférence face aux périls de la cité en temps de guerre. Dans cette figuration péjorative, la *populace* se situe du côté de l'ignorance, de la soumission à ses passions violentes et de l'agitation. Le dérèglement de ses passions fait de la *populace* une figure de la division interne de la collectivité politique qui menace son existence car elle est souvent manipulée par les démagogues et les gens avides de pouvoir qui flattent ses bas instincts et l'oppose à la classe des meilleurs citoyens que sont les aristocrates.

La recherche de substituts à *peuple*, dans le discours de Montesquieu, se révèle riche en découverte de vocables entretenant des relations sémantiques avec notre terme pivot. En effet, *nation*, *plebs* ou *plébéien*, *multitude* et *populace* sont dans une relation de synonymie plus ou moins partielle avec *peuple* dans les textes du baron de La Brède. *Nation* est le premier substitut à *peuple* tant par sa fréquence que la polysémie qu'il partage avec lui. La structure sémantique de *nation* est très proche de celle de *peuple* et fait d'elle son premier substitut car elle jouit de la même polysémie que ce dernier avec des acceptions politique (la société rationnellement organisée dans un espace politique), ethnologique (la communauté de langue, de culture et/ou de religion) et péjorative (la communauté d'intérêt, de profession et de passion). Il y a donc une synonymie très étendue entre *nation* et *peuple* car les deux termes sont interchangeable dans le discours de Montesquieu et alternent fréquemment dans deux grandes acceptions selon les contextes.

Après *nation*, *plebs*, employé une seule fois, et *plébéien* viennent étoffer ce réseau de substituts à *peuple*. Termes d'histoire romaine dans le vocabulaire politique de Montesquieu et dans une relation d'inclusion dans le grand ensemble abstrait qu'est le peuple, *plebs* et *plébéien* désignent un ordre socio-politique de la collectivité civique romaine, de naissance non-noble et dont la dignité inférieure et le manque de fortune ne permettent pas l'accès aux fonctions civiques, politiques et militaires élevées. Le grand nombre, en tant que somme d'individus singuliers, est ce que le baron philosophe entend par *multitude*, qui est une composante d'une collectivité humaine appelée *peuple*. La *multitude* désigne alors une masse informe dont les mouvements et les actions seraient élémentaires et irrationnels, tout autant que dangereux pour l'existence de la cité. Enfin, l'usage de *populace* chez Montesquieu relève de ce même réseau de substituts à *peuple* car elle désigne la fraction de la société la plus pauvre du fait qu'elle est sans terres et sans biens à défendre quand la cité est en péril. Cette *populace* engendrée par la pauvreté, gouvernée par les passions soudaines et imprévisibles et dépourvue de rationalité politique, est une sorte de pantin entre les mains de démagogues, avides de pouvoir et qui les manipulent à souhait. Elle devient, du coup, un danger pour les institutions et la pérennité de la cité. La présence de concepts substitutifs à *peuple* et qui sont employés comme ses synonymes est donc une donnée essentielle que révèle l'analyse du lexique politique de Montesquieu à travers une grande diversité et une fréquence soutenue. Néanmoins, les relations sémantiques de *peuple* ne se limitent pas à ces substituts synonymiques car il y a également des dérivés du terme qui méritent une attention particulière.

### 3.2. Les dérivés du terme *peuple*

Le discours de Montesquieu est marqué par la présence de vocables qui sont créés à partir de *peuple* à travers un processus de dérivation<sup>358</sup> qui produit de nouveaux termes grâce à une modification formelle ou sémantique. L'analyse de son lexique politique a fait ressortir, d'une part, des termes tels que *peupler*, *dépeupler* et *repeupler* comme étant des dérivés morphologiques et, d'autre part, *populaire* en tant que dérivé sémantique du terme *peuple*. Il convient alors d'étudier les représentations que cachent ces dérivés morphologique et sémantique de *peuple*.

---

<sup>358</sup> Selon Alise Lehmann et Françoise Martin-Berthet, *Lexicologie. Sémantique, morphologie, lexicographie, op. cit.*, « la dérivation est une relation de forme et de sens entre deux mots, orientée d'une base à un dérivé » (p. 175). « La dérivation produit un mot nouveau à partir d'un seul mot préexistant en le modifiant. La modification peut porter sur les trois aspects du mot : forme (*dérivation affixale*), sens (*dérivation sémantique* ou *changement de sens*) et classe syntaxique (*dérivation impropre* ou *conversion*) » (*ibid.*, p. 139).

### 3.2.1. *Peupler, dépeupler, repeupler* : les fluctuations de la masse du *peuple*

L'existence de termes dérivés de *peuple*, décrivant les évolutions démographiques des communautés humaines dans le discours du baron de La Brède, est parfaitement compréhensible au regard de l'usage du terme pour exprimer la notion de population. Dans la mesure où c'est *peuple* qui sert à exprimer la notion de « nombre d'habitants » dans les textes de Montesquieu, il devient logique que des verbes obtenus par dérivation affixale comme *peupler*, *dépeupler* et *repeupler* soient également employés pour signifier les fluctuations de cette masse d'individus. Le verbe *dépeupler* semble avoir conservé le sens du vocable latin *depopulari* « ravager » jusqu'à ce qu'il soit attiré par *peupler* et reconsidéré comme son contraire, dans les constructions transitive et pronominale<sup>359</sup>. Ainsi, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, *dépeupler* est attesté avec le sens de « vider un lieu de ses habitants » par opposition à *peupler* qui signifie « remplir un lieu d'habitants » ou *repeupler* compris comme « peupler de nouveau<sup>360</sup> ».

Considéré comme celui qui a réveillé la querelle dite de la « dépopulation » sous Louis XIV par son constat alarmant sur la dépopulation irrémédiable de la France et du monde, Montesquieu ne pouvait que faire usage de termes qui désignent les variations du nombre d'habitants que connaissent les différentes communautés humaines. Ainsi, poser le problème des lieux, qui se vident de leurs habitants alors qu'ils en étaient remplis, a rendu nécessaire l'emploi des verbes *peupler*, *dépeupler* et *repeupler*, qui sont des dérivés de *peuple*, déjà utilisé par le philosophe bordelais dans l'acception démographique de « nombre d'habitants ».

Ce sont les *Lettres persanes* qui inaugurent l'étude démographique par un constat inquiétant sur la dépopulation du globe, signe de la décadence du monde qui se vide de ses habitants : « Comment le monde est-il si peu peuplé, en comparaison de ce qu'il était autrefois<sup>361</sup> ? » Cette question pessimiste de Rhédi, un des personnages de ce roman épistolaire du philosophe bordelais, traduit une vision décadente d'un monde qui se vide de sa population. L'argument qui fonde ce point de vue se trouve dans la comparaison entre une corruption universelle contemporaine du globe qui se vide de ses habitants et un âge d'or d'un monde

---

<sup>359</sup> Nous partageons ici l'analyse sémantique d'Irène Tamba, « Histoires de démographie et de linguistique : le couple population/dépopulation », art. cité, p. 164, note de bas de page n°11.

<sup>360</sup> D'après le *Dictionnaire de l'ancienne langue française* de Godefroy, *puepler* (mod. *peupler*) a le sens de « emplir un lieu d'habitants en les y menant », *despeupler* (mod. *dépeupler*) signifie « dégarnir d'habitants » et *repuepler* (mod. *repeupler*) est compris comme « peupler de nouveau ». Pour le cas de *peupler*, nous nous limitons ici aux habitants humains car le terme s'emploie également pour les animaux et les végétaux que l'on « plante dans un lieu ».

<sup>361</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXII, p. 246.

ancien ayant une population nombreuse. La terre qui était autrefois remplie d'habitants (exprimé par le verbe *peupler* : remplir un lieu d'habitants) tombe dans la dégénérescence avec le temps qui affaiblit le nombre sans cesse décroissant de la population mondiale à l'époque moderne. Le constat de la démographie déclinante fait par Rhédi concerne le monde entier ; il fait le dénombrement des habitants de toutes les régions du globe. Toutes les nations et les civilisations sont affectées sur le plan démographique par la destruction et la corruption du temps. La vision très pessimiste de Rhédi se résume ainsi dans une sorte de bilan arithmétique qui révèle une diminution drastique de la population mondiale :

Après un calcul aussi exact qu'il peut l'être dans ces sortes de choses, j'ai trouvé qu'il y a, à peine, sur la terre la dixième partie des hommes qui y étaient dans les anciens temps. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'elle se dépeuple tous les jours : et, si cela continue, dans dix siècles, elle ne sera qu'un désert<sup>362</sup>.

L'observation de la démographie du monde contemporain rend pessimiste Rhédi sur la pérennité de l'espèce humaine, tant le déclin de la population est grand et rendu perceptible par le verbe *dépeupler* qui désigne ce mouvement de dégarnissement de la terre de ses habitants. L'origine de cette décadence alarmante et inéluctable se trouve dans le comportement de l'homme et l'organisation des sociétés. La réponse d'Usbek à la question inquiète de Rhédi est une longue dissertation sur les causes de ce phénomène mondial de diminution du nombre d'habitants et permet à Montesquieu l'emploi fréquent des termes dérivés de *peuple* qui désigne les fluctuations de la population.

Les premiers facteurs du déclin démographique de l'humanité, selon Usbek, sont physiques (phénomènes géologiques, maladies). Une catastrophe naturelle, telle que le déluge en Grèce, est ainsi évoquée comme un malheur qui touche la collectivité humaine en lui faisant perdre une bonne partie de ses membres : « La Grèce, ayant été abîmée par un déluge, de nouveaux habitants vinrent la peupler : elle tira presque toutes ses colonies d'Égypte et des contrées de l'Asie les plus voisines<sup>363</sup>. » La dépopulation subie par la Grèce dans l'Antiquité est perçue comme la conséquence des lois de la nature, à laquelle une réponse humaine est apportée par les Grecs qui y amènent de nouveaux habitants. Il y a un processus de réparation menée par ces derniers et exprimé par le verbe *peupler* (emplir un lieu d'habitants en les y menant) après que le pays a été vidé de ses habitants à cause d'une catastrophe<sup>364</sup> naturelle.

---

<sup>362</sup> *Ibid.*, lettre CXII, p. 248.

<sup>363</sup> *Ibid.*, lettre CXXXI, p. 285.

<sup>364</sup> Jusque longtemps encore au XVIII<sup>e</sup> siècle, le terme *catastrophe* garde son sens premier de dénouement d'une tragédie, et s'il désigne par extension une fin funeste et malheureuse, c'est à propos d'un personnage. Les *Lettres*

Dans une approche moins métaphysique et plus géophysique, les déséquilibres climatiques entre les régions et les différences entre les terres qui fournissent les subsistances aux hommes sont également vues par Montesquieu comme des facteurs physiques aggravant la dépopulation. La dévastation des zones climatiques plus favorables à la propagation de l'espèce humaine est perçue comme une sorte de fatalité à cause de leurs richesses qui attirent inévitablement tous les conquérants :

La plupart des invasions se font donc dans les pays que la nature avait faits pour être heureux ; et, comme rien n'est plus près de la dévastation que l'invasion, les meilleurs pays sont le plus souvent dépeuplés, tandis que l'affreux pays du Nord reste toujours habité, par la raison qu'il est presque inhabitable<sup>365</sup>.

Le paradoxe des climats heureux, propices à la vie et à l'accroissement de la population grâce à l'abondance de leurs ressources, c'est de les voir se dégarnir continuellement de leurs habitants (*dépeupler*) à cause des invasions répétées des peuples vivants dans des régions dépourvues de richesses, tandis que les régions inhospitalières sont les sanctuaires d'une population nombreuse. Par une sorte de mécanique fatale, les dons de la nature rendent les terres habitables peu sûres et les vident de leurs habitants au profit des régions inhabitables à cause de leur rigueur climatique mais offrant une certaine sécurité à la population qui y vit.

Après avoir déterminé les causes physiques de la dépopulation du globe, le philosophe bordelais s'efforce de découvrir d'autres origines à ce phénomène. Son enquête l'oriente vers les mœurs comme l'une des principales explications de la diminution de la démographie mondiale. Ainsi, Usbek, après avoir déterminé la part des catastrophes naturelles et les aléas du climat, oriente Rhédi vers les mœurs des peuples comme étant une cause profonde de la baisse du nombre d'habitants sur la terre : « Tu cherches la raison pourquoi la terre est moins peuplée qu'elle ne l'était autrefois : et, si tu y fais bien attention, tu verras que la grande différence vient de celle qui est arrivée dans les mœurs<sup>366</sup>. » Pour Usbek, si la terre est de moins en moins remplie d'habitants (*peuplée*), c'est parce que dans les comportements sociaux et religieux se trouvent les germes de sa dévastation sur le plan humain.

---

*persanes* offriraient, dans ces deux occurrences, le premier emploi du terme au sens de malheur collectif. Voir l'article « Catastrophe » des dictionnaires de Richelet (1680), Furetière (1690) et de l'Académie française (éditions de 1694 et 1718) ; sur l'apparition du sens moderne du mot, voir M. O'Dea, « Le mot "catastrophe" », in A.-M. Mercier-Faivre et C. Thomas (dir.), *L'invention de la catastrophe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, Genève, Droz, coll. « Bibliothèque des Lumières », 2008, p. 35-48.

<sup>365</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre III, t. I, p. 529-530.

<sup>366</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXIV, p. 251.

Dans les causes morales développées par Usbek pour expliquer la dépopulation, les pratiques religieuses et matrimoniales des musulmans et des catholiques sont principalement incriminées comme contraires à la propagation de l'espèce humaine : « Nous avons jusqu'ici parlé des pays mahométans, et cherché la raison pour laquelle ils sont moins peuplés que ceux qui étaient soumis à la domination des Romains : examinons à présent ce qui a produit cet effet chez les chrétiens<sup>367</sup>. » Les pays de confession musulmane sont de plus en plus dévastés sur le plan démographique (*moins peuplés* : moins remplis d'habitants) du fait de la polygamie et de l'esclavage qui y sont pratiqués. La pluralité des femmes produit la dispersion de la puissance reproductrice du mâle<sup>368</sup>, qui n'est plus en mesure de jouer correctement son rôle dans l'accroissement de la population. De la même façon, la castration en nombre d'esclaves chargés de garder les harems (eunuques) participe à cette dépopulation. Chez les catholiques, le célibat des prêtres, la prohibition du divorce et le droit d'aînesse dans la succession sont tout aussi pernicious que les pratiques musulmanes pour la propagation de l'espèce humaine. Les pays protestants ne connaissent pas le célibat du clergé. Aussi leur situation démographique est-elle bien meilleure que celle des nations catholiques :

Les pays protestants doivent être, et sont réellement plus peuplés que les catholiques : d'où il suit, premièrement, que les tributs y sont plus considérables, parce qu'ils augmentent à proportion du nombre de ceux qui les payent : secondement, que les terres y sont mieux cultivées : enfin, que le commerce y fleurit davantage, parce qu'il y a plus de gens qui ont une fortune à faire, et qu'avec plus de besoins on y a plus de ressources pour les remplir<sup>369</sup>.

L'avantage que les nations protestantes ont sur celles qui sont catholiques, c'est celui du poids démographique car elles sont plus remplies d'habitants (*peuplées*) du fait qu'elles ignorent le célibat des hommes d'église. Partant des théories économiques à la fois physiocrate et anti-physiocrate<sup>370</sup>, Montesquieu mesure l'avantage qu'une démographie soutenue donne

---

<sup>367</sup> *Ibid.*, lettre CXVI, p. 255.

<sup>368</sup> Selon Carole Dornier, il y a un sémantisme de l'épuisement et de l'accablement développé dans la lettre CXIV des *Lettres persanes* dont la fonction est d'évoquer les effets négatifs de la polygamie sur la natalité. La polygamie musulmane provoque généralement l'épuisement du mâle, dont la puissance sexuelle abusivement sollicitée le plonge souvent dans un état de langueur. Selon elle, Montesquieu associe la puissance sexuelle de l'homme à la capacité reproductrice de la nature qui suppose lenteur, progressivité, douceur et modération : « La puissance reproductrice de l'homme est comme une terre de jachère, terre épuisée et accablée qui rejoint le thème du changement dans le monde physique. » Cf. Carole Dornier, « De quoi la dépopulation est-elle le nom dans les *Lettres persanes* ? », in C. Dornier (dir.), *Lectures de Montesquieu, Lettres persanes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Didact Français », 2013, p. 178.

<sup>369</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXVII, p. 259.

<sup>370</sup> Cette lettre annonce le débat entre les physiocrates, économistes fondant la richesse d'un pays sur l'agriculture, et les anti-physiocrates qui réclament avant tout l'extension du commerce et de l'industrie. Les physiocrates (François Quesnay, Pierre Dupont de Nemours, Mercier de La Rivière, Mirabeau père, Turgot) présentent la terre comme la seule source de recherche, et la politique économique préconisée se résume à un programme de développement de l'agriculture, avec deux recommandations : le laissez-faire et l'impôt unique sur le « produit net » de la terre. L'industrie est considérée comme stérile car elle ne fait que transformer la matière sans rien créer de nouveau. Par contre, les anti-physiocrates comme Vincent de Gournay et ses disciples défendent le



aux protestants sur les catholiques, dans la mesure où une population nombreuse favorise, d'une part, l'agriculture qui est considérée par les uns comme le fondement de la richesse d'un pays, et, d'autre part, le commerce et l'industrie qui sont perçus par les autres comme étant les piliers du développement économique. Les causes économiques et politiques ne sont pas moins importantes dans la dépopulation de la terre. En effet, Usbek critique sévèrement la colonisation au nom de principes qui préfigurent la célèbre théorie des climats développée au livre XIV de *l'Esprit des lois* :

L'effet ordinaire des colonies est d'affaiblir les pays d'où on les tire, sans peupler ceux où on les envoie. Il faut que les hommes restent là où ils sont : il y a des maladies qui viennent de ce qu'on change un bon air contre un mauvais ; d'autres qui viennent précisément de ce qu'on en change<sup>371</sup>.

La colonisation est condamnée parce qu'elle dégarnit la nation conquérante de ses habitants (*dépeupler*), sans pour autant remplir de populations (*peupler*) les pays subjugués. Si la colonisation des États impérialistes européens est dénoncée par Usbek, c'est parce que chaque homme est adapté à un milieu et que le déplacement de populations qu'elle favorise est un grand facteur de dépeuplement à cause de l'inadaptation des déplacées aux climats des terres d'accueil et la circulation des maladies que provoque celle des hommes. Le moraliste s'indigne même des cruautés commises par les Espagnols sur les peuples indigènes tels que les Indiens d'Amérique. L'Espagne illustre ainsi l'impossibilité de compenser les pertes de population provoquées par la colonisation à la fois dans le pays de départ comme celui d'arrivée :

Depuis la dévastation de l'Amérique, les Espagnols, qui ont pris la place de ses anciens habitants, n'ont pu la repeupler : au contraire, par une fatalité que je ferais mieux de nommer une justice divine, les destructeurs se détruisent eux-mêmes, et se consomment tous les jours<sup>372</sup>.

La colonisation espagnole a un effet doublement destructeur dans la mesure où elle vide l'Amérique de ses habitants autochtones (*dévastation* = dépopulation) sans pour autant la *repeupler* (peupler à nouveau) à cause de la difficulté qu'éprouvent les Espagnols eux-mêmes à s'adapter à ce nouveau climat ou des nouvelles maladies qui leur étaient inconnues.

---

développement des activités commerciales ou manufacturières sans restriction, mais avec une protection des nationaux. Plusieurs ouvrages ont bien retracé l'origine de l'économie politique en France : Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1992 ; Francine Markovits, *L'ordre des échanges : philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, PUF, 1986 ; Jean-Claude Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Editions de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992 ; Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1989, et Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate. Critique littéraire de l'économie politique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Questions contemporaines », 2001.

<sup>371</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXI, p. 264.

<sup>372</sup> *Ibid.*, lettre CXXI, p. 265.

Destruction d'un côté avec l'extermination des indigènes qui n'arrivent pas à servir de main-d'œuvre pour l'exploitation et autodestruction de l'autre à cause de l'inadaptation des colons au climat et aux maladies inconnues, la colonisation espagnole participe grandement, selon le bilan d'Usbek, à la dépopulation du monde.

La conquête des petits États par les grands, au même titre que la colonisation, est aussi un facteur non négligeable de la dépopulation du monde. Si les petites nations sont généralement plus peuplées grâce à la douceur de leur politique, elles finissent souvent par tomber dans la domination des grandes nations peu peuplées, et qui ne font que les dépeupler. Rome, nation forte sur le plan militaire, a englouti les petites républiques de l'Italie et les a vidées leurs habitants : « Toutes ces petites républiques furent englouties dans une grande, et l'on vit insensiblement l'univers se dépeupler : il n'y a qu'à voir ce qu'étaient l'Italie et la Grèce avant et après les victoires des Romains<sup>373</sup>. » Si le monde se *dépeuple* (se vider de ses habitants), c'est parce que les petites sociétés politiques qui favorisent plus la croissance démographique sont souvent conquises par celles qui sont plus grandes, moins peuplées et qui contribuent par la même occasion à dégarnir les nations conquises de leurs habitants. D'ailleurs, la position d'Usbek sur les colonies de peuplement sonne comme un conseil pratique aux princes pour l'efficacité de leur action politique qui consiste à vouloir systématiquement envoyer des populations sur les territoires conquis pour y asseoir leur domination.

Les princes ne doivent donc songer à peupler de grands pays par des colonies. Je ne dis pas qu'elles ne réussissent quelquefois : il y a des climats si heureux, que l'espèce s'y multiplie toujours ; témoin ces îles qui ont été peuplées par des malades que quelques vaisseaux y avaient abandonnés, et qui y recouvraient aussitôt la santé<sup>374</sup>.

L'efficacité des colonies humaines, sur des territoires conquis pour les remplir d'habitants (*peupler*), est loin d'être prouvée parce que le facteur climatique pèse souvent sur leur inadaptation et provoque une baisse de la démographie. Le déplacement de populations, une des principales causes du déclin numérique de l'humanité, ne peut pas être utile à une entreprise de domination coloniale ou politique, car il paie un lourd tribut à la démographie mondiale. Certes les transferts d'habitants réussis dans des lieux très propices à la vie humaine, comme les îles, peuvent laisser croire qu'ils sont une bonne option, mais ils sont souvent contreproductifs pour le peuplement en général.

---

<sup>373</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIII, chapitre XIX, t. II, p. 768.

<sup>374</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXI, p. 265.

Toutefois, même si cette vision apocalyptique du monde qui se vide des habitants à cause de multiples facteurs semble avoir une grande place dans la pensée de Montesquieu, elle est quelque peu atténuée par des facteurs physique et humain qui contribuent à la propagation de l'espèce humaine. La clémence du climat est l'un des premiers remèdes à la dépopulation du globe, car favorisant une natalité soutenue capable de compenser les pertes dues aux atrocités d'un régime politique autoritaire. La surpopulation de la Chine est illustrative à cet égard :

Le climat de la Chine est tel qu'il favorise prodigieusement la propagation de l'espèce humaine. Les femmes y sont d'une fécondité si grande, que l'on ne voit rien de pareil sur la terre. La tyrannie la plus cruelle n'y arrête point le progrès de la propagation [...] Malgré la tyrannie, la Chine, par la force du climat, se peuplera toujours, et triomphera de la tyrannie<sup>375</sup>.

La sévérité du régime politique (tyrannie) chinois, qui peut freiner la croissance démographique à cause de ses atrocités, est bien atténuée par la douceur du climat qui permet à la Chine de se *peupler* (se remplir d'habitants) malgré les pertes qu'elle subit. Les défauts d'un mauvais régime politique sont ainsi corrigés par la nature qui, à travers un climat favorisant la fécondité des femmes, permet un accroissement de la population chinoise plus rapide que les dommages qu'elle subit. L'accroissement de la population peut également dépendre de la liberté et de la prospérité que certaines petites républiques offrent souvent à leurs citoyens. Tel est le cas de la Suisse et de la Hollande :

La douceur du gouvernement contribue merveilleusement à la propagation de l'espèce. Toutes les républiques en sont une preuve constante ; et, plus que toutes, la Suisse et la Hollande, qui sont les plus mauvais pays d'Europe, si l'on considère la nature du terrain, et qui cependant sont les plus peuplées<sup>376</sup>.

La douceur du gouvernement républicain, qui associe liberté et égalité, est très propice à la propagation de l'espèce et permet à la Suisse et à la Hollande d'être les nations les plus *peuplées* (remplies d'habitants) d'Europe, malgré le fait qu'elles aient les terres les plus hostiles à la vie humaine. Le commerce et l'industrie, que favorisent les libertés politique et civile, permettent ainsi à ces pays, dont les terres ne sont ni grandes ni capables de nourrir leurs habitants, d'entretenir une population nombreuse. La démographie galopante de ces deux petites républiques par la taille géographique mais grandes par leur population nombreuse prouve, selon Usbek, que l'activité humaine (le travail, les manufactures et les échanges) peut compenser les aléas de la nature physique et d'éviter au monde un déclin numérique. Au-delà de la douceur du gouvernement qui est un facteur de peuplement, certains types d'activités

---

<sup>375</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre VIII, chapitre XXI, t. I, p. 282-283.

<sup>376</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXII, p. 267-268.

humaines favorisent grandement la croissance démographique. La classe paysanne d'un pays participe beaucoup à l'accroissement de la population du fait qu'elle a une richesse inépuisable et un héritage à laisser :

J'avoue que le rustique ou paysan, étant une fois marié, peuplera indifféremment, soit qu'il soit riche, soit qu'il soit pauvre ; cette considération ne le touche pas : il a toujours un héritage sûr à laisser à ses enfants, qui est son hoyau ; et rien ne l'empêche de suivre aveuglément l'instinct de la nature<sup>377</sup>.

Si la reproduction est l'instinct le plus naturel chez l'homme et permet à l'espèce humaine de se pérenniser à l'échelle mondiale, la paysannerie est la catégorie sociale qui participe le plus à remplir d'habitants (*peupler*) le monde car elle est moins confrontée aux angoisses existentielles comme l'héritage à laisser à la descendance. La terre dont l'exploitation lui fournit ses subsides fait que le souci de contrôler les naissances ne se pose pas à cette classe de la société, qui ne fera que suivre instinct naturel de procréer sans mesure et de soutenir la croissance démographique. Si la clémence du climat, la douceur du gouvernement ou la nécessité de l'activité humaine ne suffisent plus à peupler une région ou la terre, peut-être à cause de grandes pertes que peut subir une population, les lois politiques peuvent être un recours pour réparer ces dommages :

Les guerres civiles firent périr un nombre infini de citoyens. Rome, sous Auguste, se trouva presque déserte ; il fallait la repeupler. On fit les lois Papiennes, où l'on n'omit rien de ce qui pouvait encourager les citoyens à se marier et à avoir des enfants. Un des principaux moyens fut d'augmenter, pour ceux qui se prêtaient aux vues de la loi, les espérances de succéder, et de les diminuer pour ceux qui s'y refusaient<sup>378</sup>.

Rome du temps d'Auguste est un exemple pour Montesquieu du rôle réparateur que peuvent jouer les lois politiques pour une terre dévastée par une catastrophe comme la guerre. La perte d'habitants que Rome a subi à cause de ses guerres civiles a nécessité des lois qui poussent les citoyens à procréer davantage pour *repeupler* (peupler à nouveau) une cité dégarnie et qui a besoin de population. L'esprit dans lequel ces nouvelles lois ont été instituées, c'est de décourager au maximum le célibat et d'encourager le mariage susceptible de remplir à nouveau la cité d'habitants.

L'étude des termes entretenant des relations lexicales et sémantiques avec *peuple* révèle une présence de vocables tels que *peupler*, *dépeupler* et *repeupler* comme étant des dérivés morphologiques (formés à partir de la racine *peuple*) et sémantiques (dérivé de la quatrième acception de *peuple* : celle démographique de « nombre d'habitants occupant un espace bien

---

<sup>377</sup> *Ibid.*, lettre CXXII, p. 268.

<sup>378</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXVII, chapitre unique, t. II, p. 905.

défini »). En participant à l'utilisation idéologique du thème de la dépopulation dans la critique des institutions politiques et religieuses, blâmées pour avoir provoqué une baisse de la démographie, Montesquieu a usé des termes *dépeupler* dans le sens de « vider un lieu de ses habitants » par opposition à *peupler* qui signifie « remplir un lieu d'habitants » ou *repeupler* compris comme « peupler de nouveau ». L'emploi de ces termes trouve leur justification dans l'interrogation soulevée par Rhédi dans les *Lettres persanes* sur les raisons de la dépopulation du globe auquel répond la longue analyse d'Usbek, qui a donné lieu à la dissertation académique sur ce qui peut conduire l'espèce humaine à se conserver et à se perpétuer. Nous retrouvons également ces vocables dérivés de *peuple* dans *L'Esprit des lois* qui rend compte aussi des pratiques diverses des hommes en matière de régulation du nombre de la population. L'importance des dérivés de *peuple* dans le lexique et la réflexion politique de Montesquieu ne doit pourtant pas nous faire oublier qu'il y a un adjectif dérivé non moins important tel que *populaire*.

### 3.2.2. *Populaire* : appartenance ou émanation du *peuple*

La valeur adjectivale de *populaire* est étymologiquement et sémantiquement liée à *peuple* du fait qu'ils partagent le même ancêtre latin *populus*<sup>379</sup>. En tant que dérivé savant et sémantique de *peuple*, *populaire* n'est pas moins problématique car nous ne sommes pas sûrs de savoir quelle substance cet adjectif apporte à ce qu'il qualifie pendant l'Ancien Régime et sous la plume de Montesquieu. La deuxième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* définit *populaire* comme un adjectif qualifiant tout ce qui relève du peuple dans ces différentes acceptions :

POPULAIRE. adj. de tout genre

Qui est du peuple, qui concerne le peuple, qui appartient au peuple. *Emotion populaire. erreur populaire. façon de parler populaire.*

On appelle *Gouvernement populaire, Estat populaire*, Un Gouvernement, un Estat où l'autorité est entre les mains du peuple.

On appelle *Maladies populaires*, Certaines maladies contagieuses qui courent parmi le peuple.

---

<sup>379</sup> *Populaire* est emprunté au latin *popularis* « du peuple, aimé du peuple, dévoué au peuple », dérivé de *populus* (peuple). Le terme, introduit en français avec le sens « du peuple, composé de gens du peuple », qualifie aussi ce qui a cours dans le peuple, lui est propre. Cette valeur de l'adjectif est liée à *peuple* et a suivi ses acceptions successives, utilisant les oppositions entre couches, puis classes sociales et, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, les connotations politiques. Les autres significations essentielles du vocable datent du XVI<sup>e</sup> siècle : ce sont d'abord des valeurs caractérisantes, oscillant entre un contenu mélioratif « naturel, simple, sans prétention » et une valeur péjorative « sans manière, vulgaire ». *Populaire* qualifie également, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, la personne ou la chose qui jouissent de la faveur du peuple, sens qui s'est répandu (fin XVIII<sup>e</sup> siècle) sous l'influence de l'anglais *popular*. L'acception politique du terme, en parlant d'un gouvernement où l'autorité est entre les mains du peuple, est attesté depuis 1588 (Montaigne). Voir Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, tome 2, *op. cit.*, p. 2846.

On dit qu'*Un homme est populaire, qu'il a l'esprit populaire*, pour dire, que par des manières affables et honnêtes, il se concilie l'affection et les bonnes grâces du peuple, des petites gens<sup>380</sup>.

L'inventaire des acceptions du qualificatif *populaire* dans le *Dictionnaire de l'Académie française* montre qu'il est aussi plastique que *peuple* auquel il se rapporte souvent. En effet, les premier et troisième emplois de *populaire* sont neutres et désignent les objets répandus<sup>381</sup> parmi le peuple. Le second sens de *populaire* est politique et désigne une société politique ou un type régime dans lequel l'autorité est détenue par le peuple. Dans son quatrième emploi, ce qualificatif désigne le caractère de celui qui cherche à se faire aimer du peuple. Mais dès que se profile l'hypothèse d'une alliance avec le peuple, la suspicion<sup>382</sup> n'est pas loin. D'après le *Dictionnaire de l'Académie française*, l'adjectif *populaire* a trois acceptions dans lesquelles il est employé au XVIII<sup>e</sup> siècle : une signification positive dans laquelle il qualifie tout régime politique où le peuple détient l'autorité suprême, une acception neutre désignant tout ce qui est courant chez le peuple, un sens péjoratif de quelqu'un qui cherche l'affection et les bonnes grâces du peuple. La fréquence de *populaire* dans le lexique de Montesquieu laisse supposer un emploi polysémique du qualificatif qu'il faut déterminer.

Dans le lexique politique de Montesquieu, les termes les plus accompagnés par le qualificatif *populaire* sont *État*, *gouvernement* et *constitution*, dans un souci de distinction des différentes formes d'organisation politique. L'adjectif *populaire*, sous la plume du baron philosophe, est souvent employé pour qualifier le régime politique dans lequel l'autorité est entre les mains du peuple ; ce qui est le cas de Rome à un certain moment de son histoire :

Dans une ville où la pauvreté était la vertu publique, où les richesses, cette voie sourde pour acquérir la puissance, étaient méprisées, la naissance et les dignités ne pouvaient pas donner de grandes avantages ; la puissance devait donc nécessairement revenir au plus grand nombre, et l'aristocratie se changer peu à peu en un État populaire<sup>383</sup>.

La Rome antique est vue par Montesquieu comme *État populaire* car la puissance souveraine est entre les mains du peuple, c'est-à-dire le corps politique formé par l'ensemble des citoyens jouissant de leurs droits. Il y a tout un processus qui a mené Rome de la république

---

<sup>380</sup> *Nouveau Dictionnaire de l'Académie française* (deuxième édition, 1718), Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www.classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

<sup>381</sup> Dans le cas où *populaire* qualifie des maladies répandues chez le peuple, toute l'imagerie répugnante liée à la vilénie du peuple est sous-jacente : on appelle les maladies épidémiques ou *populaires* celles qui proviennent de malpropreté et de corruption, qui se communiquent. Des ouvrages comme *Le Chirurgien des pauvres* (1678) ou *Le Médecin des pauvres* (1681) décrivent cette sociologie de la maladie ignoble.

<sup>382</sup> Il est difficile d'établir une distinction entre le souci légitime de l'estime publique que désigne le *populaire* et la démagogie du *populisme*.

<sup>383</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VIII, p. 119.

aristocratique à celle qui est démocratique, qui est populaire. La frugalité, l'esprit d'égalité et la pureté des mœurs qui caractérisent les Romains ont été le terreau fertile de la mise en place d'une démocratie, qui n'est rien d'autre qu'un *État populaire* dans la mesure où c'est le corps des citoyens qui détient le pouvoir à travers le droit de vote et sa soumission aux lois qu'il s'est lui-même données. Cette souveraineté populaire ne peut subsister que si les lois sont constamment appliquées, car « lorsque, dans un gouvernement populaire, les lois ont cessé d'être exécutées, comme cela ne peut venir que de la corruption de la république, l'État est déjà perdu<sup>384</sup> ». Le *gouvernement populaire* dont la pérennité dépend de l'exécution constante des lois est, en tant qu'équivalent de l'État chez le philosophe bordelais, « une société où il y a des lois<sup>385</sup> » et où le peuple est le souverain. Et ces lois ne sont rien d'autres, selon Montesquieu, que les rapports possibles d'équité au sein du peuple qui forme le corps politique. Les lois deviennent ainsi le socle de l'État ou du *gouvernement populaire* parce qu'elles définissent la nature de la puissance souveraine, ceux qui doivent l'exercer, et garantissent les mêmes droits et libertés à tous les membres de la société politique que forme le peuple.

La liberté est perçue par le philosophe bordelais comme un autre principe essentiel de la démocratie où le peuple joue un rôle majeur : « La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique. Cette qualité, dans l'État populaire, est même une partie de la souveraineté<sup>386</sup>. » L'État populaire, perçue comme une démocratie où le peuple a l'autorité souveraine, ne peut être effectif que dans la liberté des membres de la société politique et détenteurs de la souveraineté. La liberté dans l'État populaire est une forme de sûreté du citoyen le mettant à l'abri de l'arbitraire des détenteurs de l'autorité et de protection des citoyens les uns à l'égard des autres. Cette liberté est donc principalement politique et ne peut se concevoir comme telle que sous la loi : « La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir<sup>387</sup>. » Si l'existence de lois régissant la vie civile et politique est un paradigme essentiel de l'instauration de l'État populaire et de son bon fonctionnement, l'égalité des membres de ce type de société politique ainsi que la vertu sont tout aussi vitales pour sa survie.

Dans un État populaire, il faut un ressort de plus, qui est la VERTU [...] Car il est clair que dans une monarchie, où celui qui fait exécuter les lois se juge au-dessus des lois, on a besoin

---

<sup>384</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre III, chapitre III, t. I, p. 116.

<sup>385</sup> *Ibid.*, livre XI, chapitre III, t. I, p. 325.

<sup>386</sup> *Ibid.*, livre XV, chapitre II, t. I, p. 468.

<sup>387</sup> *Ibid.*, livre XI, chapitre III, t. I, p. 325.

de moins de vertu que dans un gouvernement populaire, où celui qui fait exécuter les lois sent qu'il y est soumis lui-même, et qu'il en portera le poids<sup>388</sup>.

L'État et le gouvernement sont qualifiés de *populaires* parce qu'ils représentent une société régie par les lois auxquelles tous les membres de la collectivité politique sont soumis. Ainsi, l'État ou le *gouvernement populaire* est une autre appellation de la démocratie où le droit est le produit d'une volonté collective et s'applique à tout le monde sans exception. Ce qui la différencie de la monarchie où le prince est au-dessus des lois. L'État *populaire* est également caractérisé par la nécessité de la vertu qui n'est rien d'autre, selon Montesquieu, que l'amour du bien commun s'appuyant sur la frugalité et l'égalité. Si, dans l'approche typologique du baron philosophe, l'existence effective d'un principe permet à chaque gouvernement de s'accomplir parfaitement, la vertu est le ressort principal de la république démocratique, tout autant que celle aristocratique :

Comme il faut de la vertu dans le gouvernement populaire, il en faut aussi dans l'aristocratie. Il est vrai qu'elle n'y est pas si absolument requise. Le peuple, qui est à l'égard des nobles ce que les sujets sont à l'égard du monarque, est contenu par leurs lois. Il a donc moins besoin de vertu que le peuple de la démocratie<sup>389</sup>.

Si la vertu est une qualité nécessaire au bon fonctionnement de la république, sa nécessité ou sa subsidiarité établit une distinction claire entre le gouvernement populaire et l'aristocratie, qui en sont les deux variantes. Le *gouvernement populaire* est une république démocratique où le peuple dans son ensemble est le souverain et se donne lui-même ses propres lois. C'est pourquoi la vertu<sup>390</sup>, qui est l'amour du bien commun, est essentielle à la construction de cette forme de république où la gouvernance de soi est requise chez le citoyen qui est tour à tour sujet et souverain. À l'inverse, la vertu n'est pas si nécessaire à l'autre forme de la république qu'est l'aristocratie car une partie du peuple (les nobles) qui détient la puissance souveraine et fait les lois arrive à contenir le reste de la communauté, même si elle lui est utile car tendant à adoucir le pouvoir de la minorité dirigeante sur la majorité des sujets.

---

<sup>388</sup> *Ibid.*, livre III, chapitre III, t. I, p. 116.

<sup>389</sup> *Ibid.*, livre III, chapitre IV, t. I, p. 119.

<sup>390</sup> L'emploi du terme *vertu* est réservé au principe du gouvernement républicain qui se définit dans un jeu d'opposition aux deux autres principes : l'honneur dans la monarchie et la crainte dans le gouvernement despotique. Dans l'*Avertissement* introduit dans les éditions posthumes (1757-1758), Montesquieu apporte cette précision : « Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique ». Mais il écrit ailleurs : « Je parle ici de la vertu politique, qui est la vertu morale dans le sens qu'elle dirige au bien général, fort peu des vertus morales particulières, et point du tout de cette vertu qui a du rapport aux vérités révélées » (*De l'Esprit des lois*, livre III, chapitre V, note de page). Selon Carole Dornier, « la vertu consiste à voir son intérêt dans l'intérêt commun : elle s'appuie sur une religion naturelle, sur la frugalité, sur l'égalité, sur la pudeur des femmes, sur la capacité à prendre les armes pour défendre son peuple », in article « Vertu », *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376475883/fr>.



D'ailleurs, l'importance variable de la vertu dans ces deux formes de république induit des définitions de celle-ci selon que l'on est dans la démocratie ou dans l'aristocratie. À cet effet, « l'esprit de modération est ce qu'on appelle la vertu dans l'aristocratie ; il y tient la place de l'esprit d'égalité dans l'État populaire<sup>391</sup>. » La vertu dans l'*État populaire*, qui est perçu comme une république où l'ensemble du peuple a la puissance souveraine, est l'égalité que partagent l'ensemble des citoyens. Cette vertu républicaine suppose l'égalité de tous les membres de la société politique réalisée à travers les lois élaborées par ces derniers et auxquelles ils sont tous soumis. Elle suppose également une relative égalité matérielle des citoyens reposant sur la frugalité. Dans la république aristocratique, la vertu n'est autre que la modération (mesure et douceur) qui doit guider la partie dirigeante du peuple (les nobles) dans ses relations de pouvoirs avec l'ensemble des sujets. Pourtant la vertu, c'est-à-dire l'amour de la patrie, de l'égalité et des lois, qui est le principe fondamental de la république, semble être perdue par les nations modernes et reléguée dans un passé à jamais révolu et dont Montesquieu est nostalgique :

Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même<sup>392</sup>.

Dans le *gouvernement populaire* des Grecs, c'est-à-dire la société politique où l'ensemble des citoyens participe à l'autorité et à sa répartition, la vertu est définie comme un attachement à l'égalité de tous devant les lois de la république et implique un refus des relations corruptrices que développe le commerce. En produisant les richesses, le luxe et la perfection des arts, le commerce mine la république surtout démocratique dont le ressort est l'égalité, la frugalité et la participation civique. Même si, après Platon, Montesquieu affirme que « le commerce corrompt les mœurs purs<sup>393</sup> », il y a des contre-exemples dans *L'Esprit des lois* qui soulignent que c'est moins le commerce qui corrompt les républiques, surtout celles qui sont populaires, que l'inégalité. La Suisse, la Hollande, les républiques allemandes ne sont pas corrompues.

L'exigence de probité morale de toute société politique où le peuple joue un rôle dans la gestion des affaires publiques, le secret est souvent banni sur la conduite des gouvernants. En conséquence, l'obligation de transparence que requiert le contrôle du plus grand nombre sur les délégués de son pouvoir pousse ces derniers à se comporter de manière vertueuse dans l'exécution de leur mission. L'Angleterre, république cachée sous une forme monarchique, a,

---

<sup>391</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre V, chapitre VIII, t. I, p. 162.

<sup>392</sup> *Ibid.*, livre III, chapitre III, t. I, p. 117.

<sup>393</sup> *Ibid.*, livre XX, chapitre I, t. II, p. 610.

selon Montesquieu, une administration qui ne peut être que vertueuse car fonctionnant sous le contrôle d'un peuple libre :

S'il arrivait que cette nation devînt en quelques occasions le centre des négociations de l'Europe, elle y porterait un peu plus de probité et de bonne foi que les autres ; parce que ses ministres étant souvent obligés de justifier leur conduite devant un conseil populaire, leurs négociations ne pourraient être secrètes, et ils seraient forcés d'être, à cet égard, un peu plus honnêtes gens<sup>394</sup>.

Le conseil est dit *populaire* parce qu'il est une sorte d'assemblée où est représenté le peuple anglais et il joue un rôle important dans la moralisation de la vie politique. Cette institution du peuple, à travers une représentation du plus grand nombre et une défense des intérêts de celui-ci, oblige les ministres anglais à l'honnêteté grâce à un contrôle qu'elle exerce sur eux en les obligeant à rendre toutes leurs actions publiques. Dans ce même souci de moralisation de la vie civique dans l'État populaire, il y a une place importante accordée à la justice dont les décisions sont conformes à l'esprit du peuple :

L'ostracisme doit être examiné par les règles de la loi politique, et non par les règles de la loi civile ; et, bien loin que cet usage puisse flétrir le gouvernement populaire, il est au contraire très propre à en prouver la douceur ; et nous aurions senti cela, si l'exil parmi nous étant toujours une peine, nous avions pu séparer l'idée de l'ostracisme d'avec celle de la punition<sup>395</sup>.

Le *gouvernement populaire*, représenté comme une société politique dans laquelle le peuple détient l'autorité politique, a également une justice où c'est le peuple qui décide lui-même des jugements à rendre surtout dans les affaires politiques. L'ostracisme<sup>396</sup>, qui est considéré comme une condamnation suprême en droit politique dans une cité démocratique (populaire) comme Rome, est une forme de justice rendue par le peuple dans un esprit de sanction des déviances politiques, mais avec une douceur et une proportionnalité avec la faute commise qui n'entache pas la crédibilité des institutions du gouvernement populaire.

Le premier usage le plus prégnant de *populaire* dans le lexique de Montesquieu est celui politique où, comme l'affirme Alain Badiou, cet « adjectif vise à politiser le substantif, à lui conférer une aura qui combine la rupture avec l'oppression et la lumière d'une nouvelle vie

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, livre XIX, chapitre XXVII, t. I, p. 599.

<sup>395</sup> *Ibid.*, livre XXVI, chapitre XVII, t. II, p. 880.

<sup>396</sup> L'ostracisme fut introduit au moment où les Athéniens adoptèrent le système démocratique. C'est une décision de justice obtenue par vote secret obligeant un citoyen qui paraît dangereux pour la cité à s'exiler. L'introduction de cette procédure est attribuée aux réformes de Clisthène à Athènes. Il ne s'agit pas d'une peine mais d'une mesure préventive qui traduit la méfiance de la cité à l'égard de l'homme trop puissant qui pourrait devenir un tyran. L'exil est en principe de dix ans, mais certains textes font état d'une durée moindre. Cf. Jean Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, op. cit., p. 81 ; Moses I. Finley, *L'invention de la politique*, op. cit., p. 91.

collective<sup>397</sup> ». Dans cette acception, l'adjectif *populaire* qualifie toute société politique humaine dans laquelle le peuple détient l'autorité ou il est fortement représenté. À cet effet, un *État*, un *gouvernement* et une *constitution* sont qualifiés de *populaire* par le philosophe bordelais s'ils désignent une structure politique dans laquelle l'autorité émane du peuple ou il est représenté dans l'exercice de celle-ci, par opposition à d'autres formes d'organisations politiques telles que l'aristocratie, la monarchie ou le despotisme. La société politique dite *populaire* n'est qu'une autre forme d'appellation de la démocratie. Malgré l'importance de cet usage politique de *populaire* chez Montesquieu, cet adjectif a une autre acception dans le discours de ce dernier.

Dans son second emploi le plus fréquent dans le discours de Montesquieu, *populaire* qualifie, généralement et d'une façon neutre, tout ce qui est répandu parmi le peuple, c'est-à-dire la société en tant que collectivité humaine dans sa majorité. Le philosophe bordelais emploie souvent *populaire* dans cette acception quand il parle de maladies contagieuses et nécessitant même des lois pour les contenir :

Hérodote nous dit que les lois des Juifs sur la lèpre ont été tirées de la pratique des Égyptiens. En effet, les mêmes maladies demandaient les mêmes remèdes. Ces lois furent inconnues aux Grecs et aux premiers Romains, aussi bien que le mal. Le climat de l'Égypte et de la Palestine les rendit nécessaires ; et la facilité qu'à cette maladie à se rendre populaire nous doit bien faire sentir la sagesse et la prévoyance de ces lois<sup>398</sup>.

La lèpre est perçue comme une maladie *populaire* dans la mesure où sa propagation est très grande chez le peuple en tant que grande masse. C'est pourquoi Montesquieu trouve les lois juives, inspirées de celles des Égyptiens, comme étant nécessaires pour endiguer une maladie qui se diffuse à grande échelle au sein de la grande masse du peuple. Dans ce cas précis, *populaire* qualifie toute maladie qui est devenue commune et qui court partout. Il devient ainsi synonyme du qualificatif *endémique*. Toutefois, si cette acception de *populaire* est parfois neutre, elle est souvent péjorative car les maladies populaires ou endémiques sont celles qui viennent de la pauvreté, de la malpropreté et de la corruption, qui se communiquent. La question posée par Usbek sur la pertinence d'avoir beaucoup d'enfants, qui ne survivent pas à la misère, établit un lien entre la popularité d'une maladie et les conditions d'existence de ceux qui sont victimes :

---

<sup>397</sup> Alain Badiou, « Vingt-quatre notes sur les usages du mot "peuple" », in Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari, Jacques Rancière, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique éditions, 2013, p. 10.

<sup>398</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre XI, t. I, p. 457.

Mais à quoi sert, dans un État, ce nombre d'enfants, qui languissent dans la misère ? Ils périssent presque tous, à mesure qu'ils naissent ; ils ne prospèrent jamais ; faibles et débiles, ils meurent en détail de mille manières, tandis qu'ils sont emportés en gros par les fréquentes maladies populaires que la misère et la mauvaise nourriture produisent toujours<sup>399</sup>.

L'adjectif *populaire* ne qualifie pas simplement les maladies qui se propagent à grande échelle parmi la masse du peuple ; il désigne, de façon péjorative, les maladies que favorisent la pauvreté et tous ses corollaires. C'est dire que, pour Usbek, la surnatalité ne permet aucunement d'accroître la population d'un territoire si elle a lieu dans une grande pauvreté car la majorité des enfants nés ne survit pas aux *maladies populaires* causées par la misère et la malnutrition. *Populaire* caractérise ainsi tous ce qui est répandu chez le peuple en tant que masse des pauvres et qui vient de la misère et de la malpropreté.

Par extension et toujours dans cet emploi péjoratif du terme, *populaire* qualifie tout ce qui est répandu chez la masse du peuple, mais exclu de la connaissance ou du savoir légitime et scientifique : « Les Carthaginois, au rapport de Diodore, trouvèrent tant d'or et d'argent dans les Pyrénées, qu'ils en mirent aux ancrs de leurs navires. Il ne faut point faire de fond sur ces récits populaires : voici les faits précis<sup>400</sup>. » *Populaire* qualifie, dans ce passage, les récits naïfs et faux qui ne restituent pas la vérité des faits historiques racontés, différents de ceux qui sont le produit de la science. Les récits sur l'or trouvé par les Carthaginois dans les Pyrénées sont dits *populaires* parce que ce sont des histoires fausses qui courent parmi la masse inculte et non éduquée du peuple. La naïveté et la facilité avec lesquelles les fausses idées circulent chez la masse du peuple rend suspect et péjoratif toute popularité d'un récit, tout autant que les mouvements de masse du peuple. C'est souvent le cas quand le baron philosophe parle des agitations politiques dans les cités antiques. Les divisions intestines dans la Rome républicaine sont, selon lui, explicables par le caractère du peuple romain et la nature du régime politique :

Ce fut uniquement la grandeur de la république qui fit le mal, et changea en guerres civiles les tumultes populaires. Il fallait bien qu'il y eût à Rome des divisions, et ces guerriers si fiers, si audacieux, si terribles au-dehors ne pouvaient pas être bien modérés au-dedans<sup>401</sup>.

Les tumultes, perçus comme des agitations, sont qualifiés de *populaires* parce qu'elles concernent la majorité du peuple en tant que collectivité politique. Cette agitation de la masse du peuple civique, qui est la conséquence du caractère guerrier des Romains, n'est nullement la cause de la guerre civile à laquelle elle a abouti, mais l'extension géographique de la cité et

---

<sup>399</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXII, p. 268-269.

<sup>400</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre XI, t. II, p. 670.

<sup>401</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre IX, p. 129.

les intrigues politiques impliquant les étrangers devenus citoyens romains après la conquête de leurs cités. Le soulèvement de la masse du peuple, c'est-à-dire de la majorité des gouvernés, semble être une donnée de la vie des cités antiques à laquelle Constantinople n'échappe pas non plus :

Les patriarches de Constantinople avaient un pouvoir immense : comme dans les tumultes populaires les empereurs et les grands de l'État se retiraient dans les églises, que le patriarche était maître de les livrer ou non et exerçait ce droit à sa fantaisie, il se trouvait toujours, quoique indirectement, arbitre de toutes les affaires publiques<sup>402</sup>.

Les tumultes sont qualifiés de populaires à Constantinople parce que ce sont des soulèvements de la majorité des gouvernés dépourvus de pouvoir politique et économique de la cité. Ces émeutes sont le résultat du mécontentement de la catégorie sociale et politique la plus faible de la cité, opposée souvent à l'empereur et aux nobles. Dans cette crise entre le peuple en tant qu'ensemble des gouvernés souvent dépourvus de moyens et l'élite politico-économique, le clergé devient un intermédiaire puissant dont l'influence renforce la puissance dans la cité, car il devient à la fois le protecteur des gouvernants et des puissants en cas de troubles contre la furie de la masse du peuple en colère. Les *tumultes populaires* sont donc les soulèvements de la masse du peuple sans grande part à la puissance politique et économique et mécontente de ses gouvernants et des nobles.

Le second emploi de *populaire*, dans le vocabulaire de Montesquieu, est d'abord neutre et qualifie tout ce qui est répandu parmi le peuple en tant que collectivité humaine. C'est dans ce cadre que toute maladie qui se propage à grande échelle est qualifiée de *populaire*. Dans ce cas, *populaire* devient synonyme d'*endémique* et qualifie tout ce qui est devenu commun et qui court partout. Mais très vite, *populaire* prend une connotation péjorative car les maladies populaires ou endémiques sont perçues comme venant de la pauvreté et de la malpropreté de la grande masse du peuple. C'est dans cet emploi péjoratif que l'on retrouve *populaire* quand il qualifie tout ce qui est répandu chez le peuple en tant que masse mais exclu de la légitimité scientifique ou les soulèvements de cette masse sans poids politique et économique. Malgré l'importance de ces acceptions dans lesquelles *populaire* est usité dans le lexique du baron philosophe, il existe une troisième où cet adjectif est employé.

L'adjectif *populaire*, dans son troisième emploi dans le discours de Montesquieu, désigne le caractère de celui qui cherche l'affection et les bonnes grâces du peuple. Dans la terminologie

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, chapitre XXII, p. 234.

politique ancienne, le *popularis*<sup>403</sup> (populaire) est un homme politique qui agit *per populum* plutôt que *per senatum* et qui défend les intérêts du peuple contre ceux d'un petit nombre de privilégiés et la *postestas* du peuple contre l'*auctoritas* du Sénat. Cependant, les populaires (*populares*) ne sauraient être présentés comme des partisans de la démocratie, parce qu'ils n'ont jamais songé à transformer les institutions romaines en type de régime, ni à toucher au système aristocratique par le biais d'une remise en cause du système censitaire des procédures de vote ou du recrutement des sénateurs. En revanche, d'une manière générale, les *populares* prônaient un renforcement du rôle des assemblées populaires et s'opposaient à tout ce qui prétendait contrôler ou restreindre les facultés du peuple à s'exprimer. Le qualificatif *populaire* peut donc s'employer positivement pour désigner le caractère de celui qui cherche à se faire aimer du peuple. Montesquieu semble voir d'un œil positif un prince travaillant à s'attirer la sympathie du peuple qu'il gouverne :

Qu'il [le prince] gagne le cœur, mais qu'il ne captive point l'esprit. Qu'il se rende populaire. Il doit être flatté de l'amour du moindre de ses sujets ; ce sont toujours des hommes. Le peuple demande si peu d'égards, qu'il est juste de les lui accorder : l'infinie distance, qui est entre le souverain et lui, empêche bien qu'il ne le gêne<sup>404</sup>.

La popularité du prince souhaitée par Montesquieu fonctionne ici comme une stratégie de gouvernance capable de pacifier les relations entre le peuple et son souverain. Le qualificatif *populaire* employé dans ce passage désigne l'affection du peuple, c'est-à-dire l'ensemble des sujets gouvernés, que tout prince doit chercher pour leur faire supporter le poids de leur soumission. Toutefois, la volonté de s'attirer les bonnes grâces du peuple doit se limiter à atteindre son cœur, non pas à captiver l'esprit de celui-ci. Il y a une certaine précaution prise par le philosophe bordelais pour fixer les contours de ce qui est populaire dans le bon sens. Ce que doit viser le prince en se rendant populaire n'est pas d'empêcher le peuple de réfléchir en l'installant dans un amour aveugle et passionné ou dans une flatterie de ses bas instincts, mais en créant une proximité avec une masse qui peut être source de conflit récurrent. Montesquieu se veut précis en distinguant le souci légitime de l'estime publique de la démagogie car, dès que l'hypothèse de l'affection du peuple se profile, la suspicion n'est pas loin.

---

<sup>403</sup> Pour Cicéron, le terme *popularis* a deux sens : il peut désigner celui qui cherche à se faire bien voir du peuple par des moyens généralement blâmables, mais aussi celui qui sert les intérêts du peuple et qui est le *vere popularis* (*Pro Sestio*, 96). Cette définition est évidemment suspecte dans la mesure où Cicéron détourne l'épithète pour se l'appliquer à lui-même en rejetant l'opposition *optimates/populares* et en montrant que le *vere popularis* est celui qui réalise la *concordia*. Cette idée que le *popularis* utilise la populace comme un moyen et non comme une fin et qu'il pense que celle-ci mieux que le Sénat va lui permettre de satisfaire ses ambitions se retrouve dans toute la littérature postérieure et, en particulier, chez Montesquieu.

<sup>404</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XII, chapitre XXVII, t. I, p. 411.

Si l'esprit dans lequel l'affection et les bonnes grâces des petites gens du peuple sont obtenues n'est pas honnête ni affable, *populaire* devient un qualificatif dépréciatif. Le *populaire* est l'homme politique qui cherche à se faire aimer du peuple par des moyens généralement blâmables. Montesquieu voit en la figure du tribun romain le démagogue qui flatte la populace pour gagner et exploiter sa faveur :

Le peuple, chez les Romains, augmentant tous les jours sa puissance, les magistrats cherchèrent à le flatter et à lui faire faire les lois qui lui étaient les plus agréables. Il retrancha les capitaux ; il ôta les contraintes par corps ; enfin l'abolition des dettes fut mise en question toutes les fois qu'un tribun voulut se rendre populaire<sup>405</sup>.

*Se rendre populaire* pour le tribun romain, c'est flatter la masse pauvre du peuple, la populace, pour obtenir ses faveurs et augmenter son influence politique. Le *populaire*, dans la cité romaine antique, est considéré comme un homme politique (le tribun dans ce cas précis) qui, ne disposant pas d'une autorité suffisante, s'efforce de combler cette insuffisance par le recours à la flatterie, aux annulations de dettes, aux distributions de grain ou autres largesses de toutes sortes. Le philosophe bordelais soutient l'idée selon laquelle le *populaire* utilise la multitude non comme une fin, mais comme un moyen qui va lui permettre d'assouvir ses ambitions politiques. Dans la Rome républicaine, certains consuls, à l'image de Manlius, ont généralement usé de ces moyens pour gagner les faveurs de la plèbe pour accéder au pouvoir et/ou s'y maintenir : « Manlius, pour se rendre populaire, allait retirer des mains des créanciers les citoyens qu'ils avaient réduits en esclavage<sup>406</sup>. » La sévérité des lois contre les débiteurs, dont les victimes sont souvent les citoyens pauvres dans la République romaine, a été utilisée par Manlius pour attirer les faveurs de la plèbe (*se rendre populaire*) afin d'accéder au pouvoir suprême. Ce consul romain a plus agi comme un démagogue en faisant voter des lois favorables au peuple (annulation des dettes) pour se faire élire qu'en tant qu'un véritable défenseur de la cause de la masse vulnérable de la cité latine.

La troisième et dernière acception dans laquelle le qualificatif *populaire* est usité dans le discours de Montesquieu désigne le caractère de celui qui cherche à se faire aimer du peuple. Cette image que le baron de La Brède se fait du *populaire* est positive dans la mesure où c'est par souci du bien du peuple que l'homme politique cherche l'adhésion d'un large consensus de la masse. L'autre face de cette acception est moins glorieuse car elle qualifie l'attitude démagogique de tout homme politique qui essaie de combler son manque d'autorité par le recours à la flatterie et aux largesses de toutes sortes pour gagner l'affection et les bonnes grâces

---

<sup>405</sup> *Ibid.*, livre XXII, chapitre XXI, t. II, p. 740.

<sup>406</sup> *Ibid.*, livre XII, chapitre XXI, t. I, p. 404.

du peuple. La populace, masse ignorante et gouvernée par ses passions, n'est plus une fin mais un moyen d'assouvissement d'ambitions politiques des hommes avides de pouvoir.

L'analyse des emplois de *populaire* dans le vocabulaire de Montesquieu révèle que ce qualificatif fonctionne comme un dérivé de *peuple* avec lequel il entretient des relations morphologique (formé à partir de la racine *populus*) et sémantique (dérivé de la deuxième acception de *peuple* en tant que grande masse, la partie la plus nombreuse et la plus pauvre). Qualifiant tout ce qui appartient ou émane du *peuple*, l'adjectif *populaire* n'est pas moins polysémique que ce dernier car il a trois acceptions sous la plume de Montesquieu. Le premier usage de *populaire* dans le lexique du philosophe bordelais est politique et qualifie toute société politique des humains dans laquelle le peuple détient l'autorité politique ou est représenté dans l'exercice de celle-ci. Dans ce cas, un gouvernement, une constitution et un État sont qualifiés de populaires par Montesquieu s'ils désignent une organisation politique de la société dans laquelle l'autorité émane du peuple où il est représenté dans l'exercice de la souveraineté.

Dans son second emploi le plus fréquent chez le baron philosophe, *populaire* qualifie tout ce qui est répandu parmi la masse du peuple. *Populaire* devient ainsi synonyme du qualificatif *endémique* et désigne tout ce qui devient commun et court dans la masse du peuple. Mais *populaire* prend rapidement une connotation péjorative car les maladies populaires ou endémiques sont celles qui sont favorisées par la pauvreté et la malpropreté de la populace. Enfin *populaire* désigne le caractère de celui qui cherche à se faire aimer du peuple, dans le seul souci de le servir. Toutefois, si la multitude n'est qu'un moyen de servir d'ambitions politiques, *se rendre populaire* auprès d'elle devient dépréciatif car il devient l'œuvre du démagogue qui ne cherche l'affection et les bonnes grâces de la masse du peuple afin de réaliser son projet politique personnel.

Le discours de Montesquieu est, en somme, marqué par l'emploi de dérivés morphosémantiques tels que *peupler*, *dépeupler*, *repeupler*, d'une part, pour désigner les fluctuations de la masse démographique d'un territoire, et, d'autre part, *populaire* afin de qualifier ce qui concerne ou appartient au peuple. S'inscrivant dans un débat sur la population et son rapport aux conditions de la prospérité et de la puissance des États, Montesquieu use des termes *dépeupler* (vider un lieu de ses habitants), par opposition à *peupler* (remplir un lieu d'habitants) ou à *repeupler* (peupler de nouveau), pour en mener une réflexion sur la dépopulation de la terre depuis l'Antiquité. Quant à *populaire*, il est à la fois dérivé morphosémantique de *peuple* et héritier de la polysémie de ce dernier. Qualifiant tout ce qui



appartient ou émane du peuple, *populaire* est employé par le baron de La Brède dans trois acceptions : celle politique d'une société politique dans laquelle le peuple détient l'autorité ou est associé à l'exercice de celle-ci ; celle neutre mais qui finit par prendre une connotation négative de ce qui est répandu parmi la masse du peuple et qui devient synonyme du qualificatif *endémique* et enfin celle qui qualifie toute personne qui cherche à se faire aimer du peuple pour son bien-être ou dans le but de se servir de lui (démagogie).

Au terme de cette partie consacrée aux usages de *peuple* dans le vocabulaire de Montesquieu, la plasticité du terme semble répondre à l'élasticité du concept pour déjouer toute tentative de classification rigoureuse. Montesquieu a donné une forte image de cette incontestable ambiguïté, tout en proposant divers champs d'interprétations que sont la politique, la sociologie et l'anthropologie. Nous nous sommes d'abord attaché, dans un premier chapitre, à étudier les étymologies gréco-romaines de la notion de *peuple* car l'Antiquité est très présente dans la pensée de Montesquieu et il n'a jamais cessé d'y faire référence. Saisir le sens de peuple chez le magistrat bordelais implique donc de faire un rappel des distinctions qui nous viennent de l'Antiquité.

En revenant sur la manière dont Athènes a pensé le peuple, nous avons pu déterminer que les Grecs employaient le vocable le *dêmos* pour désigner l'ensemble des citoyens en tant qu'ils habitent la cité, mais également l'ensemble des plus pauvres, non aristocrates. Le *dêmos* s'est donc imposé initialement contre les familles nobles car la « démocratie » a été d'abord le pouvoir de ceux qui n'avaient aucun titre à gouverner. Le *dêmos* désigne donc soit l'ensemble des habitants, soit ceux qui sont les moins pourvus. Quant à l'*ethnos*, c'est le peuple dans sa dimension culturelle, transhistorique. Mais ce n'est pas une catégorie de la politique grecque. Le *gênos* le serait davantage car, pour être citoyen, il faut être fils de citoyen. L'*ethnos* joue comme catégorie contre les Barbares, dans cette opposition entre ceux qui obéissent aux rois, les Perses, et ceux qui obéissent aux lois, les Hellènes. Les Grecs sont fiers de vivre dans des cités-États où la loi gouverne. Cette présence de la loi est pensée comme un caractère typiquement grec – et pas du tout universel.

Le latin distingue également trois termes : le *populus*, qui a une signification essentiellement politique, puisqu'il désigne les hommes libres non patriciens qui faisaient partie de la légion. La *plebs* désigne, à rebours, tous ceux qui n'appartiennent pas au *populus* tout en n'étant pas esclaves, soit les plus pauvres, les *proletarii*. On a donc une distinction bien marquée entre une signification militaro-politique et une signification sociale. Et, enfin, il y a un

troisième terme, *vulgus*, qui qualifie péjorativement le peuple par son ignorance, son inculture. On glisse évidemment facilement du statut social de pauvre au statut culturel de vulgaire. La langue française perd toutes ces distinctions dont le grec et le latin usaient : elle traduit tous ces mots par *peuple*. L'enquête que nous avons menée dans les chapitres suivants nous ont appris que tout le discours de Montesquieu use de la notion en jouant sur les ambiguïtés.

Ensuite, dans un second chapitre consacré aux différents emplois du terme chez Montesquieu, nous avons pu faire ressortir quatre acceptions dans lesquelles *peuple* est usité dans le lexique de celui-ci. La représentation politique qui nous est donné du *peuple* fait de lui un terme juridico-politique désignant une société humaine fondée sur le droit et l'intérêt commun, tout en la liant à un territoire. Dans un sens politique plus restreint, *peuple* renvoie à l'ensemble des citoyens libres qui n'ont pas la capacité de participer directement à la gestion des affaires publiques.

L'image sociologique du peuple est celle qui vient automatiquement après celle qui est politique. Par cet emploi, le peuple est perçu comme une catégorie sociale qui, n'ayant que ses bras pour vivre, fournit le travail, par opposition à celle des propriétaires terriens. Le concept de *peuple* se charge ainsi de tout ce qui caractérise la classe déshéritée : le peuple, ce sont les pauvres, les incultes et les marginaux de la vie politique ; ceux que Montesquieu appelle *bas peuple*, *menu peuple* ou *petit peuple*. L'infériorité morale et intellectuelle du peuple en tant qu'ordre social est la conséquence de son indigence, qui le relègue à la périphérie de la vie politique. Dans cette acception, le peuple n'est défini et pensé que par opposition aux notables de la société.

Le *peuple*, dans une troisième acception, est figuré comme une communauté humaine ayant en commun une langue, une culture, une religion, une histoire et une origine géographique. Il y a ainsi chez Montesquieu une anthropologie des groupes humains en utilisant la catégorisation ethnique avec des critères multiples que sont la culture, la religion, le caractère, le mode de vie ou de subsistance, le climat ou la géographie. Enfin, l'image du peuple en mouvement, chez le philosophe bordelais, se révèle constructive de son acception démographique dans laquelle elle sert à exprimer la notion moderne d'ensemble d'individus habitant un espace ou un lieu ; avant que le terme pour le nommer, *population*, n'apparaît dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Enfin, l'inventaire des vocables entretenant des relations lexico-sémantiques avec *peuple*, dans le troisième, chapitre révèle la présence, d'une part, de substituts et, d'autre part, de dérivés

du terme pivot dans le lexique de Montesquieu. D'un côté, *nation*, *plebs* ou *plébéen*, *multitude* et *populace* sont employés comme des synonymes plus ou moins étendus avec *peuple*. Dans ce réseau des équivalents, la structure sémantique de *nation* qui est très proche de celle de *peuple* fait d'elle son premier substitut car elle jouit de la même polysémie que ce dernier avec des acceptions politique (la société rationnellement organisée dans un espace politique), ethnologique (la communauté de langue, de culture et/ou de religion) et péjorative qui lui est propre (la communauté d'intérêt, de profession et de passion). La fréquence à laquelle les deux termes alternent, dans les textes du philosophe bordelais, montre que *nation* est le premier synonyme de *peuple*.

Notion d'histoire romaine et employée dans une relation d'inclusion dans le grand ensemble abstrait qu'est le peuple, *plebs* et *plébéen* désignent un ordre sociopolitique de la collectivité civique romaine, de naissance non noble et dont le manque de dignité et de fortune ne permet pas l'accès aux fonctions civiques, politiques et militaires élevées. La *multitude*, qui désigne le grand nombre en tant que somme d'individus, est une composante d'une collectivité humaine appelée *peuple*. La multitude est alors une masse informe dont les mouvements et les actions seraient élémentaires et irrationnels, tout autant que dangereux pour l'existence de la cité. Enfin, l'usage de *populace* chez Montesquieu s'inscrit dans ce même réseau de substituts à *peuple* car elle représente la fraction de la société la plus pauvre du fait qu'elle est sans terres et sans biens à défendre quand la cité est en péril. Cette populace engendrée par la pauvreté, gouvernée par les passions et dépourvue de rationalité politique, est une proie facile à tromper par tout démagogue avide de pouvoir.

D'un autre côté, il y a bien une présence visible de termes dérivés de *peuple* dans le discours de Montesquieu. Ce dernier s'est servi de *peupler* (remplir un lieu d'habitants), *dépeupler* (vider un lieu de ses habitants) et *repeupler* (peupler de nouveau) afin de caractériser les variations de la population d'un territoire, généralement liées, selon lui, à la politique du prince. *Populaire* est également très usité par le baron de La Brède soit pour qualifier toute société politique dans laquelle le peuple détient l'autorité politique où il est associé à l'exercice de celle-ci, soit pour désigner ce qui est répandu parmi la masse du peuple et qui devient synonyme du qualificatif *endémique* ou toute personne qui cherche à se faire aimer du peuple dans le but de se servir de lui.

La grande polysémie entrevue dans l'analyse du terme laisse malgré tout apparaître des constantes dans l'image que Montesquieu a du peuple. Chacune des définitions rencontrées

annonce les lieux communs de la représentation de ce collectif humain à métamorphoses mais dont chaque avatar est positivement ou négativement jugé par le baron philosophe. On découvre également que Montesquieu procède le plus souvent par différenciation dans ses définitions du concept. Il définit le peuple par ce qu'il n'est pas : sur le plan politique, n'est pas du peuple celui qui n'appartient pas à la société politique que forme la cité, tout comme celui qui ne jouit pas des prérogatives de la citoyenneté à cause d'une incapacité. Sociologiquement, le peuple est celui qui ne fait pas partie des notables de la société. Et sur le plan anthropologique, sont exclus du peuple tous ceux qui ne partagent pas la langue, la religion et la culture de celui-ci. Néanmoins, l'idée de *peuple* chez Montesquieu ne se limite pas à cette polysémie et à des relations lexico-sémantiques denses avec d'autres termes. Il a aussi procédé à la description de la nature du peuple dont nous chercherons à brosser, dans la partie suivante, le portrait ou à analyser les caractères sur les plans psychologiques et physiologiques.

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **Nature du peuple chez Montesquieu : de la morale à l'anthropologie**

Le peuple, chez Montesquieu, qu'il soit une catégorie sociale ou un collectif politique, a une façon de se comporter et de penser qui construit son identité. La représentation psychologique du peuple, dans le discours du baron de La Brède, s'appuie sur des traits moraux et caractériels qu'il convient d'étudier dans cette partie. Selon le contenu de son âme, de son corps et de son esprit, le peuple considéré comme une catégorie sociale serait ou non susceptible de morale, mais l'un des éléments l'emporte sur les autres. D'une part, il y a, dans le peuple, un déséquilibre plus ou moins néfaste : par exemple, si le peuple a un corps indiscipliné (débauches ou désobéissances émeutières et trop d'émotions), alors sa moralité baisse ; si au contraire, il a une âme pure, plus ses chances d'être moral augmentent. D'autre part, la modulation des âmes, des corps et des esprits par la géographie et le climat engendre une typologie des sociétés politiques que forment les peuples policé, barbare ou sauvage. En suivant le Montesquieu moraliste des différentes catégories sociales, nous nous attacherons à étudier la représentation psychologique et morale du peuple dans le premier chapitre ; et en retraçant son travail anthropologique des sociétés politiques, nous nous pencherons sur la typologie des différentes communautés humaines dressée par le philosophe dans le second et dernier chapitre.

## Chapitre IV : Passions, mentalité et moralité : une psychologie sociale du peuple

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, une opinion commune permettait d'envisager une communication cynique avec le peuple, considéré en effet comme objet privilégié de manipulation. L'article de Saint-Lambert, dans l'*Encyclopédie*, pourrait confirmer cette proposition : « On ne conduit le peuple ni par des raisonnemens, ni par des definitions; il faut imposer à ses sens<sup>407</sup>. » Il suggère une stratégie de communication adaptée aux caractéristiques du peuple telles qu'il était conçu au siècle des Lumières, et déjà chez Montesquieu. La mise en scène récurrente du peuple gouverné par ses passions et émotions donne ainsi lieu à une forme de dévoilement des stratégies de manipulation adoptées par tous ceux qui veulent se servir de la masse populaire. Suivant cette représentation, le peuple, gouverné par ses passions, est instable et dépourvu de tout jugement réfléchi. C'est une masse fluctuante, se rangeant d'un côté ou de l'autre, non selon un exercice de la raison, mais par la manipulation des démagogues sachant remuer ses affects. Si la mise en scène du peuple gouverné par ses passions et émotions est récurrente chez Montesquieu, c'est pourtant une vision classique du peuple depuis les Romains : peuple inconstant et illogique car toujours trop passionné. Vision certes d'aristocrates mais surtout d'intellectuels ou de dominants inquiets de leur impossibilité à maîtriser à leur guise un peuple qui résiste (mal certes mais fort, ne serait-ce que par sa passivité) aux pressions d'obéissance venues, du haut vers le bas, des grands.

Au siècle des Lumières, les *passions* définies comme « mouvements de l'âme » sont inséparables des émotions<sup>408</sup>. Pour comprendre ce qu'est une passion, « il nous suffira de savoir que, au sens classique, on désigne par là tout affect de l'âme, doux ou violent, fugace ou durable<sup>409</sup> ». Le terme *émotion* et sa constellation (les verbes *mouvoir* et *émouvoir*) s'inscrit dans un réseau lexical assez stable où il se rencontre en synonymie plus ou moins serrée avec des substantifs comme « mouvements », « sentiments », « affections (de l'âme) ». L'émotion est ainsi définie par le *Dictionnaire de l'Académie française* comme « altération, mouvement

---

<sup>407</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres*, Mis en ordre par M. Diderot, M. D'Alembert, Paris (1751-1780), article « Luxe », *op. cit.*, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

<sup>408</sup> Voir B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, l'article « Pathos », *op. cit.*

<sup>409</sup> Jean Goldzink, *Montesquieu et les passions*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2001, p. 6.

excité dans les humeurs, dans les esprits, dans l'âme<sup>410</sup> », qui inscrit donc l'affect dans une chaîne d'altérations à trois niveaux : celui des flux corporels, des flux cérébraux, des mouvements de l'âme. On entend par ce terme un mouvement plus ou moins considérable, excité dans les humeurs, dans les esprits, dans l'âme, qui en altère le tempérament et se manifeste par des signes extérieurs. Fortement soumis aux turpitudes affectives, le peuple, représenté chez Montesquieu, en tant que catégorie sociale, est souvent le terreau remarquablement fertile d'une multiplicité d'images décrivant ses colères, ses terreurs, son apathie et sa paresse. Si seule la raison peut fonder la dignité et la valeur de la personne, le peuple, lui, reste souvent englué dans l'enfer de l'irrationnel et des affects sur lesquels porte notre réflexion dans ce chapitre.

#### 4.1. Les passions animales extrêmes du peuple

Montesquieu semble bien appartenir aux philosophes des Lumières ayant une représentation de la psychologie du peuple dont les différents caractères (fougue, colère, jalousie, léthargie, paresse) sont tous sources d'erreurs. Dès le premier chapitre de *L'Esprit des lois*, en effet, la psychologie humaine dressée par le philosophe bordelais est celle de l'homme se caractérisant comme une « créature sensible » travaillée par « mille passions<sup>411</sup> ». Selon lui, les informations des sens frappent généralement plus l'esprit humain que les idées ou les abstractions pures. Il est alors donc plus facile de former l'esprit ou de convaincre le peuple en s'adressant à ses sens que par des raisonnements. Parmi les sens, la vue et l'ouïe, les plus nécessaires à l'homme sont ceux qui agissent particulièrement sur le cœur de l'être humain. Familier des historiens latins, Montesquieu sait combien le peuple est affecté par le témoignage de ses yeux et oreilles ; son jugement en dépend souvent. Dans une imagerie de la nature du peuple gouverné par le sensible et les passions qu'il engendre, le *topos* du peuple animal dominé par ses sens est très présent :

Le peuple est un animal qui voit et qui entend, mais qui ne pense jamais. Il est dans une léthargie ou dans une fougue surprenante ; il va et vient sans cesse d'un de ces états à l'autre, sans savoir jamais d'où il est sorti<sup>412</sup>.

---

<sup>410</sup> *Dictionnaire de l'Académie française*, 1762 [Quatrième édition], article « Émotion », in *Corpus des dictionnaires de l'Académie française [du 17e au 20e siècle]*, op. cit., <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

<sup>411</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre I, chapitre I, t. I, p. 90.

<sup>412</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, variante de la lettre CXI de la deuxième édition de Cologne en 1721, note de page n°1 de la lettre CXI, in *Œuvres Complètes*, édition d'Edouard Laboulaye, Paris, Garnier Frères, 1875, version numérique non paginée, [https://www.ebooksgratuits.com/pdf/montesquieu\\_03\\_lettres\\_persanes.petit.pdf](https://www.ebooksgratuits.com/pdf/montesquieu_03_lettres_persanes.petit.pdf).



Le lexique employé par Montesquieu reflète l'identification du peuple à un animal conduit essentiellement par ses sens (vue et ouïe) qui le font mouvoir entre les passions extrêmes et contraires (léthargie ou fougue). Ce trait de psychologie du peuple relevé par le baron de La Brède montre que la masse populaire ne parvient pas à gouverner et à réprimer au plus profond d'elle-même ses émotions immédiates. *L'Esprit des lois* confirme en des termes encore plus clairs cette nature passionnelle du peuple et surtout de son ballotement entre la spontanéité violente et l'inaction : « Le peuple a toujours trop d'action, ou trop peu. Quelquefois avec cent mille bras il renverse tout ; quelquefois avec cent mille pieds il ne va que comme les insectes<sup>413</sup>. » Cette habitude très spontanée ou très engourdie du peuple est celle d'une catégorie sociale, pauvre et ignorante, incapable de se gouverner soi-même. Pour conforter l'image qu'il a du peuple incapable de réfléchir et qui se laisse souvent emporter par ses passions, Montesquieu cite Cicéron qui a la même représentation de la masse populaire : « [...] le peuple, dans son impétuosité, ne connaît point le péril où il se jette<sup>414</sup>. » Le peuple est ainsi exclu de toute possibilité de domestication de ses passions, qui est le résultat d'une élaboration ou comme une sorte d'habitude vigilante et artificielle obtenue grâce à l'exercice de la raison pensante que forme l'éducation. La nature passionnelle du peuple l'oppose à une aristocratie ayant une maîtrise de soi rendue possible par l'éducation, lui permettant de se transformer en une classe d'hommes sans passions, ou d'êtres protéiformes, capables de simuler ou de dissimuler presque toutes les passions sous le vernis de la courtoisie et de la politesse.

La « raison humaine » qui manque cruellement au peuple et dont Usbek fait l'éloge dans les *Lettres persanes* n'est autre chose que « la puissance de vérité en l'homme, une faculté de l'esprit humain qui garantit que notre pensée est, ou peut être, vraie<sup>415</sup> ». Grâce à ce guide universel, les hommes « ont débrouillé le chaos ; et ont expliqué, par une mécanique simple, l'ordre de l'architecture divine<sup>416</sup> ». La raison a permis « la connaissance de cinq ou six vérités<sup>417</sup> » qui ont fait faire aux hommes « autant de prodiges et de merveilles, que tout ce qu'on nous raconte de nos saints prophètes<sup>418</sup> », écrit Usbek au moine Hassein. Il s'agit de la dimension pratique de l'esprit cartésien adopté par Montesquieu qui pense le rationalisme cartésien<sup>419</sup> en politique et moins en philosophe. Par la raison, l'esprit a découvert des « lois

---

<sup>413</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre II, t. I, p. 101.

<sup>414</sup> Cicéron, *Des lois*, livre III, [10, 24], cité par Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre V, chapitre XI, t. I, p. 171.

<sup>415</sup> Bernard Barsotti, *La Raison*, Paris, Ellipses, coll. « Philo-notions », 2012, p. 3.

<sup>416</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XCVII, p. 221.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>418</sup> *Ibid.*

<sup>419</sup> Si la position philosophique de Montesquieu, au cours de ses années de jeunesse, est strictement cartésienne, elle est surtout celle de l'esprit d'analyse et de la dimension pratique des réflexions de Descartes. Dans les *Lettres*

générales, immuables, éternelles », infiniment supérieures à celles « que les législateurs ordinaires nous proposent [...] pour régler la société des hommes<sup>420</sup> ».

Dans une forme de science des passions, Montesquieu donne une image du peuple incapable de réfléchir et souvent emporté par ses passions. Pour lui, le peuple est par nature déterminé par ses émotions et ses désirs (il est sujet d'éros), plus que de la raison. Ses décisions sont prises de manière irréfléchie, sous l'influence de certaines émotions (espoir, colère, peur, pitié, envie, prétention) ; et une seconde décision peut rapidement venir contredire la première sous l'impulsion d'une autre émotion. D'une part, il lui est impossible de poser des actes mesurés et efficaces car il est emporté par des émotions fortes qui le font basculer par moment dans la destruction. D'autre part, il est souvent dans une apathie qui l'empêche de prendre des initiatives capables de réguler la marche de la société politique. Si la nature du peuple représenté par Montesquieu « est d'agir par passion<sup>421</sup> », faudrait-il alors faire la typologie des passions et émotions qui le font mouvoir ?

Le peuple, dans le sens où il est considéré comme un corps social chez Montesquieu, est un agent potentiel de passions malades dont il est souvent victime. En lecteur de Machiavel qui voit dans la société politique le lieu d'une opposition entre deux humeurs contraires (la volonté de domination des grands et le désir de s'y soustraire du peuple), le baron de La Brède relève la jalousie et l'envie comme principales passions du peuple qui le poussent vers l'agitation. Les dissensions intestines qui ont marqué Rome sont le fait d'une jalousie malade

---

*persanes*, lorsqu'Usbek fait l'éloge de la « raison humaine » (lettre XCVII) à un religieux persan, c'est Descartes qui apparaît comme la figure du philosophe cherchant à débrouiller le chaos, à comprendre « l'ordre » de l'univers. Montesquieu expose la vision mécaniste de la nature, le caractère universel et immuable de ses lois. Dans le même texte, le philosophe bordelais fait une liste de découvertes scientifiques pour manifester la fécondité des recherches nouvelles qui renvoient aussi à une tradition d'observateurs non cartésiens. C'est donc l'alliance de la raison et des observations que Montesquieu met en avant pour opposer les lumières du discours scientifique aux mystères du discours religieux qui embrigade souvent le bas peuple. Toutefois, le mouvement même de la recherche scientifique conduit le baron de La Brède à prendre des distances avec les thèses physiennes de Descartes dont les résultats sont contestés par les données de l'expérience. Il y a donc une forme de renouvellement et de dépassement de Descartes en usant de cette faculté qu'est la raison pour voir plus loin, pour continuer de voir le monde d'un regard neuf. L'exercice de cette faculté ne se limite pas aux sciences car c'est cette même volonté qui anime la préface de *L'Esprit des lois*. Il s'agit d'éclairer le peuple et ceux qui commandent, et d'interroger les préjugés dans leur dimension sociale afin d'exercer la raison humaine dans son œuvre législative. Si Montesquieu est homme des Lumières, c'est d'abord dans cette reconnaissance qu'il manifeste pour celui qui était si attaché aux lumières de la raison. Voir Denis de Casabianca, « Montesquieu, un "cartésien rigide" ? », dans Delphine Kolesnik-Antoine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013, p. 417-436 ; « Descartes », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376426524/fr>; Jean Goldzink, « Raison », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377621479/fr>; Alberto Postigliola, « Montesquieu entre Descartes et Newton », dans Catherine Volpilhac-Auger (dir.), *Cahiers Montesquieu*, n°5, 1999, *Montesquieu. Les années de formation (1689-1720)*, p. 91-108.

<sup>420</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XCVII, p. 221.

<sup>421</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre II, t. I, p. 104.

nourrie par le peuple contre les grands (roi, Sénat et patriciens) qui avaient toutes les prérogatives politiques dans la cité latine. Les patriciens ont été les premiers à se servir de cette passion du peuple pour supplanter la monarchie :

Les patriciens, voulant empêcher le retour des rois, cherchèrent à augmenter le mouvement qui était dans l'esprit du peuple ; mais ils firent plus qu'ils ne voulurent : à force de lui donner [au peuple] de la haine pour les rois, ils lui donnèrent un désir immodéré de la liberté<sup>422</sup>.

La passion de la populace romaine pauvre et sans pouvoir réel – amour de la liberté, haine de la tyrannie – instrumentalisée par les patriciens pour chasser les rois, va vite se retourner contre eux car le peuple va nourrir une jalousie à l'égard du Sénat composé essentiellement de patriciens ; ce qui équivaut, en fait, à un amour de l'égalité extrême. En raison d'une loi psychologique présentée par Montesquieu comme universelle et selon laquelle « ceux qui obéissent à un roi sont moins tourmentés d'envie et de jalousie que ceux vivent dans une aristocratie héréditaire<sup>423</sup> », le peuple obtint des tribuns qui, « par une maladie éternelle des hommes<sup>424</sup> », travaillèrent à attaquer « toutes les prérogatives des patriciens<sup>425</sup> » obtenues grâce au Sénat. Montesquieu voit chez le peuple une pulsion destructrice née de son envie d'accéder à des fonctions et à jouer des rôles politiques dont il n'a pas les capacités intellectuelles. Les privilèges liés à ces hautes fonctions civiques et politiques attisent la jalousie du bas peuple romain se croyant injustement discriminé sans prendre conscience de leur inaptitude à occuper ces postes. Pour l'ex-Président à mortier, il appartient aux institutions comme le Sénat romain dont il est admiratif de museler ces passions destructrices de la populace.

Toutefois, si les plus hautes fonctions sont attribuées aux citoyens nobles à Rome car on les considérait comme les mieux éduqués et les plus préparés à ces tâches civiques, les privilèges accordés aux citoyens patriciens ont cristallisé les passions excessives du peuple :

À Rome faite pour s'agrandir il avait fallu réunir dans les mêmes personnes les honneurs et la puissance, ce qui dans le temps de trouble pouvait fixer l'admiration du peuple sur un seul citoyen. [...] Des préférences excessives données à un citoyen dans une république ont toujours des effets nécessaires, elles font naître l'envie du peuple, ou elles augmentent sans mesure son amour<sup>426</sup>.

Le peuple romain, celui qui est proche de la populace, est dans un état psychologique contraire à la raison et à l'équilibre. Il est tenaillé par des émotions fortes que sont son amour

---

<sup>422</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VIII, p. 118-119.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>425</sup> *Ibid.*

<sup>426</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XI, p. 137.

excessif et sa jalousie qui lui font perdre tout jugement objectif de leur situation. Car, si le peuple ne doit pas envier les privilégiés de la cité parce que sa condition sociopolitique ne lui permet pas d'y accéder et que cette posture peut être un facteur d'instabilité, son admiration béate pour les citoyens honorés peut également conduire à une passivité coupable. Aucun de ces deux états psychologiques, dans lesquels le peuple peut se mettre, n'est normal ni profitable pour la bonne marche de la cité.

La jalousie et l'envie nourries par le peuple à l'égard des grands – les nobles riches et les hommes politiques admirés – sont contraires au bon sens puisque le bas peuple n'est pas guidé par sa raison mais par le désir de revanche sur les grands de la société. La jalousie du peuple finit par devenir trop excessive et força les patriciens à lui accorder une certaine faveur telle que la création de magistrats représentant les plébéiens<sup>427</sup>. Mais la jalousie et l'envie du bas peuple romain ainsi que son goût immodéré pour la liberté l'ont poussé à demander l'instauration d'une forme de république mixte où la naissance seule ne donne plus accès aux charges civiques et politiques :

Dans la suite des temps, lorsque les plébéiens eurent tellement abaissé les patriciens que cette distinction de familles devint vaine, et que les unes et les autres furent indifféremment élevées aux honneurs, il y eut de nouvelles disputes entre le bas peuple agité par ses tribuns, et les principales familles patriciennes ou plébéiennes qu'on appela les nobles, et qui avaient pour elles le sénat qui en était composé<sup>428</sup>.

L'envie incontrôlable du bas peuple romain, c'est-à-dire la masse des citoyens pauvres qui n'a pas droit aux honneurs civiques et militaires, est son principal point faible dont se servent les tribuns avides de pouvoir pour disputer le pouvoir politique aux patriciens. Montesquieu observe ainsi une passion nocive qu'est la jalousie chez le bas peuple romain. Il y a un désir violent de goûter aux honneurs et de faire perdre toute mesure au bas peuple, qui

---

<sup>427</sup> C'est la révolte de la plèbe romaine évoquée par Montesquieu : « Le peuple mécontent des patriciens se retira sur le mont Sacré, on lui envoya des députés qui l'apaisèrent, et comme chacun se promit secours l'un à l'autre en cas que les patriciens ne tinssent pas les paroles données, ce qui eût causé à tous les instants des séditions et aurait troublé toutes les fonctions des magistrats, on jugea qu'il valait mieux créer une magistrature qui pût empêcher les injustices faites à un plébéien. », *Considérations sur les Romains*, chapitre VIII, p. 120. Le paradigme de l'expérience plébéienne est incarné dans la première sécession plébéienne de Rome, en 494 avant notre ère. Les plébéiens, privés du droit à la parole publique, peuvent encore être réduits en esclavage pour dette, bien qu'ils aient le devoir de défendre la liberté romaine des envahisseurs. Lassés de protéger Rome d'une servitude qui ne leur est pas toujours épargnée, les plébéiens se retirent pacifiquement sur le mont Aventin, laissant Rome s'abîmer dans le désordre, faute de main-d'œuvre. Un ambassadeur du Sénat persuade les plébéiens de réintégrer Rome en échange d'une représentation politique. La victoire plébéienne est de courte durée. Dans le sillage de J. Rancière, M. Breugh voit, lui, cette révolte politique de la plèbe comme la revendication d'une capacité égale de tous à la délibération et à l'action publiques, ordinairement monopolisées par une minorité que la naissance, l'argent, l'élection ou la compétence distinguent. Voir Jacques Rancière, *La Mécontente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, et Martin Breugh, *L'Expérience plébéienne*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2007.

<sup>428</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre VIII, p. 121-122.

devient alors la proie facile à une autre catégorie de personnes avides de pouvoir et qui ne feront que les instrumentaliser sans les aider à réaliser leur ambition.

La facilité avec laquelle les tribuns romains réussissent à se servir du peuple n'est pas un hasard pour le philosophe bordelais car c'est dans la nature même du bas peuple qu'il faut chercher la raison. En effet, cette catégorie sociale est conduite par ses passions et émotions violentes qui font d'elle une marionnette dans la société politique :

Tandis que le peuple de Rome ne fut corrompu que par ses tribuns, à qui il ne pouvait accorder que sa puissance même, le sénat put aisément se défendre, parce qu'il agissait constamment, au lieu que la populace passait sans cesse de l'extrémité de la fougue à l'extrémité de la faiblesse ; mais lorsqu'il put donner à ses favoris une formidable autorité au-dehors, toute la sagesse du sénat devint inutile, et la république fut perdue<sup>429</sup>.

Les passions extrêmes (fougue et faiblesse excessives) qui conduisent le bas peuple à Rome le situent hors de toute rationalité politique capable de faire de lui un acteur majeur dans la vie civique. Cette logique de la démesure, dans laquelle la violence des affects engluie la populace, a été néfaste à la république romaine car sa classe politique la plus sensée, et en mesure d'agir efficacement (le Sénat), était, tout le temps, empêchée, au détriment d'un groupe d'intérêt (les tribuns) avide de pouvoir et incapable de gouverner convenablement la cité. D'un côté, il y a l'image positive d'un Sénat dans l'agir raisonné et efficace pour toute la société politique, de l'autre une représentation animale d'un bas peuple conduit par ses passions violentes et, au milieu, un ordre de démagogues (tribuns) qui les met constamment en opposition. Face au débordement intempestif de tant d'émotions nuisibles, un tout autre versant de l'affectivité s'avère être le moteur essentiel du peuple dans sa vie quotidienne : après le trop de passion, il est souvent plongé dans une pesante inertie ou une grande paresse.

La nature du peuple apparaît nettement dans l'inertie de ses comportements collectifs. Pour Montesquieu, le bas peuple, qui est souvent inconscient de son rôle dans la marche de la société politique du fait de son ignorance et de sa soumission aux bas instincts, demeure souvent dans l'inaction civique et politique : « Dans nos grandes monarchies, les partis sont formés par peu de gens, et le peuple voudrait vivre dans l'inaction<sup>430</sup>. » L'apathie du peuple est perçue par le baron de La Brède comme une pathologie politique des monarchies européennes du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où l'agir politique et civique appartient à une élite minoritaire alors que la masse du bas peuple semble ne pas être concernée par le devenir collectif.

---

<sup>429</sup> *Ibid.*, chapitre IX, p. 126.

<sup>430</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIX, chapitre III, t. II, p. 1016.

La paresse qui corrompt la société politique n'est pas née avec elle ; et parler de la paresse comme pathologie politique nous oblige à tenter de comprendre pourquoi elle est devenue un vice pour le citoyen. Chez Jean-Jacques Rousseau, la paresse est inscrite au plus profond de la nature humaine sous la figure de l'inclination naturelle du peuple au moindre effort :

Le peuple déjà accoutumé à la dépendance, au repos et aux commodités de la vie, et déjà hors d'état de briser ses fers, consentit à laisser augmenter sa servitude pour affermir sa tranquillité et c'est ainsi que les chefs devenus héréditaires s'accoutumèrent à regarder leur magistrature comme un bien de famille<sup>431</sup>.

L'effort est moindre quand il est supporté par les bras d'un autre (ou par ses yeux, ou par son intelligence). Ainsi, la forme vicieuse de la paresse est celle de la mollesse. La paresse, ce goût inné du moindre effort, trouve son règne dans la société où le peuple se trouve dispensé de faire des efforts proportionnels à ceux de la communauté tout en jouissant des commodités que la vie collective lui offre. Cette mollesse est renforcée par l'habitude et l'accoutumance qui la pérennisent.

Dans ce siècle des Lumières où la paresse est perçue comme une pathologie sociale, Montesquieu voit le bas peuple comme l'entité la plus corrompue par la mollesse dont l'exemple le plus emblématique est sa désaffection pour toute activité de production agricole et de richesse. Ainsi, la partie pauvre de la société qu'est le bas peuple vit à la remorque et sous la charge de l'autre plus riche. Pour endiguer ce cercle vicieux de l'assistance et de l'inaction, l'un des rois d'Angleterre adopta une méthode forte :

Henri VIII, voulant réformer l'Église d'Angleterre, détruisit les moines, nation paresseuse elle-même, et qui entretenait la paresse des autres, parce que, pratiquant l'hospitalité, une infinité de gens oisifs, gentilshommes et bourgeois, passaient leur vie à courir de couvent en couvent. Il ôta encore les hôpitaux où le bas peuple trouvait sa subsistance, comme les gentilshommes trouvaient la leur dans les monastères. Depuis ces changements, l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre<sup>432</sup>.

La condition de cette classe sociale inférieure qu'est le bas peuple n'est pas uniquement sa pauvreté et son incapacité à se nourrir, mais son indolence qui le pousse à se détourner de tout travail de production et à être sous assistance. Les jugements moraux faits sur le bas peuple ne sont que la résultante de la précarité économique dans laquelle il vit et surtout de sa propension à se faire entretenir par paresse. Le peuple est alors représenté comme une classe d'êtres vivant dans la dépendance à cause de leur oisiveté que le roi d'Angleterre s'est employé à casser en leur enlevant l'assistance nécessaire à leur subsistance, les poussant ainsi au travail.

---

<sup>431</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Seconde partie, présentation de Jacques Roger, Paris, Garnier-Flammarion, 2011, p. 249.

<sup>432</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIII, chapitre XXIX, t. II, p. 793.

L'inertie est un élément fondamental de la nature du peuple chez Montesquieu parce qu'il est accoutumé à la dépendance, au repos, aux commodités de la vie, au prix même de laisser augmenter sa servitude pour affermir sa tranquillité.

Le premier trait de psychologie que fait ressortir la représentation de la nature du peuple, dans le discours de Montesquieu, est celui d'une catégorie sociale gouvernée par des passions excessives. Le profil psychologique du peuple dressé par le philosophe tend à l'identifier à un animal conduit par ses sens (vue et ouïe) et balloté entre les passions extrêmes et contraires (fougue surprenante ou léthargie profonde). Ce trait de caractère de la populace montre qu'elle est dans l'impossibilité de se gouverner et de réprimer au fond d'elle-même ses émotions immédiates. Cette nature passionnelle du peuple et surtout son ballotement entre la spontanéité violente et la paresse relèvent surtout des préjugés aristocratiques ou antiques de Montesquieu tendant à fonder l'émotivité de la populace sur un manque d'éducation et de civilité qui l'exclurait de l'exercice de la raison, par opposition à l'élite noble plus instruit et plus raisonnable. Toutefois, si la domination du peuple par des passions extrêmes est ce qui fonde principalement son caractère, le magistrat bordelais donne d'autres traits de la nature de celui-ci tels que sa mentalité enfantine.

## **4.2. La mentalité enfantine du peuple**

Le peuple, dans les multiples représentations que nous en donne Montesquieu, est un être collectif que forme la masse ignorante de la société dont le comportement et le jugement renvoient à la figure de l'enfant naïf et crédule. Il faut comprendre par là qu'il y a chez le baron de La Brède, tout comme chez les penseurs des Lumières en général, une image de la psychologie populaire dont les différents caractères (naïveté, versatilité, infantilisme) rendent possible l'assimilation du peuple à l'enfant. Le lexique de cette époque reflète, dans une large mesure, l'identification du peuple à l'enfant. Le *Dictionnaire de l'Académie* donne « petit enfant » comme second sens à « canaille » et y adjoint un exemple édifiant sur la similarité des comportements entre « la plus vile partie du peuple » et « de petits enfants qui font du bruit<sup>433</sup> ». Cette équivalence ouvre sur un premier trait de psychologie : la naïveté, trace de la crédulité du peuple. Certains penseurs de l'Ancien Régime s'inquiètent des conséquences de cette naïveté. Déjà dans ses *Pensées diverses sur la comète*, Pierre Bayle évoque l'un des principaux dangers

---

<sup>433</sup> *Nouveau Dictionnaire de l'Académie française*, 1718 [Deuxième édition] (Collection privée), article « Canaille », in *Corpus des dictionnaires de l'Académie française [du 17e au 20e siècle]*, Paris, Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

de cet infantilisme : « On m'avoüera fans doute, qu'il eft facile de perfuader au peuple certaines opinions fauffes, qui s'accordent avec les préjugés de l'enfance, ou avec les paffions du cœur, comme font toutes les prétenduës regles des préfages<sup>434</sup>. »

L'innocence<sup>435</sup> partagée par le peuple et l'enfant est souvent relevée par le baron de La Brède. Cette inaptitude prétendue ou réelle du bas peuple sert de justificatif à maintenir celui-ci dans un statut de dépendance infantile vis-à-vis de ceux qui détiennent le savoir et le pouvoir. Ce n'est qu'une des facettes du stéréotype essentiel que nous étudions dans notre analyse des représentations du peuple chez Montesquieu : l'image du peuple enfant à guider, à conseiller et à protéger. Il fait souvent cas de la nécessité d'un encadrement du peuple même s'il est appelé à jouer un rôle dans la démocratie. Pour justifier sa vision paternaliste du peuple, le magistrat bordelais nous renvoie à la république romaine pour montrer les méfaits du suffrage secret du peuple : « Ainsi, dans la république romaine, en rendant les suffrages secrets, on détruisit tout ; il ne fut plus possible d'éclairer une populace qui se perdait<sup>436</sup>. » La haute exigence que le baron de La Brède a de la démocratie et surtout l'image de la naïveté enfantine qu'il a du peuple concourent toutes à un encadrement strict de cette composante du jeu politique dont il faut impérativement éclairer les choix. Ce qui est devenu impossible à Rome où les votes sont devenus secrets, empêchant l'élite aristocratique d'aider le peuple à faire de bons choix et transformant la populace en une proie facile pour les démagogues. D'ailleurs, l'impossible maîtrise émotive dans laquelle est englué le peuple est l'argument principal avancé par Montesquieu pour limiter et encadrer les droits politiques de la masse populaire dans un régime politique qui lui donne un rôle à jouer tel que la démocratie :

Il y avait un grand vice dans la plupart des anciennes républiques : c'est que le peuple avait droit d'y prendre des résolutions actives, et qui demandent quelque exécution, chose dont il est entièrement incapable. Il ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentants, ce qui est très à sa portée<sup>437</sup>.

---

<sup>434</sup> Pierre Bayle, *Penfées diverfes à l'occafion d'une Comete, &c.*, 1727 (1<sup>re</sup> éd. 1682), §. C., in *Corpus Pierre Bayle (Dictionnaire historique et critique; Œuvres littéraires et philosophiques complètes)*, Paris, Classiques Garnier Numérique, 2015, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

<sup>435</sup> Nous employons *innocence* dans les deux sens du terme. Nous pensons au double sens de pureté de l'âme qui n'est point souillée par le péché et de l'état d'ignorance dans lequel se trouve l'enfant jusqu'à ce qu'il ait atteint l'usage de la raison. Voir Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel*, 1690 [Collection privée, reproduction des Editions Slatkine, Genève, 1970], in *Dictionnaires des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles*, Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

<sup>436</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre II, t. I, p. 103.

<sup>437</sup> *Ibid.*, livre XI, chapitre VI, t. I, p. 332.



La vision négative que Montesquieu garde des républiques antiques n'est que la conséquence politique de la nature du peuple qui, malgré sa grande naïveté et ses passions destructrices, y a une part active. La représentation est, pour le magistrat bordelais, le seul moyen de participation raisonnable du peuple à l'activité politique républicaine. Il est alors explicitement demandé que la puissance émotive souveraine du peuple soit placée sous délégation de la représentation parlementaire afin qu'elle ne devienne pas destructrice. Ces émotions, de la douleur à la colère, doivent donc être déposées par le peuple devant des représentants dans l'enceinte sacrée de l'Assemblée et y trouver une place. Nous remarquons donc que la caractérisation du psychisme populaire comme psychisme infantile a une double fonction. Caricaturale, elle conforte en la grossissant la supériorité de la classe aisée de la société sur cette masse inintelligente. Symbolique, elle fixe des caractères hérités, débouchant sur une conception du peuple non encore adulte, sous tutelle et irresponsable, donc encore immature pour être complètement libre.

L'idée de la stupidité du peuple est très ancienne. Le jugement dépréciatif d'origine antique a été réactualisé par l'influence du néo-platonisme, puis du néo-stoïcisme, avant celle du scepticisme des libertins et du rationalisme cartésien. Pour évoquer cette tradition, nous pouvons nous référer à la dénonciation des manipulations du peuple crédule par les sophistes et au mépris pour l'opinion du vulgaire affiché dans *La République*<sup>438</sup>. Au Moyen Âge, on continuera d'associer au terme peuple le qualificatif *stultus* (sot, dépourvu d'intelligence, de bon sens). À la Renaissance, des Humanistes, comme Montaigne, prolongent cette tradition en méprisant le vulgaire inculte. Ce dernier assimile le peuple à une « tourbe de nos hommes, stupide, basse, servile, instable, qui est continuellement à flotter au gré de l'orage des passions divergentes qui la poussent et repoussent, et dépend toute d'autrui<sup>439</sup> ». Dans son *Traité de la Sagesse* si longtemps lu au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, Charron donne une description péjorative de l'esprit du peuple :

Sans jugement, raison, discretion : son jugement et sa sagesse, trois dez et l'aventure ; il juge brusquement et à l'estourdie de toutes choses, et tout par opinion, ou par coustume, ou par plus grand nombre, allant à la file comme les moutons qui courent après ceux qui vont devant, et non par raison et vérité<sup>440</sup>.

---

<sup>438</sup> Sur la question de l'opinion, voir Platon, *République*, V, 476-479e ; et sur la manipulation de la multitude par les sophistes, *République*, VI, 492a-495a.

<sup>439</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais*, livre I, chapitre XLII : De l'inégalité qui est entre nous, nouvelle édition établie par Bernard Combeaud, préface de Michel Onfray, Paris, Robert Laffont/Mollat, 2019, p. 249.

<sup>440</sup> Pierre Charron, *De la Sagesse : Trois livres* (1601), livre I, chapitre LIV, t. I, nouvelle édition publiée avec des sommaires et des notes explicatives, historiques et philosophiques, par Amaury Duval, Paris, Rapilly, Passage des Panoramas, n°45, 1827, p. 397, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k207961j.image>.

Ce trait du psychisme populaire restera fréquent jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle puisque Voltaire en fournit un exemple saisissant. Dans la lettre du 3 février 1769, il dépeint la crédulité du peuple sous l'apparence d'un animal irréfléchi : « À l'égard du peuple, il sera toujours sot et barbare, témoin ce qui est arrivé à la canaille de Lyon. Ce sont des bœufs auxquels il faut un joug, une aiguillon et du foin<sup>441</sup>. »

Puisque la psychologie enfantine du peuple est généralement évoquée par Montesquieu et les penseurs des Lumières pour justifier la nécessité de l'encadrer et de limiter son rôle politique dans la société politique, il faut également signaler le parallèle fréquemment établi entre les plaisirs enfantins et les divertissements populaires. Depuis la Rome antique, la manipulation du peuple par les fêtes et les spectacles a été souvent dénoncée. Les empereurs romains avaient l'habitude de donner des jeux et des spectacles au peuple que rien n'avait réussi à leur gagner le cœur et à les maintenir dans la paix et la tranquillité. À ce sujet, nous pouvons rappeler les plus belles pages de La Boétie sur les moyens de l'aliénation du peuple :

Les théâtres, les jeux, les farces, les spectacles, les gladiateurs, les bêtes étranges, les médailles, les tableaux et autres telles drogueriers, c'étaient aux peuples anciens les appâts de la servitude, le prix de leur liberté, les outils de la tyrannie<sup>442</sup>.

Il y a là une dénonciation marquée du recours à la captation ludique pour enrober la servitude de plaisir, au sujet des jeux somptueux offerts au peuple. Tout repose sur un trait de la psychologie populaire bien défini par Rochefort : « Le peuple ne se laisse persuader qu'à ce qu'il voit. Il juge plutôt avec les yeux du corps qu'avec ceux de l'entendement et il a quelque peine à recevoir des raisons qui combattent les apparences<sup>443</sup>. » Cette fascination s'accroît encore plus si l'apparence est prodigieuse. C'est ce penchant enfantin contre lequel il faut réagir.

Dans sa représentation de la mentalité populaire, Diderot fait également état du rôle important que joue les spectacles dans la vie du peuple, parce qu'ils permettent d'oublier, pour un temps, les contraintes de la vie quotidienne. Selon ce dernier, s'il y a un spectacle bien apprécié par le peuple, ce sont les scènes d'exécution de condamnés à mort :

Le peuple n'est pas inhumain, ce malheureux autour de l'échafaud duquel il s'attroupe, il l'arracherait des mains de la justice s'il le pouvait. Il va chercher en Grève une scène qu'il

---

<sup>441</sup> Voltaire, *Correspondance*, « Lettre à M. Tabareau » (à Ferney, 3 février 1769), dans *Œuvres Complètes*, éd. Delagrave, 1885, t. 69, p. 428-429.

<sup>442</sup> Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1576), édition présentée par Simone Goyard-Fabre, dossier de Raphaël Ehram, Paris, Flammarion, édition revue et augmentée, 2016, p. 137.

<sup>443</sup> César de Rochefort, *Dictionnaire général et curieux, contenant les principaux mots, et les plus usitez en la langue françoise*, à Lyon, chez Pierre Guillimin, 1685, p. 552, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50936g.image>.

puisse raconter à son retour dans le faubourg [...]. Donnez au Boulevard une fête amusante, et vous verrez que la place des exécutions sera vide. Le peuple est avide de spectacle et y court, parce qu'il est amusé quand il en jouit, et qu'il est encore amusé par le récit qu'il en fait quand il en est revenu<sup>444</sup>.

Le manque d'offre de fêtes amusantes au peuple qui a un grand besoin de se distraire pousse ce dernier à s'orienter vers le spectacle macabre des exécutions. Si le peuple va assister aux exécutions à la place de Grève, ce n'est pas par inhumanité ou pour se réjouir du spectacle du malheur des autres qui pourrait momentanément lui faire oublier le sien ; bien au contraire, il est compatissant et « il s'attendrit, il s'en retourne en pleurant<sup>445</sup> ». Mais surtout, ces exécutions satisfont son besoin d'avoir quelque chose à raconter et, en quelque sorte, lui confère une certaine importance.

L'impact psychologique du spectacle sur le peuple s'articule à un triple processus de conditionnement. D'abord, on joue sur la catharsis, en faisant mimer sous forme psychodramatique la réalisation des fantasmes anarchiques du peuple (en poussant les foules à la révolte), de façon à le libérer de ses pulsions socialement négatives par leur satisfaction fictive car la sédition profite plus aux élites instigatrices de l'instabilité. Cette purgation des passions par le jeu de l'illusion scénique (identification aux personnages politiques figurés comme des sauveurs, perte de conscience de soi-même...) vise à l'usurpation de la *libido dominandi* de chacun. En revisitant l'histoire romaine, Montesquieu nous montre comment Marc Antoine s'est servi de l'ignorance du peuple pour s'accaparer du pouvoir après la mort de César. Les obsèques de César furent une occasion pour ce général de mettre en scène l'assassinat lâche dont a été victime l'idole du peuple pour éliminer les autres prétendants au pouvoir politique :

Le sénat se crut obligé de permettre qu'on fit les obsèques de César [...]. Or c'était une coutume des Romains si vantée par Polybe de porter dans les funérailles les images des ancêtres, et de faire ensuite l'oraison funèbre du défunt, Antoine qui la fit montra au peuple la robe ensanglantée de César, lui lut son testament où il lui faisait de grandes largesses, et l'agita au point qu'il mit le feu aux maisons des conjurés<sup>446</sup>.

Détourner la colère du peuple sur un bouc émissaire est le moyen employé par Marc Antoine pour éliminer toutes les personnes susceptibles de lui disputer le pouvoir, tout en se présentant comme l'unique héritier du testament politique de César qui lui fait la part belle. Il a suffi à Marc Antoine de présenter au peuple un objet qui suscite son indignation contre les conjurés. La trop grande émotivité du peuple romain instrumentalisé par un ambitieux, tel

---

<sup>444</sup> Denis Diderot, *Jacques le fataliste et son maître* (1796), préface, notes et annexes de Pierre Chartier, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche classique », 2017, p. 236.

<sup>445</sup> *Ibid.*

<sup>446</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XII, p. 148.

qu'Antoine, a eu raison de ses adversaires et a poussé la masse non initiée aux manœuvres politiques à lui donner des pouvoirs exorbitants. C'est par la maîtrise du langage et de la rhétorique que les cyniques, tels que Marc Antoine, seraient, en effet, parvenus à confisquer les pouvoirs et à prendre le contrôle des passions du peuple. Bien penser, selon les fondements théoriques issus des travaux de Condillac<sup>447</sup> dont l'héritage est alors valorisé par les grands orateurs de la Révolution française, c'est avant tout bien parler. C'est, en effet, la communication cynique, conduisant à une véritable dégradation morale, qui est considérée comme la cause du déchaînement des passions et de la violence.

Il y a la même évocation dans *L'Esprit des lois* de la puissance de l'image et de la force émotive du peuple romain instrumentalisée par les hommes politiques dans leurs entreprises de conquête ou dans leur volonté d'apporter des changements dans la gestion de la cité :

Le peuple romain, plus qu'un autre, s'émouvait par les spectacles. Celui du corps sanglant de Lucrèce fit finir la royauté. Le débiteur qui parut sur la place couvert de plaies, fit changer la forme de la république. La vue de Virginie fit chasser les décemvirs. Pour faire condamner Manlius, il fallut ôter au peuple la vue du Capitole. La robe sanglante de César remit Rome dans la servitude<sup>448</sup>.

La mise en scène des choses qui indignent le peuple est un moyen de communication efficace dont usaient les hommes politiques romains pour faire agir le peuple dans le sens qu'ils voulaient. Pour réussir leur entreprise de manipulation, ils adoptent une méthode qui s'appuie sur une connaissance de la psychologie du peuple romain le caractère d'être très passionné, surtout quand on lui présente les images capables de l'émouvoir. L'ensemble des changements listés dans ce passage ont été obtenus par la puissance d'images suscitant la colère du peuple qui est un violent mécontentement accompagné d'agressivité. La colère en ses multiples

---

<sup>447</sup> À côté de sa théorie sensualiste (*Essai sur l'origine des connaissances humaines* en 1746 ; *Traité des sensations* en 1754), Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) est l'auteur d'un point de vue sur la question du langage. Ainsi, si toutes nos idées dérivent directement des sensations, il n'en demeure pas moins que pour passer d'une idée purement sensible à l'abstraction, c'est-à-dire à la formulation d'idées complexes, il a fallu instituer les signes du langage. Ces derniers sont donc au fondement de la pensée abstraite et de la réflexion. Cela signifie que le langage est une institution, c'est-à-dire une invention purement humaine. Il a été mis au point par les hommes qui, par la vie de groupe, ont constaté le lien existant entre leurs actions et les gestes et les cris dont ils les accompagnaient : afin de faciliter la compréhension mutuelle, ils ont alors établi un langage d'action. Ce dernier a précédé la langue articulée. C'est ensuite un long processus historique qui a fini par donner au langage articulé le statut de moyen privilégié de l'expression et de la communication. D'une part, le premier langage d'action est conditionné par l'analyse exacte des intentions d'autrui ; il suppose l'usage de la mémoire, de la réflexion, et la fixation et le rappel de conventions sémiotiques (*Cours d'études*, 1768-1775, I, 1 ; I, 8 ; *La Logique*, 1780, II, 2). D'autre part, le premier langage d'action suppose la disposition d'une représentation de soi et la capacité d'analyser les intentions d'autrui (*Cours d'études*, I, 1 ; *La Logique*, I, 6). L'activité préreflexive de l'esprit est régulée de façon déterminée par des lois (*La Logique*, objet de cet ouvrage). Voir Aliénor Bertrand (dir.), *Condillac, philosophe du langage ?*, Lyon, ENS Éditions, 2016.

<sup>448</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XV, p. 357.

facettes – courroux, emportement, exaspération, fureur, haine, irritation, rage – est une émotion pénible à supporter pour le peuple romain et lui fait faire de grands changements.

Pour détourner le peuple des horreurs de la guerre et de ses conséquences et, surtout, pour se placer comme l'homme providentiel, il faut lui faire croire qu'il va rompre définitivement avec son passé douloureux, puisqu'il mord généralement le premier os qu'on lui présente. C'est le stratagème employé par Pompée pour accéder au pouvoir :

Pompée pour s'attirer la faveur fit casser les lois de Sylla qui bornaient le pouvoir du peuple ; et quand il eut fait à son ambition un sacrifice des lois les plus salutaires de sa patrie, il obtint tout ce qu'il voulut, et la témérité du peuple fut sans bornes à son égard<sup>449</sup>.

Libérer les pouvoirs du peuple, bridés sous Sylla, a été un acte bien calculé par Pompée dans sa conquête du pouvoir politique qu'il disputait à César. Le moyen le plus efficace qu'il a trouvé pour avoir le soutien du peuple a été de paraître aux côtés de ce dernier et de donner l'impression de le libérer. En cassant les lois contraignantes de Sylla, Pompée n'a pas uniquement secoué le joug politique dans lequel était le peuple, il a, par la même occasion, réveillé la voracité de la masse populaire. Si le peuple a vu son pouvoir renforcé par pure démagogie, sa gourmandise et sa témérité à l'égard de Pompée vont pousser ce dernier à user d'autres moyens de séduction pour conserver son pouvoir :

Comme la faveur du peuple n'est jamais constante, il y eut des temps où Pompée vit diminuer son crédit ; et, ce qui le toucha bien sensiblement, des gens qu'il méprisait augmentèrent le leur et s'en servirent contre lui. Cela lui fit faire trois choses également funestes ; il corrompit le peuple à force d'argent, et mit dans les élections un prix aux suffrages de chaque citoyen. De plus il servit de la plus vile populace pour troubler les magistrats dans leurs fonctions, espérant que les gens sages, lassés de vivre dans l'anarchie, le créeraient dictateur par désespoir<sup>450</sup>.

La figure du peuple dessinée par Montesquieu dans cet épisode de l'histoire de Rome est celle d'une entité insatiable, corruptible et maniable à souhait. La posture démagogique de renforcement du pouvoir du peuple a été le révélateur de l'ingratitude de ce dernier envers son bienfaiteur intéressé. Pompée tenta de garder la main sur le pouvoir politique en se servant des désirs irraisonnés (appât du gain) et des émotions instables (troubles créés dans la cité) de la masse populaire.

Un moyen parallèle consiste à retourner, par un artifice de représentation, le sens d'un événement, les données d'une situation. Le discours propagandiste peut ainsi conditionner le peuple à l'acceptation de sa misère en transformant son asservissement intérieur en domination

---

<sup>449</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XI, p. 136.

<sup>450</sup> *Ibid.*, chapitre XI, p. 138.

sur des peuples étrangers. Pour Montesquieu, c'est par un tel mécanisme de diversion que le Sénat romain a toujours réussi à détourner l'attention du peuple romain sur sa gestion de la cité à l'interne en le dupant par les multiples avantages qu'il peut trouver dans les guerres sans cesse menées contre les autres peuples.

Ce corps [le sénat] y était déjà assez porté de lui-même, car étant fatigué sans cesse par les plaintes et les demandes du peuple, il cherchait à le distraire de ses inquiétudes, et à l'occuper au-dehors. Or la guerre était presque toujours agréable au peuple, parce que par la sage distribution du butin on avait trouvé le moyen de la lui rendre utile<sup>451</sup>.

Le philosophe bordelais condamne à la fois la roublardise du Sénat romain tout autant que le manque d'intelligence du peuple qui n'arrive pas avoir une lecture claire des enjeux politiques des guerres successives dans lesquelles on l'entraînait. La naïveté du peuple l'empêche de voir qu'au-delà du butin qu'il reçoit, la guerre est avant tout pour le Sénat, qui a le privilège de gérer les affaires à Rome, un moyen de détourner son attention de l'intérieur pour l'occuper au dehors.

On joue ensuite sur l'analyse intellectuelle *a posteriori* des comportements des élites vis-à-vis du peuple et dont les dimensions politiques sont souvent schématisées ou simplifiées. Contrairement au premier ressort qui jouait sur l'affectivité, celle-ci joue sur la rationalité. On apprend ainsi à distinguer un bon conducteur de peuple d'un mauvais, à se méfier des maximes de cour, ainsi qu'à démasquer les démagogues. Le philosophe bordelais s'attache souvent à montrer l'utilisation de la stupidité populaire par des gens appartenant à la classe dirigeante de la société qui sait abuser le bas peuple par une fausse rationalité d'actes prétendus posés en sa faveur. En atteste la facilité avec laquelle le peuple est instrumentalisé par les princes chrétiens pour, d'une part, affaiblir les seigneurs et, d'autre part, s'enrichir :

Il y a longtemps que les princes chrétiens affranchirent tous les esclaves de leurs états ; parce que, disaient-ils, le christianisme rend tous les hommes égaux. Il est vrai que cet acte de religion leur était très utile : ils abaissaient par là les seigneurs, de la puissance desquels ils retiraient le bas peuple. Ils ont ensuite fait des conquêtes dans des pays où ils ont vu qu'il leur était avantageux d'avoir des esclaves : ils ont permis d'en acheter et d'en vendre, oubliant ce principe de religion qui les touchait tant<sup>452</sup>.

Une lecture superficielle de la situation peut nous faire croire à une véritable libération du peuple de sa servilité vis-à-vis des seigneurs auxquels il était inféodé. Pourtant, en y regardant de près, la duperie du bas peuple remonte facilement à la surface du fait que le

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, chapitre I, p. 66.

<sup>452</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXV, p. 186.

véritable motif de libération de cet ordre social de sa vassalité<sup>453</sup> féodale assimilable à de l'esclavage n'est ni religieux, ni humaniste, mais purement politique. En effet, la vraie motivation des princes était de casser le partage du pouvoir avec les seigneurs féodaux au sein de l'aristocratie pour régner en maîtres absolus. Le ton ironique pris par Montesquieu a vite fait de mettre à jour la tromperie dont a été victime le peuple car le motif politique réel détruit la justification religieuse donnée par les princes chrétiens, oubliée par ces derniers dès qu'ils sortent de l'Europe. Les princes chrétiens ne libèrent réellement pas le peuple ; ils le soustraient simplement à la domination des seigneurs pour le placer sous la leur.

Parallèlement, il y a également un réquisitoire contre la fascination du peuple pour les démagogues et son goût pour les superstitions. La description du peuple ignorant et crédule caractérise surtout la mentalité de la masse vulgaire de la société, manquant d'esprit critique, apanage des classes supérieures de la collectivité. L'histoire politique que ne cesse de revisiter Montesquieu est parsemée d'exemples de manipulations de la masse populaire par des démagogues qui ont paru servir ses intérêts. Le peuple est présenté comme la victime des pièges tendus par les tribuns qui, soucieux d'asseoir la légitimité de leur pouvoir sur la souveraineté populaire, sont parvenus à subvertir son esprit en déchaînant ses passions et en provoquant une sorte de surenchère sur ses revendications :

Le peuple, chez les Romains, augmentant tous les jours sa puissance, les magistrats cherchèrent à le flatter et à lui faire faire les lois qui lui étaient les plus agréables. Il retrancha les capitaux ; il diminua les intérêts ; il défendit d'en prendre ; il ôta les contraintes par corps ; enfin l'abolition des dettes fut mise en question toutes les fois qu'un tribun voulut se rendre populaire. Ces continuels changements, soit par des lois, soit par des plébiscites, naturalisèrent à Rome l'usure ; car les créanciers voyant le peuple leur débiteur, leur législateur et leur juge, n'eurent plus de confiance dans les contrats<sup>454</sup>.

Le tribunat est perçu par le baron de La Brède comme un système de manipulation du peuple à l'époque de la Rome républicaine et comme une entorse au bon fonctionnement de la

---

<sup>453</sup> Il s'agit d'une relation à la fois très proche et hiérarchique, qui se teinte d'une valeur presque familiale. Dans sa forme classique, cette relation implique un échange dissymétrique. Le vassal est l'homme de son seigneur et s'engage à le servir conformément aux obligations de la coutume féodale. Celle-ci varie fortement selon les époques et les régions, mais trois aspects deviennent essentiels au service vassalique : l'obligation de s'incorporer aux opérations militaires entreprises par le seigneur, l'aide financière et, enfin, le devoir de bien conseiller le seigneur. Parmi ces trois obligations importantes, la première est particulièrement déterminante, puisqu'elle est la base principale sur laquelle se forment les armées féodales. En retour, le seigneur doit à son vassal protection et respect ; il lui témoigne sa sollicitude (et aussi sa supériorité) par des cadeaux et assume généralement l'éducation des fils du vassal, qui quittent la maison paternelle durant l'adolescence pour vivre auprès du seigneur. Enfin, le seigneur pourvoit son vassal d'un fief qui lui permet de tenir son rang et de remplir ses obligations. Cf. Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2009, p.155-157. Voir également Marc Bloch, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994 ; Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2019.

<sup>454</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXII, chapitre XXI, t. II, p. 740.

démocratie car, pour plaire à la masse et se faire élire, les tribuns exacerbèrent les désirs insatiables de la plèbe. L'ignorance du peuple désigne ici le défaut de clairvoyance faisant de lui l'instrument de la volonté de pouvoir de tribuns uniquement motivés par la sauvegarde de leurs privilèges. Un lien est également établi entre la pathologie morale et politique que sont la naïveté du peuple et le dysfonctionnement observé dans l'organisation de la cité latine comme la perte de confiance entre des créanciers de plus en plus frileux et la masse populaire des débiteurs rendue folle par ses pouvoirs excessifs acquis.

En France, sous l'Ancien Régime, la mort de Louis XIV a été une occasion pour le Régent de se rendre agréable au peuple en donnant l'impression de faire revivre une institution symbole de la liberté publique que le défunt monarque absolu avait anesthésiée :

Le régent, qui a voulu se rendre agréable au peuple, a paru d'abord respecter cette image de la liberté publique ; et, comme s'il avait pensé à relever de terre le temple et l'idole, il a voulu qu'on les regardât comme l'appui de la monarchie, et le fondement de toute autorité légitime<sup>455</sup>.

Certes l'espoir renaît avec la mort du Roi-Soleil, car le Parlement retrouve un rôle politique, avec la cassation du testament du défunt roi, à l'initiative du Régent dont il « bornait l'autorité ». Et cet acte mérite des éloges, dans la mesure où il concilie le désir de liberté du peuple et le souci d'asseoir l'autorité du monarque sur un fondement légitime par le recours au Parlement. Mais il faut retenir que c'est pour casser une décision inique (le testament de Louis XIV, qui favorisait ses enfants bâtards nés de ses amours avec Madame de Montespan) que les membres de cette institution se souviennent de leur fonction et de leur puissance passée. Mais, est-ce vraiment de bon augure ? En fait, sa réactivation n'est qu'une manœuvre du Régent, qualifié d'entrée de jeu d'« habile », si l'on est sensible à l'ambiguïté des formules : il « a voulu se rendre agréable au peuple », « a paru d'abord respecter cette image de la liberté publique ». C'est dire qu'il a donc fait preuve de démagogie. Ce sont ces craintes que viendra confirmer l'exil à Pontoise de ce « grand corps », devenu encombrant :

Le Parlement de Paris vient d'être relégué dans une petite ville qu'on appelle Pontoise. Le conseil lui a envoyé enregistrer ou approuver une déclaration qui le déshonore ; et il l'a enregistrée d'une manière qui déshonore le conseil<sup>456</sup>.

Tout cela prouve que l'institution parlementaire est manipulée par le Régent qui ne veut satisfaire que ses ambitions politiques. Dès que le Parlement essaie de recouvrir une autorité

---

<sup>455</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XCII, p. 213.

<sup>456</sup> *Ibid.*, lettre CXL, p. 301.



politique susceptible de contrebalancer celle du roi, il est déchu de ses prérogatives et confiné dans une autre ville.

Enfin, le troisième processus est celui de l'exemplarité. On construit des modèles héroïques parfaits en qui l'on reconnaît le roi permettant ainsi l'élaboration d'un Sur-Moi social qui gère le refoulement et la récupération des pulsions anarchiques toujours présentes dans le fond de l'âme populaire. Fêtes et jeux s'inscrivent dans la même utilisation du spectacle comme instrument d'une domination qui est rendue possible par leur pouvoir de fascination enfantine, par la superficialité d'un peuple sensible aux apparences. Le baron de La Brède montre que l'admiration pour les grands hommes se limite, aux yeux d'une populace réduite au corporel et à l'apparence, à l'admiration de leur grande taille. Connaissant la fureur des Romains pour les exercices nécessitant la force physique, certains empereurs sont descendus dans l'arène pour se faire admirer du bas peuple :

Lorsqu'un empereur fit voir sa force et son adresse, comme quand Commode tua devant le peuple tant de bêtes à coups de traits avec une facilité si singulière, il devait s'attirer l'admiration du peuple et des soldats, parce que l'adresse et la force étaient les qualités nécessaires pour l'art militaire de ces temps-là<sup>457</sup>.

L'empereur Commode, en fin connaisseur de la psychologie du peuple romain passionné pour les exercices qui avaient des rapports à ceux de la guerre, profite de l'occasion que lui offre l'arène pour mettre en scène ses qualités athlétiques afin de se faire admirer, non pas seulement en tant qu'empereur, mais avant tout comme un guerrier accompli capable de hauts faits d'arme. L'idée est de donner, par cette manœuvre, l'image d'être un vaillant combattant sans risquer sa vie car l'opposition est dérisoire et ne met à rude épreuve sa force et sa technique. La faiblesse de l'opposition, des bêtes et non des combattants aguerris tels que les gladiateurs, garantit le succès de la mise en scène.

Même lorsque le peuple découragé et meurtri en vient à haïr les hommes politiques à cause de leur incapacité à s'entendre dans des moments d'incertitude, la fabrication de personnages politiques mythiques est un excellent moyen d'hypnotiser le peuple. Ainsi, Montesquieu décrit-il l'admiration excessive que le peuple romain a pour César, qui persiste outre-tombe et tourne même à l'idolâtrie, ou plutôt sur la manière stupide par laquelle cette divinisation de son ancien empereur s'exprime : « Pendant qu'on faisait des jeux en l'honneur de César, une comète à longue chevelure parut pendant sept jours, le peuple crut que son âme avait été reçue dans le ciel<sup>458</sup>. » La croyance aveugle du peuple perçoit un événement surnaturel

---

<sup>457</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XV, p. 170-171.

<sup>458</sup> *Ibid.*, chapitre XII, p. 148.

à travers un phénomène naturel à cause de la divinisation d'un dirigeant qui a bâti son règne sur le culte de la personnalité surhumaine. Donc, même mort, il y a une sorte de domination mentale sur le peuple qui perdure car ce dernier a toujours été dirigé dans une forme de naïveté savamment entretenue. Une telle crédulité rend possible toutes les manipulations.

Les spectacles à la gloire d'un pouvoir politique comblent donc le goût du peuple pour le merveilleux, tout en lui enseignant le respect d'un ordre politique admirable. Ainsi, captivé, le peuple enfant se muera-t-il en bon sujet, aimant et docile, reconnaissant et sage. C'est le mode de contrôle d'un peuple dénué des aptitudes requises, incapable de connaître, par lui-même, la réalité des choses ou de raisonner sainement. Fontenelle considère que la fascination du peuple pour le merveilleux irrationnel ne disparaîtra jamais : « Les peuples frappés du merveilleux de la chose et avides de l'utilité qu'ils en espèrent, ne demandent qu'à voir naître des oracles en tous lieux<sup>459</sup>. » Il est à remarquer que cette image de la crédulité du peuple n'est pas valorisante puisque sa conduite repose exclusivement sur ses sens ; ce qui relève son irrationalité foncière. Le peuple tel que figuré n'a pas encore atteint l'âge de la raison. Il affirmera plus directement que les fondateurs des religions ont créé ces fables pour asseoir leur domination sur un peuple « qui était destiné à être la dupe de tout<sup>460</sup> ».

En plus de sa stupidité, le peuple manifeste une totale incapacité de sortir de ses habitudes mentales, de son asservissement aux coutumes les moins fondées en raison. Ce qui donne une occasion aux penseurs tels que Montesquieu, et Gabriel Naudé (1600-1653) avant lui, de critiquer l'enracinement des préjugés populaires. En se demandant comment les hommes politiques ont usé de la religion pour manipuler le peuple, Naudé a énuméré les trois inventions des législateurs :

1. Persuader le peuple qu'ils étaient en communication permanente avec les dieux ;
2. Feindre des miracles, controuver des songes, inventer des visions et produire des monstres et des prodiges ;
3. Faire courir des faux-bruits, des révélations et des prophéties pour ébranler le peuple, l'épouvanter ou l'enhardir.

La religion est donc, pour Gabriel Naudé, un moyen efficace de contrôler le peuple en jouant sur les peurs et l'admiration qu'elle suscite chez la masse populaire. La religion

---

<sup>459</sup> Fontenelle, *Histoire des Oracles*, S.T.F.M., 1970, p. 98-99.

<sup>460</sup> Fontenelle, *De l'origine des Fables*, in *O. C.*, t. XIX, p. 398.

fonctionne comme une drogue que l'on administre au peuple afin d'engourdir ses capacités de réflexion et le rendre docile et manipulable. Ce dernier en arrive même à excuser les politiques qui se servent de la religion pour dominer leur peuple au vu de son efficacité :

Puis donc que le naturel de la plupart des princes est de traiter de la religion en charlatans et de s'en servir comme d'une drogue pour entretenir le crédit et la réputation de leur théâtre, on ne doit pas, ce me semble, blâmer un politique, si, pour venir à bout de quelque affaire importante, il a recours à la même industrie, bien qu'il soit plus honnête de dire le contraire<sup>461</sup>.

Dans une analyse cynique des moyens efficaces de domination du peuple pour rendre le prince fort et faciliter sa tâche de gouvernance, Naudé utilise des termes (théâtre, industrie) qui renvoient à une entreprise de mystification que constitue le recours à la religion car tout sonne faux mais prend les apparences de la vérité. D'ailleurs, il dissocie l'efficacité pratique du moyen de gouvernance que constitue l'instrumentalisation de la religion, tout en condamnant le mensonge qu'il constitue sur le plan moral.

Montesquieu se réfère aux erreurs communes comme celles qui conduisent à croire à la religion et à adopter des comportements absurdes pour sauver son âme. Il est souvent fait cas de l'aveuglement du peuple en matière religieuse, surtout pour gagner son salut dans l'au-delà. Le baron de La Brède stigmatise la bêtise du peuple que la pauvreté jette dans les bras de la religion, admiratif qu'il est de la magnificence qui entoure le culte :

Lorsque le culte extérieur a une grande magnificence, cela nous flatte et nous donne beaucoup d'attachement pour la religion. [...] Ainsi la misère même des peuples est un motif qui les attache à cette religion qui a servi de prétexte à ceux qui ont causé leur misère<sup>462</sup>.

L'obsession du peuple pour le salut de son âme l'aveugle au point de ne jamais voir l'instrument de domination psychologique et d'exploitation que constitue la religion. En effet, si la croyance, en elle-même, n'est pas condamnable, le principal motif d'attachement du peuple au culte religieux (la magnificence) décrédibilise la foi de cette masse manipulable, qui, s'appauvrissant de plus en plus, enrichit considérablement l'institution religieuse. Montesquieu voit en cette ignorance et cette superstition du peuple des moyens pour le clergé de le maintenir sous sa domination et de l'exploiter :

Le bas peuple n'est guère capable d'abandonner ses intérêts par des exemples. Le synode de Francfort lui présenta un motif plus pressant pour payer les dîmes. On y fit un capitulaire dans lequel il est dit que, dans la dernière famine, on avait trouvé des épis de blé vides ; qu'ils avaient été dévorés par les démons, et qu'on avait entendu leurs voix qui reprochaient

---

<sup>461</sup> Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'États* (1639), édition de Louis Marin, Paris, Les Éditions de Paris, 1988, p. 179.

<sup>462</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXV, chapitre II, t. II, p. 831.

de n'avoir pas payé la dîme : et, en conséquence, il fut ordonné à tous ceux qui tenaient les biens ecclésiastiques, de payer la dîme ; et, en conséquence encore, on l'ordonna à tous<sup>463</sup>.

Le paiement de la dîme n'est donc pas un choix de raison fait par le peuple, mais plutôt de la peur du démon. Ce qui n'a pas été réussi par un appel à la raison, a été facilement obtenu en suscitant la peur. Ainsi ceux qui, comme Montesquieu, pensent que le peuple agit plus par passion que par raison, trouvent leur argument conforté. C'est pourquoi cette classe sociale est d'abord perçue par le baron de La Brède comme une masse non pensante, sous la domination entière d'une peur irrationnelle.

La description de la nature du peuple dans le discours de Montesquieu dresse un profil psychologique de celui-ci qui le renvoie à la figure de l'enfant dans son caractère. La naïveté, la versatilité et l'infantilisme sont les traits de caractères qui rendent possible l'assimilation du peuple à l'enfant. La caractérisation du psychisme populaire comme psychisme infantile a une double fonction. De manière caricaturale, elle conforte en la grossissant la supériorité de la classe supérieure de la société sur cette masse inintelligente. De façon symbolique, elle fixe des caractères hérités, débouchant sur une conception du peuple non encore adulte, autonome et responsable, donc libre. Si Montesquieu considère que l'enracinement du peuple dans la bêtise s'aggrave de sa soumission à des habitudes confortant cet enlèvement, il en tire également des conséquences politiques : la psychologie enfantine du peuple est généralement évoquée par le philosophe bordelais et les penseurs des Lumières pour justifier la nécessité de l'encadrer et de limiter son rôle politique dans la société politique.

L'image de l'immaturité du peuple enfant, en matière politique, est renforcée par la manipulation du peuple par les démagogues et les moyens de détourner son attention tels que les fêtes et les spectacles. Les jeux s'inscrivent dans la même utilisation du spectacle comme instrument d'une domination qui est rendue possible par leur pouvoir de fascination enfantine et à cause de la superficialité d'un peuple sensible aux apparences. En effet, le parallèle est fréquemment établi entre les plaisirs enfantins et les divertissements populaires car il y a une soumission du peuple aux apparences. S'il y a un réquisitoire contre la fascination du peuple pour les démagogues, son goût pour les superstitions est également fortement pointé du doigt. La fascination du peuple par le merveilleux participe également à révéler la crédulité enfantine de celui-ci ; facilité à croire au surnaturel qui devient un point faible souvent exploité par les démagogues se servant souvent de la force populaire pour accéder au pouvoir ou le consolider.

---

<sup>463</sup> *Ibid.*, livre XXXI, chapitre XII, t. II, p. 1148.

En ne retenant les passions extrêmes et la mentalité enfantine que comme seuls traits psychologiques qui dessinent la nature du peuple en tant que catégorie sociale, nous pouvons être tenté de dire que Montesquieu a une représentation entièrement négative de celui-ci dans ses comportements. Pourtant ce qui semble être, d'un côté, un handicap dans la construction de l'être civilisé et poli voulu par les Lumières, la simplicité naïve du bas peuple qui le rapproche de l'homme de nature, se révèle, d'un autre côté, être une qualité essentielle perdue par les autres ordres sociaux de la collectivité. Le peuple devient ainsi l'incarnation de l'homme de nature gardant encore certaines valeurs morales essentielles, face à une élite de plus en plus corrompue par le pouvoir, la richesse et la trop grande civilité.

### **4.3. Le peuple conservateur des valeurs morales de la société**

Les images attribuées au peuple, représenté comme la masse des pauvres, ne sont pas seulement celles négatives qui l'animalisent ou l'infantilisent. Sa pauvreté le détache des biens d'ici-bas qui inquiètent les riches, le place au plus près du ciel, tout en lui procurant un bonheur mondain<sup>464</sup>. Cette vision chrétienne de la condition modeste mais vertueuse perdure jusque dans les écrits tardifs du XVIII<sup>e</sup> siècle qui présentent une figure vivante du bas peuple pauvre moralisé. Dans la mesure où le sentimentalisme met avant tout l'accent sur la vertu, il permet, même si c'est dans un cadre laïcisé, de reprendre le mépris chrétien pour les biens de ce monde et d'insister ainsi sur le bonheur moral du pauvre, au détriment d'une attention à sa misère matérielle.

La deuxième moitié du siècle des Lumières a vu fleurir des épîtres et des odes au peuple<sup>465</sup> qui mettent toutes en avant sa dignité morale dont découle son bonheur, quelle que puisse être sa misère. Sur le plan philosophique, la pauvreté, qui est la condition du peuple, devient une frugalité et une sorte d'accoutumance, productrice d'une médiocrité des besoins, est valorisée. Cette réflexion s'inscrit dans un courant moralisateur qui, de Fénelon à Rousseau, prône la

---

<sup>464</sup> S'appuyant sur saint Augustin, Jean Girard de Villethierry donne, dans un contexte religieux, l'essentiel des arguments que l'on retrouvera dans les versions laïcisées ultérieures : comme ils se passionnent d'une infinité de choses que les riches croient nécessaires, les pauvres « se portent souvent mieux et ils ont plus de forces que les riches qui vivent dans la bonne chère, qui mangent les viandes les plus délicates, et qui cherchent les vins les plus exquis ». La conclusion est que « cela doit humilier les riches, et consoler les pauvres ». Jean Girard de Villethierry, *La Vie des riches et des pauvres ou les obligations de ceux qui possèdent les biens de la terre ou qui vivent dans la pauvreté, prouvées par l'Écriture et par les saints Pères*, Paris, chez Charles Robustel, 1700, p. 405.

<sup>465</sup> André-Hyacinthe Sabatier, *Le Bonheur des peuples. Ode à Monseigneur le Dauphin*, Paris, chez Jorry, 1766 ; Antoine-Léonard Thomas, *Épître au peuple. Ouvrage présenté à l'Académie française en 1760*, s.l., 1761, et Jean Fontaine-Malherbe, *Épître aux pauvres. Pièce qui a eu l'accessit du prix de l'Académie française en 1768*, Paris, chez Regnard, 1768.

maîtrise des désirs<sup>466</sup>. La souffrance du peuple est atténuée par son ignorance des plaisirs factices des riches : « Il est vrai, dit un bourgeois en goguette à un laboureur, que vous manquez de beaucoup de choses : mais, ne les connaissant point, il est impossible que vous les désiriez, et, conséquemment, la privation vous en est absolument indifférente<sup>467</sup>. » Accoutumée à peu, la populace a besoin de peu pour se nourrir. La souffrance n'est donc pas perçue comme une douleur morale commune à l'ensemble des hommes, comme le fait d'être dépourvu d'un certain nombre de biens nécessaires, elle est de l'ordre d'un ressenti variant selon des caractères que forge le parcours de chaque catégorie sociale.

Le monde populaire apparaît comme celui des faits que l'on met en valeur à cette époque, d'un réel non déformé par le rationalisme cynique ou l'égoïsme de l'élite éclairée, celui où l'on se satisfait d'un peu de repos, un monde de médiocrité, dont les aspects les plus insoutenables moralement sont gommés. Les émotions du peuple se trouvent, tout d'un coup, valorisées car le sensualisme depuis Condillac et le matérialisme à sa suite font de l'idée vraie celle qui est au plus proche de la sensation et déduisent donc directement la signification du fait lui-même, repoussant les entraves et folies de l'imagination. Dans un monde de sensations offertes conduisant à la bonté, le peuple apparaît comme celui qui est proche d'un contact innocent, direct et par conséquent vrai, avec la nature des choses. La raison cynique et froide de l'élite aristocratique et intellectuelle ne lui permet pas d'avoir cette sensibilité touchante et morale du bas peuple. D'où les figures de moralisation de la société du peuple et celle des grands au cœur sec et corrompu.

---

<sup>466</sup> Le désir est muselé aussi bien par les Pères de l'Église (l'augustinisme de Luther et Jansénius, ainsi que la néoscholastique) que par les philosophes, parce qu'on ne saurait soutenir la misère de notre condition ou la nature pure sans étouffer cet élan vers la bestialité : glotonnerie, avarice, ivresse du pouvoir, fornication. Pour Fénelon, *Les Aventures de Télémaque* (1699), Livre Premier, « les hommes veulent tout avoir, et ils se rendent malheureux par le désir du superflu ; s'ils voulaient vivre simplement et se contenter de satisfaire aux vrais besoins, on verrait partout l'abondance, la joie, la paix ». Si le principe de la bonté naturelle de l'homme est largement mis en scène par Rousseau dans la première partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, le désir n'a pas sa place dans cet état premier entièrement fictif, puisque l'homme ne construit pas d'objet par-delà ses besoins immédiatement satisfaits. Mais, avec l'humanisation sociale de l'homme à la faveur de la sortie de l'état de nature, le désir, comme un loup, sort du bois pour se fixer sur un objet qu'il décrète arbitrairement sien et aliéner ainsi l'homme. L'harmonie naturelle est rompue, non par la propriété elle-même, mais par le fait qu'avec son geste, l'homme brise le « pacte naturel » du « tout qui est à tous et à chacun ». Désormais, le désir s'affirme en se fixant et en se barricadant sur son bien, tout autant qu'il ne limiterait plus son acquis aux frontières de ce que le premier s'est approprié. La guerre sociale est alors engagée. La tendance des désirs étant d'emporter l'homme vers la démesure de la passion, la tradition philosophique propose deux solutions : la raison modératrice ou une contre-passion ramenant le sujet à l'équilibre. Michel Soëtard, « Désir, mal et éducation chez Jean-Jacques Rousseau », *Imaginaire & Inconscient*, n°19, 2007, p. 7-17, <https://www.cairn.info/revue-imaginaire-et-inconscient-2007-1-page-7.htm>, et Yolanda Viñas del Palacio, « Au commencement était le désir : Fénelon ou le parcours du corps perdu », *Çédille. Revista digital de estudios franceses*, n° 1, 2005, p. 93-102.

<sup>467</sup> Jean Blondel, *Des hommes tels qu'ils sont et doivent être, ouvrage de sentiment*, à Londres, aux dépens de l'auteur et se trouve à Paris, chez Duchesne, 1756, p. 133.

Montesquieu, malgré sa représentation en grande partie dépréciative de la nature du bas peuple, voit pourtant en lui le dernier bastion de la nature simple et vertueuse de l'être humain. Face à une classe d'élites corrompues par le vice, la richesse, le luxe et le pouvoir, le peuple apparaît comme le dernier réceptacle des valeurs humaines pures et authentiques. L'ignorance du peuple souvent évoquée par le baron de La Brède est alors compensée par son attachement sans faille aux valeurs morales qui préservent de la corruption :

Quand le peuple a une fois de bonnes maximes, il s'y tient plus longtemps que ce qu'on appelle les honnêtes gens. Il est rare que la corruption commence par lui. Souvent il a tiré de la médiocrité de ses lumières un attachement plus fort pour ce qui est établi<sup>468</sup>.

L'image du peuple se trouve largement valorisée par la mise en avant d'une qualité essentielle à la bonne marche d'une société : l'attachement durable aux mœurs établies et le fait de ne pas être la source de la corruption. Le peuple est la partie de la société qui semble rester aux origines, à la nature vertueuse non encore pervertie par les effets pervers de la sociabilité. Le peuple reste enraciné dans la pureté et l'authenticité de la nature non encore détruite par l'érosion de la civilisation non encore pervertie ou dénaturée. La fidélité du peuple à la nature primitive et vertueuse de l'homme, à la pureté des origines, est toujours liée à la simplicité dans son mode de vie : « Le peuple demande si peu d'égards, qu'il est juste de les lui accorder : l'infinie distance, qui est entre le souverain et lui, empêche bien qu'il ne le gêne<sup>469</sup>. » L'humilité et la modestie du peuple sont les vertus qui forgent l'image de la simplicité primitive du peuple. Il est l'entité de la société non encore engagée dans le processus de décadence morale où sont déjà plongées les personnes de haut rang dont les principes moraux ont fini d'être corrompus par le raffinement, l'opulence et le luxe. La vie de soumission et de résignation du peuple sur le plan économique et politique n'a d'égal que son attachement quasi-mystique aux mœurs qui concernent sa conduite intérieure :

Un peuple peut aisément souffrir qu'on exige de lui de nouveaux tributs, il ne sait pas s'il ne retirera point quelque utilité de l'emploi qu'on fera de l'argent qu'on lui demande : mais quand on lui fait un affront, il ne sent que son malheur, et il y ajoute l'idée de tous les maux qui sont possibles<sup>470</sup>.

L'absence de conscience politique et la grande passivité, qui empêchent le peuple d'exercer son rôle de contrôle civique sur l'action publique des gouvernants, sont ici compensées par son conservatisme des mœurs établies afin de moraliser la vie collective. Pour Montesquieu, ces mœurs populaires sont une sorte de conscience morale de la collectivité,

---

<sup>468</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre V, chapitre II, t. I, p. 148.

<sup>469</sup> *Ibid.*, livre XII, chapitre XXVII, t. I, p. 411.

<sup>470</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre I, p. 64-65.

« c'est-à-dire l'évaluation intime du bien et du mal, par opposition à ces cérémonies tout extérieures qui ritualisent les comportements sans souci de leur vérité<sup>471</sup> » des grands de la société. Cette conscience morale du bas peuple devient ainsi une sorte de voix universelle de la nature sachant s'indigner des déviances des grands de la société. À cet égard, Rome fait figure d'exemple car étant le théâtre de révoltes menées par le peuple contre ses élites politiques déviantes. Ainsi, le suicide de Lucrèce est-il considéré par Montesquieu comme l'événement décisif de la « révolution de 509 avant J.-C. » menée par le peuple à cause de son irritation provoquée par la dépravation de la classe politique : « Sextus, fils de Tarquin, en violant Lucrèce fit une chose qui a presque toujours fait chasser les tyrans des villes où ils ont commandé ; car le peuple à qui une action pareille fait si bien sentir sa servitude prend d'abord une résolution extrême<sup>472</sup>. » Si une déviance morale a été plus prompte à précipiter une révolution politique, plus que les injustices d'une mauvaise gestion des affaires de la cité, c'est parce que le peuple est d'une force redoutable qui ne peut être réveillée que par les affronts faits par les grands aux principes moraux de la collectivité.

Le sens de la droiture morale et du bien commun n'est donc pas un monopole aristocratique chez Montesquieu. Car, même si les gouvernants peuvent être rationnels en prenant des décisions qui touchent généralement la politique, leurs comportements dans la société sont toujours déterminés par leur forte subjectivité, c'est-à-dire leur position de dominant. Leur objectif politique premier est de prendre le pouvoir et de le conserver, plutôt que d'identifier et de promouvoir le bien commun. Il s'ensuit que l'élite n'est souvent pas vertueuse, mais égocentrique, même si le bien commun et les intérêts de l'élite peuvent parfois se confondre. Les comportements honorables viennent alors à manquer aux grands de la société et bien exister chez le bas peuple qui se révolte souvent quand sa dignité est mise à rude épreuve. L'honneur s'affirme dans toutes les circonstances de la vie à l'intérieur de la catégorie sociale que forme le peuple. Cette attitude débouche souvent sur l'exercice de la violence, composante fondamentale des comportements et des manières de vivre populaires. Malgré les disputes et les rancœurs passagères qui se produisent à l'intérieur des familles, la solidarité d'ordre social finit par l'emporter en cas de nécessité, surtout en cas de conflit avec la classe noble et dirigeante. L'honneur du bas peuple est affirmé en plein jour lors des conflits avec l'élite et ne manque pas de déboucher sur une révolte contre tout un système politique. Là également Rome

---

<sup>471</sup> Bertrand Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Publications de la Sorbonne, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée 2015, p. 211.

<sup>472</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre I, p. 64.



fait figure d'exemple quand il a vu ses décemvirs chassés par le bas peuple qui estime avoir subi un crime d'honneur :

Le spectacle de la mort de Virginie, immolée par son père à la pudeur et à la liberté, fit évanouir la puissance des décemvirs. Chacun se trouva libre, parce que chacun fut offensé : tout le monde devint citoyen, parce que tout le monde se trouva père. Le sénat et le peuple rentrèrent dans une liberté qui avait été confiée à des tyrans ridicules<sup>473</sup>.

La virginité est l'honneur des filles ; et celle de la plébéienne Virginie<sup>474</sup>, qu'a voulu prendre le chef des décemvirs, a choqué la morale populaire et suscité l'ire de la plèbe contre ces magistrats et mis fin à leur existence. L'attentat à la pudeur, dont se sont rendus coupables les décemvirs, constitue un sujet de préoccupation pour la communauté tout entière. L'argument justificatif est donc toujours le même, ce qui prouve à quel point un certain sens de l'honneur est bien ancré dans les mentalités populaires. La défense de son honneur bafoué, qui est une composante fondamentale de la culture populaire, pousse souvent le bas peuple vers une révolte violente. Elle peut surgir à n'importe quel moment, parce que les sentiments et les passions sont exprimés au grand jour sans fard ni dissimulation. Avec la défense de l'honneur, c'est la spontanéité des comportements qui explique l'omniprésence de la violence.

La police morale qu'institue l'attachement fort du petit peuple aux mœurs fonctionne comme un mécanisme de correction des tares d'une société en perpétuel devenir et souvent sujet à la décadence. Si la bonne éducation et le grand raffinement de l'élite politique et économique sont nécessaires à la bonne administration de la cité, son corollaire de dépravation morale et de cynisme, conséquence de l'extrême civilité, a fortement besoin du contrepoids que peut assurer les bonnes mœurs auxquelles le peuple reste attaché et dont il est le dernier garant. Pour Montesquieu, le rôle de contrainte morale que joue le peuple doit être préservé par les grands plus exposés à la corruption morale. La préservation de cette autorité morale du peuple est nécessaire pour la société car, selon le baron de La Brède, la « décadence du pouvoir du peuple avilit l'âme des grands ; lorsque le peuple disposait des dignités, les magistrats qui les briguaient faisaient bien des bassesses, mais elles étaient jointes à une certaine magnificence qui les cachait [...]»<sup>475</sup>. La mécanique de l'équilibre des pouvoirs, comme moyen de prévenir tout abus dans l'espace politique, est la même à mettre en place dans l'espace social où la force morale du bas peuple devient nécessaire pour prévenir l'affaissement moral qui guette toujours

---

<sup>473</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XV, t. I, p. 357.

<sup>474</sup> Appius Claudius, chef des décemvirs chargés de rédiger la loi des Douze Tables et devenus des tyrans, obligea un de ses clients à réclamer devant son tribunal la plébéienne Virginie comme esclave pour qu'elle fût livrée à sa concupiscence. Virginius son père préféra tuer sa fille, les décemvirs furent chassés (445 avant J.-C.).

<sup>475</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XIV, p. 164.

les grands, considérés comme la principale source de corruption de la collectivité. Ainsi, les élites ne doivent pas chercher à rogner le pouvoir du peuple qui, même limité sur le plan politique, est un moyen de pression morale qui peut éviter l'avilissement de leur âme.

La nécessité de préserver l'autorité morale du peuple s'étend même à la sphère politique car l'accaparement du pouvoir par la classe aisée de la société débouche souvent sur des abus. Le simple fait pour l'élite d'être au sommet d'un système politique la rend sujette à une émotion particulière : la peur ou la haine du peuple. Toute élite souffre d'agoraphobie politique<sup>476</sup>, de par sa position qu'elle occupe et cherche à se maintenir au sommet de la hiérarchie politique. Or cette agoraphobie politique est une émotion qui mine la rationalité des grands d'une société politique essentielle à sa bonne gouvernance. Puisque tous les êtres humains sont avant tout motivés par leurs émotions et leurs désirs ; cela est vrai aussi pour les gouvernants, dont les décisions prennent racine dans leurs émotions (espoir, pitié, colère, peur, envie, prétention, amour de soi, etc.). Tibère illustre pour Montesquieu l'exemple de la peur du peuple qui pousse souvent les dirigeants à le museler :

Tibère, qui craignait les assemblées d'un peuple si nombreux, lui ôta encore ce privilège et le donna au sénat, c'est-à-dire à lui-même [...] mais lorsque le peuple n'eut plus rien à donner, et que le prince, au nom du sénat, disposa de tous les emplois, on les demanda, et on les obtint par des voies indignes, la flatterie, l'infamie, les crimes furent des arts nécessaires pour y parvenir<sup>477</sup>.

Tibère conforte le magistrat bordelais dans son hypothèse selon laquelle un régime élitiste n'est pas plus rationnel qu'un régime populaire dont il a généralement peur. La peur de la force du peuple à cause de nombre et la volonté de préservation de son pouvoir et celui des patriciens qui forment le Sénat romain ont poussé Tibère à museler le peuple qui constitue une force centrifuge et un agent moralisateur de la vie politique car il ne peut supporter certains affronts. La conséquence morale de cette peur du peuple et de cette volonté de domination sans partage

---

<sup>476</sup> Nous empruntons cette notion à F. Dupuis-Déri selon qui le concept d'agoraphobie est emprunté à la psychologie, pour laquelle il signifie une peur des foules ou des grands espaces (du grec ancien phobia, peur, et agora, espace public). L'agoraphobie politique signifie une peur ou une haine du peuple assemblé dans une agora formelle ou informelle. Les comparaisons et les métaphores auxquelles les penseurs agoraphobes ont recours pour parler du peuple trahissent la peur qui les habite : foule, masse, multitude, plèbe, vermine, hydre, etc. Du point de vue de l'agoraphobie politique, l'agoraphilie politique est généralement dépeinte comme encourageant le règne tyrannique de la majorité des pauvres associé au chaos, à l'irrationalité, à l'immoralité et à l'athéisme, et surtout à la catastrophe économique que représente l'abolition violente de la propriété privée. L'agoraphilie politique, étant considérée comme l'amour du peuple assemblé à l'agora, a pour objectif politique d'assurer pour le peuple un « pouvoir de » décider ce qu'il désire (autonomie). Voir Francis Dupuis-Déri, « Qui a peur du peuple ? Le débat entre l'agoraphobie politique et l'agoraphilie politique », *Variations. Revue internationale de théorie critique* [En ligne], n°15, 2011, p. 49-74, mis en ligne le 01 février 2012, URL : <http://journals.openedition.org/variations/93>.

<sup>477</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XIV, p. 164.

est la corruption généralisée du gouvernement car les voies d'accès aux services civiques ne sont plus celles du mérite et de la vertu, mais celles de la fourberie et de la courtoisie.

Si l'opposition entre la volonté de domination des grands et l'humeur d'émancipation du peuple peut être transcendée dans une synthèse, la soif de domination de l'élite rend impossible l'entente cordiale durable entre les deux entités de la société politique. Face aux abus des gouvernants, le peuple, d'habitude soumis aux dominants, n'a d'autres choix que de se révolter pour que la société devienne plus libre et égalitaire. Le sentiment d'inégalité et d'injustice est le moteur principal de la sédition du peuple conduisant souvent aux changements de régime. L'expulsion des rois de Rome prouve, selon Montesquieu, que le peuple ne peut pas supporter les abus qui choquent leur liberté naturelle :

Quatre choses choquaient principalement la liberté de Rome. Les patriciens obtenaient seuls tous les emplois sacrés, politiques, civils et militaires ; on avait attaché au consulat un pouvoir exorbitant ; on faisait des outrages au peuple ; enfin on ne lui laissait presque aucune influence dans les suffrages. Ce furent les quatre abus que le peuple corrigea<sup>478</sup>.

Cette révolution menée par le peuple tranche avec l'image souvent véhiculée de celui-ci, faite de docilité et de soumission à l'élite gouvernante. Quand l'inégalité sociale et politique, au profit des grands de la société, est poussée à son paroxysme, elle devient insupportable au peuple, qui finit fatalement par se révolter et refonder toute l'organisation de la cité. Rien ne justifiait cet absolutisme royal du point de vue morale, tout au contraire. Dans cette optique, l'organisation sociopolitique apparaît aux yeux du peuple comme le produit de la violence et comme sa justification, puisque seule la violence institutionnalisée et légalisée permet aux dominants de prolonger leur domination. La haine du peuple contre les injustices, que lui font subir les privilégiés, est donc le principal motif de son comportement séditieux.

La violence des gouvernants tend à créer un fort sentiment d'insécurité chez le peuple gouverné, surtout lorsque l'élite dirigeante établit des choses qui choquent les manières d'être et de penser de la masse populaire. C'est une violence symbolique qui pousse souvent le menu peuple à la révolte contre tout changement de ses mœurs qu'on veut lui imposer. L'un des

---

<sup>478</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre XIV, t. I, p. 353. Les changements occasionnés par cette révolution du peuple romain sont les suivants : « 1° Il fit établir qu'il y aurait des magistratures où les plébéiens pourraient prétendre ; et il obtint peu à peu qu'il aurait part à toutes, excepté à celle d'*entre-roi*. 2° On décomposa le consulat, et on en forma plusieurs magistratures. On créa des préteurs, à qui on donna la puissance de juger les affaires privées ; on nomma des questeurs, pour faire juger les crimes publics ; on fit des trésoriers, qui eurent l'administration des deniers publics ; enfin, par la création des censeurs, on ôta aux consuls cette partie de la puissance législative qui règle les mœurs des citoyens, et la police momentanée des divers corps de l'Etat [...]. 3° Les lois sacrées établirent des tribuns qui pouvaient, à tous les instants, arrêter les entreprises des patriciens, et n'empêchaient pas seulement les injures particulières, mais encore les générales. 4° Enfin les plébéiens augmentèrent leur influence dans les décisions publiques. », *ibid.*, p. 353-354.

exemples illustratifs à cet égard est celui du « conquérant de la Chine, qui poussa ses sujets à une révolte générale, pour les avoir voulu obliger à se rogner les cheveux ou les ongles<sup>479</sup> ». Cet exercice du pouvoir est perçu par le peuple comme une violence symbolique parce qu'il agresse les usages collectifs sans pour autant mettre en cause la sécurité de la collectivité. C'est la raison pour laquelle Montesquieu soutient que changer les mœurs par les lois apparaît trop tyrannique pour le peuple chez qui il y a une tyrannie d'opinion qui l'attache fortement à ces manières de vivre instituées.

Face à la corruption et aux abus injustes inhérents aux effets pervers du pouvoir économique et politique et au cynisme vers lequel conduit la raison froide et calculatrice de l'élite, la force numérique de la masse populaire et son attachement aux mœurs et coutumes admises par la collectivité apparaissent dans le discours du magistrat bordelais comme un ordre de normativité faisant peser une contrainte morale sur l'action des gouvernants. Si le rapport de force politique entre le prince et le peuple penche souvent en faveur du premier, le poids des mœurs et coutumes sur le second, défini comme une « tyrannie d'opinion<sup>480</sup> », fonctionne comme une sorte de contre-pouvoir nécessaire à la moralisation de la vie civique. Plus qu'une police salutaire pour l'âme des gouvernants, la résistance de la masse populaire transcende la morale pour prendre une forme culturelle. La culture populaire résiste victorieusement à la volonté d'acculturation de l'élite.

Dans son opposition à la culture que veut lui imposer l'académie aristocratique, la langue constitue le principal bastion de résistance du peuple. Si la multitude reste l'entité de la société la plus proche de l'authenticité de la nature dans sa façon d'être et de parler, son langage cru heurte souvent le raffinement de l'élite, qui cherche alors à lui imposer un vocabulaire plus convenable à son souci de bienséance. Cette volonté de contrôle du peuple, jusque dans sa façon

---

<sup>479</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXI, p. 156.

<sup>480</sup> Le concept est né chez Montesquieu quand il fait une articulation des contraintes juridiques et des contraintes morales. C'est ce couple qui commande le chapitre III du livre XIX de *L'Esprit des lois* qui oppose une tyrannie dite *réelle*, c'est-à-dire définie par référence aux lois, et une tyrannie dite *d'opinion*, c'est-à-dire définie par rapport aux mœurs et aux manières : « Il y a deux sortes de tyrannie : une réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement ; et d'opinion, qui se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation », p. 566. Si la tyrannie réelle consiste dans la violence exercée par ceux qui gouvernent sur le gouvernement, c'est-à-dire sur la constitution et les lois fondamentales, la tyrannie exercée sur l'opinion ne signifie pas une tyrannie exercée sur l'opinion publique, c'est-à-dire une censure interdisant l'expression publique des arguments rationnels élaborés par le public (lettré) concernant des questions d'intérêt public. Pour Montesquieu, la tyrannie d'opinion, ce sont les mœurs et les manières en tant qu'elles dictent les évaluations de la vie quotidienne. C'est manifestement la somme des jugements portés habituellement par les citoyens sur ce qui se fait ou non dans tous les domaines de l'existence. C'est celle que Rousseau, dix ans plus tard, dans la *Lettre à d'Alembert*, appellera « préjugé public ». Cf. Bertrand Binoche, « Montesquieu et les deux tyrannies (*De l'esprit des lois*, XIX, 3) », in Alain J. Lemaître (dir.), *Le monde parlementaire au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'invention d'un discours politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2010, p. 156-167.

de parler, trouve son aboutissement dans l'Académie française, qui se veut un « tribunal » de la langue française chargé de promouvoir la langue d'une élite qui veut modifier le parler populaire. Montesquieu laisse le soin à un Persan fictif (Rica), frappé par l'étrangeté d'un tribunal de la langue n'existant pas dans son espace culturel, pour décrire une institution souvent ridiculisée par le peuple qui lui impose sa façon de parler :

J'ai ouï parler d'une espèce de tribunal, qu'on appelle l'Académie française. Il n'y en a point de moins respecté dans le monde ; car on dit qu'aussitôt qu'il a décidé, le peuple casse ses arrêts, et lui impose des lois qu'il est obligé de suivre. Il y a quelque temps que, pour fixer son autorité, il donna un code de ses jugements<sup>481</sup>.

Ce que nous pouvons constater de frappant, c'est la caricature d'une institution qui se veut autoritaire et souveraine, mais qui subit la volonté du peuple chaque fois qu'elle veut imposer une règle. Ainsi, se trouve-t-elle dans une situation comique, car plus elle se prend au sérieux, plus elle est désavouée et voit son autorité bafouée. Cette image comique que donne l'Académie est aussi renforcée par les trois définitions alignées dans cette même lettre, selon une progression de plus en plus caricaturale dans la bizarrerie : c'est un tribunal, un corps à quarante têtes, un établissement singulier.

L'image du peuple chez Montesquieu n'est donc pas faite que de jugements négatifs sur la nature de celui-ci en tant que catégorie sociale. En effet, dans une société engagée dans un processus de décadence morale, le peuple reste le dernier bastion des valeurs morales d'une nature humaine non encore pervertie. L'attachement du peuple aux mœurs et coutumes admis par la société fait qu'il est rarement la source de la corruption de celle-ci. L'humilité et la frugalité complètent les valeurs morales du peuple qui forment l'image de sa simplicité primitive et authentique. Le bas peuple devient ainsi pour Montesquieu la conscience morale de la collectivité, une sorte de voix universelle de la nature vertueuse capable de s'indigner des déviances de l'élite corrompue par le pouvoir, la richesse et le luxe. Contre toute attente, le sens de la droiture morale et la capacité de sauvegarde du bien commun ne sont plus le monopole de l'aristocratie car la rationalité politique de cette dernière ne la protège pas de la décadence morale vers laquelle sa position de dominant mène souvent.

La nature du peuple, qui est perçu comme catégorie sociale, émerge du discours de Montesquieu dans un triptyque : il est à la fois un animal passionnel, a une mentalité enfantine et, malgré tout, garde un fond moral qui manque aux Grands de la société. D'abord, le peuple, ou du moins la masse des gens pauvres et incultes, est représenté comme un animal aveugle

---

<sup>481</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXIII, p. 183.

gouverné par ses passions le faisant fluctuer entre une fougue destructrice soudaine et une paresse chronique. Ce peuple gouverné par ses émotions instables est dépourvu de tout jugement réfléchi. Ce qui est une vision classique du peuple hérité de l'Antiquité romaine : l'inconstance du bas peuple trop passionné. Si la grande fougue, conduisant parfois le bas peuple, le met hors de toute rationalité capable de faire de lui un protagoniste sérieux dans l'exercice de la souveraineté politique, la grande paresse, dans laquelle il est souvent plongé, est vue par le baron de La Brède comme l'autre extrémité des émotions qui le gouvernent. L'apathie de la masse populaire, au même titre que ses réactions violentes occasionnelles, apparaît comme une pathologie politique car celle-ci semble peu concernée par le devenir collectif en restant dans l'inaction face aux écarts des gouvernants.

Ensuite, à cette nature passionnelle du peuple qui le rend incapable de tout acte raisonnable, s'ajoute un comportement enfantin. La naïveté, l'attachement aux croyances religieuses et superstitieuses et une prédisposition à être la proie des démagogues sont les traits de caractère qui fondent l'assimilation du peuple à l'enfant. L'innocence partagée par le peuple et l'enfant est souvent relevée par Montesquieu dans son discours. Cette inaptitude réelle ou présumée du bas peuple lui sert d'argument pour défendre le maintien de celui-ci dans un statut de dépendance infantile vis-à-vis de l'élite aristocratique de la société. La psychologie enfantine du peuple est également visible dans sa passion pour les divertissements. Le magistrat bordelais découvre chez le peuple un besoin d'amusement pour oublier sa condition sociale difficile. Les gouvernants exploitent cette faiblesse du peuple pour les jeux et les spectacles comme une sorte de captation ludique pour enrober sa servitude de plaisir. L'effet psychologique des divertissements sur le peuple s'obtient selon trois processus de conditionnement : la réalisation des fantasmes anarchiques du peuple en le poussant à la révolte grâce à une mise en scène psychodramatique, l'instrumentalisation de la crédulité de la populace par l'élite dirigeante à travers une fausse rationalité d'actes posés en sa faveur et la construction de légendes héroïques autour de personnages politiques en vue de fasciner le peuple et de contrôler ses pulsions anarchiques. L'enracinement du peuple dans des croyances religieuses absurdes et des superstitions est également révélateur de la psychologie enfantine du peuple et d'une faiblesse souvent exploitée par les pouvoirs politique et religieux.

Enfin, nous pouvons retenir que le peuple n'est pas seulement une figure à laquelle Montesquieu donne une image négative qui l'animalise ou l'infantilise. Le monde populaire apparaît comme un état pur non encore vicié par le rationalisme cynique et l'égoïsme de l'élite dite éclairée. Les émotions du peuple sont, tout d'un coup, revalorisées. La raison froide des

Grands de la société ne leur permet pas d'avoir la sensibilité touchante et morale du bas peuple. Le peuple devient la figure moralisatrice de la collectivité humaine de plus en plus corrompue par une élite vicieuse et au cœur dur. L'ignorance du peuple souvent évoquée par Montesquieu est alors compensée par son attachement sans faille aux valeurs morales qui préservent la communauté de la dégénérescence. La mise en valeur d'une qualité essentielle au bon fonctionnement de la société redore l'image du peuple : l'attachement durable du peuple aux mœurs et coutumes établis, ainsi que son éloignement de toute forme de corruption morale sont les derniers remparts maintenant la société dans la vertu. Cette fidélité du peuple à la nature primitive et vertueuse de l'homme est fortement liée à la simplicité de son mode de vie. Il y a là l'idée d'un peuple qui serait le garant des vertus morales et civiques défendues par le magistrat bordelais. Si l'analyse psychologique a une place importante dans la détermination de la nature du peuple pris dans le sens d'ordre social, Montesquieu ne s'arrête pas en si bon chemin car le caractère du peuple, en tant que collectivité humaine agissant sous l'influence d'un climat particulier, occupe également une place de choix dans sa réflexion.

## Chapitre V : Les caractères nationaux : une anthropologie des différences entre peuples

La formation du caractère d'un peuple compris comme une collectivité humaine, occupant un espace géographique, est une question essentielle qui traverse tout le discours philosophique, politique, sociologique et anthropologique de Montesquieu. Pour ce dernier, la formation d'un peuple, en tant que société humaine ayant un caractère et des comportements, est le fruit d'un ensemble de pratiques sociales intégrant des facteurs physiques et moraux. Le philosophe bordelais n'est pas le premier à parler du caractère et du tempérament des peuples, mais il a sans doute contribué à la généralisation de cette théorie dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle : le climat, les mœurs et les coutumes rendent les peuples différents les uns des autres. Dans ce chapitre, il s'agira pour nous de voir comment le discours anthropologique de Montesquieu fait advenir une histoire naturelle des hommes et l'émergence de leur sensibilité collective. La théorie de l'émergence de la sensibilité, des manières de penser et de sentir communes, fonde la possibilité d'une anthropologie des différences<sup>482</sup> et d'une physiologie des communautés humaines centrées sur le concept original d'« esprit général<sup>483</sup> » :

Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, 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<sup>484</sup>.

Le déterminisme des facteurs physiques sur les humains avancé par Montesquieu s'appuie sur le concept de *gouvernement*<sup>485</sup> employé au sens étendu (la seconde acception du

---

<sup>482</sup> C'est un concept que nous empruntons à Denis de Casabianca selon qui l'anthropologie des différences de Montesquieu « se forme dans une approche *systématique* des hommes, c'est-à-dire qu'elle se constitue dans l'examen des rapports "tous ensemble". Elle ne repose pas sur une conception essentialiste de l'homme, mais elle se constitue dans une approche relationnelle, qui suppose l'unité d'un regard mobile pour pouvoir examiner toutes les "vues" et saisir "tout ensemble" comment se composent les rapports. Aussi y a-t-il bien une connaissance générale de l'homme, mais elle s'actualise toujours dans un examen local : c'est une manière de voir qui préside à l'examen et qui permet de rapporter par comparaison ce qu'il en est des hommes en situation » (« Une anthropologie des différences dans *L'Esprit des lois* », *Archives de Philosophie*, vol. 75, n°3, juillet-septembre 2012, p. 414, URL : <http://www.jstor.org/stable/43038819>).

<sup>483</sup> Sur ce sujet, voir Céline Spector, *Le vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses, 2001, p. 27-29 ; « Esprit général », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474276/fr> ; Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p.718-736 ; Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1976, chap. I ; Francine Markovits, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, 2008, et Diego Vernazza, « L'esprit d'une nation, et son objet », *Diciottesimo Secolo*, anno II, 2017, p. 217-227, <https://oajournals.fupress.net/index.php/ds/article/view/318/316>.

<sup>484</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre IV, t. I, p. 567.

<sup>485</sup> La notion de gouvernement ne se limite pas nécessairement à l'institution qui a la puissance exécutrice ou à la souveraine puissance. Il faut lui restituer la signification du fait et de l'acte de gouverner, qu'ils soient assumés par l'administration, ce qu'on appelle la « police », ou les lois, ou les mœurs. Nous distinguons alors deux acceptions au terme. Dans son premier sens, le gouvernement au sens étroit qui désigne les magistrats, les



terme) de l'ensemble des forces qui s'exercent sur les peuples qui les font agir, leur assignent une orientation en donnant aux nations et aux individus leur caractère. Pour un peuple et pour des individus, être, c'est être gouverné de multiples façons par divers facteurs. Il y a là une interdépendance entre le caractère, le climat et les lois. La théorie de la causalité élaborée par le baron philosophe montre que l'identité de la société politique qu'est la nation est le produit de facteurs physiques et moraux.

L'« esprit général », dont le pouvoir et le droit ne sont que l'une des composantes, permet d'envisager la nation comme une totalité résultant d'une interaction entre causes physiques et causes morales. La nation est alors figurée par Montesquieu comme une entité (société politique aux allures d'une personne morale) dont le « caractère commun » est façonné par la réunion des conditions physiques, morales, historiques et culturelles :

Dans toutes les sociétés, qui ne sont qu'une union d'esprit, il se forme un caractère commun. Cette âme universelle prend une manière de penser qui est l'effet d'une chaîne de causes infinies, qui se multiplient et se combinent de siècle en siècle. Dès que le ton est donné et reçu, c'est lui seul qui gouverne, et tout ce que les souverains, les magistrats, les peuples peuvent faire ou imaginer, soit qu'ils paroissent choquer ce ton, ou le suivre, s'y rapporte toujours, et il domine jusques à la totale destruction<sup>486</sup>.

Toutefois, l'esprit général ne désigne pas l'essence singulière d'une nation. Il est l'effet d'une causalité variable. Montesquieu théorise l'importance des coutumes, des rites et des traditions religieuses qui font obstacle à l'extension du pouvoir souverain : lors de sa première formulation, l'esprit général résulte simplement des « exemples reçus », forgeant « les mœurs qui règnent aussi impérieusement que les lois<sup>487</sup> ». Esprit d'obéissance ou de résistance, l'esprit général constitue, à la fois, le fondement et la limite de la soumission ; il se conçoit donc dans un rapport d'adjuvance ou de résistance avec l'action politique. Le « caractère général d'une nation » se forme par la conjonction de facteurs naturels, sociaux et politiques. L'identité d'une communauté se forme à partir de déterminations physiques et morales : les individus soumis aux mêmes causes sont dotés de mœurs semblables. Le périlleux passage de la psychologie individuelle à la psychologie collective repose sur une définition sensualiste de l'esprit, qui subit l'influence des causes physiques (essentiellement le climat et l'alimentation qui dépend

---

maximes, les lois et les institutions, la police, bref tout ce qui dirige les peuples, oriente leurs actions en contraignant leurs volontés par la parole et la force : c'est là son sens juridico-politique, institutionnel. La seconde signification est celle évoquée plus haut.

<sup>486</sup> Montesquieu, *De la politique*, in *Œuvres Complètes*, tome I, *op. cit.*, p. 114.

<sup>487</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XXI, p. 224.

de la nature du terrain) aussi bien que les causes morales. L'esprit général d'une nation résulte ainsi d'un ensemble de causes qui agissent sur le peuple :

Il y a, dans chaque nation, un caractère général, dont celui de chaque particulier se charge plus ou moins. Il est produit de deux manières : par les causes physiques, qui dépendent du climat [...] ; et par les causes morales, qui sont la combinaison des lois, de la religion, des mœurs et des manières, et cette espèce d'émanation de la façon de penser, de l'air et des sottises de la Cour et de la Capitale, qui se répandent au loin<sup>488</sup>.

Les individus qui forment la société politique, soumis aux mêmes causes, ont des mœurs semblables ; ce qui donne une identité collective à la nation. La nation, dont parle Montesquieu, est à comprendre comme une société politique qui a les allures d'une personne morale dont les comportements renvoient à différents types de personnes humaines. En préparant ainsi le terrain à la sociologie, le magistrat bordelais fonde les indices de reconnaissance d'une nation parmi d'autres à travers le triptyque esprit national-climat-régime politique. L'esprit général d'une nation, façonné par l'influence du climat, se conçoit dans un rapport d'adjuvance et de résistance avec l'action des politiques : « Il y a dans chaque nation un esprit général sur lequel la puissance même est fondée ; quand elle choque cet esprit, elle se choque elle-même, et elle s'arrête nécessairement<sup>489</sup>. » La *nation*, employée dans le sens de société politique, est perçue comme une personne morale dont l'esprit général constitue à la fois le fondement et la limite de la soumission. Ainsi le caractère d'une nation peut-il être perçu comme la cause de sa servitude ou de sa liberté. L'esprit général (synonyme d'esprit de la nation, de caractère ou de génie des nations) résulte de l'influence conjointe de différents facteurs (causes physiques et morales d'un côté et facteurs géographiques et historiques de l'autre), qui donnent lieu à l'existence d'un trait de caractère dominant. Dans la construction de la notion de peuple comme totalité naturelle, il y a chez Montesquieu une anthropologie des caractères nationaux tentant d'expliquer la spécificité de chaque nation.

## **5.1. L'esprit général des peuples : une interaction entre le physique et le moral**

Les caractéristiques nationales des peuples, dans une théorie des forces qui dynamise la sensibilité des êtres humains, se déploient tout au long du discours anthropologique de Montesquieu expliquant la diversité des croyances et des passions, des esprits et des caractères des nations. Toutefois, cette anthropologie des différences est abordée sous l'angle d'une

---

<sup>488</sup> Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, Première partie, in *Œuvres Complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 58.

<sup>489</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XXII, p. 237-238.

théorie des causes, comme théorie des rapports du physique et du moral associée à l'influence des climats<sup>490</sup>. C'est ici la fibre qui compose l'être humain, et son système musculaire et nerveux qui fait figure de force. Comme l'a montré Denis de Casabianca, la première caractéristique de la fibre est, selon Montesquieu, sa *contractilité*, qui détermine sa qualité : l'air froid resserre les fibres du corps et les renforce, alors que l'air chaud les allonge et les affaiblit<sup>491</sup>. Dans le sillage de Baglivi, Boerhaave, Glisson ou Arbuthnot, le livre XIV de *L'Esprit des lois* construit une théorie médicale mécaniste, confortée par l'usage du microscope<sup>492</sup>. La machine humaine, en fonction des milieux, est vouée à l'activité (force, vigueur, courage) ou, au contraire, à la passivité (faiblesse, paresse, lâcheté). La puissance ou l'impuissance d'agir se communique de l'esprit au corps et du corps à l'esprit par les fibres nerveuses qui convergent dans le cerveau, qui est comme l'araignée au centre de sa toile.

Même si Pierre Bourdieu a été très dur contre lui en ironisant sur une « rhétorique de la scientificité » dont les effets idéologiques sont incertains, de même que d'autres critiques<sup>493</sup>,

---

<sup>490</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV à XVII.

<sup>491</sup> À partir d'une vue ramassée du mode de fonctionnement interne de la machine humaine, et de la façon dont ses ressorts jouent selon les variations de température au chapitre II du livre XIV de *L'Esprit des lois*, Montesquieu examine toute une série d'effets moraux.

<sup>492</sup> Pour avoir des détails de l'analyse, voir le travail remarquable de Denis de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Honoré Champion, 2008, et celui de Guillaume Barrera dans son annotation de *l'Essai sur les causes* (in *Œuvres et écrits divers II*, sous la direction de P. Réat, *Œuvres Complètes*, t. IX, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 205-270). Selon ce dernier, dans les leçons de « physiologie cérébrale et générale » qui forment la première partie de *l'Essai sur les causes*, Montesquieu, tout en s'appuyant sur Malebranche, en complète et en infléchit les données au regard de la science médicale la plus actuelle vers 1730. G. Barrera souligne, au nombre des sources les plus importantes de cet opuscule, les traités *Des Maladies ou Institutions de médecine* de Boerhaave, les *Tables anatomiques* d'Eustache, la *Neurographie universelle* de Vieussens, les *Essais de physique* de Sénac, les *Œuvres complètes* de Malpighi, ou encore les *Opuscules* de Stahl. Mais la théorie des fibres est celle des plus grands médecins du temps de Montesquieu (Borelli, Willis, Glisson, Boerhaave et Winslow).

<sup>493</sup> Pierre Bourdieu, dans « La rhétorique de la scientificité : contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », in *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 2014, p. 227-239, dénonce un « effet Montesquieu » qui consiste à dissimuler sous une apparence de scientificité une réflexion sur le déterminisme du climat relevant du mythe. Proposition qui a suscité récemment quelques remarques fort cinglantes de la part de Jean-Patrice Courtois, lequel se demandait s'il n'y aurait pas lieu de parler plutôt « d'un effet Bourdieu que d'un effet Montesquieu » (*Inflexions de la rationalité dans L'Esprit des lois*, Paris, PUF, coll. « Écrivains », 1999, p. 97-98), et « Le physique et le moral dans la théorie du climat de Montesquieu », in *Lectures de l'Esprit des lois*, C. Spector et T. Hocquet (dir.), Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Histoire des pensées », 2004, p. 101-119. Selon Laurent Estève, dans *Montesquieu, Rousseau, Diderot : du genre humain au bois d'ébène. Le silence du droit naturel*, Paris, Editions UNESCO, 2006, première partie, chapitre 2 : La théorie des climats ou les équivoques de *L'Esprit des lois*, p. 45-66, l'idée retenue que « l'empire du climat est le premier de tous les empires » (*De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XIV) suscite bien des objections, car cette soumission de l'homme au climat le réduit à un certain fatalisme aveugle, qui n'est que la perpétuation de préjugés raciaux sur certains sujets tels que les Noirs ou l'esclavage. Sur le sujet, voir Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 691-736 ; Denis de Casabianca, « Climats », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376426390/fr>, et Richard Spavin, *Les Climats du pouvoir. Rhétorique et politique chez Bodin, Montesquieu et Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Oxford University Studies in the Enlightenment », 2018.

l'originalité de Montesquieu sur la question vient de ce qu'il étend l'influence du climat à l'ensemble des institutions humaines (religieuses, juridiques et politiques). Il reste qu'un paradigme médical de l'unité de la sensibilité se substitue à une métaphysique de l'union des substances. Montesquieu observe les effets produits par la géographie et le climat sur les comportements des êtres humains afin de repérer les conditions d'émergence d'une sensibilité collective active ou passive. Le *peuple* est alors perçu comme communauté humaine déterminée par un caractère spécifique à travers les groupes de mots *peuples du nord*, *peuples du midi* ou *peuples des pays chauds*, *peuples des pays froids*. Aussi a-t-on différent type de société humaine aux caractères opposés selon qu'on est au nord ou au sud, sous un climat froid ou un climat chaud :

Les peuples des pays chauds sont timides comme les vieillards le sont ; ceux des pays froids sont courageux comme le sont les jeunes gens. Si nous faisons attention aux dernières guerres, qui sont celles que nous avons le plus sous nos yeux, et dans lesquelles nous pouvons mieux voir de certains effets légers, imperceptibles de loin, nous sentirons bien que les peuples du nord, transportés dans les pays du midi, n'y ont pas fait d'aussi belles actions que leurs compatriotes qui, combattant dans leur propre climat, y jouissaient de tout leur courage<sup>494</sup>.

Il y a là une action du climat qui influe sur l'esprit et le caractère des peuples. À l'« esprit de servitude » qui affecte les climats chauds où les peuples, passifs, sont dénudés de tout courage, s'oppose le « génie de liberté » des communautés des climats froids ou tempérés où la géographie rend les conquêtes très difficiles à mener et où l'activité industrielle requiert une certaine liberté. D'ailleurs les Perses, peuples du Midi, craignent moins ceux du Nord, courageux et envahisseurs, du simple fait que la géographie des lieux les protège plus que leur propre opiniâtreté :

Dans ce temps-là les Perses étaient dans une situation plus heureuse que les Romains, ils craignaient peu les peuples du Nord parce qu'une partie du mont Taurus entre la mer Caspienne et le Pont-Euxin les en séparait, et qu'ils gardaient un passage fort étroit fermé par une porte qui était le seul endroit par où la cavalerie pouvait passer<sup>495</sup>.

Au-delà du caractère des peuples que le climat de la zone détermine, il y a une influence significative que celui-ci exerce sur les mœurs de ces différentes communautés humaines :

Vous trouverez dans les climats du nord des peuples qui ont peu de vices, assez de vertus, beaucoup de sincérité et de franchise. Approchez les pays du midi, vous croirez vous éloigner de la morale même : des passions plus vives multiplieront les crimes ; chacun cherchera à prendre sur les autres tous les avantages qui peuvent favoriser ces mêmes passions. Dans les pays tempérés, vous verrez des peuples inconstants dans leurs manières,

---

<sup>494</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre II, t. I, p. 444-445.

<sup>495</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XXI, p. 220.

dans leurs vices même, et dans leurs vertus ; le climat n'y a pas une qualité assez déterminée pour les fixer eux-mêmes<sup>496</sup>.

Par une psychologie sensualiste<sup>497</sup>, Montesquieu justifie ainsi l'importance accordée au déterminisme du climat. Par son action sur les « fibres » cérébrales, plus ou moins délicates, la température détermine le caractère des peuples : ceux qui habitent les climats froids sont lourds, lents, énergiques, courageux et obstinés ; ceux du midi ont l'imagination vive et les passions ardentes, mais ils sont plutôt lâches, faibles et inconstants. Le caractère de chaque *peuple* se dessine avec des marqueurs que sont la liberté et la servitude. Les peuples qui se trouvent dans un climat froid sont vus comme étant plus libres parce que plus courageux car l'énergie assurée par le climat froid est une supériorité décisive :

Du temps des Romains, les peuples du nord de l'Europe vivaient sans arts, sans éducation, presque sans lois ; et cependant, par le seul bon sens attaché aux fibres grossières de ces climats, ils se maintinrent avec une sagesse admirable contre la puissance romaine, jusqu'au moment où ils sortirent de leurs forêts pour la détruire<sup>498</sup>.

*A contrario*, les nations qui sont dans un climat chaud acceptent plus la servitude parce qu'elles sont faibles et moins obstinées : « [...] Les peuples du nord ont et auront toujours un esprit d'indépendance et de liberté que n'ont pas les peuples du midi [...] »<sup>499</sup>. » L'aptitude à conquérir ou à défendre leur liberté des nations vivant dans le froid du Nord, courageuses et ayant un sentiment de confiance en soi, viennent du sentiment de leur force grâce à la solidité de leurs fibres. La vigueur active passe du corps à l'esprit et influe sur le comportement de la collectivité. De même, lorsque la chaleur du climat devient excessive, la paresse du corps devient abatement de l'esprit et découragement de la volonté, conduisant à la servitude civile et politique :

Aucune curiosité, aucune noble entreprise, aucun sentiment généreux ; les inclinations y seront toutes passives ; la paresse y fera le bonheur ; la plupart des châtiments y seront moins difficiles à soutenir que l'action de l'âme, et la servitude moins insupportable que la force d'esprit qui est nécessaire pour se conduire soi-même<sup>500</sup>.

---

<sup>496</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre III, t. I, p. 447-448.

<sup>497</sup> En se référant à la neurophysiologie mécaniste presque dominante au XVIII<sup>e</sup> siècle, Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746) sépare, mais pour les mettre en relation, la « perception » d'un côté et de l'autre les « impressions qui se font sur les sens » : à cause de la propagation du mouvement le long des nerfs, ces « impressions » s'étendent jusqu'aux « fibres du cerveau », ou bien, selon la terminologie courante, « à la partie du cerveau qu'on appelle *sensorium commune* » (chapitre I, paragraphe 7). Ce schéma physiologique très sommaire s'insère dans le cadre de la solution occasionnaliste adoptée par Condillac afin d'expliquer les rapports entre l'âme et le corps. Voir Paganini Gianni, « Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », *Dix-huitième Siècle*, n°24, 1992, p. 165-178, [http://www.persee.fr/doc/dhs\\_0070-6760\\_1992\\_num\\_24\\_1\\_1862](http://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1992_num_24_1_1862).

<sup>498</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre III, t. I, p. 449.

<sup>499</sup> *Ibid.*, livre XXIV, chapitre V, t. II, p. 803.

<sup>500</sup> *Ibid.*, livre XIV, chapitre II, t. I, p. 448.

Le climat est une des causes de l'esclavage : « Il y a des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du châtement : l'esclavage y choque donc moins la raison [...]»<sup>501</sup>. » Chez les peuples habitant dans un climat chaud, le sentiment de faiblesse passe du corps à l'esprit, les inclinations paresseuses et passives suscitant censément l'accoutumance à la servitude. Le philosophe bordelais pousse également l'analyse de l'emprise du climat sur le caractère des communautés jusqu'à soutenir l'idée de changement de nature d'un peuple si celui-ci se déplace d'un climat à l'autre :

La plupart des peuples du Nord établis dans les pays du Midi en prirent d'abord la mollesse et devinrent incapables des fatigues de la guerre : les Vandales languissaient dans la volupté, une table délicate, des habits efféminés, des bains, la musique, la danse, les jardins, les théâtres leur étaient devenus nécessaires<sup>502</sup>.

Les peuples du Nord, naturellement durs et endurants, changent ainsi de caractères en changeant de lieu, se complaisant dans une certaine paresse qui leur font perdre toutes leurs qualités guerrières. Il est alors question d'un changement de comportement d'un peuple considéré comme une communauté de mœurs et de manières sous l'influence du climat. Toujours, dans la représentation du peuple comme étant une communauté humaine, avec un caractère déterminé, nous pouvons remarquer que les groupes de mots, *peuples simples*, *peuples voluptueux* d'une part ; et d'autre part *peuples grossiers*, *peuples idolâtres*, *peuples éclairés*, participent également de la construction de cette différenciation des collectivités humaines à travers leurs comportements. Il s'agit ici de déterminer la nature d'une communauté d'hommes à travers des traits moraux et des comportements qui font qu'un observateur formule un jugement de valeur en la catégorisant.

Chez Montesquieu, l'attachement d'un peuple aux plaisirs de la vie ou sa frugalité est un marqueur dans sa différenciation avec une autre communauté humaine. Le climat froid « semble forcer à une certaine ivrognerie de nation » ; « l'ivrognerie se trouve établie par toute la terre, dans la proportion de la froideur et de l'humidité du climat » ; « la loi de Mahomet, qui défend de boire du vin, est donc une loi du climat d'Arabie<sup>503</sup> ». Montesquieu justifie ces vues par des considérations étranges sur la composition du sang. Il oppose ainsi le *peuple simple* qui est frugale et attaché à un esclavagisme domestique au *peuple voluptueux* qui aime le luxe et les raffinements de la vie nécessitant un esclavagisme personnel :

---

<sup>501</sup> *Ibid.*, livre XV, chapitre VII, t. I, p. 474.

<sup>502</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XX, p. 212.

<sup>503</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre X, t. I, p. 455-456.

Les peuples simples n'ont qu'un esclavage réel, parce que leurs femmes et leurs enfants font les travaux domestiques. Les peuples voluptueux ont un esclavage personnel, parce que le luxe demande le service des esclaves dans la maison. Or l'ilotie joint, dans les mêmes personnes, l'esclavage établi chez les peuples voluptueux, et celui qui est établi chez les peuples simples<sup>504</sup>.

Il en est de même de la pratique religieuse qui est un marqueur non moins important de différence entre les peuples, entendu dans le sens de société humaine. C'est pourquoi le baron de La Brède distingue le *peuple grossier*, qui voue un culte divin aux idoles, du *peuple éclairé* d'une religion monothéiste : « Nous regardons l'idolâtrie comme la religion des peuples grossiers ; et la religion qui a pour objet un être spirituel, comme celle des peuples éclairés<sup>505</sup>. » Le peuple est représenté comme une communauté de spiritualité dont les croyances fondent l'unité.

Le climat oriental figure parmi les plus extrêmes dans les textes des théoriciens occidentaux du XVIII<sup>e</sup> siècle, et Montesquieu n'y fait pas exception. Dans *L'Esprit des lois*, on apprend que la chaleur agit de façon tellement forte sur les habitants de ces pays que les nuances permises à d'autres nations disparaissent devant cette force naturelle. Le climat chaud qui y règne détermine la nubilité précoce des femmes et la polygamie :

Les femmes sont nubiles, dans les climats chauds, à huit, neuf et dix ans : ainsi l'enfance et le mariage y vont presque toujours ensemble. Elles sont vieilles à vingt : la raison ne se trouve donc jamais chez elles avec la beauté [...]. Il est donc très simple qu'un homme, lorsque la religion ne s'y oppose pas, quitte sa femme pour en prendre une autre, et que la polygamie s'introduise<sup>506</sup>.

Selon une physiologie fondée sur l'influence du climat, le philosophe bordelais déclare que la nubilité précoce des filles dans ces régions due à la chaleur extrême rend nécessaire un mariage également précipité. La très grande différence d'esprit entre mari et femme qui résulte de cette union est telle que ces jeunes mariées orientales n'obtiennent jamais « l'empire » sur leurs maris. Ces derniers se croient en conséquence libres de prendre d'autres femmes, favorisant ainsi la polygamie dans cet espace géographique. En Occident, par contre, où les femmes et les hommes arrivent au même moment à l'âge adulte, il en résulte « une espèce d'égalité dans les deux sexes, et par conséquent la loi d'une seule femme<sup>507</sup> ». Dans la soixante-deuxième missive des *Lettres persanes*, Zelis évoque la problématique de la venue à la puberté chez les filles asiatiques, dont la précocité explique, selon *L'Esprit des lois*, l'absolutisme

---

<sup>504</sup> *Ibid.*, livre XV, chapitre X, t. I, p. 478-479.

<sup>505</sup> *Ibid.*, livre XXV, chapitre II, t. II, p. 829.

<sup>506</sup> *Ibid.*, livre XVI, chapitre II, t. I, p. 494-495.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 495.

despotique de leurs maris, incapables de voir dans les très jeunes filles qu'ils épousent une partenaire. Dans le souci de préparer sa fille à la vie de femme soumise, Zelis ne veut pas attendre que sa fille ait atteint l'âge traditionnel de dix ans pour la soumettre aux règles strictes du sérail et, en mère attentive, veut éviter la privation « violente » de la liberté chez un être déjà conscient de ce qu'elle perd :

Ta fille ayant atteint sa septième année, j'ai cru qu'il était temps de la faire passer dans les appartements intérieurs du sérail, et de ne point attendre qu'elle ait dix ans, pour la confier aux eunuques noirs. On saurait de trop bonne heure priver une jeune personne des libertés de l'enfance, et lui donner une éducation sainte dans les sacrés mus où la pudeur habite<sup>508</sup>.

En vérité, ce n'est pas un lieu de pudeur, et la malicieuse Zélis ou plutôt le malicieux Montesquieu parle ici par antiphrase. Ce qu'elle appelle pudeur n'est rien d'autre que l'esprit de soumission, si nécessaire à la vie d'une épouse dans un sérail, qu'il faut inculquer à la femme dès son plus jeune âge. Si cette mère veut enfermer sa fille à cet âge vraiment précoce (sept ans), c'est qu'elle cherche à la séquestrer avant l'apparition des signes annonciateurs de la puberté, y compris l'éclosion des facultés intellectuelles censées accompagner cette transformation physique. Toutefois, il est important de noter que Montesquieu ne nie pas l'existence de l'intelligence chez les femmes orientales mais laisse suggérer un décalage fatal entre le développement de leur esprit et celui de leur corps. Le déterminisme climatique joue un rôle avéré dans les *Lettres persanes* où l'effet du climat sur la sexualité en Orient nous aide à mieux comprendre le rôle de l'identité orientale dans l'évolution des relations entre Usbek et les femmes qu'il laisse enfermées sous la garde des eunuques quand il quitte la Perse pour un voyage qui va durer au moins huit ans. À ce sujet, nous pouvons citer ce que Montesquieu en a dit dans *Défense de L'Esprit des lois* (1750) : « Le climat et les autres causes physiques produisent un nombre infini d'effets. Si l'auteur avait dit le contraire, on l'aurait regardé comme un homme stupide<sup>509</sup>. » L'insistance du livre XIV de *L'Esprit des lois* sur le poids des désirs et des plaisirs sexuels dans le Midi justifiait donc le rapprochement du cœur, tel que l'entend Montesquieu – principe des passions –, avec le bas-ventre que Platon<sup>510</sup> appelle l'élément

---

<sup>508</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXII, p. 157.

<sup>509</sup> Montesquieu, *Défense de L'Esprit des lois*, Seconde partie, « Climat », dans *De l'Esprit des lois*, t. II, p. 1234. Il faut noter que parmi ceux qui contestaient le déterminisme climatique se trouvait Helvétius (*De l'esprit*, 1758).

<sup>510</sup> Platon est le premier à reconnaître, au sujet du troisième élément de l'âme humaine dans le *Timée* (69 c – 72 e), in *Œuvres Complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2014, rapporté au bas-ventre, qu'il est difficile de le qualifier autrement que de désirant. Les dieux ont, en effet, insufflé dans la race humaine le désir impérieux de s'accoupler et ont introduit, pour l'union sexuelle, « un être animé, vivant » (91 a), tant chez l'homme que chez la femme. La moelle formant la semence est donc dotée d'une « âme » qui respire par la verge, cherchant avec concupiscence à s'écouler au-dehors, alors que, chez la femme, l'utérus s'agite dans son désir d'engendrer. Voir Jean-François Mattéi, *Platon*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2011, p. 82-83, et Guillaume Barrera, *Les Lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 2009, p. 160-161.



désirant à cause de la multiplicité des désirs qui l'agitent : nourriture, boisson, plaisirs sexuels, etc.

Dans la physiologie de Montesquieu, le climat des pays d'Orient entraîne surtout une intempérance sexuelle qui peut aller jusqu'à la frénésie : « Avec cette délicatesse d'organes que l'on a dans les pays chauds, l'âme est souverainement émue par tout ce qui a du rapport à l'union des sexes : tout conduit à cet objet<sup>511</sup>. » Dans les *Lettres persanes*, le sérail a valeur de laboratoire<sup>512</sup> car il fonctionne comme l'instrument de plaisir des hommes et de moralisation substitutive des femmes dans un climat où le physique des passions a une telle force que la morale n'y peut presque rien<sup>513</sup>. À l'opposé des nations nordiques où une simple police suffit à contenir les passions naturellement calmes, les peuples du Sud ont un penchant violent qui anéantit l'influence de la morale et justifie la clôture du sérail qui apparaît alors comme le seul instrument de discipline des femmes dans ces pays où l'extrême sensibilité porte à la fureur érotique et anéantit toute pudeur.

La réflexion de Montesquieu sur la formation des peuples débouche sur une théorie de l'esprit général qui différencie les nations en tant que collectivités humaines auxquelles on peut attribuer des caractères comme si elles étaient des personnes morales. Les peuples se trouvent différents dans leurs comportements et leurs pratiques car la variété des climats et des terrains crée de grandes différences dans leur caractère, leur esprit, les passions de leur cœur, leurs coutumes, leurs mœurs et leurs lois. Par conséquent, le climat et le terrain exercent une grande action, par l'intermédiaire de l'esprit et du cœur, sur le *modus vivendi* de chaque peuple. Il y a, chez le baron de La Brède, un rapport établi entre la géographie humaine et la géographie physique tel que la physiologie des hommes et le caractère des peuples varient fortement selon

---

<sup>511</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre II, t. I, p. 447.

<sup>512</sup> Sur la perception du « sérail comme laboratoire », nous devons beaucoup à Céline Spector, « Le despotisme des passions dans les *Lettres persanes* », in Christophe Martin (dir.), *Les Lettres persanes de Montesquieu*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2013, p. 169-184. En ce qui concerne la place du sérail dans la réflexion de Montesquieu, voir également Christophe Martin, « L'institution du sérail. Quelques réflexions sur le livre XVI de *L'Esprit des lois* », *Revue Montesquieu*, n°5, 2001, p. 41-57.

<sup>513</sup> Dans le livre XVI, chapitre VIII de *L'Esprit des lois*, Montesquieu soutient l'idée selon laquelle « il y a de tels climats où la physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien ». Face aux théologiens de la Sorbonne désireux de censurer sa proposition, Montesquieu écrira avec une certaine ironie : « Ceci est fondé sur des faits, et, pour le nier, il faut faire brûler tous les livres qui déposent qu'il y a des pays où l'on est plus porté que dans d'autres au plaisir des femmes, aux excès du vin, etc. ; et, de plus, la proposition est modifiée par ce mot *presque*. Si la morale n'y peut presque rien, elle y peut donc quelque chose, et l'auteur a fait voir au chapitre X, livre XVI, qu'elle y peut infiniment, lorsqu'elle y est aidée par de certains usages qu'elle-même établit : comme, par exemple, la clôture des femmes » (*Réponses et explications données à la Faculté de Théologie*, in *Œuvres Complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 1173-1174).

les climats et la nature des terrains. Dans le jeu des fibres<sup>514</sup> ayant une action immense sur le caractère, les nations des climats froids sont plus courageuses, plus franches, moins vindicatives, alors que les peuples des pays chauds sont timides comme des vieillards, dissimulés et rancuniers. Dans les régions très chaudes, la paresse du corps devient abattement de l'esprit et découragement de la volonté conduisant à la servitude civile et politique. Le climat devient ainsi la cause de l'esclavage auquel sont accoutumés les peuples dans les contrées brûlantes. Dans la représentation du peuple se comportant comme une personne morale avec un caractère déterminé, nous pouvons également remarquer que, d'une part, les groupes de mots *peuples simples*, *peuples voluptueux* et, d'autre part, *peuples grossiers*, *peuples idolâtres*, *peuples éclairés*, participent également de la construction de cette différenciation des collectivités humaines à travers leurs comportements façonnés par le climat dans lequel ils vivent. Malgré le poids du déterminisme de la géographie et du climat dans la formation de l'esprit général des peuples, l'historien philosophe a également retrouvé dans l'histoire des institutions de l'Antiquité comment les mœurs et les passions collectives ont pu former l'esprit des peuples gréco-romains.

## **5.2. L'esprit des peuples antiques : éduquer pour obtenir des citoyens**

Les mœurs, les coutumes, les passions, les croyances et la vertu qui façonnent les caractères des peuples antiques ont beaucoup retenu l'attention de Montesquieu qui leur a consacré une partie non négligeable de sa réflexion afin de comprendre comment ils ont été des véritables acteurs politiques à cette époque. Les mœurs de ces peuples antiques constituent une matière particulièrement digne d'intérêt car elles offrent un certain nombre d'énigmes dont un observateur moderne tel que le magistrat bordelais cherche à percer le mystère. La volonté de comprendre les peuples antiques très éloignés chronologiquement ou géographiquement des sociétés européennes modernes et d'expliquer les uns par les autres anime toute l'œuvre de Montesquieu. C'est le fondement même du projet de redécouverte de l'histoire de l'Antiquité gréco-romaine : les anciens Grecs ou les Romains avaient des caractères façonnés par des

---

<sup>514</sup> Montesquieu s'appuie sur des données empruntées à la biologie de son époque ou le fruit de ses observations personnelles, faites dans le cadre de la biologie de son époque (observant au microscope une langue de mouton, Montesquieu constate que s'il la soumet à l'action du gel sa peau se rétracte, ce qui implique une sensibilité moins fine) : « L'air froid resserre les extrémités des fibres extérieures de notre corps, cela augmente leur ressort, et favorise le retour du sang des extrémités vers le cœur. Il diminue la longueur de ces mêmes fibres ; il augmente donc encore par là leur force. L'air chaud, au contraire, relâche les extrémités des fibres, et les allonge ; il diminue donc leur force et leur ressort », *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre II, t. I, p. 443-444.

mœurs, des coutumes et des passions qui ont rendu possibles de grandes institutions qu'il faut rendre intelligibles.

La géographie permet à Montesquieu des rapprochements ou des contrastes entre les cités antiques car l'esprit général peut être fort différent chez des peuples voisins : « Le caractère des Lacédémoniens était grave, sérieux, sec, taciturne. On n'aurait pas plus tiré parti d'un Athénien en l'ennuyant, que d'un Lacédémonien en le divertissant<sup>515</sup>. » En physionomiste, le baron de La Brède dresse le profil psychologique des Lacédémoniens caractérisés par une certaine froideur dans le tempérament. L'impression que ce dernier donne des Lacédémoniens est celle d'un peuple éduqué dans l'austérité des mœurs et coutumes ; à l'opposé des Athéniens plus gais. Malgré cette différence de tempérament entre ces deux nations, tous les peuples grecs semblent être façonnés de la manière selon Montesquieu, tant les principes dans lesquels est modelé leur caractère sont les mêmes. Ce sont des peuples dont le comportement est unifié par un sens aigu de la citoyenneté :

Le sanctuaire de l'honneur, de la réputation et de la vertu, semble être établi dans les républiques, et dans les pays où l'on peut prononcer le mot de patrie. À Rome, à Athènes, à Lacédémone, l'honneur payait seul les services les plus signalés. Une couronne de chêne ou de laurier, une statue, un éloge, était une récompense immense pour une bataille gagnée, ou une ville prise<sup>516</sup>.

Les cités grecques évoqués ci-dessus dont les peuples partageant les mêmes mœurs ont des qualités similaires nécessaires à la forme de gouvernement qu'est la république. Ce sont des peuples dont l'esprit civique est façonné par la pureté de leurs mœurs : amour du bien commun, égalité, frugalité, discipline, la vertu. Ces peuples civiques des nations antiques (Lacédémone, Athènes, Rome) ont des comportements fondés essentiellement sur une gouvernance de soi nécessaire au fonctionnement de la cité. L'esprit civique qui anime ces peuples antiques n'aide pas simplement à protéger la cité de ses ennemis en gagnant souvent des guerres, il est également garant de la forme de gouvernement qui garantit la liberté des citoyens : « L'amour de la liberté, la haine des rois, conserva longtemps la Grèce dans l'indépendance, et étendit au loin le gouvernement républicain<sup>517</sup>. » Le caractère des peuples citoyens dans l'Antiquité gréco-romaine définit donc la nature du régime politique qui le gouverne. Leur esprit d'égalité et de liberté ne trouvent leur épanouissement que dans la république démocratique qui le garantit le mieux. Les mœurs de ces nations antiques, qui ont une aversion pour l'oppression et l'inégalité,

---

<sup>515</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre VII, t. I, p. 570.

<sup>516</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXXIX, p. 209.

<sup>517</sup> *Ibid.*, lettre CXXXI, p. 285.

ne font pas qu'infléchir le gouvernement vers plus de modération, elles assignent les citoyens à une civilité qui promet surtout la bienveillance :

Un homme qui avait fait une belle action se trouvait suffisamment récompensé par cette action même. Il ne pouvait voir un de ses compatriotes qu'il ne ressentît le plaisir d'être son bienfaiteur : il comptait le nombre de ses services par celui de ses concitoyens. Tout homme est capable de faire du bien à un homme : mais c'est ressembler aux dieux, que de contribuer au bonheur d'une société entière<sup>518</sup>.

Les mœurs des peuples civiques de l'Antiquité sont un mode de régulation sociale qui dicte un certain nombre de comportements aux hommes<sup>519</sup>, les poussant à être au service de la communauté. Les rapports entre les citoyens sont ainsi fortement bienveillants dans la mesure où le souci de l'autre est ce qui guide avant tout l'action de chaque membre de la société, et non l'intérêt égoïste. Il y a là une forme d'éducation de soi pour se conformer à un idéal de comportement dessiné pour tout le peuple et qui fait de l'humain un dieu vivant, tant sa vie est orientée vers l'atteinte de la civilité parfaite. L'humanisme civique, ainsi que le fort attachement à la liberté et à l'égalité sont les principaux traits de caractère des peuples antiques qui ont bâti de grandes cités républicaines.

Certes l'esprit des nations grecques a beaucoup retenu l'attention de Montesquieu, mais il n'a pas le même intérêt que le caractère du peuple romain qui a le plus suscité son admiration. C'est l'étude des mœurs (nous dirions peut-être aujourd'hui « des mentalités ») qui lui a donné la clé du destin des Romains. Le magistrat bordelais s'attache à caractériser des traits psychologiques qui ont fait la grandeur de Rome. L'une des raisons expliquant le prodige de ce petit peuple toujours partant à la conquête du monde tient essentiellement à la structure mentale de la nation romaine. L'art de gouverner les hommes chez les Romains s'est essentiellement reposé sur le cœur<sup>520</sup>. C'est là une proposition empirique de Montesquieu, fruit de constatations

---

<sup>518</sup> *Ibid.*, lettre LXXXIX, p. 209.

<sup>519</sup> Il y a chez Montesquieu une distinction entre le civil et le civique sur laquelle s'indexe la distinction des lois et des mœurs : « Les lois règlent plus les actions du citoyen, et [...] les mœurs règlent plus les actions de l'homme. » (*De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XVI). De l'homme au citoyen, la conséquence est bonne, dans la présentation que Montesquieu fait des peuples barbares, porteurs, on le sait, de la liberté des modernes : « Chez ces peuples, la liberté de l'homme est si grande, qu'elle entraîne nécessairement la liberté du citoyen. » (*De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XV). Cf. Catherine Larrère, « Le civique et le civil. De la citoyenneté chez Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°3, 1999, p. 41-61, [http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM03\\_Larrere\\_41-61.pdf](http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM03_Larrere_41-61.pdf).

<sup>520</sup> Platon avait nommé courage la vertu afférente au cœur, siège de la colère et de l'indignation, et tempérance la vertu du « bas-ventre » bien réglé. En revenant sur les parties spécifiques de l'âme humaine dans le *Timée* (69 c – 72 c), in *Œuvres Complètes, op. cit.*, Platon distingue en premier lieu « le principe immortel de l'âme » (69 c) qui se trouve logé dans la partie la plus haute du corps, la tête. En-dessous de cette âme immortelle, se tient l'âme mortelle façonnée par les dieux subalternes : elle est séparée de la précédente par l'isthme du cou et prend place dans le thorax. Mais aussitôt, comme il y a en toutes choses une partie meilleure et partie pire, les dieux opèrent dans l'âme mortelle un dédoublement qui sépare, de part et d'autre du diaphragme, deux espèces d'âmes : celle qui participe au courage et se rend aux raisons de l'âme immortelle est logée entre le diaphragme et le cou, près

et de lectures, mais à laquelle il a accordé le statut d'un fondement. Elle se nourrit sans doute de la vertu républicaine dont les Romains passent unanimement pour les modèles inégalables : le cœur est l'image sensible du courage, de la fidélité à la parole donnée et aux maximes, de l'endurance dans l'adversité. Cette disposition d'esprit du peuple romain est constituée par les sentiments moraux propres à la communauté qu'il forme :

Il n'y a point eu de peuple [...] où la dissolution se soit plus tard introduite que chez les Romains, et où la modération et la pauvreté aient été plus longtemps honorées. Le serment eut tant de force chez ce peuple, que rien ne l'attacha plus aux lois. Il fit bien des fois pour l'observer ce qu'il n'aurait jamais fait pour la gloire ni pour la patrie<sup>521</sup>.

Les mœurs austères du peuple romain émanent des « valeurs » morales qui traduisent un double mouvement : un mode de vie basé sur la frugalité qui fait que les individus sont détachés de l'accumulation de biens matériels et la sacralité du serment qui fait qu'ils sont attachés solidement au vœu de respect des lois de la cité. La peur des dieux aurait encouragé les Romains à accorder de la valeur aux serments et aurait contribué à les attacher à leur patrie en créant un sentiment religieux pour elle. D'ailleurs, Montesquieu conclut que « Rome était un vaisseau tenu par deux ancres dans la tempête : la religion et les mœurs<sup>522</sup> ». Les conduites morales du peuple romain qui structurent la mentalité de la collectivité sont des maximes qui peuvent trouver appui et fondement dans une religion.

L'esprit général de ce petit peuple, qui devint le peuple bâtisseur d'une grande république, est également à chercher dans la passion de ses citoyens pour les affaires publiques : « La ville n'avait pas même de rues, si l'on n'appelle de ce nom la continuation des chemins qui y aboutissaient. Les maisons étaient placées sans ordre et très petites, car les hommes, toujours au travail ou dans la place publique ne se tenaient guère dans les maisons<sup>523</sup>. » La passion dominante chez le peuple romain est son intérêt pour la gestion de la cité, qui fait que les citoyens sont constamment sur la place publique afin de remplir leur devoir civique. Cette citoyenneté active sollicite quotidiennement la participation effective des citoyens romains, qui désertent ainsi leurs maisons pour remplir leurs obligations. Le mouvement qui va des mœurs aux lois organisant la vie civique est suivi d'un second, en sens inverse : dans la république

---

de la tête, tandis que celle qui désire la nourriture et ne connaît que les besoins est placée entre le diaphragme et le nombril, près de sa mangeoire, le plus loin possible de la partie de l'âme rationnelle. Montesquieu semble restaurer une telle distinction quand il traite du cœur et de l'esprit : en évoquant le sentiment de la force, il parle en effet du courage ; en dissertant sur la sensibilité et ses effets, il évoque la tempérance. Cf. Jean-François Mattéi, *Platon, op. cit.*, p. 82-83 ; Guillaume Barrera, *Les Lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu, op. cit.*, p. 160.

<sup>521</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre VIII, chapitre XIII, t. I, p. 273-274.

<sup>522</sup> *Ibid.*, livre VIII, chapitre XIII, t. I, p. 274.

<sup>523</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre I, p. 63.

romaine, les lois promeuvent la vertu en entretenant l'amour de l'égalité et de la frugalité. Les richesses, « cette voie sourde » menant à la puissance, étaient méprisées par le peuple romain dont l'évolution vers un régime populaire était inévitable. En raison d'une loi psychologique présentée comme une étude des passions, le baron de La Brède affirme que « ceux qui obéissent à un roi sont moins tourmentés d'envie et de jalousie que ceux qui vivent dans une aristocratie héréditaire<sup>524</sup> ». Le peuple est, par conséquent, plus heureux dans une république égalitaire. À Rome, le peuple obtint donc des tribuns qui, « par une maladie éternelle des hommes », travaillèrent à attaquer « toutes les prérogatives des patriciens<sup>525</sup> » acquises au Sénat, dont l'ex-président à mortier fait l'éloge.

À ce facteur d'équilibre social, s'ajoutent des dispositifs qui comprennent non seulement des lois (lois agraires, lois somptuaires, lois de succession), mais également des instruments de contrôle des mœurs du peuple. La vertu politique ne peut être obtenue qu'au prix d'une censure des mœurs : il faut que les censeurs, chargés du « dépôt des mœurs », « rétablissent dans la république tout ce qui a été corrompu, qu'ils notent la tiédeur, jugent les négligences, et corrigent les fautes, comme les lois punissent les crimes<sup>526</sup> ». Il revient ainsi aux institutions de contrôle de museler les pulsions populaires destructrices tout en maintenant vivante la passion du peuple romain qui est l'essence de l'identité de la cité latine. Toutefois, Montesquieu reste conscient du coût exorbitant d'un tel contrôle social : le jugement porté sur les mœurs est forcément arbitraire, réglé par l'opinion plutôt que le droit<sup>527</sup>. Dans les tribunaux domestiques de la république romaine, les sanctions ne pouvaient être prévues par un code de lois :

Les peines de ce tribunal devaient être arbitraires, et l'étaient en effet : car, tout ce qui regarde les mœurs, tout ce qui regarde les règles de modestie, ne peut guère être compris sous un code de lois. Il est aisé de régler par les lois ce qu'on doit aux autres ; il est difficile d'y comprendre tout ce qu'on se doit à soi-même<sup>528</sup>.

La prééminence des mœurs austères sur les lois, dans la république romaine, explique le travail sur soi qu'exige l'appartenance à la collectivité politique qu'a été Rome. Il y a une gouvernance de soi qu'impose les mœurs au peuple romain et qui constitue la substance de l'identité romaine, avant même que les lois ne viennent compléter l'organisation de la vie civique. Se gouverner soi-même pour le peuple romain, c'est, selon Michel Foucault, un

---

<sup>524</sup> *Ibid.*, chapitre VIII, p. 119.

<sup>525</sup> *Ibid.*

<sup>526</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre V, chapitre VII, t. I, p. 160.

<sup>527</sup> Voir Catherine Larrère, « Droit et mœurs chez Montesquieu », *Droits*, n°19, 1994, p. 11-22, republié dans *Lectures de L'Esprit des lois*, éd. T. Hoquet et C. Spector, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004, p. 233-246.

<sup>528</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre VII, chapitre X, t. I, p. 247.

exercice spirituel destiné à assujettir soi-même à un mode de vie collectif souhaité et ce souci de soi s'acquiert dans un cadre largement communautaire et institutionnel. La distinction que fait Montesquieu entre les lois et les mœurs recoupe la différence entre le citoyen et l'homme constitutive de l'identité du peuple romain ; et celle qui est faite entre les mœurs et les manières recoupe celle qui existe entre la conduite intérieure et la conduite extérieure<sup>529</sup>. La polarité intérieure-extérieure marque la distinction mœurs/manières. Or les mœurs, qui sont les règles des actions de l'homme et pas celles du citoyen, sont nécessairement intérieures à l'homme, ou si l'on veut intériorisées. Le citoyen romain obéit à une règle, la loi, qu'il ne connaît que s'il la rapporte à une instance extérieure et dont la sanction est également extérieure à son initiative. Quand l'homme du peuple obéit aux mœurs à Rome, il se rapporte à la conscience qu'il a du caractère obligeant et acceptable de la morale avec laquelle il se trouve dans un rapport immédiat.

L'esprit civique aigu des Romains déborde la participation active à l'assemblée du peuple pour déboucher sur une passion plus générale. La culture romaine est marquée par une ardeur belliqueuse soutenue par les exercices du corps et de l'âme, indissociables d'une logique sociale républicaine qui assimile peuple et armée, ardeur militaire et patriotisme, discipline de la légion et courage individuel : « Jamais nation ne prépara la guerre avec tant de prudence, et ne la fit avec tant de hardiesse<sup>530</sup>. » Pourtant, malgré la hardiesse et le courage qui sont les principaux traits de leur caractère, les Romains ne l'ont pas toujours emporté sur les Gaulois par les passions : « L'amour de la gloire, le mépris de la mort, l'obstination pour vaincre étaient les mêmes dans les deux peuples ; mais les armes étaient différentes<sup>531</sup>. » Ce qui fait, par contre, défaut aux Gaulois, c'est la capacité du peuple romain à s'instruire au feu des contacts et des échecs, à adopter armes et coutumes utiles, qu'aucune autre nation antique, y comprise grecque, n'a su cultiver pour résister à Rome. L'exaltation patriotique du peuple romains n'exclut nullement la prudence éclairée et le calcul froid de l'intérêt militaire. Le propre de la passion collective des Romains, c'est de mobiliser tout leur esprit en « regardant la guerre comme le seul art<sup>532</sup> ».

---

<sup>529</sup> Dans *L'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XVI, Montesquieu affirme qu' « il y a cette différence entre les lois et les mœurs, que les lois règlent plus les actions des citoyens, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme. Il y a cette différence entre les mœurs et les manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieure ».

<sup>530</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre II, p. 76.

<sup>531</sup> *Ibid.*, chapitre IV, p. 80.

<sup>532</sup> *Ibid.*, chapitre II, p. 72.

La structure sociale et les passions spécifiques du peuple romain le distinguent des autres nations auxquelles il s'oppose souvent telles que Carthage. Ce sont deux peuples que tout oppose dans leur mentalité et dans leur façon d'agir : « Les Romains étaient ambitieux par orgueil et les Carthaginois par avarice ; les uns voulaient commander, les autres voulaient acquérir, et ces derniers [...] firent toujours la guerre sans l'aimer<sup>533</sup>. » Même s'il n'obéissait pas au calcul des gains et des pertes, l'orgueil du peuple romain rapportait du butin et est ce qui le distingue de la nation carthaginoise dans l'ardeur d'entreprendre et de réussir de grandes conquêtes. La grandeur de la cité romaine repose ainsi sur une passion guerrière<sup>534</sup> de son peuple lui assurant bien souvent des victoires sur ses plus dangereux ennemis. Mais comment expliquer cette passion guerrière qui a fait la grandeur du peuple romain ? En effet, le peuple romain a été éduqué et organisé, dès l'origine, pour la conquête. Ses premiers chefs lui en inspiraient l'esprit car, « dans la naissance des sociétés, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution ; et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques<sup>535</sup> ». Dès lors, l'esprit de conquête commande tout chez le peuple romain, la politique extérieure, la politique fiscale, la tactique, le choix des engins de guerre, et, par voie de conséquence, la politique électorale elle-même et l'administration intérieure des affaires de l'État. Tout fut sauvé tant que la grandeur du territoire ne fut pas disproportionnée par rapport à la nature du régime, tant que l'armée ne fit qu'un avec le peuple, tant que le luxe ne vint pas corrompre l'esprit de la nation romaine, tant que les généraux ne trouvèrent pas dans les soldats à leur dévotion les moyens d'opprimer la république. Tout fut perdu quand ces conditions se trouvèrent renversées, et la pensée de Montesquieu est qu'il était inévitable qu'elles le fussent.

L'une des causes de la perte de Rome, selon Montesquieu, c'est la perte de l'esprit civique du peuple détruit par l'excès de la passion de domination qui se retourne contre la république. En effet, les longues expéditions militaires hors de la cité ont transféré la force du peuple non plus aux tribuns, mais aux généraux victorieux et à leurs soldats qui, éloignés de chez eux, perdent l'esprit civique : l'amour inconditionnel de la patrie tourne à l'attachement au chef militaire. Si la passion de la domination était le principal moteur de la vertu romaine, son succès

---

<sup>533</sup> *Ibid.*, chapitre IV, p. 82.

<sup>534</sup> Selon Jean Goldzink, c'est cette passion belliqueuse qui est à l'origine de la naissance de la nation romaine en parlant de « naissance d'une passion et d'une nation ». À ce propos, il dit avec justesse à propos de Rome que « d'une passion belliqueuse originelle naît une passion qui génère une institution qui entretient en retour l'âpre convoitise primitive, et donne la clé d'un destin unique », in *Montesquieu et les passions*, Paris, PUF, 2001, p. 55. Nous devons beaucoup, dans notre analyse de l'esprit du peuple romain, à ce texte critique de J. Goldzink, surtout le chapitre : « Une ville et sa passion », p. 55-70.

<sup>535</sup> Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, chapitre I, édition numériques réalisée à partir du texte de 1734, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 6.



aura été fatale à la grandeur politique et militaire que les institutions visaient à conserver en essayant de canaliser les passions. L'attribution de la citoyenneté aux nations conquises par Rome et qui n'ont pas pu sienne la mentalité patriotique et guerrière romaine fut la seconde cause de la décadence de Rome. Quand les alliés italiens des Romains exigèrent, armes à la main, la citoyenneté romaine qui donnait accès à « la souveraineté universelle<sup>536</sup> » et qu'ils ont tous eue, l'esprit proprement romain<sup>537</sup> ne pouvait que se dissoudre. L'historien philosophe qu'est Montesquieu explique ainsi comment l'esprit du peuple romain s'est perdu dans l'enchaînement des causes et des effets qui ont précipité la décadence de Rome qui a perdu sa « valeur héroïque [...] au milieu des richesses, de la mollesse et de la volupté<sup>538</sup> ». Enfin, Montesquieu fait de l'épicurisme une opinion<sup>539</sup> philosophique qui « contribua beaucoup à gâter le cœur et l'esprit des Romains<sup>540</sup> ». L'épicurisme, en niant toute Providence, en éteignant la peur de la mort et des dieux dans l'esprit du peuple et en donnant à ses idées une genèse sensible et profane, aurait encouragé les Romains à ne plus accorder de valeur aux serments et aurait contribué à les détacher de leur patrie en ôtant tout sentiment religieux pour elle.

Les exégètes<sup>541</sup> de Montesquieu ont beaucoup dit que la fonction de la référence à l'Antiquité gréco-romaine était de donner des modèles de vie citoyenne et républicaine que l'on puisse opposer au destin absolutiste des monarchies européennes modernes. Cela n'est pas uniquement vrai dans l'opposition des institutions politiques des deux époques ; il est également visible dans la formation de l'esprit des peuples où l'Antiquité donne l'exemple de collectivités humaines dressées pour être des citoyens capables de fonder des républiques et de les faire vivre. En effet, les Grecs ou les Romains avaient des caractères façonnés par des mœurs, des coutumes et des passions qui ont rendu possibles de grandes institutions qu'il fallait rendre

---

<sup>536</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre IX, p. 127.

<sup>537</sup> Pour Montesquieu, cet esprit général romain perdu avait fait que « le peuple n'avait eu qu'un même esprit, un même amour pour la liberté, une même haine pour la tyrannie, où cette jalousie du pouvoir du sénat et des prérogatives des grands toujours mêlée de respect n'était qu'un amour de l'égalité » (*Considérations sur les Romains*, chapitre IX, p. 128).

<sup>538</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre X, p. 133.

<sup>539</sup> Les Lumières ont produit, à ce sujet, une riche réflexion sur l'empire grandissant de l'opinion. Pour ne signaler que quelques récentes études, on lira Bernard Binoche, *Religion privée, opinion publique*, Paris, Vrin, 2012, et *L'opinion publique dans l'Europe des Lumières*, sous la direction de B. Binoche et A. J. Lemaître, Paris, Armand Colin, 2013. Rappelons que le livre de Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, trad. fr. de H. Hildenbrand, Paris, Minuit, 1979, a construit le cadre historique et conceptuel du « for intérieur » où viennent se loger l'opinion publique et l'activité des Philosophes en elle.

<sup>540</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre X, p. 131.

<sup>541</sup> Nous citons la plus explicite qu'est Francine Markovits, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèques des philosophies », 2011, p. 74.

intelligibles pour mesurer l'écart qu'il y a entre une certaine liberté politique dans laquelle ils vivaient et la servilité qui semble être le sort des nations modernes de l'Europe.

Les peuples antiques cités par Montesquieu, partageant les mêmes mœurs, ont des qualités similaires nécessaires à l'institution de la république. Ce sont des peuples qui ont un esprit civique façonné par la pureté de leurs mœurs : frugalité, égalité, discipline, amour du bien commun, vertu. Ces nations civiques de l'Antiquité (Lacédémone, Athènes, Rome) ont des comportements fondés essentiellement sur une gouvernance de soi nécessaire au fonctionnement de la cité. L'esprit civique qui anime ces peuples antiques n'aide pas simplement à protéger la cité de ses ennemis en gagnant souvent des guerres, il est également garant de la forme de gouvernement qui rend possible la liberté des citoyens. Toutefois, même si l'esprit des nations grecques a beaucoup retenu l'attention de l'historien philosophe, son intérêt pour le caractère de la nation romaine a été le plus vif. C'est surtout la passion belliqueuse qui est à l'origine de la naissance du peuple romain ; et, de cette passion guerrière originelle, naît une autre qui génère à son tour une institution politique qui est la clé d'un destin unique. À cela s'ajoutent les mœurs austères qui ont façonné l'esprit général du peuple romain sur un double mouvement : un mode de vie basé sur la frugalité qui fait que les individus sont détachés de l'accumulation de biens matériels et la sacralité du serment qui fait qu'ils sont attachés solidement au vœu de respect des lois de la cité. Comme toute œuvre humaine qui en résiste pas au temps, la corruption de ces valeurs morales, constituant le socle de l'esprit de cette nation latine, a eu raison de la grandeur de Rome. Si l'esprit des peuples antiques sert de référence pour montrer la servilité politique des nations européennes, le caractère des peuples du vieux continent n'a pas échappé à l'analyse anthropologique de Montesquieu.

### **5.3. Les différents caractères des nations européennes**

Les nations de l'Europe sont représentées dans le discours anthropologique de Montesquieu comme de véritables acteurs de la vie politique. Ces collectivités humaines vivent et agissent comme des personnes dotées d'un génie et d'un caractère qui commande à tous plus impérieusement et plus durablement qu'un souverain. Défini comparativement à l'Antiquité et surtout à l'Asie, l'esprit général européen fait du vieux continent une unité géographique et climatique. Les caractéristiques climatique, géographique et topographique énumérées par Montesquieu prédisposent l'Europe à la modération : la zone tempérée où elle se situe est graduée de façon insensible. Or, en vertu de la théorie de l'influence du climat sur l'esprit des peuples, les causes physiologiques ont des conséquences morales et politiques. Que l'Europe

soit divisée en nations méditerranéennes et septentrionales ne modifie pas la donne du climat froid<sup>542</sup> de cette aire géographique qui suscite courage, confiance, franchise, et donc liberté. Telle est l'explication physiologique et rationnelle donnée par le baron de La Brède de l'esprit général des peuples de l'Europe dont l'aspect le plus emblématique est la liberté.

En Asie, les nations sont opposées aux nations du fort au faible ; les peuples guerriers, braves et actifs touchent immédiatement des peuples efféminés, paresseux, timides : il faut donc que l'un soit conquis, et l'autre conquérant. En Europe, au contraire, les nations sont opposées du fort au fort ; celles qui se touchent ont à peu près le même courage. C'est la grande raison de la faiblesse de l'Asie et de la force de l'Europe, de la liberté de l'Europe et de la servitude de l'Asie [...]. C'est ce qui fait qu'en Asie il n'arrive jamais que la liberté augmente ; au lieu qu'en Europe elle augmente ou diminue selon les circonstances<sup>543</sup>.

La faiblesse, caractéristique de l'Orient, structurellement opposé à la force de l'Europe, semble conforter l'idée d'une prédisposition physiologique et mentale du vieux continent à la domination. La nature (la géographie et le climat) a doté les peuples d'Europe d'une aptitude à la liberté refusée aux nations asiatiques représentées comme étant efféminées, timides et paresseuses. En examinant la genèse de l'esprit de ses peuples, Montesquieu oppose l'Europe au monde musulman. C'est la religion chrétienne qui distingue les nations européennes de celles orientales car sa douceur se traduirait par sa contribution à la promotion du droit politique et du droit des gens :

La religion chrétienne est éloignée du pur despotisme : c'est que la douceur étant si recommandée dans l'Évangile, elle s'oppose à la colère despotique avec laquelle le prince se ferait justice, et exercerait ses cruautés. Cette religion défendant la pluralité des femmes, les princes y sont moins renfermés, moins séparés de leurs sujets, et par conséquent plus hommes ; ils sont plus disposés à se faire des lois, et plus capables de sentir qu'ils ne peuvent pas tout<sup>544</sup>.

Si le magistrat bordelais loue le christianisme pour avoir formé l'esprit des peuples européens à plus d'égalité et de liberté, c'est avant tout pour son utilité sociale et politique car il est une religion qui exclut l'esprit despotique<sup>545</sup> en n'incitant pas à la séparation, d'une part,

---

<sup>542</sup> Montesquieu soutient qu'il y a les peuples d'Europe qui sont influencés par le même climat tempéré malgré une variation d'une zone à une autre : « En Europe [...] la zone tempérée est très étendue, quoiqu'elle soit située dans des climats très différents entre eux, n'y ayant point de rapport entre les climats d'Espagne et d'Italie, et ceux de Norvège et de Suède. Mais, comme le climat y devient insensiblement froid en allant du midi au nord, à peu près à proportion de la latitude de chaque pays, il y arrive que chaque pays est à peu près semblable à celui qui en est voisin ; qu'il n'y a pas une notable différence ; et que, comme je viens de le dire, la zone tempérée y est très étendue » (*De l'Esprit des lois*, livre XVII, chapitre III, t. I, p. 519-520).

<sup>543</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVII, chapitre III, t. I, p. 520.

<sup>544</sup> *Ibid.*, livre XXIV, chapitre III, t. II, p. 800.

<sup>545</sup> Selon l'excellente analyse de Céline Spector (« Europe », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1380009044/fr>) à qui nous devons beaucoup, le despotisme loin d'être confiné à l'Orient, à la Perse, à la Chine ou au Japon, représente bien plutôt la menace qui pèse sur toutes les formes de gouvernement, qu'elles soient républicaines ou surtout monarchiques. Si l'Asie risque bien de rester despotique,

entre les hommes et les femmes et, de l'autre, entre le souverain et les sujets. Le projet civilisateur des peuples croyants que semble porter la religion chrétienne<sup>546</sup> trouve peut-être sa justification dans son soutien de la modération, vertu cardinale de la politique chez Montesquieu. L'hommage vaut également pour le droit des gens. Le baron de La Brède voit alors une forme d'esprit général des nations européennes à l'époque moderne, malgré les conflits et les guerres :

C'est ce droit des gens qui fait que, parmi nous, la victoire laisse aux peuples vaincus ces grandes choses : la vie, la liberté, les lois, les biens, et toujours la religion, lorsqu'on ne s'aveugle pas soi-même. On peut dire que les peuples de l'Europe ne sont pas aujourd'hui plus désunis que ne l'étaient dans l'empire romain, devenu despotique et militaire, les peuples et les armées, ou que ne l'étaient les armées entre elles : d'un côté, les armées se faisaient la guerre ; et, de l'autre, on leur donnait le pillage des villes et le partage ou la confiscation des terres<sup>547</sup>.

L'esprit de « conservation » des peuples européens, opposé à l'esprit de destruction des despotes de l'Orient, n'est pourtant pas si élogieux que l'on pourrait le croire chez Montesquieu. D'une part, ce dernier n'est pas dupe sur l'instabilité de l'Europe minée par la guerre qui est tout simplement atténuée par l'existence du droit des gens, censé protéger les peuples des folles ambitions des monarques. D'autre part, le philosophe bordelais n'associe l'Europe et son gouvernement modéré au christianisme que dans la stricte mesure où cette religion adoucit les mœurs des peuples et atténue la férocité des princes. Plus encore, l'influence de la religion des Évangiles sur l'esprit des nations européennes n'est pas toujours positive chez Montesquieu qui n'a pas cessé de dénoncer l'usage impérialiste du catholicisme dans la conquête, l'asservissement, voire l'extermination de peuples autochtones tels que les Amérindiens. Même si l'apport du christianisme dans la formation de l'esprit des peuples du vieux continent est bien établi par l'historien philosophe, l'Europe doit surtout son attachement à la liberté à l'apport des peuples du Nord et, corrélativement, à la féodalité qu'ils ont contribué à inventer. Montesquieu fait du Nord la véritable *fabricque de la liberté* des peuples européens, d'une liberté

---

le despotisme n'est pas exclu par nature en Europe. Voir aussi Lucien Febvre, *L'Europe. Genèse d'une civilisation. Cours professé au Collège de France en 1944-1945*, Paris, Perrin, 1999, p. 220-225 ; Patrice Rolland, « Montesquieu et l'Europe », dans *L'Europe entre deux tempéraments politiques : idéal d'unité et particularismes régionaux. Études d'histoire des idées politiques*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1994, p. 41-60, et *L'Europe de Montesquieu*, Maria-Grazia Bottaro-Palumbo et Alberto Postigliola (dir.), *Cahiers Montesquieu*, n°2, Naples, Liguori, 1995.

<sup>546</sup> Pour Montesquieu, la capacité de la religion chrétienne à adoucir les mœurs d'un peuple est bien réelle, même dans des pays où le climat ne prédispose pas à un esprit de modération : « C'est la religion chrétienne qui, malgré la grandeur de l'empire et le vice du climat, a empêché le despotisme de s'établir en Ethiopie, et a porté au milieu de l'Afrique les mœurs de l'Europe et ses lois » (*De l'Esprit des lois*, livre XXIV, chapitre III, t. II, p. 801).

<sup>547</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIV, chapitre III, t. II, p. 801-802.

issue non de l'héritage policé de la Grèce et Rome, mais du « fond des bois » avec rugosité et violence :

Le Goth Jornandès a appelé le nord de l'Europe la fabrique du genre humain. Je l'appellerai plutôt la fabrique des instruments qui brisent les fers forgés au midi. C'est là que se forment ces nations vaillantes, qui sortent de leur pays pour détruire les tyrans et les esclaves, et apprendre aux hommes que, la nature les ayant faits égaux, la raison n'a pu les rendre dépendants que pour leur bonheur<sup>548</sup>.

Le climat et la nature ont modelé les traits distinctifs des peuples barbares du Nord : vigueur et esprit guerrier certes, mais aussi indépendance, esprit d'aventure et goût de la liberté. Force de destruction, les nations du Nord constituent aussi une force de renouvellement et plus encore de régénérescence des peuples européens du Midi<sup>549</sup>. Cette représentation des peuples barbares et de leur apport est l'expression d'une légende dorée formée par Montesquieu et qui fait de ces nations du Nord les diffuseuses de la liberté et du contractualisme moderne dans toute l'Europe. De la sorte, l'esprit du refus d'obéissance inconditionnelle et de la soumission aveugle des peuples européens est un héritage que leur ont laissé les nations barbares venues du Nord, malgré la différence des caractères nationaux où l'Espagne et l'Angleterre constituent deux extrêmes entre lesquelles la France tient lieu de juste milieu.

Dans une Europe où « les Peuples tous policés » sont « les Membres d'une grande République<sup>550</sup> », le peuple espagnol occupe une place centrale dans l'anthropologie des différences entre nations de Montesquieu. L'anthropologie différentielle de ce dernier commence par représenter les Espagnols comme une nation dont le caractère est fait de mélange de vertus et de vices moraux qui sont la cause de leur décadence économique et politique :

La bonne foi des Espagnols a été fameuse dans tous les temps. Justin nous parle de leur fidélité à garder les dépôts : ils ont souvent souffert la mort pour les tenir secrets. Cette fidélité qu'ils avaient autrefois, ils l'ont encore aujourd'hui. Toutes les nations qui commercent à Cadix confient leur fortune aux Espagnols ; elles ne s'en sont jamais repenties. Mais cette qualité admirable, jointe à leur paresse, forme un mélange dont il résulte des effets qui leur sont pernicieux : les peuples d'Europe font, sous leurs yeux, tout le commerce de leur monarchie<sup>551</sup>.

L'esprit général du peuple espagnol est fait d'un « mélange » des qualités morales et de défauts qui font son caractère. La bonne foi de la nation espagnole, conjuguée à son orgueil et

---

<sup>548</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVII, chapitre V, t. I, p. 524.

<sup>549</sup> Sur la question, voir François Guillet, « Des Normands aux Vikings. Une culture "barbare" au cœur de la France », in Françoise Le Borgne, Odile Paris-Barubé, Nathalie Vuillemin (dir.), *Les Savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages. Lectures de l'Autre aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, p. 205-221.

<sup>550</sup> Montesquieu, *Réflexion sur la monarchie universelle en Europe*, II, *Œuvres Complètes*, tome II, *op. cit.*, p. 21.

<sup>551</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre X, t. I, p. 573.

à sa paresse, se traduit par une faillite économique et un déclin politique dus au choix d'une politique de conquête plutôt que d'incitation au commerce ; en revanche, la mauvaise foi des Chinois, alliée à leur « désir si excessif du gain » et à leur « activité prodigieuse » produit d'excellents effets sur l'économie, forme moderne de la puissance. L'esprit du peuple espagnol sert ainsi de vérification à la thèse de l'historien philosophe selon laquelle motivations et passions ne peuvent jamais être jugées en soi, mais seulement au sein du mélange<sup>552</sup> où elles s'associent, en vertu des effets (économiques, culturels, sociaux, politiques) qu'elles produisent. L'autre trait de caractère des Espagnols, c'est leur orgueil démesuré qui les distingue des autres nations européennes. Ainsi l'orgueil des Espagnols produit-il des « maux infinis » (la paresse, la pauvreté, la conquête, la destruction), là où la vanité, en France, engendre des « biens sans nombre<sup>553</sup> » (le luxe, l'industrie, les arts, les modes, la politesse, le goût).

La nation espagnole, telle que la France de Louis XIV plus tard, avait un esprit tout entier tourné vers la conduite de guerres perpétuelles et offensives, tendues vers un projet impérialiste. Montesquieu prête aux Espagnols tous les défauts des Romains – esprit de conquête, destruction, colonisation assimilatrice – sans leur reconnaître la vaste ambition de ceux-ci ni la grandeur de leurs idées. Si la conquête est le trait de caractère des nations impérialistes européennes, l'Espagne semble être celle qui a le plus retenu l'attention de Montesquieu parce qu'elle a traversé toutes les phases de la vie d'une nation : asservie, dominatrice, décadente. Les *Lettres persanes* ne manque pas de rappeler le passé d'une Espagne dominée par les musulmans dont il a fini par se libérer :

Là, vous voyez la nation espagnole sortir de quelques montagnes : les princes mahométans subjugués aussi insensiblement qu'ils avaient rapidement conquis : tant de royaumes réunis dans une vaste monarchie, qui devint presque la seule ; jusqu'à ce qu'accablée de sa propre grandeur et de sa fausse opulence, elle perdit sa force et sa réputation même, et ne conserva que l'orgueil de sa première puissance<sup>554</sup>.

Ce paragraphe lapidaire résume en quelques lignes les étapes de la vie de la *nation espagnole* en tant que société politique vivant sur un territoire et sous une autorité et des lois communes. Le processus de construction de la grandeur de l'Espagne fait intervenir tous les

---

<sup>552</sup> Selon Montesquieu, si les caractères des nations sont toujours mêlés de vertus et de vices, « les heureux mélanges sont ceux dont il résulte de grands biens, et souvent on ne les soupçonnerait pas ; il y en a dont il résulte de grands maux, et qu'on ne soupçonnerait pas non plus » (*De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre X). Voir également Céline Spector, « *L'Esprit des lois* de Montesquieu : une éclipse de l'amour-propre ? », in Catherine Volpillac-Augier et Luigi Delia (dir.), (*Re*)lire *L'esprit des lois*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2014, p. 19-31.

<sup>553</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre IX, t. I, p. 571.

<sup>554</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXXVI, p. 295.

traits qui composent la nation en tant qu'entité politique. Le degré minimal de rassemblement est d'abord suggéré par le qualificatif *espagnol* qui renvoie à une communauté de culture et de langue qui parvient à se libérer du joug mahométan. La formation de la nation va être achevée par l'unification du territoire et du pouvoir qui donne naissance à une entité politique plus homogène qu'est la monarchie. Malheureusement, c'est dans la grandeur recouvrée que se trouvent les germes mêmes de la décadence de l'Espagne car le trop grand élargissement de son espace et les richesses accumulées vont lui faire perdre sa puissance.

La nation espagnole représentée par Montesquieu comme une personne morale est portée à une uniformisation religieuse excessive dont la conséquence est l'intolérance. Ce peuple catholique est un exemple de politique inepte et pernicieuse car la hiérarchie de son Église est composée de directeurs de conscience pointilleux et obsédés par l'hérésie, dangereux pour l'ordre social. L'inquisition espagnole est la matérialisation de l'intolérance nationale se traduisant par des persécutions religieuses. Rica en décrit les agissements avec humour :

J'ai ouï dire qu'en Espagne [...], il y a de certains dervis qui n'entendent point raillerie, et qui font brûler un homme comme de la paille. Quand on tombe entre les mains de ces gens-là, heureux celui qui a toujours prié Dieu avec de petits grains de bois à la main [...] Quand il jurerait, comme païen, qu'il est orthodoxe, on pourrait bien ne pas demeurer d'accord des qualités, et le brûler comme hérétique : il aurait beau donner sa distinction, point de distinction ; il serait en cendres, avant que l'on eût seulement pensé à l'écouter<sup>555</sup>.

L'humour employé par le personnage romanesque présente la réalité de manière à en faire ressortir les aspects plaisants, insolites et absurdes, le tout dans une attitude empreinte d'un grand détachement. Aboutissant à une peinture de l'insolite – la facilité par laquelle on brûle les hommes pour cause d'hérésie –, l'observation critique de l'auteur verse dans l'inconcevable en laissant entrevoir un doute sur le réel. Les conséquences tragiques, auxquelles conduit l'inquisition, montrent que le triomphe du fanatisme et de l'obscurantisme est bien réel dans le catholicisme de la nation espagnole. Cette intolérance religieuse qu'alimente une religion révélée avec, surtout, le dogme du péché originel, est particulièrement apte à troubler la stabilité de l'État et la quiétude du peuple. Elle favorise, d'un côté, la persécution des fidèles de confession différente. De l'autre, elle permet aux inquisiteurs de condamner les supposés hérétiques au bûcher avec bonne conscience, « parce qu'ils croient les hommes mauvais<sup>556</sup> ».

Montesquieu, dans sa tentative de donner une représentation du caractère de la nation ibérique dans son intégralité, présente l'Espagne comme appartenant au Midi de l'Europe qui

---

<sup>555</sup> *Ibid.*, lettre XXIX, p. 101-102.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 102.

demeure encore tempéré. L'esprit d'obéissance accompagnant le catholicisme fanatique, d'un côté, un génie militaire forgé dans les grandes conquêtes, de l'autre, ont fini de modeler l'esprit du peuple espagnol pour le fermer aux nouveautés de la modernité. De manière générale, le philosophe bordelais présente l'Espagne comme la nation de l'Europe occidentale qui s'est le moins bien prévaluée « de ces trois grandes choses, la religion, le commerce et la liberté<sup>557</sup> ». L'esprit de la nation espagnole ne comporte rien qui puisse mener la péninsule ibérique à la prospérité et à la puissance car les traits qui le composent sont déterminés par une chaleur poussant à l'inaction, une « superstition furieuse », la confusion des juridictions politique et religieuse, une inclination confirmée vers l'absolutisme<sup>558</sup>, l'esprit de conquête. La paresse et l'orgueil font également partie des ressorts de l'esprit du peuple espagnol.

Le caractère de la nation espagnole n'est qu'un trait typique de l'esprit européen marqué surtout par des défauts tendant à infléchir la forme de son gouvernement vers l'absolutisme car l'esprit général du peuple anglais semble donner l'image d'un autre versant du comportement collectif du vieux continent. Montesquieu présente le peuple anglais comme un être inquiet<sup>559</sup> et attribue son « inquiétude d'esprit » à des facteurs climatiques et sociales. Comme Montesquieu l'avait développé dans son *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, « il y a, dans chaque nation, un caractère général, dont celui de chaque particulier

---

<sup>557</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XX, chapitre VII, t. II, p. 617.

<sup>558</sup> La monarchie espagnole préoccupe Montesquieu parce qu'elle incarne, plus qu'aucune autre dans l'histoire récente de l'Occident, le type des monarchies qui évoluent vers le despotisme. Ce régime « absolu » s'est mis en place et renforcé de siècle en siècle, de Ferdinand à Philippe II, jusqu'au ministère d'Olivarez, sorte de Richelieu espagnol selon l'auteur. Que ce soit dans la nation ibérique ou en France, cette tendance a une seule et même cause, la suppression des « pouvoirs intermédiaires », c'est-à-dire les privilèges des villes, des corps, des ordres. Dans le cas de l'Espagne, toutefois, le mal paraît plus avancé puisqu'un autre « mal », la puissance de l'Église, y fait figure de bien, et de « barrière » (*De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre IV). Cf. Guillaume Barrera, « Espagne », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377597760/fr>. Voir également Guillaume Barrera, « La figure de l'Espagne dans l'œuvre de Montesquieu : élaboration conceptuelle d'un exemple, stratégie d'écriture et modes d'avertissement », dans Louis Desgraves (dir.), *Actes du colloque international de Bordeaux pour le 250<sup>e</sup> anniversaire de L'Esprit des lois*, Bordeaux, Bibliothèque municipale, 1999, p. 153-171 ; Jean Marie Goulemot, « L'Espagne de Montesquieu », *Bulletin de la Société Montesquieu*, n°7, 1995, p. 16-26.

<sup>559</sup> Nous employons le terme *inquiet* dans le sens classique (deuxième édition du *Dictionnaire de l'Académie française*, 1718) de celui « qui est dans quelque trouble, dans quelque agitation d'esprit, soit par crainte, soit par irresolution et incertitude. [...] Il se dit aussi des passions et des mouvements de l'ame. [...] Qui n'est jamais content de l'état où il se trouve, qui desire toujours quelque changement, et qui par l'agitation de son esprit, ne sauroit demeurer en place. » C'est un thème du courant anti-anglais à grand succès au siècle des Lumières où l'acception d'agité dans lequel est souvent employé *inquiet* est opposé à calme. Dans ce sens, Voltaire affirme que « les Français pensent que le gouvernement de cette île est plus orageux que la mer qui l'environne, et cela est vrai » (*Lettres philosophiques* (1734), huitième lettre, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 91). Le discours polémique de cette époque rattache sourdement l'inquiétude anglaise à anxieux, nerveux, insatisfait, mécontent; bref à un manque de sagesse, d'équilibre chez des individus autonomes (non régis par un pouvoir unique et incontestable, comme en France où règnent un roi, une foi, une loi), par opposition à la tranquillité française garantie par une monarchie absolue (le roi est le père de tous ses sujets) et l'unité religieuse autour du catholicisme tout-puissant (grâce à son gallicanisme qui évite les guerres les pouvoirs spirituel et temporel). Voir également Jean Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1979.



se charge plus ou moins. Il est produit de deux manières : par les causes physiques, qui dépendent du climat [...] ; et par les causes morales, qui sont la combinaison des lois, de la religion, des mœurs et des manières<sup>560</sup> ». Par un déterminisme physique, les Anglais sont l'un des peuples européens le plus sujet à la maladie de l'âme qu'est la dépression conduisant souvent au suicide :

Les Anglais se tuent sans qu'on puisse imaginer aucune raison qui les y détermine, ils se tuent dans le sein même du bonheur. Cette action, [...] chez les anglais, [...] est l'effet d'une maladie, elle tient à l'état physique de la machine, et est indépendante de toute autre cause<sup>561</sup>.

Montesquieu suggère, explicitement, que cette inquiétude qui fait que les Anglais perçoivent partout et tout le temps une petite incommodité, ne peut pas être analysée que comme une maladie psychosomatique assimilable à un spleen qui leur fait perdre facilement le goût de la vie. Sans aucun encadrement, laissée à elle-même, livrée aux forces pures des mœurs et du climat, l'inquiétude conduit souvent la nation anglaise au *chagrin*, au *spleen* et au *suicide*. En Angleterre, les causes physiques et morales concourent à accentuer l'agitation naturelle des hommes<sup>562</sup>. À ce dégoût de la vie né souvent d'un chagrin, s'ajoute une impatience chez la nation anglaise qui le détermine à ne pas supporter certaines choses trop longtemps. Montesquieu soutient que le peuple anglais a « reçu du climat un certain caractère d'impatience qui ne lui perm[et] pas de souffrir longtemps les mêmes choses », impatience qui s'approche « de l'opiniâtreté, parce qu'[elle] vient d'un sentiment des maux si vif qu'il ne s'affaiblit pas même par l'habitude de les souffrir<sup>563</sup> ». Il est question ici, pour employer la terminologie de Jean Deprun, d'une « climatogenèse de l'inquiétude<sup>564</sup> » : c'est un certain climat qui explique en partie cet état d'esprit singulier<sup>565</sup>. Quelles sont les conséquences politiques et morales d'une telle disposition de l'âme ?

---

<sup>560</sup> Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, seconde partie, in *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 58.

<sup>561</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre XII, t. I, p. 460.

<sup>562</sup> C'est une thèse similaire à celle que développera Tocqueville pour expliquer l'inquiétude caractéristique des Nord-Américains : « L'instabilité de l'état social vient favoriser l'instabilité naturelle des désirs » (*De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1961, II, II, 17, p. 209).

<sup>563</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre XIII, t. I, p. 461-462.

<sup>564</sup> Jean Deprun, *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 116.

<sup>565</sup> Climatogenèse présente aussi chez Voltaire : « En général, les hommes du Midi ont reçu de la nature des mœurs plus douces que les peuples de notre Occident ; leur climat les dispose à l'abstinence des liqueurs fortes et de la chair des animaux, nourritures qui aigrissent le sang et portent souvent à la férocité ; et, quoique la superstition et les irruptions étrangères aient corrompu la bonté de leur naturel, cependant tous les voyageurs conviennent que le caractère de ces peuples n'a rien de cette inquiétude, de cette pétulance, et de cette dureté, qu'on a eu tant de peine à contenir chez les nations du Nord » (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chapitre III, édition de René Pomeau, Paris, Classiques Garnier, 2014, tome I, p. 236).

Il y a pour Montesquieu un rapport très fort entre cet esprit inquiet des Anglais et leur irréductible amour de l'indépendance : dans cette nation « toujours échauffée », « tout citoyen y aurait sa volonté propre, et ferait valoir à son gré son indépendance » ; « toutes les passions y étant libres, la haine, l'envie, la jalousie, l'ardeur de s'enrichir et de se distinguer, paraîtraient dans toute leur étendue », et « chaque particulier, toujours indépendant, suivrait beaucoup ses caprices et ses fantaisies<sup>566</sup> ». Ce fervent amour de l'indépendance s'exprime dans le fait qu'aucun « citoyen ne dépendrait d'un autre citoyen », mais aussi en ce qu'il a « sa volonté propre » et se conduit « par ses propres lumières, ou ses fantaisies ». Les deux éléments constitutifs de la sociogenèse de l'inquiétude apparaissent clairement dans ces passages : la concurrence permanente des individus afin de gagner et maintenir leur indépendance économique et sociale, et la quête incessante de lumières propres. Et cette inquiétude d'esprit, loin d'enfermer les individus dans la sphère privée, possède également une traduction politique immédiate. L'impatience<sup>567</sup> populaire est une disposition peu propice à l'acceptation tranquille, servile, du pouvoir : « La servitude commence toujours par le sommeil. Mais un peuple qui n'a de repos dans aucune situation, qui se tâte sans cesse, et trouve tous les endroits douloureux, ne pourrait guère s'endormir<sup>568</sup>. » En raison de cet état d'agitation, le peuple aurait tendance à se méfier des puissants et à scruter en permanence chacun de leurs mouvements. L'esprit de la nation anglaise ne peut fonder le lien politique que sur la « gratitude » dont les liens familiaux (amour et bienfaits réciproques et non-soumission inconditionnelle à l'autorité paternelle ou maritale) fournissent les meilleurs exemples :

L'humeur impatiente des Anglais ne laisse guère à leur roi le temps d'appesantir son autorité. La soumission et l'obéissance sont les vertus dont ils se piquent le moins. Ils disent, là-dessus, des choses bien extraordinaires. Selon eux, il n'y a qu'un lien qui puisse attacher les hommes, qui est celui de la gratitude : un mari, une femme, un père et un fils, ne sont liés entre eux que par l'amour qu'ils se portent, ou par les bienfaits qu'ils se procurent : et ces motifs divers de reconnaissance sont l'origine de tous les royaumes, et de toutes les sociétés. Mais, si un prince, bien loin de faire vivre ses sujets heureux, veut les accabler et les détruire, le fondement de l'obéissance cesse ; rien ne les lie, rien ne les attache à lui ; et ils rentrent dans leur liberté naturelle. Ils soutiennent que tout pouvoir sans bornes ne saurait être légitime, parce qu'il n'a jamais pu avoir d'origine légitime<sup>569</sup>.

---

<sup>566</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XXVII, t. I, p. 593.

<sup>567</sup> La même idée était déjà esquissée avant 1739 par Montesquieu (*Mes Pensées* n°889, in *Œuvres Complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 1336) : « Le caractère des Anglois marqué dans tous les temps est une certaine impatience que le climat leur donne, et qui ne leur permet ni d'agir longtemps de la même manière, ni de souffrir longtemps les mêmes choses : caractère qui n'est point grand en lui-même, mais qui peut le devenir beaucoup, lorsqu'il n'est point mêlé avec de la foiblesse, mais avec ce courage que donnent le climat, la liberté et les lois. »

<sup>568</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre XIII, t. I, p. 462.

<sup>569</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CIV, p. 233.

C'est un contrat, même si le mot n'est pas prononcé, qui lie le peuple au prince tant que les contractants respectent leurs engagements et au nom duquel s'affirme le droit de résistance cher à la nation anglaise. Si la conduite du souverain va à l'encontre du bonheur de ses sujets, ceux-ci reprennent leur liberté naturelle. Mais en quoi consiste cette liberté ; n'appelle-t-elle pas une régulation, la construction d'un juste rapport de convenance ? La liberté des Anglais est évoquée par Montesquieu sous le point de l'esprit général d'une nation fondée sur le contrat social, l'égalité entre les citoyens et une liberté de conscience sur le plan religieux. Dans une lettre où la liberté et le pouvoir se trouvent fondés sur les bases de la confiance et de la gratitude seulement, Usbek ironise durement sur la sentence de saint Paul<sup>570</sup> soutenant le caractère sacré de l'autorité politique : à ses yeux, et pour son « auteur » également sans doute, le peuple anglais a ruiné le droit divin des monarques, qu'ils assimilent avec mépris à la nature et aux rapports de force :

Ils ont donc grande raison, quand ils disent que le précepte de leur Alcoran, qui ordonne de se soumettre aux puissances, n'est pas bien difficile à suivre, puisqu'il leur est impossible de ne le pas observer ; d'autant que ce n'est pas au plus vertueux qu'on les oblige de se soumettre, mais à celui qui est le plus fort<sup>571</sup>.

La liberté politique qui caractérise l'esprit des Anglais viendrait ainsi de la libération de leur société de la tutelle de l'Église qui était complice de l'absolutisme monarchique auquel l'Europe des Lumières semblait être vouée. Le caractère impatient du peuple, ses inclinations et ses humeurs qui ne supportent pas l'absolutisme vont donner naissance à la constitution anglaise dont la visée est la modération ou la tempérance de l'exercice du pouvoir. En effet, la constitution anglaise repose à la fois sur la distinction et le concours des trois puissances : monarque héréditaire titulaire du pouvoir exécutif, mais qui prend également part à la puissance législative par sa « faculté d'empêcher », sinon de « statuer », et qui règle la durée du corps législatif par l'exercice du droit de dissolution ; une puissance législative composée de deux organes : une assemblée permanente et renouvelable qui n'a pas la faculté d'arrêter l'exécutif, mais qui en vérifie les actes, délibère et vote les lois, et une chambre haute formée par la noblesse héréditaire et vouée surtout « à modérer la loi en faveur de la loi même<sup>572</sup> » ; enfin, la puissance de juger, laquelle est exercée « par des personnes tirées du corps du peuple [...], pour

---

<sup>570</sup> Le christianisme ne tend pas toujours à la liberté politique car un certain courant s'accorde bien avec des régimes modérément libres : telle est l'ambivalence des interprétations que suscite la proposition la plus ouvertement politique du Nouveau Testament : *Non est potestas nisi a Deo* – « Toute puissance est de par Dieu » (saint Paul, *Épître aux Romains*, XIII, 1). Pour certains, Montesquieu aurait acquiescé à cette sentence paulienne d'une façon très orthodoxe, parce qu'elle posait le caractère sacré de l'autorité politique. Voir Guillaume Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, op. cit., p. 204.

<sup>571</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CIV, p. 234.

<sup>572</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XI, chapitre VI.

former un tribunal qui ne dure qu'autant que la nécessité le requiert<sup>573</sup> » ; une puissance qui n'est pas à proprement parler un pouvoir car « n'étant attachée ni à un certain état, ni à une certaine profession, [elle] devient, pour ainsi dire, invisible et nulle<sup>574</sup> ».

La distribution des trois pouvoirs entre les corps de l'État, en fonction de leur différence, va produire ce que Montesquieu appelle modération<sup>575</sup>, c'est-à-dire une relation de contrôle mutuel. Aucun des pouvoirs n'est alors autonome et souverain. Ce mécanisme institutionnel prévient l'abus de pouvoir et assure au citoyen anglais une grande liberté, c'est-à-dire une sûreté et une tranquillité qui lui permettent de faire valoir son indépendance. Montesquieu a observé chez le peuple anglais la plus large liberté offerte en son temps à la parole, à la pensée et à l'écrit, qui est une partie de la liberté politique dont il jouit. La nation anglaise est, selon le magistrat bordelais, une république sous la forme d'une monarchie où le sujet a la possibilité de dire ou d'écrire tout ce que les lois ne lui défendent pas expressément de dire ou d'écrire.

Si l'Anglais, comme tout homme, est un être inquiet par nature, par nature son inquiétude le mène à l'industrie. Il proposera plutôt une approche à la fois physiologique et sociologique du phénomène. On trouve aussi, dans la description que fait Montesquieu de l'Angleterre, un état social commerçant, propre à une nation « affranchie des préjugés destructeurs », qui est forcément travaillée par un « nombre prodigieux de petits intérêts particuliers<sup>576</sup> » qui ne font qu'accentuer le caractère agité des hommes. L'esprit de commerce qui règne en Angleterre participe à la formation du caractère de son peuple. La liberté du peuple anglais tient également à son commerce. Grâce à cette activité, le peuple anglais a été en mesure d'échapper aux

---

<sup>573</sup> *Ibid.*

<sup>574</sup> *Ibid.*

<sup>575</sup> La notion de *modération* tient une place essentielle et perceptible dans l'œuvre de Montesquieu. Pour en mesurer l'importance, il suffit de l'écouter : « Je le dis, et il me semble que je n'ai fait cet ouvrage que pour le prouver : l'esprit de modération doit être celui du législateur » (*De l'Esprit des lois*, livre XXIX, chapitre I). Que faut-il entendre par modération, ou par esprit de modération ? En analysant le discours de Montesquieu, ce concept possède apparemment deux acceptions différentes : d'une part, elle traduit un attribut personnel, une qualité politique – la conscience du législateur ; de l'autre, elle désigne un type de régime, une forme de gouvernement. La conscience du législateur renvoie à l'éducation politique de celui-ci, à l'acquisition d'un *savoir politique*, à la connaissance expérimentale de la « nature des choses », c'est-à-dire des relations toujours singulières entre l'esprit de la nation et l'esprit du gouvernement, entre les causes générales et les lois particulières, entre les principes et les circonstances. Quant au type de régime auquel s'attache le terme de modération, il renvoie, dans un sens très général, à tout gouvernement autre que despotique, proposition inversement symétrique à la manière dont Montesquieu caractérise le despotisme – « tout gouvernement qui n'est pas modéré » (*Considérations sur les Romains*, chapitre IX, p. 129). Sur ce point et sur la question de la constitution anglaise, nous reprenons l'excellente analyse de Ran Halévi, « La modération à l'épreuve de l'absolutisme. De l'Ancien Régime à la Révolution française », *Le Débat*, n°109, 2000, p. 85 à 98, <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2000-2-page-73.htm>. Voir également Bernard Manin, « Montesquieu et la politique moderne », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n°7, 1985, p. 185 et suivantes.

<sup>576</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XXVII, t. I, p. 597.

violences et aux persécutions politiques et religieuses<sup>577</sup>. Les Anglais, plus que toute autre nation européenne, incarne l'esprit du « doux commerce » lui permettant d'établir une forme de réciprocité à l'idée selon laquelle le commerce porte à la paix et à la liberté. Dans cette société caractérisée par la concurrence permanente entre des individus de plus en plus semblables – « les grands, dans ce pays de liberté, s'approcheraient plus du peuple ; les rangs seraient donc plus séparés, et les personnes plus confondues<sup>578</sup> » –, il y a peu de règles fixes et elles sont bien éloignées des anciennes lois de l'honneur : « On n'y estimerait guère les hommes par des talents ou des attributs frivoles, mais par des qualités réelles, et de ce genre il n'y en a que deux : les richesses et le mérite personnel<sup>579</sup>. » Cette situation s'approfondit par le fait que les Anglais font preuve d'une franche indifférence pour ce qui pourrait leur donner, suivant la tradition augustinienne, du calme, de la quiétude, à savoir la religion.

L'esprit de liberté de la nation anglaise est également celui d'une nation qui s'est soustraite de la tutelle de l'Église. D'ordinaire, c'est plus dans le sentiment religieux que l'irrégion que Montesquieu cherche les causes des conduites de l'homme. Les causes de l'indifférence à la religion sont multiples : soit un certain « air » que l'on se donne favorise l'irrégion et le libertinage ; soit la liberté qui pousse chacun à se conduire par ses propres lumières, ou par ses propres fantaisies, comme il en va chez le peuple anglais<sup>580</sup>. En l'absence d'une moralité soutenue par la religion, tant les sectes s'y multiplient – au profit de l'indifférence –, il est difficile de trouver des idées qui préviendraient ou retendraient la corruption d'une île massivement commerçante. La religion, chez la nation anglaise, paraît impuissante à inspirer la charité des cœurs solitaires, intéressés et peu solidaires.

Les traits principaux de l'esprit général des Anglais donnés par Montesquieu font d'eux une nation dépressive, impatiente, libre et portée à faire le commerce. Le caractère et les passions de ce peuple, sous l'effet du climat et de l'insularité, expliquent, sur un mode hypothético-déductif, la logique du régime qui le gouverne. La représentation que se fait Montesquieu de la liberté politique dans laquelle vivent les Anglais est principalement

---

<sup>577</sup> Sur la question du commerce comme facteur d'émancipation de la société du gouvernement, voir Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », *Archives européennes de sociologie*, n°42, 2001, p. 573-602 ; Catherine Larrère, « Commerce et finances dans les *Pensées*. Questions de méthode », *Revue Montesquieu*, n°7, 2003-2004, p. 41-56, <http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article329> ; Céline Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006, et « Commerce », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1378153189/fr>.

<sup>578</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XXVII, t. I, p. 601.

<sup>579</sup> *Ibid.*

<sup>580</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXV, chapitre XV ; livre XIX, chapitre XXVII.

construite par l'idée qu'il a du caractère de cette nation. Les Anglais sont décrits comme une personne morale qui ne peut vivre que dans la liberté :

Ce sont ici les historiens d'Angleterre, où l'on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde et de la sédition ; le prince toujours chancelant sur un trône inébranlable ; une nation impatiente, sage dans sa fureur même ; et qui, maîtresse de la mer (chose inouïe jusqu'alors), mêle le commerce avec l'empire<sup>581</sup>.

Le ressort de la liberté des Anglais se trouve dans le caractère de la nation qui a du mal à supporter toute forme d'oppression. La nation anglaise, qui est considérée comme une collectivité politique, a les allures d'une personne morale dont le caractère passionné ne permet pas au pouvoir politique qui le gouverne de restreindre la liberté des civils tant nécessaire à leur activité principale qu'est le commerce. Il y a une relation de cause à effet entre l'esprit général de la nation anglaise (horreur du despotisme, attachement à la liberté civile) et la forme du régime politique qui la gouverne (gouvernement modéré, pouvoirs intermédiaires, liberté politique). L'analyse de la « constitution de l'Angleterre » est donc inséparable de celle de la psychologie de la société anglaise perçue comme très attachée à sa liberté politique et religieuse. L'impatience de la nation anglaise a pour effet d'étendre toujours plus l'empire de la liberté ; ce qui fait que même les efforts de Jacques II pour détruire les équilibres de la constitution anglaise ont fini par les renforcer, comme l'a montré la « Glorieuse Révolution » de 1688. La liberté que chaque Anglais a de se gouverner lui-même produit, à la fois, une modération de l'autorité politique, le développement du commerce, la multiplicité des sectes et, pour finir, l'affaiblissement des croyances religieuses.

Le peuple anglais est plus attaché aux vertus civiles qu'aux valeurs guerrières et, puisque l'Angleterre est une île, il est naturel que la nation cherche à étendre sa puissance par le commerce plus que par la conquête. Le primat du mérite et de la richesse sur la noblesse, l'absence de politesse et de raffinement, le manque d'intérêt pour la galanterie et la dureté des cœurs, qui est le corrélat naturel du règne des intérêts, sont également vus comme les effets de la « liberté extrême » de la nation anglaise. C'est l'essence de l'esprit du peuple anglais que Montesquieu semble résumer dans une forme lapidaire quand il affirme que « c'est le peuple du monde qui a su le mieux se prévaloir de trois grandes choses : la religion, le commerce et la liberté<sup>582</sup> ». Au-delà de la nation anglaise qui a la caractéristique d'une personne morale dont

---

<sup>581</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXXVI, p. 295.

<sup>582</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XX, chapitre VII, t. II, p. 617.

l'impatience et la passion font qu'elle ne peut vivre que dans la liberté civile et politique, Montesquieu généralise cet esprit à toute nation libre :

Cette nation, toujours échauffée, pourrait plus aisément être conduite par ses passions que par la raison, qui ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes ; et il serait facile à ceux qui la gouverneraient de lui faire faire des entreprises contre ses véritables intérêts. Cette nation aimerait prodigieusement sa liberté, parce que cette liberté serait vraie<sup>583</sup>.

La passion dominante (amour prodigieuse de la liberté), qui fonctionne comme un principe national réglant les actions des gens, est la principale force de l'esprit général de toute nation libre. Avec la notion d'esprit général, Montesquieu dispose d'un instrument qui lui permet de penser une entité historique et politique comme une nation singulièrement différente des autres.

Si l'esprit général d'une nation est le produit d'une histoire nationale et d'un enracinement spécifique, il varie selon les pays et selon le temps. À la différence des Anglais qui se distinguent par leur impatience et leur attachement à la liberté civile et politique nécessaire à leur commerce, les Français forment une nation dont l'esprit général est différent. Ainsi la société polie et gouvernée par le souci de la distinction et régie par une autre sorte de distribution des pouvoirs que forme la nation française forme-t-elle une personne morale médiane se situant entre la rudesse des Anglais et la gravité des Orientaux (tout comme des Espagnols) : « Les hommes même n'ont pas en Perse la gaieté qu'ont les Français : on ne leur voit point cette liberté d'esprit, et cet air content, que je trouve ici dans tous les états et dans toutes les conditions<sup>584</sup>. » L'image que se fait le magistrat bordelais des Français est celle d'une nation aux allures d'une personne morale dont le caractère est bien différent de celui des Persans. La collectivité politique qu'est la nation française a une mentalité dont les différentes facettes nous sont données par une série de qualificatifs qui la résume parfaitement : sociabilité, ouverture, gaieté, facilité dans la communication et attachement au point d'honneur forment les traits de la mentalité française. Le mythe de la gaieté du peuple français, qui traverse toute l'œuvre de Montesquieu, est au cœur de la réflexion anthropologique sur le caractère de cette nation européenne car elle possède une vertu intrinsèquement correctrice, qui travaille au polissage des mœurs et en fait paradoxalement un facteur de stabilité politique.

S'il y avait dans le monde une nation qui eût une humeur sociable, une ouverture du cœur, une joie dans la vie, un goût, une facilité à communiquer ses pensées ; qui fût vive, agréable, enjouée, quelquefois imprudente, souvent indiscreète ; et qui eût avec cela du courage, de la

---

<sup>583</sup> *Ibid.*, livre XIX, chapitre XXVII, t. I, p. 593.

<sup>584</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XXXIV, p. 108.

générosité, de la franchise, un certain point d'honneur, il ne faudrait point chercher à gêner ses vertus. Si en général le caractère est bon, qu'importe de quelques défauts qui s'y trouvent ? [...]

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.

Qu'on donne un esprit de pédanterie à une nation naturellement gaie, l'État n'y gagnera rien, ni pour le dedans, ni pour le dehors. Laissez-lui faire les choses frivoles sérieusement, et gaiement les choses sérieuses<sup>585</sup>.

C'est bien la toute-puissance de la gaieté, et en un mot celle du caractère national français, qui rend possible la substitution de la liberté aux habitudes morales illustrées par un goût prononcé pour le badinage. Aussi la légèreté des manières du peuple français, avatar seulement moral d'une liberté jadis effective, est-elle le reflet aérien et gracieux de la liberté des Francs, ces ancêtres insoumis dont l'image sert de miroir à la noblesse française, y cherchant le sens de son indépendance depuis l'écrasement de la Fronde. Ce qui fait que la sociabilité de la nation française est avant tout celle aristocratique, considérée comme essence du caractère national. Jocelyn Huchette pense avec pertinence que cette gaieté de la nation française qui s'épanouit dans le halo de la mondanité, sous les auspices d'une « démocratie de l'esprit » limitée à la conversation, est, pour le baron de La Brède, une survivance de la liberté réelle des glorieux ancêtres à l'âge moderne, mais dans le seul domaine des mœurs<sup>586</sup>.

Montesquieu, dans les *Lettres persanes*, a également ébauché certains caractères nationaux en ironisant sur l'opposition de l'esprit français à celui persan. Sous le couvert du persiflage, Montesquieu montre comment la conjonction des facteurs sociaux et des facteurs politiques forme et différencie l'esprit général des nations française et persane. Si en Perse, « les caractères sont tous uniformes, parce qu'ils sont forcés<sup>587</sup> », en France, par contre, les rapports entre les sexes sont à l'origine de politesse et surtout du badinage qui affecte la plupart des emplois :

Il faut, pour plaire aux femmes, un certain talent différent de celui qui leur plaît encore davantage : il consiste dans une espèce de badinage dans l'esprit qui les amuse en ce qu'il semble leur promettre à chaque instant ce qu'on ne peut tenir que dans de trop longs intervalles. Ce badinage, naturellement fait pour les toilettes, semble être parvenu à former le caractère général de la nation : on badine au Conseil ; on badine à la tête d'une armée ; on badine avec un ambassadeur<sup>588</sup>.

---

<sup>585</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre V, t. I, p. 568-569.

<sup>586</sup> Jocelyn Huchette, *La Gaieté, caractère français ? Représenter la nation au siècle des Lumières (1715-1789)*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2015, p. 29. Nous lui devons beaucoup dans l'analyse de la gaieté comme trait de caractère du peuple français.

<sup>587</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXIII, p. 159.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 160.



La nation française renvoie à une personne morale dont le caractère est façonné par un « rapport social des sexes<sup>589</sup> » au sein de la société française. Le comportement dicté par l'esprit de séduction masculine (le badinage galant) finit par devenir un trait de caractère de toute une société politique que forment les Français (la gaieté dans tous les corps de métier). Les nations où règne le commerce des sexes, telles que la France, accordent un rôle social, indirectement politique, aux femmes. Le régime monarchique, le système courtois, le triomphe du luxe, dans lesquels vit le peuple français, consacrent le sexe sensible qu'est la femme, dont l'influence sur le goût et les manières de la société est forte.

La promotion de la douceur caractérisant le peuple français, qui passe pour une qualité spécifiquement féminine dans l'œuvre de Montesquieu, pousse ce dernier à approuver le couronnement des femmes au sein de la société politique, alors qu'un tel couronnement lui paraît scandaleux au sein du foyer. Les diatribes de Rica contre les femmes dans les *Lettres persanes* les considèrent comme la partie la plus frivole et peut être la plus libertine de ce peuple. Poussées vers les plaisirs, les futilités de la vie mondaine demeurent les activités principales des femmes. C'est par une exagération comique que Rica nous en donne une idée :

Le rôle d'une jolie femme est beaucoup plus grave que l'on ne pense. Il n'y a rien de plus sérieux que ce qui se passe le matin à la toilette, au milieu de ses domestiques : un général d'armée n'emploie pas plus d'attention à placer sa droite ou son corps de réserve, qu'elle en met à poster une mouche qui peut manquer, mais dont elle espère ou prévoit le succès<sup>590</sup>.

Dans ce passage, l'hyperbole permet, par exagération, de souligner l'absurde importance accordée à cette activité dérisoire (la toilette) au point qu'on la compare au sérieux de l'activité militaire. Ce qui maintient ce passage dans la perspective d'une moquerie plaisante. Vues sur ce plan, les femmes parisiennes n'apportent dans la société que des passions au service de mesquines ambitions. Elles protègent, non pas ceux qui s'imposent par leur mérite personnel,

---

<sup>589</sup> C'est un concept que nous empruntons à Danièle Combes, Anne-Marie Daune-Richard et Anne-Marie Devreux, « Mais à quoi sert une épistémologie des rapports sociaux de sexe ? », in Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 59-68. Si le rapport entre les sexes est souvent pensé en termes de rapport de forces qui tourne à l'avantage des hommes dans l'espace persan, il est de l'ordre de la séduction à travers la galanterie masculine dans la société française. Cet esprit de séduction des femmes par les hommes commande alors une attitude légère que constitue le badinage qui finit par devenir un trait de caractère de toute une nation. Montesquieu est moderne par son approche politique, morale et sociale de la différence des sexes. Ni les théories ni les pratiques anciennes n'ont reconnu dans la femme, silencieuse en Grèce et tenue par la censure à Rome, une actrice sociale digne de ce nom. Mesurée à l'aune d'une tradition politique encore vigoureuse en son temps, la position du magistrat bordelais n'est pas moins novatrice. Jean Bodin (*Les Six Livres de la République*, Lyon, Jean de Tournes, 1579, p. 698-699), pour soutenir que la monarchie ne doit pas être dévolue aux femmes, en appelait à la sagesse antique, puisqu'aucun peuple antique n'aurait approuvé le régime des femmes ou « gynécocratie ». Or les *Lettres persanes* et *L'Esprit des lois* accordent aux femmes un rôle à la fois social et politique dans les nations où règne le commerce des sexes.

<sup>590</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CX, p. 244.

mais les séducteurs et les hommes frivoles. Uniquement tendues vers les plaisirs, les femmes apparaissent dans la satire romanesque comme des personnes participant, pour une large part, à la corruption de la société. Cependant, le rôle politique des femmes semble atténuer leurs défauts dans la sphère domestique car elles sauvent, en un sens, le régime monarchique français porté à l'absolutisme depuis la fin du XV<sup>e</sup> siècle. La relative liberté féminine définit en partie l'esprit de la nation française. Et la monarchie est le régime politique qui convient le mieux aux manières du peuple français. Donc, la communication assez libre entre la sphère familiale à domination féminine et celle de la politique exclusivement masculine nourrit, selon Montesquieu, la modération du régime en France. Ce commerce des deux sexes qui détermine la qualité des manières et le degré de politesse et du goût du peuple français influe sur le principe même du régime politique. Montesquieu aperçoit lucidement qu'un tel régime est inséparable du désir de distinction, à son tour inséparable d'une société très inégalitaire.

L'esprit général de la nation française est également formé par certaines passions générales comme l'amour de la gloire et le désir de réputation : « De cette passion générale que la nation française a pour la gloire, il s'est formé, dans l'esprit des particuliers, un certain je ne sais quoi, qu'on appelle point d'honneur [...]»<sup>591</sup>. » Usbek montre ainsi comment une passion (le point d'honneur) caractérise l'esprit de la nation française et la distingue de celle persane. Si le seigneur persan dénonce le point d'honneur<sup>592</sup> comme un préjugé barbare, son utilité politique lui est de loin préférable à la crainte qu'inspire le despotisme oriental. La course aux distinctions fait du peuple français une variable qui fluctue au gré des humeurs du souverain.

---

<sup>591</sup> *Ibid.*, lettre XC, p. 210.

<sup>592</sup> Si Montesquieu définit l'honneur comme « le préjugé de chaque personne et de chaque condition » (*De l'Esprit des lois*, livre III, chapitre VI), le désir de distinction qui pousse les hommes à accomplir de grandes actions, il voit dans la dégénérescence de l'honneur la source du point d'honneur qui est une corruption de l'*ethos* chevaleresque en art de plaire purement mondain. Cependant, la dénonciation du point d'honneur comme préjugé irrationnel et barbare dans les *Lettres persanes* (lettre XC) n'aboutit nullement à l'invalidation de l'honneur (trésor sacré de la nation) en tant que principe politique car ce dernier peut être employé dans le cadre d'une stratégie aristocratique de résistance au pouvoir absolu des monarques (*Lettres persanes*, lettre LXXXIX ; *De l'Esprit des lois*, livre V, chapitre XVIII). L'honneur devient le « principe » des monarchies, la passion dominante commune aux gouvernés et aux gouvernants. L'honneur se trouve alors opposé à la *crainte*, principe des États despotiques : il est inconnu de ces lieux où les hommes, égaux dans leur commune servitude, ne peuvent être distingués que par la faveur, en récompense d'une inconditionnelle soumission (*De l'Esprit des lois*, livre III, chapitre VIII). Il se distingue également de la *vertu* politique, réservée aux citoyens des républiques. Paul Bénichou ne manquera pas pourtant de voir, à travers cette analyse sociopolitique de l'honneur, comme interprétation des traditions de l'aristocratie à laquelle Montesquieu appartient et dont il exprimait l'état d'esprit (*Morales du grand siècle*, *op. cit.*). Ce que conteste Tzvetan Todorov qui, en prenant le contrepied de Bénichou, soutient que Montesquieu n'était pas rigoureusement réductible, dans son œuvre, à un milieu dont il était issu (in *Critique de la critique, un roman d'apprentissage*, *op. cit.*). Sur ce sujet, voir Céline Spector, « Honneur », *Le vocabulaire de Montesquieu*, *op. cit.*, p. 33-35 ; *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474900/fr> ; Bertrand Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris, coll. « Les classiques de la Sorbonne », Publications de la Sorbonne, 2015.

Plaire et non servir devient pour toute la nation française l'objectif vers lequel ses énergies se tendent : le bien commun est ainsi sacrifié sur l'autel des ambitions particulières ; et les honneurs, distribués à l'issue d'un mécanisme corrompu qui récompense la cupidité et l'ambition servile, deviennent incompatibles avec l'honneur lui-même<sup>593</sup>. D'après Usbek, les honneurs (récompenses symboliques) et la crainte de l'infamie, qui sont les moteurs du point d'honneur, font faire aux Français ce que les sultans de la Perse n'obtiennent de leurs sujets qu'en mettant devant leurs yeux des violences cruelles et des supplices. La société politique que forme la nation française se distingue alors de la société persane car l'attachement des Français au point d'honneur (une forme de police des mœurs fondée sur la violence symbolique) dispense le pouvoir monarchique des supplices dont use le despotisme oriental pour obtenir l'obéissance de ses sujets.

La sociabilité est également l'un des traits de l'esprit du peuple français qui revient souvent dans le discours de Montesquieu. Pour ce dernier, l'affabilité (étymologiquement, caractère de celui qui accueille et écoute de bonne grâce) et la politesse constitutives de la sociabilité des Français font naître dans cette société une douceur et une facilité de mœurs qui la rend gaie et d'un commerce facile. Mais, très vite, l'empire du goût, dans toute sa frivolité, supprime celui de la vertu politique. C'est en ce sens que la sociabilité de la nation française peut être jugée pervertie : l'attention esthétique à la louange et aux blâmes relevant de l'ordre du goût qui critique les ridicules et non les vices, le souci de se rendre aimable et d'être agréé par la bonne compagnie supprime, dans la société française, la volonté de contribuer activement au bien commun<sup>594</sup>. La sociabilité du peuple français devient alors une parodie esthétique des « bons offices » qui rendraient possibles une vie sociale policée. C'est ce que formule ironiquement Rica dans les *Lettres persanes* : « On dit que l'homme est un animal sociable. Sur ce pied-là, il me paraît qu'un Français est plus homme qu'un autre : c'est l'homme par excellence ; car il semble être fait uniquement pour la société<sup>595</sup>. » À la question de savoir ce qu'est devenu l'animal social d'Aristote, inséparablement rationnel et politique, nous pouvons répondre qu'il s'est dissout dans les obligations mondaines qui tournent au rite, dans une sociabilité centrée l'étiquette et se manifestant par la vanité de cérémonies éreintantes. La vanité de la société mondaine française est encore illustrée par l'homme qui ne vit que de cérémonies

---

<sup>593</sup> Sur ce point, nous suivons l'analyse de Céline Spector, *Montesquieu, « Lettres persanes » : De l'anthropologie à la politique*, Paris, PUF, 1997, p. 11-44.

<sup>594</sup> Les bons Troglodytes donnent l'exemple de cette bienveillance en travaillant avec une sollicitude commune à l'intérêt général (*Lettres persanes*, lettres XI à XIV).

<sup>595</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXXVII, p. 205.

et de visites de politesse. C'est Rica, toujours plus malicieux qu'Usbek, qui se moque de lui. Il retrace, avec une ironie acerbe, le portrait de l'homme hypersocial dont l'épithète s'épuise à rappeler les interminables et exténuantes civilités :

C'est ici que se repose celui qui ne s'est jamais reposé. Il s'est promené à cinq cent trente enterrements. Il s'est réjoui de la naissance de deux mille six cent quatre-vingts enfants. Les pensions dont il a félicité ses amis, toujours en des termes différents, montent à deux millions six cent mille livres ; le chemin qu'il a fait sur le pavé, à neuf mille six cents stades ; celui qu'il a fait dans la campagne, à trente-six<sup>596</sup>.

Ce qui paraissait être une qualité au départ se trouve tout d'un coup absurde et risible à cause des exagérations de cet homme. Est ici dénoncé l'excès de ce qui est considéré plus comme un artifice qu'une sociabilité normale, parce que l'acte est miné par la vanité et n'a d'autres fins que la recherche de l'admiration. D'autres personnages, pris comme exemple par les Persans, illustrent la manifestation de ce défaut dans toute la société. C'est ainsi qu'on voit défiler le « grand seigneur » qui fait sentir de manière si insolente la supériorité que lui confère son rang (lettre LXXIV). Les nobles qui ne veulent pas suivre d'autres lois que cette passion générale de gloire que les Persans appellent le « point d'honneur ». Ce qui les amène à ne régler leurs différends que par le duel (lettre XC). Ce « point d'honneur », loin de garantir l'émulation qui favorise des actions d'éclat, conduit à des pratiques dangereuses et interdites comme les règlements de compte.

La vanité constitutive de l'esprit général de la nation française a également pour caractéristique principale « le mépris souverain » que chaque corps ou chaque entité affiche vis-à-vis de l'autre. Ce qui ressort de la description des rapports entre les différentes couches sociales en est un exemple révélateur :

Il y a, en France, trois sortes d'états ; l'Église, l'épée, et la robe. Chacun a un mépris souverain pour les autres : tel, par exemple, que l'on devrait mépriser parce qu'il est un sot, ne l'est souvent que parce qu'il est homme de robe. Il n'y a pas jusqu'aux plus vils artisans qui ne disputent sur l'excellence de l'art qu'ils ont choisi ; chacun s'élève au-dessus de celui qui est d'une profession différente, à proportion de l'idée qu'il s'est faite de la supériorité de la sienne<sup>597</sup>.

Usbek montre ainsi toute l'absurdité du comportement des Français qui se méprisent les uns les autres, sans raison moralement valable. Le « doux commerce » qui fait régner entre les hommes l'apparence de la sympathie et de la déférence mutuelle ne peut dissimuler la réalité crue de la hiérarchie sociale : entre les différents ordres sociaux, la distinction du haut et du bas,

---

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>597</sup> *Ibid.*, lettre XLIV, p. 121.

aperçue par le regard innocent du personnage persan, renvoie, dans la coutume parisienne, à la vanité de celui qui se croit le plus noble ou le plus méritant. Derrière la chaleur feinte des relations humaines se découvre l'absence de tout lien authentique car chacun veut paraître plus important et mériter plus de considération que l'autre.

L'analyse de l'esprit général du peuple français devient de plus en plus accrue à mesure que l'on avance dans la lecture de l'œuvre de Montesquieu. En observant avec acuité le milieu parisien, les Persans montrent, dans la plupart des cas, la manifestation de la vanité à travers les actes posés par les hommes. Le manie que la plupart des Français de paraître avoir de l'esprit relève de la vanité se traduisant souvent par le souci permanent de la réputation. Le sujet occupera donc une place centrale dans toutes les lettres rendant compte de la découverte des Français, c'est-à-dire aussi des Parisiens qui, selon la tendance habituelle des observateurs de l'Âge classique<sup>598</sup>, incarneront l'esprit, les mœurs et les manières du peuple tout entier. Mais cette réduction quelque peu artificielle, et surtout commode, trouve dans les *Lettres persanes* à être justifiée de plusieurs manières par les observateurs que sont Rica et Usbek. Au-delà de la figure prépondérante du monarque absolu qu'est Louis XIV, dont Rica remarque de manière générale, alors qu'il était parti d'observations spécifiques sur les caprices de la mode, que son âme « est un moule qui donne la forme à toutes les autres<sup>599</sup> », nous voyons les Persans analysent aussi ce qui caractérise « l'esprit » des Français, une manière de penser et de se comporter qui innerve la société et s'impose d'elle-même à chacun sans intervention d'une quelconque autorité. Ces observations, que l'on pourrait qualifier d'ordre sociologique, apparaissent un peu dans les premières lettres d'Usbek, mais surtout dans le vaste ensemble des lettres de Rica consacrées à la société parisienne, qui s'élargissent en réalité à des perspectives qui la dépassent quelque peu<sup>600</sup>.

Cependant, ce trait de caractère qui conduit un homme à chercher à se distinguer est aussi attribué par Rica au peuple français dans son ensemble, dont la manie est alors de publier ses raisonnements spécieux : « La fureur de la plupart des Français, c'est d'avoir de l'esprit ; et la fureur de ceux qui veulent avoir de l'esprit, c'est de faire des livres<sup>601</sup>. » Une fois de plus, la seconde occurrence de l'expression « avoir de l'esprit » renvoie à une apparence trompeuse

---

<sup>598</sup> Voir Louis van Delft, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'Âge classique*, Paris, PUF, 1993.

<sup>599</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettres XCIX, p. 226.

<sup>600</sup> Pour Usbek, voir les lettres XXXIII, XXXIV, XXXVI, XLVIII, LXI. Pour Rica, voir en particulier les lettres LIV, LVIII, LXIII, LXVI, LXXII, LXXVIII, LXXXII, CX, CXXVIII, CXXX, CXXXV, CXXXVII.

<sup>601</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXVI, p. 165.

uniquement conférée par une attitude sociale – ici l'impression d'un ouvrage – dont Rica vient dénoncer à la fois l'illégitimité et de manière comique l'anormalité par rapport à la loi naturelle jusqu'alors en vigueur. Car cette « fureur » d'avoir de l'esprit occupe à de nombreuses reprises les lettres des Persans qui observent avec curiosité ce génie très ingénieux des Parisiens, dont les revenus « ne consistent qu'en esprit et en industrie<sup>602</sup> ». Les exemples détaillés immédiatement après font entrevoir comment s'exerce une ingéniosité qui permet surtout de pallier les défauts des esprits ou de connaissances.

La représentation que Montesquieu donne du peuple français dessine une nation dont l'esprit général est naturellement gai, frivole et d'une grande politesse. La nation française renvoie à une personne morale dont le caractère est façonné par une relation permanente entre les sexes, qui accorde un rôle social et politique aux femmes. Le comportement dicté par l'esprit de badinage galant finit par devenir un trait de caractère de toute la société française où la gaieté est présente dans tous les corps de métier. Les femmes exercent une grande influence sur la formation des mœurs françaises et une certaine politesse de la nation qui attire l'attention de tout étranger. Politesse, point d'honneur, liberté des femmes, on reconnaît les traits de caractère qui, selon Montesquieu, conviennent singulièrement à la nation française vivant dans un régime monarchique. Si la monarchie est le régime politique qui convient le mieux aux manières du peuple français, Montesquieu aperçoit lucidement qu'un tel régime est inséparable du désir de distinction, à son tour inséparable d'une société très inégalitaire.

L'esprit général du peuple français est, en effet, formé par certaines passions générales comme l'amour de la gloire et le désir de réputation. La course aux distinctions fait de la nation française une variable qui fluctue au gré des humeurs du souverain. Plaire et non servir devient pour toute la nation française l'objectif vers lequel elle est dirigée. La sociabilité est également l'un des traits de l'esprit du peuple français qui revient souvent dans le discours du magistrat bordelais. Pour ce dernier, l'affabilité et la politesse constitutives de la sociabilité des Français font naître dans cette société une douceur et une facilité de mœurs qui constituent son identité. Mais, très vite, l'empire du goût, dans toute sa frivolité, supprime celui de la vertu politique. C'est en ce sens que la sociabilité qui est le trait principal de l'esprit général du peuple français peut être jugée pervertie. La sociabilité du peuple français n'est qu'une parodie esthétique des « bons offices » qui rendraient possibles une vie sociale policée. Cette sociabilité s'est dissoute dans les obligations mondaines qui tournent au rite et dans une politesse centrée sur l'étiquette

---

<sup>602</sup> *Ibid.*, lettre LVIII, p. 151.

et se manifestant par la vanité de cérémonies éreintantes. Paraître avoir de l'esprit relève de la vanité de la nation se traduisant souvent par le souci permanent de la réputation. Le sujet occupera donc une place centrale dans les textes rendant compte de la découverte des Parisiens qui, selon la tendance habituelle des observateurs de l'Âge classique, incarneront l'esprit, les mœurs et les manières du peuple français tout entier.

Dans l'image que Montesquieu nous donne de l'Europe où les différences entre les peuples voisins sont moins marquées, les caractères des nations varient, malgré tout, sensiblement car l'Espagne et l'Angleterre constituent deux extrêmes entre lesquelles la France tient lieu de juste milieu. Dans sa tentative de donner les traits de caractère de la nation ibérique dans son intégralité, le philosophe bordelais présente l'Espagne comme appartenant au Midi de l'Europe qui demeure encore tempéré. L'esprit d'obéissance accompagnant le catholicisme, d'un côté, un génie militaire forgé dans les grandes conquêtes, de l'autre, ont fini de modeler l'esprit du peuple espagnol pour le fermer aux nouveautés de l'esprit moderne. De manière générale, l'esprit de la nation espagnole ne comporte rien qui puisse mener la péninsule ibérique à la prospérité et à la puissance car les traits qui le composent sont déterminés par une chaleur poussant à la paresse et à l'inaction, une « superstition furieuse », la confusion des juridictions politique et religieuse, une inclination confirmée vers l'absolutisme, l'esprit de conquête et l'orgueil.

À l'opposé du peuple espagnol, l'esprit général que le baron de La Brède attribue aux Anglais fait d'eux une nation dépressive, impatiente, libre et portée à faire le commerce. Le peuple anglais est décrit comme une personne morale qui ne peut vivre que dans la liberté car elle ne peut supporter aucune forme d'oppression. Le caractère passionné des Anglais ne permet pas au pouvoir politique qui le gouverne de restreindre la liberté des civils tant nécessaire à leur activité principale qu'est le commerce. Il y a une relation de cause à effet entre l'esprit général de la nation anglaise (horreur du despotisme, attachement à la liberté civile) et la forme du régime politique qui la gouverne (régime modéré, corps intermédiaires, liberté politique). L'analyse de la « constitution de l'Angleterre » est donc inséparable de celle de la psychologie de la société anglaise perçue comme une personne morale très attachée à sa liberté politique et religieuse.

La représentation que Montesquieu donne du peuple français, se situant entre les deux extrêmes espagnol et anglais, renvoie à une nation dont l'esprit général est naturellement gai, frivole et d'une grande politesse. La nation française renvoie à une personne morale dont le

caractère est façonné par l'esprit de badinage galant et finit par devenir un trait de caractère de toute la société française où la gaieté est présente dans tous les corps de métier. Les femmes exercent une grande influence sur la formation des mœurs françaises et une certaine politesse de la nation qui attire l'attention de tout étranger. Politesse, point d'honneur, liberté des femmes, on reconnaît les traits de caractère qui, selon Montesquieu, conviennent singulièrement à nation vivant dans un régime monarchique. Toutefois, un tel régime est inséparable du désir de distinction, à son tour inséparable d'une société très inégalitaire.

L'esprit général du peuple français est, en effet, formé par certaines passions générales comme l'amour de la gloire et de la réputation. Plaire et non servir devient ainsi pour toute la nation française l'objectif vers lequel elle est dirigée. L'affabilité et la politesse constitutives de la sociabilité des Français font également naître dans cette société une douceur et une facilité de mœurs qui la rend heureuse et agréable à tout le monde. Mais, très vite, l'empire du goût, dans toute sa frivolité, supprime celui de l'être vertueux. C'est en ce sens que la sociabilité qui est le trait principal de l'esprit général du peuple français peut être jugée pervertie. La sociabilité du peuple français n'est qu'une parodie de la bienséance qui rendrait possible une vie sociale policée.

L'anthropologie différentielle des peuples, perçus comme des communautés humaines que l'esprit ou le caractère différencie, s'est élaborée de façon progressive. Le philosophe bordelais constate, au cours de ses observations, une grande diversité d'esprits et de caractères des peuples. En effet, s'il affirme la suprématie des causes morales – mœurs, manières, religions, maximes du gouvernement –, Montesquieu ne les a jamais considérées comme indéterminées, rappelant fréquemment que les usages sociaux ou la forme positive des religions devaient être rapportés, en leur origine, à l'influence du climat. Le philosophe élabore plusieurs théories expliquant cette diversité.

La réflexion de Montesquieu sur la formation des peuples débouche sur une théorie de l'esprit général différenciant les nations en tant que collectivités humaines auxquelles on peut attribuer des caractères comme si elles étaient des personnes morales. Il énumère les opérations par lesquelles, sous l'interaction du « physique » et du « moral », se constituent les corps et les tempéraments. Il emprunte alors la tripartition traditionnelle qui circule depuis l'Antiquité, soutenant que le climat (température, pluviométrie, etc.) et la position géographique influencent le comportement des hommes. Montesquieu récupère cette idée : son esprit critique et scientifique voit là un moyen de mettre en place une compréhension ordonnée et rationnelle du



monde fondée sur des données physiques vérifiables. Cette théorie des climats lui permet d'envisager une explication possible à la diversité d'esprits des peuples en les rapportant à des critères environnementaux. Ainsi, les températures orientales expliqueraient la paresse naturelle de ses peuples et « l'immutabilité de la religion, des mœurs, des manières, des lois<sup>603</sup> ». Cette paresse, source de mollesse, prédisposerait les nations orientales à la soumission et à l'esclavage : le despotisme qui s'est installé sous ces latitudes est, d'après Montesquieu, un effet direct du climat.

On ne s'étonnera donc pas qu'au sein d'une même grande région géographique, les caractères des peuples puissent varier très sensiblement selon les types de climat. De là, en Asie, l'opposition du fort au faible, les rapports de force particulièrement marqués entre les peuples « guerriers, braves et actifs », et leurs voisins « efféminés, paresseux, timides : il faut donc que l'un soit conquis, et l'autre conquérant<sup>604</sup> ». En Europe, les différences entre peuples voisins sont moins marquées. Les climats déterminent ainsi la psychologie des peuples et expliquent les principaux aspects de leur vie politique. L'Europe jouit d'une relative stabilité, qu'elle doit principalement à la douceur de ses températures. La modération du climat entre les pays limitrophes y assure un relatif équilibre des forces entre les nations.

La formation de l'esprit des peuples de l'Antiquité donne l'occasion à Montesquieu de montrer comment des collectivités humaines peuvent être transformées et formées de citoyens capables de fonder des républiques et de les faire vivre. En effet, les peuples grec et romain avaient des caractères façonnés par des mœurs, des coutumes et des passions qui ont rendu possibles de grandes institutions qu'il fallait rendre intelligibles pour mesurer l'écart qu'il y a entre une certaine liberté politique dans laquelle ils vivaient et la servilité qui semble être le sort des nations modernes de l'Europe. Ce sont des peuples dont l'esprit civique a été formé par la pureté de leurs mœurs : frugalité, égalité, discipline, amour du bien commun, vertu. Ces nations civiques lacédémonienne, athénienne et romaine ont des comportements fondés essentiellement sur une gouvernance de soi nécessaire au fonctionnement de la cité.

L'esprit de ces peuples antiques n'aidait pas simplement à protéger la cité de ses ennemis en gagnant souvent des guerres, il était également garant de la forme de gouvernement qui rendait possible la liberté des citoyens. Cependant, parmi tous ces peuples, l'intérêt du philosophe historien pour le caractère de la nation romaine a été le plus grand. Ce sont surtout

---

<sup>603</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIV, chapitre IV, t. I, p. 450.

<sup>604</sup> *Ibid.*, livre XVII, chapitre III, t. I, p. 520.

les mœurs austères qui ont façonné l'esprit général du peuple romain sur un double mouvement : un mode de vie basé sur la frugalité qui fait que les individus sont détachés de l'accumulation de biens matériels et la sacralité du serment qui fait qu'ils sont attachés solidement au vœu de respect des lois de la cité. Mais la corruption de ces valeurs morales, constituant le socle de l'esprit de ces nations gréco-latines, a eu raison de leur grandeur.

Si l'esprit civique des peuples antiques sert de référence pour montrer l'éloignement temporel et morale des nations européennes, le caractère des peuples du vieux continent n'a pas échappé à l'analyse anthropologique de Montesquieu. Dans le climat froid ou tempéré de l'Europe, les peuples sont forts, ont beaucoup de connaissances, sont peu sensibles aux plaisirs (Montesquieu pense notamment aux Anglais) et adoptent plutôt un régime politique qui leur octroie une part importante de liberté. En fonction de leur esprit général, certaines nations sont plus douées que d'autres. La paresse due au climat, l'intolérance religieuse et l'orgueil d'une puissance perdue sont les principaux traits de l'esprit général du peuple ibérique ; en plus d'une trop grande honnêteté qui leur a fait perdre la maîtrise de leur activité commerciale florissante. Si le caractère de la nation espagnole est marqué par des défauts tendant à infléchir la forme de son gouvernement vers l'absolutisme, l'esprit général des Anglais semble donner l'image d'un autre versant du comportement des peuples européens.

La nation anglaise est présentée par Montesquieu comme un être inquiet et l'attribue à des facteurs climatiques et sociaux. Pour ce dernier, il y a un rapport très fort entre cet esprit inquiet des Anglais et leur irréductible amour des libertés individuelles. La concurrence permanente des individus afin de gagner leur indépendance économique et sociale et la quête incessante de lumières propres sont les deux éléments constitutifs de la sociogenèse de l'esprit inquiet des Anglais qui, loin d'enfermer les individus dans la sphère privée, possède également une traduction politique immédiate. La liberté politique dans laquelle vivent les Anglais est évoquée par Montesquieu sous l'angle de l'esprit général d'une nation fondée sur le contrat social, l'égalité entre les citoyens et une liberté de conscience sur le plan religieux.

À la différence des Anglais qui se distinguent par leur impatience et leur attachement à la liberté civile et politique nécessaire à leur commerce, l'esprit général des Français est différent. Ainsi, la nation française forme-t-elle une personne morale médiane se situant entre la liberté extrême des Anglais et la grande mollesse des Espagnols. En effet, sociabilité, ouverture, gaieté, facilité dans la communication et attachement au point d'honneur forment la mentalité du peuple français. Le mythe de la gaieté française, due en grande partie à l'influence de la légèreté

féminine, qui traverse le discours de Montesquieu, est au cœur de la réflexion anthropologique sur le caractère de cette nation européenne car elle possède une vertu correctrice, qui travaille au polissage des mœurs et en fait paradoxalement un facteur de stabilité politique. Le commerce des deux sexes, qui détermine la sociabilité et la politesse du peuple français, influe sur le principe même du régime politique. Montesquieu aperçoit lucidement qu'un tel régime est inséparable du désir de distinction, à son tour inséparable d'une société où règnent certaines passions générales comme l'amour de la gloire et le désir de réputation. Certes les nations européennes sont bien représentées dans la réflexion du philosophe bordelais, mais elles cèdent vite la place à une anthropologie plus vaste des peuples à travers les âges de l'humanité, où les communautés humaines passent de la sauvagerie à la civilité en passant par la barbarie.

## Chapitre VI : Les différents stades d'évolution des peuples

La classification, une des passions des penseurs des Lumières, s'est intéressée à tous les domaines de l'histoire naturelle<sup>605</sup>. Ainsi, comme les animaux ou les plantes, les hommes peuvent être classés selon leurs caractéristiques physiques, leurs mœurs et leurs manières. Puisque l'Homme est un être social, l'histoire du genre humain débouche logiquement sur celle des sociétés. Mais, pour les philosophes des Lumières, la compréhension de la société européenne passe par la connaissance de l'histoire des différentes formes de société qui l'ont précédée<sup>606</sup>. Pour expliquer l'origine de la société dite civilisée, les théoriciens du contrat social, tels que Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau, supposent un état de nature qui la précède. Même si cet état est généralement interprété comme une construction purement théorique, ce postulat encourageait tout de même les penseurs à voir dans les sociétés non européennes dites primitives des peuples proches de cet état de nature dont ils seraient sortis. L'observation de ces sociétés primaires est donc utile pour éclairer la pensée politique. Pour ces penseurs, le progrès des sociétés humaines suit toujours le même chemin ; et les sociétés sauvages et barbares sont l'image de ce qui était leur propre histoire d'une communauté humaine qui a atteint le stade de la civilisation.

La distinction peut-être la plus connue entre les différents types de sociétés humaines appelées peuple ou nation au XVIII<sup>e</sup> siècle est celle faite par Montesquieu dans ces trois textes majeurs. En effet, la focalisation de Montesquieu sur les peuples comme sujets de l'histoire a abouti à une théorie de la sensibilité, des manières de penser et de sentir collectives fondant un discours anthropologique centré sur le concept d'« esprit général ». L'esprit général d'un peuple ou d'une nation est un concept qui voit dans une communauté humaine une unité que diverses causes constituent car il « n'est pas l'intention d'un législateur, mais l'effet de facteurs<sup>607</sup> ». Chaque société humaine que le philosophe appelle peuple a une réalité organique que les maximes générales de son gouvernement, les mœurs ou manières, la religion et les lois particulières ont façonnée : « Les peuples, comme chaque individu, ont une suite d'idées, et

---

<sup>605</sup> L'histoire naturelle de l'homme au XVIII<sup>e</sup> siècle était l'appellation générale de l'anthropologie physique de l'époque qui classait les peuples tels qu'on les observait, selon des critères physiques. Cf. Ann Thomson, « Sauvages, barbares, civilisés. L'histoire des sociétés au XVIII<sup>e</sup> siècle », Jean-Louis Chavalier, Mariella Colin et Ann Thomson (dir.), *Barbares et sauvages : images et reflets dans la culture occidentale*, Actes du colloque de Caen, 26-27 février 1993, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1994, p. 79-89.

<sup>606</sup> Selon Ann Thomson, l'intérêt des Européens pour les autres peuples procède de leur désir de mieux se comprendre eux-mêmes et non d'une réelle volonté de comprendre l'Autre. Les sociétés dites sauvages ou barbares présentent aux Occidentaux l'image de leur propre passé. *Ibid.*, p. 80.

<sup>607</sup> Francine Markovits, « Montesquieu : l'esprit d'un peuple, une histoire expérimentale », in Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *Former un peuple ? Pouvoir, Éducation, Révolution*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, 1996, p. 215.

leur manière de penser totale, comme celle de chaque particulier, a un commencement, un milieu et une fin<sup>608</sup>. » Figurant parmi ceux qui ont le plus écrit sur la distinction entre les différents stades d'évolution de la société, Montesquieu a employé les termes *sauvage*, *barbare* et *policé* pour qualifier ces trois phases d'évolution des sociétés humaines appelées peuple ou nation dans son discours. Notre travail dans ce chapitre consiste alors à examiner ces trois concepts qui qualifient des types de sociétés humaines distinctes les unes des autres ; à vérifier comment et avec quelle cohérence les définitions proposées fonctionnent dans les *Lettres persanes*, *Considérations sur les Romains* et *L'Esprit des lois*. Si nous ne sommes pas les premiers à situer les définitions données par Montesquieu à ces notions dans l'histoire de la langue et des représentations, nous allons vérifier comment fonctionnent ces représentations et ces définitions dans les trois textes du baron de La Brède.

## 6.1. Les peuples sauvages

Le sauvage est le premier désignant de ces « Autres lointains<sup>609</sup> » que les théories du XVIII<sup>e</sup> siècle s'efforcent d'appréhender et de décrire l'étrangeté. Se situant à la frontière entre l'animalité et l'humanité, le sauvage, dans les représentations de l'Europe des Lumières, est foncièrement lié à la Nature et représentatif d'une forme de négation de la civilisation et des lois, et d'une incapacité fondamentale à se constituer en société, dont on retrouve les exemples emblématiques en Amérique et en Afrique. Pour comprendre à quelles représentations prototypiques le terme *sauvage* était associé à cette époque, nous suivrons la piste lexicographique<sup>610</sup> afin de voir comment cette notion est expliquée à travers les articles qui lui sont consacrés.

Dans le discours lexicographique de l'Ancien Régime, l'emploi de base du terme *sauvage* est adjectival et sa valeur sémantique réside clairement dans l'idée que le collectif humain ainsi qualifié vit en dehors du commerce des hommes. Le portrait prototypique du sauvage dressé par Furetière va dans ce sens :

SAUVAGE. adj. m. et f.

---

<sup>608</sup> Montesquieu, *Pensées et Fragments inédits*, n°1794, in *Œuvres connues de Montesquieu*, II, texte établi par Le baron Gaston de Montesquieu, Imprimerie de G. Gounouilhou, Bordeaux, 1899, p. 151, [https://fr.wikisource.org/wiki/Pens%C3%A9es\\_et\\_Fragments\\_in%C3%A9dits\\_de\\_Montesquieu/II](https://fr.wikisource.org/wiki/Pens%C3%A9es_et_Fragments_in%C3%A9dits_de_Montesquieu/II).

<sup>609</sup> Nous reprenons cette heureuse expression d'Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue. La quête de la voix idéale au siècle des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2012.

<sup>610</sup> Dans notre analyse lexicographique, nous suivons pour l'essentiel celle faite par Agnès Steuckardt, « *Barbare et sauvage* dans les grands dictionnaires de langue française (1680-1798) », in Françoise Le Borgne, Odile Parsis-Barubé, Nathalie Vuillemin (dir.), *Les Savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages. Lectures de l'Autre aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2018, p. 23-38.

Farouche, qui ne se laisse pas approcher, manier, ou apprivoiser. Les cerfs, les loups, et presque tous les animaux qui habitent les bois et la campagne, sont *sauvages*; et en ce sens ils sont opposés à *domestiques*. Ce mot vient de l'Italien *salvagio*, qu'on a fait de *selvaticus*, ou *salvaticus*, dont se sont servis les Auteurs de la basse Latinité. Menage.

[...]

SAUVAGE, se dit aussi des hommes errans, qui sont sans habitations réglées, sans Religion, sans Loix, et sans Police. Presque toute l'Amérique s'est trouvée peuplée de *Sauvages*. La plus-part des *Sauvages* sont Antropophages. Les *Sauvages* vont nus, et sont velus, couverts de poil.

SAUVAGE, se dit figurément en Morale, de ceux qui ont l'esprit ou les mœurs fantasques, bourruës, qui ne se peuvent pas aisément adoucir, civiliser, gagner par la raison. On dit aussi, qu'un mot, une phrase ou la construction d'un discours, ont quelque chose de *sauvage*, quand il y a quelque chose de rude à quoy on n'est pas accoutumé, qui paroist étranger.

SAUVAGE, se dit aussi à l'égard des plantes et des arbres, et designe celles qui croissent naturellement dans les bois, ou à la campagne, par opposition à celles qui sont dans les jardins entées et cultivées. Un olivier, un figuier, un pommier *sauvage*; de la chicorée, des laitues *sauvages*. On dit aussi, qu'un fruit a un goust *sauvage*, quand il est revesche et acre, quand il n'a pas été enté pour le rendre doux. On dit aussi un pays *sauvage*, quand il est montueux, de sert, sterile, et point cultivé<sup>611</sup>.

Chez les lexicographes comme Furetière, le qualificatif est d'abord appliqué aux animaux et aux plantes. Par métaphore et avec un affaiblissement de sens, la qualification est appliquée à une personne farouche, bourru. Il y a chez ce dernier un emploi substantival de *sauvage*, qui retrace le passage de l'adjectif au nom, en mentionnant d'abord *peuple sauvage*, puis *Les Sauvages de l'Amérique* et enfin *un sauvage*. Le seul modèle humain évoqué est celui du « Sauvage » d'Amérique. Les traits distinctifs de l'homme sauvage tendent à le situer du côté de l'animalité<sup>612</sup> : mode de vie primitif (mobilité, habitat sommaire, absence d'institutions politiques), insistance sur sa pilosité par la redondance (velu, couvert de poils) et discrédit moral (idolâtrie, irrationalité). Même leur rapport à la nourriture témoigne de ce défaut de civilisation (anthropophagie). Cette représentation animale de l'homme sauvage n'est que le prolongement de l'image déjà construite par le Moyen Âge<sup>613</sup>.

---

<sup>611</sup> Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel*, 1690 [Collection privée, reproduction des Editions Slatkine, Genève, 1970], article « Sauvage », Paris, Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www.classiques-garnier.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

<sup>612</sup> Dans le prolongement de cette représentation dysphorique du sauvage auquel le XVIII<sup>e</sup> siècle refuse les savoirs fondateurs de la société occidentale, *L'Encyclopédie* les présente comme des « peuples barbares qui vivent sans lois, sans police, sans religion, et qui n'ont point d'habitation fixe. Ce mot vient de l'italien *salvagio*, dérivé de *salvaticus*, *selvaticus* et *silvaticus* qui signifie la même chose que *sylvestris*, agreste, ou qui concerne les bois et les forêts, parce que les *sauvages* habitent ordinairement dans les forêts. Une grande partie de l'Amérique est peuplée de *sauvages*, la plupart encore féroces, et qui se nourrissent de chair humaine. » Cf. Diderot et D'Alembert, *L'Encyclopédie*, article « Sauvages », *op. cit.* Il faut toutefois remarquer qu'il y a, dans cette définition, une association faite entre les notions de *sauvage* et de *barbare* au point même de les confondre. Ce que Montesquieu évite en établissant une distinction nette entre les deux concepts.

<sup>613</sup> Florent Pouvreau, *Du poil et de la bête. Iconographie du corps sauvage en occident à la fin du Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, CTHS, 2015.

La définition donnée par l'Académie française, dans la première édition de son dictionnaire, a la même représentation du référent : les peuples qualifiés de sauvage « vivent ordinairement dans les bois, sans religion, sans loix, sans habitation fixe, et plustost en bestes qu'en hommes. *Les peuples sauvages de l'Amérique, de l'Afrique etc.*<sup>614</sup> ». Le prototype cité en exemple ne se limite plus au sauvage d'Amérique car un second modèle apparaît, le sauvage d'Afrique. La représentation du sauvage donnée par les usuels au début du XVIII<sup>e</sup> siècle paraît homogène autour des traits cités plus hauts. Dans ce cadre d'interrogation historique et ontologique sur les origines qui anime le XVIII<sup>e</sup> siècle, de foisonnement des thèses et des représentations que suscitent les sauvages, Montesquieu occupe une place importante qu'il convient d'interroger.

Le terme *sauvage*, employé soit comme substantif, soit comme adjectif chez Montesquieu, qualifie tout *peuple* ou *nation* vivant dans une « indépendance naturelle antérieure à toute loi politique et civile<sup>615</sup> ». Montesquieu appelle ainsi *peuples sauvages* les petites sociétés que forment les hommes dispersés et qui ne sont unis entre eux par aucun lien social. Si dans *L'Esprit des lois* il met l'accent sur l'éloignement physique et l'absence de communication en insistant sur le fait que « les peuples sauvages [...] sont des petites nations dispersées, qui, par quelques raisons particulières, ne peuvent pas se réunir<sup>616</sup> », dans les *Lettres persanes*, il y ajoute l'impossibilité pour ce type de peuple de tisser un lien social nécessaire à l'établissement d'une communauté des intérêts :

D'ailleurs, les bourgades de sauvages, au nombre de deux ou trois cents habitants, détachées les unes des autres, ayant des intérêts aussi séparés que ceux empires, ne peuvent pas se soutenir ; parce qu'elles n'ont pas la ressource des grands États, dont toutes les parties se répondent, et se secourent mutuellement<sup>617</sup>.

Nous avons, à travers cette image donnée des sauvages par le philosophe bordelais, des communautés sans État<sup>618</sup> car incapables d'être dans de grands ensembles que nécessite une

---

<sup>614</sup> *Le Dictionnaire de l'Académie française dédié au Roy, 1694 [Première édition] (Collection privée)*, article « Sauvage », in *Corpus des dictionnaires de l'Académie française [du 17<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle]*, Paris, Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

<sup>615</sup> Jean Ehrard, « Savoirs sauvages, savoirs barbares selon *L'Esprit des lois* de Montesquieu », in Françoise Le Borgne, Odile Parsis-Barubé, Nathalie Vuillemin (dir.), *Les Savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>616</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XI, t. I, p. 536.

<sup>617</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXX, p. 263.

<sup>618</sup> Nous décelons dans cette réflexion de Montesquieu ce que Pierre Clastres appelle un « ancrage ethnocentriste », c'est-à-dire cette idée selon laquelle toute société sans État n'est pas tout à fait une société. On ne peut souscrire à ce préjugé du baron de La Brède sur l'âme et la mentalité des sauvages et qui considère que la pensée des primitifs n'est pas une pensée pleinement formée, qu'elle est prélogique et donc incapable de clarté et de distinction. Ce jugement de valeur grève fortement la rigueur de l'anthropologie politique de Montesquieu qui, comme le dit Pierre Clastres sur les préjugés de certains penseurs européens, voit les sociétés sauvages comme des sociétés qui

telle structure. Les liens sociaux et politiques entre les membres de ces communautés sont tellement faibles que ces peuples sauvages donnent l'image d'être dans une enfance du processus de socialisation et de politisation nécessaire à l'institution de l'État comme forme d'organisation à laquelle les sociétés civilisées d'Europe ont abouti. Il leur manque surtout une condition nécessaire à la fondation d'une société politique : l'intérêt commun, qui rend possible l'union entre les hommes.

Une autre caractéristique renforce cette représentation de communautés politiquement inorganisées que sont les peuples sauvages, c'est l'absence de lois et de pouvoir politique centrale : « On peut appeler les institutions de ces peuples des mœurs plutôt que des lois. Chez de pareilles nations, les vieillards, qui se souviennent des choses passées, ont une grande autorité [...]»<sup>619</sup>. » La vie sociale des peuples sauvages relève de l'état de nature antérieur à l'établissement des sociétés politiques, où les mœurs régulent les relations humaines avant l'instauration des lois positives et où la liberté naturelle<sup>620</sup> rend l'homme indépendant de toute forme de pouvoir ou de domination politique. Nourrie de récits de voyage, cette image des peuples sauvages, vivant dans une indépendance naturelle antérieure à toute loi politique et civile développée par Montesquieu, ressemble fort au cliché du Huron<sup>621</sup> dans la littérature exotique du siècle des Lumières. Les peuples sauvages, qui vivent dispersés selon Montesquieu, ne connaissent donc pas le droit ni un système réglé de gouvernance.

La théorie socio-économique de Montesquieu véhicule une représentation des sociétés définies par leur mode de subsistance. Considérés comme des sociétés primitives, les sauvages sont définis par leur mode de subsistance primaire. Les sauvages « sont ordinairement des peuples chasseurs<sup>622</sup> » qui croient « qu'il n'y a que la chasse et la pêche qui soit un exercice

---

« ne sont pas tout à fait de vraies sociétés – elles ne sont pas *policées* –, elles subsistent dans l'expérience peut-être douloureuse d'un *manque* – manque d'État – qu'elles tenteraient, toujours en vain, de combler » (*La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Reprise », 2019, p. 161). Raisonner ainsi, c'est ignorer que les sociétés sauvages ne sont pas des sociétés sans État mais, comme l'affirme P. Clastres, des « sociétés contre l'État ». Ces sociétés dites primitives ont bien une autorité mais qui est, par essence, différente de ce que l'Occident appelle pouvoir ou domination politique. L'autorité y intervient pour réduire les conflits entre individus ou entre parents ; et sa parole dit le consensus. Néanmoins, sa posture n'est pas celle du pouvoir au sens où y serait incluse une force de coercition ; sa parole n'est pas celle de la loi, mais de la tradition. Si le chef s'y impose à tous, c'est en raison d'un certain savoir-faire d'orateur, de devin, de guerrier, de chasseur ; et cela n'implique nullement qu'il puisse situer son autorité hors de la communauté.

<sup>619</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XIII, t. I, p. 538.

<sup>620</sup> *Ibid.*, livre XVIII, chapitre XIV, t. I, p. 539.

<sup>621</sup> Jean Ehrard n'a pas tort d'établir une similitude entre le sauvage de Montesquieu et le Huron figurant dans *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale et Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé (1703-1704)* du baron de Lahontan. Cf. J. Ehrard, « Savoirs sauvages, savoirs barbares selon *L'Esprit des lois* de Montesquieu », *op. cit.*, p. 156.

<sup>622</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XI, t. I, p. 536.



noble et digne d'eux<sup>623</sup> ». Réduits à une économie de subsistance, les peuples sauvages ne connaissent pas l'économie de marché à cause d'une absence de surplus de production favorisant le commerce : « Les peuples qui ont peu de marchandises pour le commerce, comme les sauvages, [...] négocient par échange<sup>624</sup>. » Le troc et la méconnaissance de la monnaie montrent que les sauvages ont une économie de subsistance essentiellement tournée vers la satisfaction des besoins primaires. Il y a plutôt chez ces peuples primitifs un système d'échange de petites quantités qu'un véritable commerce nécessitant une surproduction et l'usage de la monnaie. La description de ce système de subsistance rudimentaire ne sert pas uniquement de trait définitoire à Montesquieu car il est également l'occasion de déplorer la vulnérabilité de ces communautés humaines qui sont à la merci des aléas climatiques :

[...] comme il y a souvent des années où la chasse et la pêche rendent très peu, ils sont désolés par des famines fréquentes : sans compter qu'il y a pas de pays si abondant en gibier et en poisson, qu'il puisse donner la subsistance à un grand peuple, parce que les animaux fuient toujours les endroits trop habités<sup>625</sup>.

Les famines fréquentes et le faible niveau de développement des sauvages sont perçus par le baron de La Brède comme les conséquences de leur aversion pour le travail, au profit d'une économie essentiellement tournée vers la subsistance basée sur des activités rudimentaires comme la chasse, la pêche et la cueillette. Les peuples sauvages d'Amérique et d'Afrique, vivant de ces activités primaires, ne font que profiter de la fécondité naturelle de la terre sans travailler à son renouvellement. Cette mentalité « prélogique » de ces peuples primitifs les maintient dans la misère<sup>626</sup>.

Le retard politique et économique des peuples sauvages, jusque-là observé par Montesquieu, n'est peut-être pas simplement dû à leur seule mentalité de primitifs ayant une aversion pour l'effort physique et intellectuel. Les facteurs climatique et géographique jouent un rôle important dans ce comportement : « La nature et le climat dominent presque seuls sur

---

<sup>623</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXX, p. 263.

<sup>624</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXII, chapitre II, t. II, p. 702.

<sup>625</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXX, p. 263.

<sup>626</sup> À rebours de Montesquieu, les enquêtes ethnologiques et anthropologiques sérieuses révèlent que la liaison généralement établie entre la sauvagerie et la misère résulte d'une appréciation fautive. Le mépris du travail et le désintérêt pour le progrès technologique correspondent à un choix social chez les peuples sauvages et non à une paresse physique ou intellectuelle. À ce propos, François Châtelet affirme avec justesse que « l'économie primitive n'est pas une économie miséreuse, mais une économie libre, fondée sur l'échange et la réciprocité, non sur l'accumulation ; de ce fait, elle n'est pas une *économie politique*. Le travail n'y est pas une activité séparée ; il est inscrit dans le tissu social et s'effectue en fonction de la demande et des désirs de la communauté » (« L'État, l'écriture, l'histoire, polythéisme et monothéisme », in François Châtelet (dir.), *Histoire des idéologies. Tome 1 : Les mondes divins jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris, Hachette, 1978, p. 26. Voir également Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, traduit de l'anglais par Tina Jolas, préface de Pierre Clastres, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1976.

les sauvages<sup>627</sup>. » Le fait que la nature soit très généreuse est un frein au processus de civilisation de ces peuples primitifs. En Amérique, la générosité de la terre répond à tous les besoins et les sauvages de cette contrée vivent dans l'abondance sans faire d'effort :

Ce qui fait qu'il y a tant de nations sauvages en Amérique, c'est que la terre y produit d'elle-même beaucoup de fruits dont on peut se nourrir. Si les femmes y cultivent autour de la cabane un morceau de terre, le maïs y vient d'abord. La chasse et la pêche achèvent de mettre les hommes dans l'abondance<sup>628</sup>.

La vie paradisiaque que mènent les nations sauvages de l'Amérique, parce que pourvues de tout ce dont ils ont besoin par une nature généreuse, ne favorise en eux ni le goût du travail, ni l'esprit d'industrie. Ils vivent dans une sorte de paradis terrestre qui n'est pas propre à les faire sortir de la naïveté de leur état primitif pour les mettre dans le processus de civilisation. Cette léthargie intellectuelle, dans laquelle se trouvent ces sauvages, engourdit leur esprit jusqu'à manquer de prévoyance : « Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit<sup>629</sup>. » L'absurdité de ce comportement étrange des nations sauvages d'Amérique est, selon Montesquieu, à la mesure du retard intellectuel qui prévaut chez ces dernières. L'instinct semble être le guide des actions de ces peuples primitifs auxquels la nature comble et prive, par la même occasion, de l'intelligence nécessaire à la marche vers le progrès.

Les faveurs de la nature ne sont pourtant pas défavorables qu'aux sauvages d'Amérique ; ceux d'Afrique partagent le même sort. Faute d'arts et d'industrie, les peuples sauvages d'Afrique ne tirent pas grands avantages d'une nature généreuse : « La plupart des peuples des côtes de l'Afrique sont sauvages [...]. Ils sont sans industrie ; ils n'ont point d'arts ; ils ont en abondance des métaux précieux qu'ils tiennent immédiatement des mains de la nature<sup>630</sup>. » Les peuples d'Afrique semblent résumer, par leur mode de vie, l'ensemble des traits anthropologiques de la sauvagerie dans ce tableau dressé par Montesquieu : sans arts et surtout sans industrie<sup>631</sup>, les peuples sauvages n'ont pas la culture matérielle qui leur ferait estimer les métaux précieux tant convoités par l'Occident de plus en plus industriel au XVIII<sup>e</sup> siècle. Et,

---

<sup>627</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre IV, t. I, p. 567.

<sup>628</sup> *Ibid.*, livre XVIII, chapitre IX, t. I, p. 534-535.

<sup>629</sup> *Ibid.*, livre V, chapitre XIII, t. I, p. 174.

<sup>630</sup> *Ibid.*, livre XXI, chapitre II, t. II, p. 636-637.

<sup>631</sup> Au XVIII<sup>e</sup> siècle, toute l'Afrique relève aux yeux des Européens du domaine de la sauvagerie, au point que dans la littérature de voyage, explique Sylviane Albertan-Coppola, les peuples africains « ne sont pas même envisagés sous l'angle de l'art, fût-ce pour en souligner la piètre qualité, ces peuples étant réputés ne pas avoir accédé, du fait de leur "sauvagerie", aux sciences et aux arts », in « Les arts dans l'*Histoire des voyages* de l'abbé Prévost : un nouveau regard sur l'autre ? », *Viatica*, n°2, mars 2015, *L'Art des autres*, p. 1, [En ligne], URL : <http://viatica.univ-bpclermont.fr/l-art-des-autres/dossier/lesarts-dans-l-histoire-generale-des-voyages-de-l-abbe-prevost-un-nouveau-regard-sur-l-autre>.

dans la perception que le philosophe bordelais a de ces peuples, s'il arrive que les sauvages aient des goûts artistiques, ils sont souvent référés à la bestialité des Noirs, les rabaisant soit à des traits soit à des comportements primitifs :

[...] le jour, il régnait dans le continent un vaste silence ; [...] la nuit, on entendait les sons de divers instruments de musique ; et [...] on voyait partout des feux, les uns plus grands, les autres moindres. [...] on y trouve que, le jour, ces sauvages, pour éviter l'ardeur du soleil, se retirent dans les forêts ; [...] la nuit, ils font de grands feux pour écarter les bêtes féroces ; et [...] ils aiment passionnément la danse et les instruments de musique<sup>632</sup>.

Dans ce tableau, il y a une dévalorisation de la danse et de la musique des Africains, qui sont plus référées à la sauvagerie qu'à une culture artistique réelle. Cette forme de négation des savoirs artistiques conforte la représentation des Africains en sauvages à peine sortis de l'animalité. Il y a là un véritable refus de reconnaissance de l'intelligence sensible des peuples sauvages d'Afrique. L'hostilité de la nature (forêt tropicale infestée de bêtes féroces) vis-à-vis de ces peuples primitifs modèle leur vie, qui, souvent menée en mode survie, laisse peu de place à la création et aux activités artistiques limitées dans le temps et dans l'espace (chants et danses ne se font que la nuit et autour de feux de bois).

La figure du sauvage, construite par Montesquieu, n'est pourtant pas homogène et vacille entre un être primitif jouissant d'une liberté naturelle sans borne et d'une abondance de la nature luxuriante, d'un côté, et une précarité consécutive aux aléas climatiques et aux dangers de la forêt vierge, d'un autre. Ce paradoxe entraîne une question existentielle qui a traversé le siècle des Lumières : les sauvages, qui n'ont pas accès aux avantages de la civilisation, sont-ils heureux ? Si pour Montaigne et certains de ses suivants la réponse est affirmative, le baron de La Brède ne cède rien au mythe du « bon Sauvage<sup>633</sup> » heureux, un lieu commun de la pensée

---

<sup>632</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, II, livre XXI, chapitre XI, p. 668.

<sup>633</sup> Le mythe du « bon sauvage » présent dans l'imaginaire littéraire occidental depuis l'Antiquité prend une nouvelle dimension lorsque l'Europe entre en contact avec d'autres sociétés et se met à porter un regard critique sur elle-même, projetant sur ces sociétés ses propres interrogations. En effet, la découverte de peuples « différents » en Amérique a fait vaciller les certitudes de l'Europe, qui a commencé à s'interroger sur ce qui constitue la spécificité de ces peuples dits primitifs : les sauvages sont-ils heureux, vivant dans une sorte d'âge d'or primitif que l'Europe a oublié depuis longtemps ou, au contraire, appartiennent-ils à des civilisations dont les réalisations matérielles et intellectuelles sont comparables au vieux continent ? Pour certains Anciens comme Montaigne, la vie des sauvages ressemble fort à cet état de bonheur primitif que l'humanité avait connu et que le monde occidental a perdu. Montaigne a consacré deux chapitres des *Essais* (1580-1588) aux peuples de l'Amérique : livre I, chapitre 31, « Des Cannibales » ; et livre III, chapitre 6, « Des Coches ». Mais la référence à l'Amérique est également présente dans de nombreux autres chapitres. En combinant observation de type ethnographique et réflexion philosophique, la pensée de Montaigne s'organise autour de l'opposition civilisation/sauvagerie et établit la supériorité de la vie sauvage sur la vie civilisée. La démarche s'appuie sur la référence à la nature, considérée comme règle de vie. Sur le plan social, la vie des sauvages apparaît comme supérieure à celle des civilisés. Cependant, selon Bernard Mouralis, le développement du mythe du « bon sauvage » ne correspondait pas réellement à une volonté de connaître les peuples sauvages par eux-mêmes, de les prendre comme objet de science. Il s'agissait plutôt d'utiliser le mythe dans une perspective visant à critiquer certains aspects de la civilisation occidentale (*Montaigne et le mythe du bon Sauvage de l'Antiquité à Rousseau*,

du dix-huitième siècle. Les sauvages dont il parle n'ont ni la bonté naturelle ni le paradis dont parlera abondamment le siècle des Lumières. La sauvagerie est, dans la perception du philosophe bordelais, un état de guerre incessante pour le contrôle des ressources de la forêt et des cours d'eau et à cause d'une absence de droit des gens régissant les rapports entre les communautés. Le lapidaire chapitre XII du dix-huitième livre de *L'Esprit des lois* est un résumé de la tension permanente qui règne entre les peuples sauvages qui ignorent le droit des gens. Les sauvages font même preuve de cruauté dans les peines qu'ils infligent à leurs ennemies. Au Canada, « les sauvages [...] font brûler leurs prisonniers ; mais lorsqu'ils ont des cabanes vides à leur donner, ils les reconnaissent de leur nation<sup>634</sup> ». Épargner les prisonniers n'est en aucun moment un acte d'humanisme chez les sauvages dont le naturel est la cruauté. C'est plutôt l'intérêt qu'ils ont de résoudre leur dépeuplement<sup>635</sup> qui les pousse à intégrer ces prisonniers à leurs propres communautés.

Éloigné d'une vision nostalgique et idéalisante du « bon Sauvage » vivant dans le paradis que développera plus tard Jean-Jacques Rousseau<sup>636</sup>, Montesquieu voit en ces primitifs des êtres

---

Paris, Pierre Bordas et fils éditeur, coll. « Littérature vivante », 1989, p. 120-121). Voir également Frank Lestringant, « Montaigne et la laïcisation de l'Histoire : l'exemple du Nouveau monde », in *La Pensée et les Hommes*, n°20, 1992, « Montaigne et la révolution philosophique », dossier édité par Jacques Lemaire, p. 45-74, <http://lapenseeetleshommes.be/Revue/020.pdf>; Gérard Defaux, « Un cannibale en haut de chausses : Montaigne, la différence et la logique de l'identité », *MLN*, Vol. 97, n°4, French Issue, mai 1982, p. 919-957, URL: <https://www.jstor.org/stable/2905872>; Tzvetan Todorov, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1989, p. 51-64 ; *Les morales de l'histoire*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 1997, p. 45-49, et Élisabeth Mudimbe-Boyi, *Essais sur les cultures en contact : Afrique, Amériques, Europe*, Paris, Éditions Karthala, coll. « Lettres du Sud », 2006, p. 49-85.

<sup>634</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIII, chapitre XVII, t. II, p. 767.

<sup>635</sup> Le déficit démographique est un signe de pauvreté des peuples sauvages. Que ces derniers peinent à se multiplier et à se perpétuer n'est pas bon signe aux yeux d'un homme éclairé du XVIII<sup>e</sup> siècle tel que Montesquieu pour qui le « peuple nombreux », en un cercle vertueux, est à la fois l'effet et la cause de la prospérité collective.

<sup>636</sup> Chez Jean-Jacques Rousseau, le mythe du « bon Sauvage » se rattache à la nostalgie du paradis perdu et l'âge d'or. À ce titre, il était déjà connu des Grecs, dont la civilisation raffinée faisait néanmoins l'éloge du Scythe ou du Galate, exempts des vices d'un état social développé. Rousseau a puisé dans une abondante littérature existante sur ce mythe lorsqu'il développe le thème de l'excellence de la *nature* qu'il oppose à la corruption du monde civilisé. Dès le premier *Discours*, se fait entendre la louange du passé, d'un monde patriarcal, fondé sur une économie agricole. Le sauvage est évoqué dans ce discours pour illustrer la liberté d'un état où l'homme, affranchi des besoins factices, ne pouvait être soumis ni dégradé de sa dignité naturelle : « Les sauvages d'Amérique, qui vont tout nus et qui ne vivent que du produit de leur chasse, n'ont jamais pu être domptés. En effet, quel joug imposerait-on à des hommes qui n'ont besoin de rien ? » (III, 7). Dans le second *Discours*, le sauvage apparaît comme celui qui, en accord avec son milieu, ne souhaite rien qui excède ses besoins immédiats et dont l'esprit n'en conçoit pas d'autres : « Son imagination ne lui peint rien ; son cœur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaires pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir prévoyance, ni curiosité. [...] Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir » (III, 144). L'homme sauvage ne saurait être malheureux puisqu'il est en accord avec son milieu, qu'il ne dépend que de lui-même et ignore les tensions et les besoins créés par la société. En raison même de sa nature et de son aptitude à évoluer, l'homme n'a pu demeurer au stade du « bon Sauvage ». Ce qui ne signifie pas l'éloge du primitivisme, ni le rêve d'un impossible retour en arrière. Conservant les qualités du sauvage, l'homme naturel n'en sera pas moins adapté à l'état social. Le bon Sauvage n'est pas un idéal, ni un modèle : seulement une étape dans l'inéluctable développement humain (Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, article « Sauvage »,

redoutables qui vivent eux-mêmes dans une constante inquiétude : « [...] l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages ; tout les fait trembler, tout les fait fuir<sup>637</sup>. » Ce constant sur l'homme à l'état sauvage tranche nettement avec la vision idyllique de certains philosophes car sa liberté naturelle ne le met aucunement dans la tranquillité d'esprit que seule une société civile peut assurer à ses membres à travers ses lois. L'homme sauvage, selon le baron de La Brède, est un être très craintif qui ne sent que sa faiblesse devant la permanence du danger que fait constamment planer la férocité<sup>638</sup> du monde sauvage (homme et bête). La liberté naturelle sans borne dans laquelle les sauvages vivent est trop précaire pour leur fournir une sûreté nécessaire à leur bonheur.

Sur le plan religieux, les récits de voyage et d'évangélisation qui ont nourri le philosophe bordelais ont façonné sa vision de la vie religieuse des peuples sauvages. C'est la superstition qui caractérise les sauvages, très peu attachés à leur religion, qui ressemble plus à une idolâtrie qu'à une croyance bien structurée. La « [...] facilité qu'ont de changer de religion les peuples [...] sauvages [...] »<sup>639</sup> donne lieu à un amusement sur le succès des missions d'évangélisation auprès de ces peuples primitifs qui ne sont pas attachés à des croyances et des rites solides :

Les peuples qui n'ont point de temples ont peu d'attachement pour leur religion : voilà [...] pourquoi les sauvages de l'Amérique sont si peu attachés à leur propre religion ; et pourquoi, depuis que nos missionnaires leur ont fait bâtir au Paraguay des églises, ils sont si fort zélés pour la nôtre<sup>640</sup>.

Par cette image du sauvage vivant dans le paganisme polythéiste, Montesquieu fait la genèse de la religion dite naturelle qui est l'expression de « l'instinct de nature » reconnaissant l'existence du divin mais incapable de s'élever à l'idée d'un être infini gouvernant

---

Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Champion Classiques », 2006, p. 847-848). Voir aussi Bernard Mouralis, *Montaigne et le mythe du bon Sauvage de l'Antiquité à Rousseau*, op. cit., p. 98-106 ; Raymond Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la Philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Éditions Sirey, coll. « Philosophie politique », 1971 ; Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974 ; Giuliano Gliozzi, « Rousseau : mythe du bon sauvage ou critique du mythe des origines ? », in *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières, 1680-1820*, Colloque tenu en Sorbonne les 24 et 25 mai 1988, textes réunis par Chantal Grell et Christian Michel, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988, p. 193-203 ; Yves Touchefeu, « Le sauvage et le citoyen - Le mythe des origines dans le système de Rousseau », *ibid.*, p. 177-191, et Mircéa Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1989, chapitre 2 : « Le mythe du bon sauvage ou le prestige de l'origine ».

<sup>637</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre I, chapitre II, t. I, p. 91.

<sup>638</sup> Certains emplois de l'adjectif *sauvage* chez Montesquieu, souvent usité dans le sens péjoratif de rude ou féroce, dérivent vraisemblablement de cette perception négative qu'il a du monde sauvage comme étant un univers où règnent la rudesse et la cruauté. Les sociétés grecques, éprises d'exercices physiques, n'auraient formé que des hommes « durs et sauvages », voire « féroces », si la musique n'était venue y adoucir les mœurs (*De l'Esprit des lois*, livre IV, chapitre VIII). Voir également *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre XI ; livre XXIV, chapitre II ; *Lettres persanes*, lettres XI et XXVIII.

<sup>639</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXV, chapitre II, t. II, p. 830.

<sup>640</sup> *Ibid.*, livre XXV, chapitre III, t. II, p. 832.

immédiatement le monde. Si la religion primitive et idolâtre paraît « naturelle » aux yeux du philosophe bordelais, c'est qu'elle correspond à l'esprit de l'homme sauvage doté d'une faible capacité d'abstraction. Le polythéisme des sauvages est une religion naturelle<sup>641</sup> sans mystères ni miracles et se résume à une pratique intérieure et des devoirs envers les divinités et autrui. En sociologue des religions, Montesquieu voit cette religion primitive des sauvages comme une genèse du sentiment religieux chez l'homme, sans cérémonie et fondée sur une morale qui échappe aux controverses des religions révélées telles que le christianisme et l'islam. Les sauvages sont donc très faciles à convertir au christianisme car ils ont très peu de rites et n'ont pas de temples les attachants à des formes de pratiques constantes et solides.

Montesquieu, par un travail socio-anthropologique, a essayé, tant bien que mal, de dresser le profil du sauvage. Les communautés humaines que le philosophe bordelais appelle *peuples* ou *nations sauvages* ont un des caractéristiques spécifiques qui les distinguent des autres sociétés. Le trait principal des sauvages chez Montesquieu, c'est que ce sont des peuples vivant dans une indépendance naturelle antérieure à toute loi politique et civile. Pour lui, les nations sauvages sont structurellement de petites communautés dispersées sans lien entre elles. Sur le plan politique, ce sont des peuples gouvernés par des mœurs et non par des lois, la chefferie est assurée par le plus âgé en l'absence d'une autorité politique réelle à cause de leur liberté naturelle sans borne.

Leur mode de vie est primaire: ils vivent en forêt, ils ne pratiquent pas l'agriculture, leurs activités principales qui leur permettent de survivre sont la chasse, la pêche et la cueillette. Ils ne font pas usage de la monnaie car ils ont une économie de subsistance qui ne favorise pas la surproduction nécessaire au développement du commerce où l'argent a une place importante. Les peuples sauvages sont également sans arts et sans industrie. Sur le plan moral, ces peuples sauvages sont instinctifs et irrationnels, n'ont pas une « vraie » religion (paganisme polythéiste) ; ce qui fait qu'ils sont facilement convertibles aux religions révélées.

---

<sup>641</sup> Selon Paul Hazard, la religion naturelle se définit comme une religion sans ministres du culte, sans rites ni sacrements, sans obligation de se rendre dans les lieux de culte. L'Écriture sainte n'a plus de valeur surnaturelle ; ainsi se trouve remise en cause la véracité de la Révélation (*La Crise de la conscience européenne : 1680-1715*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche Références », 1994, troisième partie, chap. 2 : « Le déisme et la religion naturelle »). Et, d'après Céline Spector, si la religion naturelle des sauvages apparaît primitive et idolâtre selon Montesquieu, « c'est au sens où cette religion, correspondant à l'esprit de l'homme doté d'une faible capacité d'abstraction, a été interprétée innée, antérieure à toute éducation » (« Naturalisation des croyances, religion naturelle et histoire naturelle de la religion : le statut du fait religieux dans *L'Esprit des lois* », in *Montesquieu, l'État et la Religion*, Colloque de Sofia 7 et 8 octobre 2005, précédé d'une table ronde *État et religion en Bulgarie, en France et dans l'Europe d'aujourd'hui*, avant-propos de Jean Ehrard, *Cahiers Montesquieu*, hors-série, Sofia, Éditions Iztok-Zapad, 2007, p. 52).

Il faut retenir que Montesquieu ne cède pas au mythe du « bon sauvage » qui est un lieu commun du XVIII<sup>e</sup> siècle. Contre des penseurs comme Montaigne et Rousseau qui soutiennent l'idée d'un bonheur parfait du « bon sauvage », Montesquieu ne voit dans la sauvagerie que misère à cause des famines fréquentes, que solitude à cause de la peur permanente dans laquelle ces peuples primitifs vivent, que brutalité et férocité qu'ils tiennent de leur nature non encore policée par les lois. Cependant, l'enquête menée par Montesquieu sur les sauvages est fortement entachée par deux faiblesses majeures : d'une part, il décrit et juge les sauvages à partir de sa conception du monde en tant que civilisé européen des Lumières croyant à la supériorité de leur société policée plus avancée dans le progrès aux autres peuples ; d'autre part, sa connaissance du monde sauvage relève plus de préjugés livresques construits au fil de ses lectures de récits de voyage<sup>642</sup> que d'une véritable anthropologie de la différence qu'imposera Claude Lévi-Strauss<sup>643</sup>. Contre Montesquieu et avec François Châtelet, nous affirmons que

l'idée de la « sauvagerie » comme préfiguration ou préformation de la normalité sociale, comme réalité dans le dénuement ou comme manquant de quelque chose – d'État, de pensée arrivée à maturité, d'écriture, d'histoire – est à rejeter. L'analyse des organisations dites primitives fait apparaître des traits simplement et radicalement différents de ceux qui caractérisent les sociétés où règne un pouvoir précisément politique<sup>644</sup>.

Il nous semble que la réflexion de Montesquieu sur les peuples sauvages relève plus de la fiction anthropologique<sup>645</sup> qui essaie de comprendre l'enfance d'un processus de socialisation et de civilisation de l'homme en se projetant en arrière que d'une sociologie politique rigoureuse

---

<sup>642</sup> Parmi les lectures de Montesquieu, on peut citer Louis-Armand baron de Lahontan, *Nouveaux voyages dans l'Amérique septentrionale* et *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé* (1703-1704) ; Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724).

<sup>643</sup> En s'éloignant du cadre évolutionniste dans lequel était confinée l'anthropologie depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, Claude Lévi-Strauss cherche à comprendre la richesse de la vie matérielle des sociétés dites « primitives » en se situant au niveau de leur « culture » ou de leur « mentalité », c'est-à-dire en exhibant la cohérence intellectuelle globale des détails empiriques de leurs conditions de vie. L'intérêt de Lévi-Strauss pour les sauvages ne vient pas d'une nostalgie de la nature, qui le rattacherait au XVIII<sup>e</sup> siècle. Il retrouve une des questions fondatrices de l'anthropologie : « comment pensent les sociétés les plus éloignées de celle occidentale ? Une telle question implique de se déprendre d'une pensée qui soit proprement celle de l'Occident pour décrire en elle-même une pensée opérant dans les sociétés exotiques. Voir Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1990 ; *Race et Histoire, Race et culture*, Paris, Albin Michel / Unesco, 2001, et Frédéric Keck, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2004.

<sup>644</sup> François Châtelet, « L'État, l'écriture, l'histoire, polythéisme et monothéisme », F. Châtelet (dir.), *Histoire des idéologies*, op. cit.

<sup>645</sup> Ce que nous appelons fiction anthropologique n'est rien d'autre qu'une reconstitution hypothétique des origines ; ce que Jean Starobinski appelle une « hypothèse qui s'efforce de rejoindre l'origine par voie de soustraction et de négation », semblable à celle des Locke, des Condillac, des Buffon, qui « avaient, eux-aussi, effectué ce déshabillage de l'esprit, pour apercevoir une conscience encore vide, à l'instant de son premier éveil » (Jean-Jacques Rousseau, *la transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998, p. 342). Selon Francis Farrugia, « [...] cet état de nature et cet homme naturel, si important qu'ils soient, pour comprendre l'état présent et l'homme réel actuel, sont cependant des fictions méthodologiques » (*Archéologie du pacte social*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1994, p. 135).

s'intéressant objectivement à tous les types de peuple. Dans l'histoire de l'évolution humaine que le baron philosophe a essayé de reconstituer, la sauvagerie est perçue comme étant le stade primaire de la marche de l'homme vers le progrès et dont le pallier intermédiaire est la barbarie.

## 6.2. Les peuples barbares

Le terme *barbare*, dans la classification des sociétés humaines établie au XVIII<sup>e</sup> siècle et surtout par Montesquieu, est le second désignant des peuples dits primitifs et proches de l'état de nature. L'emploi nominal de *barbare* est hérité du latin, qui l'emprunte au grec en tant que désignant ethnique, fondé sur une qualification ethnique. Selon une étymologie traditionnelle reprise par Du Bellay, « *Barbares* anciennement estoient nommez ceux qui ineptement parloient grec<sup>646</sup>. » En Grèce antique, le terme *barbare* désignait l'étranger, le non-Grec, qui se distinguait par son parler ou son accent et que l'on singeait par cette onomatopée répétitive. L'adjectif, quant à lui, désigna également le chant incompréhensible des oiseaux. Les Grecs et les Romains fixèrent ainsi les traits majeurs attribués au barbare : c'était un étranger (Perse, Scythe, Germain...) aux mœurs frustres, demeuré à un stade primaire de l'évolution technologique, livré à ses affects, fourbe, à la fois d'une grande bellicosité et inapte à suivre une stratégie élaborée<sup>647</sup> comme celle que maîtrisait l'hoplite grec ou le légionnaire romain<sup>648</sup>.

La naissance et le développement du christianisme devaient, en principe, remettre en question cette représentation négative du barbare car l'« homme nouveau », régénéré par le Christ, échappe aux distinctions traditionnelles : il n'est plus question « ni de gentil et de Juif, [...] ni de barbare et de Scythe, ni d'esclave et de libre [...] »<sup>649</sup>. L'apostolat chrétien, tel que l'entend saint Paul, doit s'adresser « aux Grecs comme aux Barbares », « car Dieu ne fait point acception des personnes<sup>650</sup> ». Cependant, au Moyen Âge, puisque la barbarie est fréquemment définie selon des critères religieux, les Pères de l'Église désignent le non-chrétien, le païen, comme barbare. Dès le VII<sup>e</sup> siècle, le qualificatif barbare va s'appliquer au musulman, « ennemi du chrétien ». L'appel à la Croisade, lancé par le Pape Urbain II à Clermont en 1095, incitait

---

<sup>646</sup> Joachim Du Bellay, *La Défense et Illustration de la langue française* (1549) suivie *De la Précellence du langage françois par Henri Estienne*, chapitre II, édition de Louis Humbert, Paris, Classiques Garnier, coll. « Classiques jaunes », 2014, p. 43.

<sup>647</sup> Dans la mentalité gréco-romaine de l'Antiquité, le barbare était vu comme quelqu'un qui est à l'aise dans les assauts impétueux et désordonnés, mais incapable de persévérer lorsque l'ennemi offrait une résistance ou après un premier échec.

<sup>648</sup> Nous reprenons et résumons, en guise de rappel introductif, l'histoire du terme *barbare* faite par Jean Schillinger et Philippe Alexandre (dir.), *Le Barbare. Images phobiques et réflexions sur l'altérité dans la culture européenne*, Berne, Peter Lang, 2008, « Introduction », p. 1-11.

<sup>649</sup> *Épître de saint Paul aux Colossiens*, III, 11.

<sup>650</sup> *Épître de saint Paul aux Romains*, I, 14 et II, 11.



les chrétiens à prendre les armes « contre les barbares » qui leur avaient arraché la Terre Sainte<sup>651</sup>. L'appellation perdura alors même que la civilisation musulmane n'avait rien à envier à celle de l'Europe chrétienne. Les récits de la prise de Constantinople en 1453 fixèrent l'image d'un Turc barbare, contempteur des œuvres de l'esprit, tyrannique, luxurieux, fanatique et cruel.

C'est la Renaissance qui aurait découvert la notion d'« époques barbares », souvent référée au Moyen Âge. La célèbre lettre de Gargantua à Pantagruel constitue un témoignage éloquent du regard que la Renaissance portait, avec beaucoup d'injustice, sur l'époque qui l'a précédée : « Le temps [...] ténébreux et sentant l'infélicité et calamité des Goths, qui avait mis à destruction toute bonne littérature<sup>652</sup>. » Il est pourtant réducteur de ne voir dans le barbare qu'une figure de mépris et de haine. Le concept de barbarie se caractérise par une plasticité sémantique qui fait qu'il se soustrait à toute tentative de détermination univoque. Au XVI<sup>e</sup> siècle, la notion de barbarie n'échappa pas à un questionnement qui en fit apparaître le caractère relatif et subjectif<sup>653</sup>. L'essai sur les Cannibales de Montaigne constitue une réflexion remarquable sur la question. Ayant vu dans la France « civilisée » du seizième siècle les horreurs des guerres de religion, Montaigne refuse de faire de la barbarie le lot exclusif de tous les peuples qui ont des mœurs différentes de ceux de son pays, y compris les usages incluant des pratiques telles que le cannibalisme. Le jugement qu'il porte sur les Indiens, qui avaient l'habitude de dévorer leurs prisonniers, est très modéré :

[...] je trouve [...] qu'il n'y a rien de barbare ni de sauvage dans cette nation [...], sinon que chacun appelle barbare ce qui n'est pas de son usage, tout comme, à la vérité, nous n'avons pas d'autre mire pour jauger la vérité et la raison que l'exemple et l'idée des opinions et des usages du pays où nous sommes. Là sont toujours la parfaite religion, le parfait gouvernement, le parfait et accompli usage de toutes choses<sup>654</sup>.

---

<sup>651</sup> Version du discours donnée par Foucher de Chartres, citée par René de La Croix de Castries, *La Conquête de la Terre sainte par les Croisés*, Paris, Albin Michel, 1973, p. 206.

<sup>652</sup> François Rabelais, *Pantagruel*, chapitre VIII, in *Les Cinq Livres. Gargantua / Pantagruel / Le Tiers Livre / Le Quart Livre / Le Cinquième Livre*, édition critique de Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 1994, p. 345.

<sup>653</sup> Selon Jean Schillinger et Philippe Alexandre (*Le Barbare. Images phobiques et réflexions sur l'altérité*, *op. cit.*, p. 1), les représentations négatives attachées à la barbarie se sont affirmées tout au long de l'histoire, de la période classique à nos jours ; et elles constituent un catalyseur récurrent des besoins de distinction ressentis par tout groupe (donc par toute nation). En se fondant sur la psychologie sociale, ils nous renseignent que les individus ordonnent la réalité sociale en se représentant comme membres d'un groupe nécessairement distinct d'un autre groupe. Cette conscience d'appartenance fonde l'identité sociale liée à une volonté de distinction : les individus aspirent à une identité sociale valorisée et souhaitent appartenir à un groupe social considéré. Or les critères de valorisation du groupe ne sont pas absolus, mais relatifs ; ils résultent de la comparaison entre l'endogroupe et l'exogroupe (Dora Capozza et Chiara Volpato, « Relations intergroupes : approches classiques et contemporaines », in Richard Y. Bourhis et Jacques Philippe Leyens (dir.), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Liège, Pierre Mardaga éditeur, coll. « Psychologie et Sciences Humaines », deuxième édition, 1999, p. 30). Qualifier l'autre de *barbare* revient à s'attribuer le prestige lié à la culture et à la civilisation.

<sup>654</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais*, livre I, chapitre XXX : Des Cannibales, *op. cit.*, p. 179.

Le relativisme de Montaigne allait faire école : ils sont devenus très nombreux ceux qui, dans les rencontres entre « primitifs » et « civilisés », ont commencé à se demander de quel côté était la barbarie et à nier au moins qu'elle fut l'apanage exclusif des premiers. L'abbé Yvon, rédacteur de l'article « Barbare » dans l'*Encyclopédie*, ne dit pas le contraire. Il constate que les Grecs et les Romains de l'Antiquité qualifiaient de barbares tous les peuples qui n'avaient ni leur langue qu'ils considéraient comme plus riche, ni leur politesse, ni leur forme d'organisation politique, pour conclure : « C'est à-peu-près comme nous autres François, qui regardons comme grossier tout ce qui s'éloigne de nos usages<sup>655</sup>. » Le discours lexicographique de l'abbé Yvon se fait l'écho du champ sémantique qui amène *barbare* à dénoter l'absence d'accès à la connaissance et à la civilité. Pourtant, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle déjà, le *Dictionnaire françois* de Richelet (1680), qui est le premier grand dictionnaire de langue, présente ainsi les strates sémantiques du terme :

BARBARES, *s.m.*

Les Romains apelloient barbares tous les peuples hormis les Grecs, et ceux qui vivoient selon leurs lois. [Ils donnoient des otages à des Barbares dans l'état le plus-florissant de la République. *Abl. Ces. l. I. c. 2.*]

*Barbares, s.m.* Peuples sans police, ignorans, et qui vivent d'une maniere grossiere. [Ce sont des barbares.]

*Barbare, adj.* Qui est sans police, grossier, ignorant. [Peuple barbare. Souvent le plus-barbare est sujet à l'amour. *Teo.*]

*Barbare \**. Ce mot se dit du langage, des paroles et des personnes. Il signifie qui est étranger à la langue, qui est mauvais, et qui n'y est pas reçu. Qui est grossier et qui ne parle pas bien la langue. Rude et grossier. [Être barbare en François.]

*Barbare, s.m.* Cruël, rude et fâcheux. [Arioviste étoit un barbare furieux et téméraire. *Abl. Ces. l. I.*]

*Barbare, adj.* Inhumain. [Les peuples Septentrionaux sont les plus barbares de tous les peuples.]<sup>656</sup>.

L'article de Richelet dégage donc quatre grandes acceptions<sup>657</sup> du substantif *barbare* dont la forme plurielle est choisie comme entrée. Les deux premiers emplois du terme, en tant que substantif et adjectif, se font dans une acception ethno-linguistique : *barbare* est alors le nom du peuple qui se situe hors de la communauté linguistique grecque ou romaine (le groupe ethnique qui ne parle pas le grec ou le latin). Dans cet emploi étymologique référé à l'Antiquité

<sup>655</sup> *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres*, Mis en ordre par M. Diderot, M. D'Alembert, Paris (1751-1780), article « Barbares », Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2016, <https://www.classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

<sup>656</sup> Pierre Richelet, *Dictionnaire françois* (1680) [Collection privée, reproduction des Éditions Slatkine, Genève, 1994], article « Barbares », Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007.

<sup>657</sup> Nous reprenons en substance l'analyse d'Agnès Steuckardt (« *Barbare* et *sauvage* dans les grands dictionnaires de langue française (1680-1798) », F. Le Borgne, O. Parsis-Barubé, N. Vuillemin (dir.), *Les Savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages, op. cit.*, p. 26), car elle reflète les différentes acceptions dans lesquelles *barbare* était employé dans le contexte d'écriture des textes de Montesquieu, qui se font également l'écho de ses mêmes représentations.

gréco-romaine, les *peuples barbares* sont les non-Grecs ou les non-Romains. D'une définition ethnographique, purement identitaire, le sens de *barbare* se déplace vers une définition sociologique où l'adjectif sert à qualifier ce qui est dépourvu de politesse : *barbare* ne désigne plus seulement le « non-soi », mais le « non-policé ». Par extension sémantique, *barbare* désigne, dans cette seconde acception, l'absence d'accès à la civilité et à la connaissance. La qualification négative de l'emploi adjectival ne s'arrêtant pas là, le terme dénote, dans une troisième signification, l'incorrection et la grossièreté. L'analyse lexicographique de Richelet se fait, enfin, l'écho d'une quatrième acception, qui est celle psychologique, dans laquelle *barbare* renvoie à ce qui est cruel. Si tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, « le barbare reste ainsi profondément lié dans l'imaginaire occidental à une altérité et à une infériorité radicales, que confirme la fréquente association des termes *barbare* et ignorance<sup>658</sup> », il est plus que nécessaire d'évaluer la part de Montesquieu dans la construction des représentations que ce siècle a des peuples barbares.

Le *barbare*, dans la typologie des peuples, a une place de choix dans l'anthropologie politique de Montesquieu, car il représente la seconde étape dans l'évolution des sociétés humaines et incarne la figure ancestrale de la civilisation occidentale. L'usage du terme *barbare*, dans le vocabulaire du baron, conserve, avant tout autre emploi, le point de vue d'un Grec ou d'un Romain de l'Antiquité, regard policé pour lequel les barbares, ce sont les étrangers, l'Autre. Les Germains et leurs héritiers (Goths, Wisigoths, Vandales, Burgondes, Francs saliens, Francs ripuaires) sont des peuples barbares qui ont inondé l'Europe et détruit l'empire romain. Le mélange de ces peuples barbares avec les Romains est la première cause de la perte de Rome :

Rome, épuisé par tant de guerres civiles et étrangères, se fit tant de nouveaux citoyens, ou par brigue, ou par raison, qu'à peine pouvait-elle se reconnaître elle-même parmi tant d'étrangers qu'elle avait naturalisés. Le sénat se remplissait de barbares ; le sang romain se mêlait ; l'amour pour la patrie, par lequel Rome s'était élevée au-dessus de tous les peuples du monde, n'était pas naturel à ces citoyens venus de dehors ; et les autres se gâtaient par le mélange<sup>659</sup>.

Dans ce diagnostic du déclin de la Rome antique, Montesquieu relève un facteur qui lui semble important et qui lui vient de sa culture latine : l'envahissement d'une cité policée par les barbares. Le terme *barbare*, dans cette acception ethno-linguistique, est le nom donné aux peuples étrangers qui se situent hors de la communauté linguistique et culturelle romaine. Ce

---

<sup>658</sup> Françoise Le Borgne, Nathalie Vuillemin, Odile Parsis-Barubé, « Introduction », in F. Le Borgne, O. Parsis-Barubé, N. Vuillemin (dir.), *Les Savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages*, op. cit., p. 11.

<sup>659</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre IX, note de bas de page n°132, édition électronique, op. cit.

sont ces « autres » envahisseurs, à travers un mélange de sang avec les Romains de souche, qui vont détruire l'esprit civique sur lequel était bâtie la solidité de l'empire romaine. Pourtant, ces peuples envahisseurs qui ont détruit Rome ne sont pas les barbares évoqués par Montesquieu. Sont également qualifiés ainsi les Perses, les Mahométans de la conquête arabe, les Sarrasins, les Tartares, les Indiens d'Amérique et une partie de la plupart des peuples des côtes de l'Afrique. La représentation que le baron de La Brède a des conquérants asiatiques, tels que les musulmans turcs, s'inscrit dans cette même veine de classification des peuples autres comme étant des barbares. Et dans ce cas, l'extériorité aux sociétés européennes chrétiennes semble être construite sur la différence religieuse :

Ce fut ces tributs excessifs qui donnèrent lieu à cette étrange facilité que trouvèrent les Mahométans dans leurs conquêtes. Les peuples, au lieu de cette suite continuelle de vexations que l'avarice subtile des empereurs avait imaginées, se virent soumis à un tribut simple, payé aisément, reçu de même : plus heureux d'obéir à une nation barbare qu'à un gouvernement corrompu, dans lequel ils souffraient tous les inconvénients d'une liberté qu'ils n'avaient plus, avec toutes les horreurs d'une servitude présente<sup>660</sup>.

La figure de l'altérité que représente le Musulman est essentiellement construite autour de la différence religieuse et de l'opposition militaire. Dans un emploi étymologique référé au Moyen Âge chrétien, *barbare* qualifie ici la nation qui se situe hors de la chrétienté et qui est dans une position de belligérance face à elle. Les nations musulmanes conquérantes sont donc barbares parce qu'elles sont des ennemis du christianisme et sont considérées comme des envahisseurs de l'empire chrétien d'Occident. Cette entreprise de démantèlement de l'empire chrétien est grandement facilitée aux nations barbares musulmans par les souverains européens qui exercent une pression fiscale excessive sur leurs sujets, les pausant ainsi dans les bras de nations dites barbares, qui ne leur offrent guère qu'une illusion de liberté. L'image du barbare musulman n'étant pas figée dans cette bellicosité avec le chrétien occidental, elle s'étoffe également d'un écart technologique. Les musulmans turcs incarnent la nation barbare très en retard sur les nations policées d'Europe dans le domaine des sciences :

Ces barbares ont tellement abandonné les arts, qu'ils ont négligé jusqu'à l'art militaire. Pendant que les nations d'Europe se raffinent tous les jours, ils restent dans leur ancienne ignorance ; et ils ne s'avisent de prendre leurs nouvelles inventions, qu'après qu'elles s'en sont servies mille fois contre eux<sup>661</sup>.

Que ce soit par rapport au regard du chrétien policé qu'est Montesquieu ou au radicalisme religieux de son personnage romanesque qui tient ce discours, les Turcs musulmans sont doublement barbares : à la fois aux yeux du personnage romanesque qui est un musulman chiïte

---

<sup>660</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XIII, chapitre XVI, t. I, p. 433.

<sup>661</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XIX, p. 83.

(Usbek) auquel ils sont opposés au sein de l'islam et aux yeux du chrétien occidental qu'est l'auteur des *Lettres persanes*. Mais l'aspect fondamental de cette altérité perçue négativement se situe dans le retard accusé par ces sunnites turcs dans le domaine technologique. Les Turcs sont alors des barbares parce qu'ils représentent l'étranger à la confession religieuse différente, demeuré à un stade primaire de l'évolution technologique.

Dans un autre sens, les barbares, ces nations qui ne pratiquent pas l'agriculture, sont définis par le baron de Le Brède comme « de petites nations qui peuvent se réunir<sup>662</sup> » : ce sont des « peuples pasteurs<sup>663</sup> » dont les exemples les plus éminents sont les Tartares et les Arabes. Le principal trait structurel de l'identité des peuples ou nations barbares, c'est le nomadisme et leur activité économique principale qu'est l'élevage. La possibilité de leur réunion laisse supposer qu'ils ont un mode d'occupation de l'espace qui leur est spécifique et qui diffère de celui des peuples policés. Le mode de subsistance des peuples barbares définit leur habitat : « Ils n'habitent point les villes [...] et ils ne peuvent souffrir que leurs maisons se touchent les unes les autres ; chacun laisse autour de sa maison un petit terrain ou espace, qui est clos et fermé<sup>664</sup>. » La nécessité de l'activité économique principale des peuples barbares conditionne également leur habitat, constitué de demeures éloignées les unes des autres qu'exige l'élevage qui a besoin de grands espaces pour prospérer. Un peu plus évolués que les sauvages qui vivent dans la forêt, lieu de pratique de la chasse, les peuples barbares sont dans à un stade intermédiaire de l'urbanisation du fait qu'ils ont bâti des maisons, sans toutefois parvenir à construire des cités.

L'économie de subsistance, qui structure le mode de vie des peuples barbares, est la cause de leur ignorance de l'usage de la monnaie et ne pratiquent qu'un commerce de troc ; commerce très peu avantageux pour eux quand des nations policées sachant bien négocier sont en état d'estimer les biens en échange en leur faveur<sup>665</sup>. Ne faisant de la culture de la terre qu'une ressource d'appoint, sous la responsabilité des femmes qui s'y adonnent derrière l'enclos, sans sciences et sans arts, la guerre devient la deuxième activité principale des peuples barbares :

Des peuples simples, pauvres, libres, guerriers, pasteurs, qui vivaient sans industries, et ne tenaient à leurs terres que par des cases de jonc, suivaient des chefs pour faire le butin, et non pas pour payer ou lever des tributs<sup>666</sup>.

---

<sup>662</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XI, t. I, p. 536.

<sup>663</sup> *Ibid.*

<sup>664</sup> *Ibid.*, livre XVIII, chapitre XXII, t. I, p. 546-547.

<sup>665</sup> *Ibid.*, livre XXI, chapitre II, t. II, p. 636-637.

<sup>666</sup> *Ibid.*, livre XXX, chapitre, t. II, p. 1057.

Dans ce tableau des peuples barbares vus comme des communautés primitives non encore engagées pleinement dans le processus de production agricole à grande échelle, la guerre est leur activité de subsistance complémentaire à l'élevage à travers le butin qu'elle rapporte. Mais la guerre, au cours de l'évolution de la structure des sociétés barbares, n'est pas restée une simple activité de subsistance complétant l'élevage, elle devient peu à peu un véritable métier. Les barbares vont devenir de vrais mercenaires que vont employer les cités les plus généreuses dans leurs campagnes militaires. D'une part, Montesquieu montre les barbares comme des peuples qui, en plus de leur courage naturel, ont des aptitudes pour la guerre grâce à leur force physique et à leur maîtrise des différentes techniques de combat :

Toutes ces nations barbares se distinguent chacune par leur manière de particulière de combattre et de s'armer. Les Goths et les Vandales étaient redoutables l'épée à la main ; les Huns étaient des archers admirables ; les suèves, de bons hommes d'infanterie ; les Alains étaient pesamment armés ; et les Hérules étaient une troupe légère. Les Romains prenaient dans toutes ces nations les divers corps de troupes qui convenaient à leurs desseins, et combattaient contre une seule avec les avantages de toutes les autres<sup>667</sup>.

L'accoutumance au brigandage dans lequel vivaient ces nations barbares pour constituer leur butin les ont aguerris et rendus aptes au combat. L'intérêt économique de la guerre, à travers la recherche d'un complément à leur activité de subsistance (élevage), a permis à chaque peuple barbare de se spécialiser dans le maniement d'un type d'arme ou d'avoir la maîtrise d'une technique de combat. Cependant, l'instinct de survie<sup>668</sup>, qui a rendu nécessaire cet art de la guerre chez les peuples barbares, devient, par la force des choses, un art de la vie qu'ils vont monnayer. Le maniement des armes devient un métier que les Romains vont solliciter chez les barbares, qui seront payés moins cher pour l'exercer : « L'impuissance où l'on se trouva de payer ces charges fit que l'on prit une milice moins chère. On fit des traités avec des nations barbares, qui n'avaient ni le luxe des soldats romains, ni le même esprit, ni les mêmes prétentions<sup>669</sup>. » L'image des barbares, fournisseurs de mercenaires à Rome, est celle de nations

---

<sup>667</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XX, édition électronique, *op. cit.*, p. 126.

<sup>668</sup> Dans la sociologie politique de Montesquieu, si les peuples barbares qui vivent dans leurs terres nordiques sont plus aguerris et plus aptes dans le combat, c'est parce que la nature de leur terrain (montagne) et leur climat les ont privés d'une certaine abondance qu'ils étaient obligés d'aller chercher avec violence dans les régions du Sud plus fertiles et plus riches. Le brigandage chez les nations barbares a, dans ce cas, les mêmes causes que les autres faits sociaux : la rudesse du climat du Nord (le froid) et le relief accidenté de ces régions (la montagne) rendent la survie de ses habitants difficile et les poussent à trouver dans les autres régions ce qui leur manque. La culture de la guerre devient ancrée dans les mœurs de peuples barbares qui mènent des pillages fréquents dictés par une nécessité de survie rendue difficile par des facteurs climatique et géographique. Cf. Jean Terrel, « Guerre », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377670694/fr>; « À propos de la conquête : droit et politique chez Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°8, 2006, p. 137-150, <http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article330>; « Sur le livre X de *L'Esprit des lois* : le problème de la conquête », in C. Volpillac-Augier et L. Delia (dir.), *(Re)lire L'Esprit des lois*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 107-121.

<sup>669</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XVIII, p. 198.

pauvres obligées de vendre leur talent de combattants aguerris aux Romains en difficulté financière et incapables de soutenir les dépenses liées à l'engagement de citoyens latins. Montesquieu cède à la tentation de la figure du barbare belliqueux, mercenaire de guerre et surtout à qui il manque la discipline et le sens de l'amour de la cité qui font l'identité du soldat romain policé et discipliné.

La nature belliqueuse des peuples barbares qui les porte souvent à la guerre s'explique par leur caractère forgé par des facteurs que Montesquieu tente de circonscrire : « Les peuples barbares qui ne cultivent point les terres n'ont point proprement de territoire, et sont, comme nous avons dit, plutôt gouvernés par le droit des gens que par le droit civil. Ils sont donc presque toujours armés<sup>670</sup>. » Cette représentation des peuples barbares nous les présente comme des guerriers impétueux et redoutables, plus portés à l'action qu'à la réflexion, et qui se déplacent souvent armés, même dans les délibérations publiques. Il y a, chez ces nations, une rudesse des mœurs très éloignée de la politesse et de la douceur que favorise le commerce qui leur est inconnue. D'ailleurs, l'imagerie de la barbarie construite par Montesquieu tourne principalement autour de ce manque de finesse et de raffinement caractérisant les peuples barbares et les distinguent de ceux policés : « [...] c'est plus la politesse des mœurs que celle des manières qui doit nous distinguer des peuples barbares<sup>671</sup>. » Exprimant des opinions et des passions collectives, et décrivent non seulement les besoins d'une société, mais aussi la nature de ses plaisirs et de ses aversions (ses goûts)<sup>672</sup>, les mœurs sont le principal marqueur de différenciation entre les peuples barbares et les peuples policés de l'Europe moderne. Ce manque de civilité, adoucissant les mœurs à travers la politesse, situe plus le barbare du côté de l'animalité que de l'humanité.

La nature non encore adoucie par la police des mœurs chez les Barbares s'exprime, d'une part, à travers leur physique grossier. La morphologie hors norme de l'empereur romain Maximin, qui serait d'origine barbare, est l'exemple typique de la morphologie surhumaine des barbares selon Montesquieu : « Après Alexandre on élit Maximin qui fut le premier empereur d'une origine barbare. Sa taille gigantesque et la force de son corps l'avaient fait connaître<sup>673</sup>. » Les traits de description choisis par le philosophe pour décrire cet empereur romain aux origines barbares ne mettent l'accent que sur son gigantisme physique et le conforte dans cette

---

<sup>670</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XXVI, t. I, p. 556.

<sup>671</sup> *Ibid.*, livre XIX, chapitre XXVII, t. I, p. 602.

<sup>672</sup> Céline Spector, « Coutumes, mœurs, manières », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376474087/fr>.

<sup>673</sup> Montesquieu, *Considérations sur les Romains*, chapitre XVI, p. 184.

imaginaire de civilisé où le Barbare n'est vu qu'à travers sa constitution physique hors norme, et surtout dénué de raison et de sensibilité. D'autre part, la nature primitive des peuples barbares, dotés d'une force physique impressionnante, s'exprime généralement dans une très grande violence :

En vain on avait rechassé les Barbares dans leur pays, ils y seraient tout de même rentrés pour y rapporter leurs dépouilles. En vain, on les extermina, les villes n'étaient pas moins saccagées, les villages brûlés, les familles tuées ou dispersées<sup>674</sup>.

La férocité est la caractéristique principale des Barbares, qui sont plus situés du côté de l'animalité que de l'humanité polie par l'éducation à la civilité. Représentés dans la méchanceté d'une bête carnassière, les Barbares sont ainsi associés à la destruction, au pillage et aux massacres. Avec une économie de subsistance fondée en partie sur la constitution de butin, la violence cruelle des Barbares est perçue comme une sorte d'alliance entre l'utilité de la guerre par laquelle on se procure des biens essentiels à la survie et le plaisir de donner libre cours à la férocité<sup>675</sup> de l'état barbare. Les Barbares incarnent la méchanceté des sociétés primitives que les lois et l'éducation civique n'ont pas encore corrigée. D'un autre côté, Montesquieu parlera barbarie à propos des peuples qui ont un mépris de la civilité. En dehors de la justice, les humains ont des devoirs de bienséance qui correspondent à des codes non écrits et qui leur donnent des manières et du goût pour une société agréable et des égards mutuels dans les relations.

Les peuples barbares, dans la représentation qu'en donne Montesquieu, restent profondément liés à une altérité et une infériorité radicales, que confirme la fréquence de passages où les barbares sont référés à la grossièreté, à l'incorrection, à la cruauté ou à l'ignorance : « La seule différence qu'il y a entre les peuples policés et les peuples barbares, c'est que les uns se sont appliqués aux sciences ; les autres les ont absolument négligées<sup>676</sup>. » Les peuples barbares sont clairement définis ici comme des collectifs humains qui n'ont pas accès à la connaissance scientifique ; une caractéristique qui les oppose à un autre type de

---

<sup>674</sup> *Ibid.*, chapitre XIX, p. 207.

<sup>675</sup> Pour Montesquieu, la violence, l'injustice et la méchanceté ont marqué toutes les histoires et tous les commencements des peuples : les premiers Grecs, de petits peuples dispersés, étaient des pirates en mer et injustes sur terre ; les premiers rois de Rome furent perpétuellement en guerre avec leurs voisins pour avoir des citoyens, des femmes et des terres ; les premiers Germains (barbares) étaient des nations guerrières. Cette « guerre éternelle » plaisait aux peuples parce qu'elle leur était utile. L'amour de la paix peut bien s'inscrire dans la nature de l'homme, mais les nations aiment la violence et la guerre. Telle est la réponse de Montesquieu à la question des Lumières : l'homme est-il bon ou mauvais ? Les hommes sont mauvais, surtout s'ils ont du pouvoir. Pourtant, après avoir reconnu la méchanceté des hommes, le baron de La Brède ne désespère pas : la malice de l'homme sera corrigée par les lois que les peuples se seront données. Cf. Guillaume Barrera, *Les Lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, coll. « L'Esprit de la cité », 2009, p. 457.

<sup>676</sup> Montesquieu, *Mes Pensées* n°613, in *Œuvres Complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 1134.



communauté humaine, celle policée parce qu'ayant accès aux sciences. Ce sont quasiment des « peuples brigands » auxquels la propriété privée est étrangère. Les peuples barbares n'ont pas « renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous les lois civiles<sup>677</sup> » et se gouvernent plus par des mœurs que par de véritables lois. Leur mode vie relève plus de la société pré-politique succédant l'état de nature dans laquelle vivent les peuples sauvages, mais antérieure à l'établissement des lois « positives<sup>678</sup> » organisant une vraie société politique. Les peuples de l'Europe du Nord, typologiquement considérés comme barbares par Montesquieu, illustrent bien la société primitive gouvernée sans lois positives écrites :

Du temps des Romains, les peuples du nord de l'Europe vivaient sans arts, sans éducation, presque sans lois ; et cependant, par le seul bon sens attaché aux fibres grossières de ces climats, ils se maintinrent avec une sagesse admirable contre la puissance romaine, jusqu'au moment où ils sortirent de leurs forêts pour la détruire<sup>679</sup>.

L'état barbare des peuples du nord de l'Europe, attachés aux nécessités de la subsistance, ignorent les arts (entendus ici au sens de techniques), l'éducation et le droit positif. Ce sont des peuples barbares vivant dans un état primitif marqué par la pauvreté et le dénuement. Les nations barbares de cette partie de l'Europe doivent attendre longtemps leurs « progrès », tributaires de richesses et de l'établissement de lois positives. L'absence de droit positif avec des lois écrites n'est pourtant pas synonyme d'absence totale de lois chez les peuples barbares. Ces derniers ont un ensemble de mœurs et de pratiques qui sont des lois non écrites et qui constituent une sagesse par laquelle ils se gouvernent. Faute d'institutions judiciaires et de juges, les sages des nations barbares ont établi un système d'indemnisation des victimes d'injustice : « Comme, par les lois saliques et ripuaires, et par les autres lois des peuples barbares, les peines des crimes étaient pécuniaires [...]<sup>680</sup>. » Les échelles d'indemnisation sont alors graduées selon la gravité des violences subies par les victimes et la qualité des personnes lésées : « [...] dans les codes des peuples barbares, ces satisfactions s'appelaient-elles des compositions<sup>681</sup>. » Les règles d'indemnisation arrêtées pour rendre justice sont d'« une précision admirable » pour Montesquieu, tant pour le montant de chaque indemnité en argent que pour son équivalent en nature, le métal précieux comme l'or étant rare<sup>682</sup>.

Le juriste bordelais défend l'idée selon laquelle chaque peuple, quel que soit son niveau d'évolution, a « son » droit naturel. En plus de la démonstration de l'existence d'une forme de

---

<sup>677</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXVI, chapitre XV, t. II, p. 876.

<sup>678</sup> *Ibid.*, livre I, chapitres I et II.

<sup>679</sup> *Ibid.*, livre XIV, chapitre III, t. I, p. 449.

<sup>680</sup> *Ibid.*, livre XXVIII, chapitre XXXVI, t. II, p. 990.

<sup>681</sup> *Ibid.*, livre XXX, chapitre XIX, t. II, p. 1082.

<sup>682</sup> *Ibid.*, voir ce chapitre pour les détails des indemnités.

droit civil jugeant les crimes, il cherche à déterminer comment, à partir de la pratique des armes, s'invente également le droit dans les duels judiciaires. On pourrait parler d'une genèse du droit dans ces sociétés belliqueuses que constituent les peuples barbares, qui ne pensent qu'en termes de combat. En historien du droit qui cherche la logique des sanctions chez ces nations barbares, Montesquieu soutient que « ce fut par l'établissement de ces lois que les peuples germains sortirent de cet état de nature où il semble qu'ils étaient encore du temps de Tacite<sup>683</sup> ». Les prémices de l'établissement du droit positif chez les peuples barbares enclenche ainsi leur sortie de l'état de nature, tout autant que la fin de la liberté naturelle dont ils jouissaient. Mais la contrepartie à cette perte de l'indépendance naturelle avec la naissance du droit fut la liberté politique gagnée. En acceptant des rois ou des chefs, les peuples barbares n'ont pas voulu se donner à des despotes. Dans ce registre, le peuple barbare que constituent les anciens Germains a su être inventif en limitant les pouvoirs de leur souverain et garder une partie de leur liberté :

On dit [...] que les peuples qui ne cultivent point les terres jouissaient d'une grande liberté. Les Germains furent dans ce cas. [...] Les princes [...] délibèrent sur les petites choses, toutes la nation sur les grandes ; de sorte pourtant que les affaires dont le peuple prend connaissance sont portées de même devant les princes<sup>684</sup>.

Les anciens Germains jettent les bases d'une liberté politique des vassaux vis-à-vis de leur souverain et qui constituent le socle des premières monarchies européennes. Chez ces peuples barbares qui ne cultivent pas la terre, le pouvoir des chefs est limité par les assemblées de la nation, c'est-à-dire des seigneurs et des évêques. La tragique histoire de Brunehaut<sup>685</sup> est une confirmation illustrative de la prééminence des vassaux sur le souverain chez les Barbares. Les peuples barbares, qui paraissaient si démunis, se révèlent, à la fin, inventeurs d'un double savoir, les moyens de la paix civile et ceux de la liberté politique<sup>686</sup>. En cherchant sur les origines des monarchies féodales européennes avant leur basculement dans l'absolutisme à l'époque moderne, Montesquieu tombe sur les peuples barbares qui fondèrent les premiers royaumes libres d'Europe sur les ruines de l'empire romain.

Un nombre infini de peuples barbares, aussi connus que les pays qu'ils habitaient, parurent tout à coup, l'inondèrent, le ravagèrent, le dépecèrent, et fondèrent tous les royaumes que vous voyez à présent en Europe. Ces peuples n'étaient point proprement barbares, puisqu'ils étaient libres : mais ils le sont devenus, depuis que, soumis pour la plupart à une

---

<sup>683</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXX, chapitre XIX, t. II, p. 1083.

<sup>684</sup> *Ibid.*, livre XVIII, chapitre XXX, t. I, p. 561.

<sup>685</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXXI, chapitre I à VI. Voir à ce sujet Catherine Volpihac-Auger et Jean Ehrard, « Théorie des révolutions dans le rapport qu'elles ont avec les divers gouvernements (Éléments pour un livre 32e de *L'Esprit des lois*) », *Dix-huitième Siècle*, n°21, 1989, p. 23-47, URL : [https://www.persee.fr/doc/dhs\\_0070-6760\\_1989\\_num\\_21\\_1\\_1682](https://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1989_num_21_1_1682).

<sup>686</sup> Jean Ehrard, « Savoirs sauvages, savoirs barbares selon *L'Esprit des lois* de Montesquieu », in F. Le Borgne, O. Parsis-Barubé, N. Vuillemin (dir.), *Les Savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages*, op. cit., p. 158.

puissance absolue, ils ont perdu cette douce liberté, si conforme à la raison, à l'humanité et à la nature<sup>687</sup>.

Les barbares perdent ainsi leur caractéristique de peuples hors-culture et en marge de l'historicité politique. C'est une autre humanité qui surgit et dont les hommes policés de l'Ancien Régime n'ont pas d'exemple. À partir de ce moment, Montesquieu ne traite plus les barbares qui ont envahi l'empire romain comme des peuples inhumains, mais comme des peuples guerriers et migrants, qui ont des coutumes, des lois et des savoirs dont le modèle est adapté à leur vie. La barbarie n'est plus l'étrangeté des peuples à la langue, aux mœurs et aux institutions politiques romaines, mais caractérise les nations qui ont perdu la liberté politique sur laquelle elles ont su fonder les premières monarchies modérées d'Europe et que viendra détruire l'absolutisme royal au début de l'ère moderne.

La figure du barbare qui se dessine chez Montesquieu, dans sa typologie des différents peuples, se situe à mi-chemin entre la sauvagerie et la civilité. Les collectifs humains que le baron de La Brède désigne comme barbares sont les peuples ou nations qui se situent hors de la communauté linguistique et culturelle romaine s'ils sont référés à l'Antiquité, ou hors de la chrétienté et de la civilité de l'Europe de la période du Moyen Âge à l'ère moderne. Dans cette acception référée à l'Antiquité romaine, les peuples barbares sont les étrangers aux mœurs grossières, d'une férocité animale et grande bellicosité. Ce sont également les autres peuples se trouvant hors du christianisme européen et qui sont souvent en belligérance avec l'empire chrétien de l'Occident policé. Que ce soit à l'Antiquité romaine ou en Europe chrétienne, les nations barbares sont les autres restées à un stade primaire de l'évolution technologique, les envahisseurs illégitimes qui ont détruit l'empire romain et cherchent à anéantir celui chrétien de l'Occident (les musulmans).

Dans un second emploi du terme, Montesquieu considère les barbares comme des peuples qui ne cultivent pas la terre, mais qui peuvent se réunir. Les nations barbares ont un mode de vie nomade organisée autour de l'élevage, qui est leur économie de subsistance : sans propriété du sol, pas d'agriculture, pas de droit, pas de civilisation, ignorance de l'usage de la monnaie et pratique d'un échange fondé sur le troc. Chez les peuples barbares, non encore engagés pleinement dans le processus de production agricole à grande échelle qui favorise également le commerce grâce à sa surproduction, la guerre, à travers le butin qu'elle leur rapporte, devient une activité de subsistance complémentaire à l'élevage. L'accoutumance au brigandage dans laquelle vivaient ces nations barbares, pour constituer leur butin et leur constitution physique

---

<sup>687</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre CXXXVI, p. 294.

hors norme, fait d'eux des guerriers féroces et aptes au combat, renforçant ainsi l'imagerie animalière dans laquelle les confine le discours de Montesquieu.

Quand bien même il est facile de percevoir cette présentation négative des peuples barbares chez Montesquieu tournant principalement autour de ce manque de finesse et de raffinement qui les caractérisent et les distinguent de ceux policés, il serait pourtant réducteur de ne voir que cet aspect de ce collectif humain dans son discours. L'état de barbarie dans lequel vivait ces peuples primitifs va évoluer pour donner naissance à une société pré-politique où les bases du droit positif vont être jetées à travers des mœurs de plus en plus codifiées qui font office de lois réglant les différends entre les particuliers. Dans une évolution vers le progrès marquant le devenir historique de tout collectif humain, les peuples barbares passent de communautés vivant dans une liberté naturelle sans borne à des sociétés fondées sur une liberté politique garantie par un pouvoir partagé entre souverain et vassaux. En figurant ainsi ces peuples comme « une autre humanité dont nous n'avons plus d'exemple<sup>688</sup> », les Barbares fondateurs des premières monarchies libres sur les ruines de Rome ne sont plus considérés par Montesquieu comme des « êtres hors-culture<sup>689</sup> » cruels, mais comme les ancêtres lancés dans le processus de raffinement aboutissant à la société policée de l'Europe moderne.

### **6.3. Les peuples policés ou nations civilisées**

Les qualificatifs *policé* et *civilisé*, dans la classification des communautés humaines faite par Montesquieu, désignent la troisième et dernière étape d'évolution des peuples. Cet ultime stade de développement des collectifs humains, que signifient les termes *policé* et *civilisé*, est un état d'adoucissement des rapports humains faits de clémence et de courtoisie. Ce « processus de civilisation<sup>690</sup> », qui est l'un des faits majeurs de la première modernité, a été caractérisé par la réprobation et l'élimination progressive de comportements grossiers et pulsionnels associés aux modes de vie primitifs (sauvagerie et barbarie), de façon à établir une « société civilisée », un *peuple policé* ou une *nation civilisée* selon le baron de La Brède. En l'absence du vocable *civilisation* dans son vocabulaire socio-anthropologique qui n'existait pas encore pour désigner ce processus, Montesquieu emploie fréquemment *policé* et, quelques rares fois, *civilisé* pour

---

<sup>688</sup> Francine Markovits, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des philosophies », 2008, p. 69.

<sup>689</sup> *Ibid.*

<sup>690</sup> C'est l'étude du sociologue Norbert Elias (1897-1990) publiée en 1939 (*Procès de la civilisation*) et qui paraîtra dans sa traduction française en deux volumes : *La Civilisation des mœurs* (1973) et *La Dynamique de l'Occident* (1977). Il y présente la civilisation occidentale comme le résultat d'un lent processus de domestication des pulsions et montre le rôle capital joué par la société de cour aux diverses étapes de cette évolution.

qualifier l'état d'adoucissement des mœurs et des manières d'un peuple chez qui les relations humaines sont désormais réglées par un code symbolique. La politesse, les bienséances ainsi que l'urbanité d'un peuple sont ainsi exprimées à travers ces qualificatifs qui le distinguent des nations sauvages ou barbares éloignées de toute courtoisie et humanité.

L'emploi de *policé* et de *civilisé*, pour qualifier cet état d'un collectif humain dont l'essence est la présence d'une police, n'est pas propre à Montesquieu ; elle s'inscrit dans un XVIII<sup>e</sup> siècle qui ignore encore le terme civilisation<sup>691</sup>. La notion de civilisation est déjà exprimée par ces termes dans les dictionnaires de cette époque. Le *Dictionnaire de l'Académie française*, dans sa première édition (1694), établit des liens lexico-sémantiques entre les termes *police*, *policer* et *policé* dans une acception où la notion de civilisation est prégnante :

POLICE. s.f.

Ordre, reglement qu'on observe dans un Estat, dans une Republique, dans une ville. Bonne, mauvaise police. nouvelle, ancienne police. la police est admirable dans Paris. la police est l'ame du commerce. faire bien observer la police. établir la police.

Police se prend plus particulièrement pour l'ordre qui s'observe dans une ville à l'égard de la conduite des habitants, de la vente des marchandises, des denrées. Juge de police. reglement de police. Il se dit aussi de la Jurisdiction établie par la police. Chambre de police. Lieutenant de police, etc. assigner quelqu'un à la police.

Police se prend aussi pour l'ordre et le reglement de quelque chose que ce soit. Police domestique. la police d'un camp. la police d'une Communauté.

POLICER. v.a. Mettre, établir la police dans un lieu. Policer une ville. policer un Estat. policer des peuples.

POLICÉ, ÉE. part. Un Estat bien policé<sup>692</sup>.

---

<sup>691</sup> Le terme *civilisation* est apparu tardivement dans le vocabulaire français, pour être ensuite adopté dans les principales langues européennes : *civilization* en anglais, *Zivilisation* en allemand, *civilizzazione* en italien, *civilizacion* en espagnol, avec des résistances linguistiques nationales, l'italien préférant *civiltà* et l'allemand *Kultur*. C'est le Marquis de Mirabeau qui, dans *L'Ami des hommes ou Traité de la population* (1757), qui a fait entrer ce terme dans la langue française. C'est donc à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'apparaît le vocable *civilisation* pour désigner de manière dynamique ce que *civilté* désigne de façon « statique ». La *civilisation* est un processus par lequel les hommes deviennent « civils » et s'éloignent de la barbarie primitive à travers l'adoucissement de leurs mœurs et l'établissement entre eux de liens « civiques ». Émile Benveniste a bien montré ce que, dans sa forme même, *civilisation*, avec sa terminaison en *isation*, qui marque une action, une dynamique, apporte de nouveau par rapport à *civilté*, qui marque un état et désigne le mode vie, le caractère et les qualités de ceux qui vivent dans une  *cité*. Le substantif *civilisation* répond au verbe *civiliser*, qui est transitif : on civilise des hommes, on se civilise soi-même. Avec ce vocable, écrit Benveniste, « de la barbarie originelle à la condition présente de l'homme en société, on découvrait une gradation universelle, un lent procès d'éducation et d'affinement, pour tout dire un progrès constant dans l'ordre de ce que la civilté, terme statique, ne suffisait plus à exprimer et qu'il fallait bien appeler la civilisation pour en définir ensemble le sens et la continuité », « Civilisation : contribution à l'histoire d'un mot », in *Problème de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 2002, p. 340. Voir également Bertrand Binoche (dir.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2014 ; Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies, op. cit.*, p. 219.

<sup>692</sup> *Le Dictionnaire de l'Académie française dédié au Roy*, 1694 [Première édition] (Collection privée), in *Corpus des dictionnaires de l'Académie française [du 17<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle]*, Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

Dans cette définition de l'Académie française, le verbe *policer*, dont le participe passé est employé comme adjectif pour qualifier un état de civilité atteint par un collectif humain, est un dérivé à la fois morphologique et sémantique du substantif *police*. Le substantif *police* et le verbe *policer* intéressent, tous les deux, les individus rassemblés, les peuples. Ils désignent l'ordre collectif obtenu par l'instauration de lois et d'institutions assurant la douceur des relations humaines : les structures socio-politiques assurées par de bonnes lois font un peuple policé. Un collectif humain « policé suppose des lois qui constatent les devoirs réciproques de la bienveillance commune, et une puissance autorisée à maintenir l'exécution des lois<sup>693</sup> ». Le terme *civilisé* s'aligne à côté de *policé* pour qualifier également l'état de raffinement des mœurs et d'organisation socio-politique adoucissant les rapports humains. Furetière définit le verbe *civiliser* et son participe passé *civilisé* de la façon suivante :

CIVILISER. v. act.

Rendre civil et poli, traitable et courtois. La predication de l'Evangile a *civilisé* les peuples barbares les plus sauvages. les paysans ne sont pas *civilisez* comme les bourgeois, et les bourgeois comme les Courtisans.

CIVILISER, en terme de Palais, signifie, Recevoir un criminel en procès ordinaire. Ce proces qui étoit à la Tournelle a été *civilisé*, et renvoyé aux Enquestes pour y proceder par action civile.

CIVILISÉ, ÉE. part. et adj. Peuple *civilisé*. procès *civilisé*<sup>694</sup>.

Cette définition du verbe et de son dérivé adjectival fait ressortir deux acceptions dans lesquelles *civiliser* et *civilisé* sont employés. Le second emploi des deux termes est juridique et renvoie à la nature d'un acte de justice que l'on inscrit dans une forme de procédure normée par des lois. Dans leur première acception qui nous intéresse davantage, les deux termes désignent le processus d'adoucissement et de perfectionnement des rapports sociaux grâce à la puissance de répression de la religion. Loin d'être évincée par les vertus sociales ou la morale naturelle, la religion est considérée par le lexicologue comme un ressort de la sociabilité, appelé plus tard civilisation.

Il y a donc une synonymie entre *policé* et *civilisé* dans l'acception désignant la transformation de la grossièreté et de la rusticité qui caractérisent les sauvages et les barbares en civilité, urbanité et culture. Le processus d'adoucissement, d'ornement et d'éducation d'un

---

<sup>693</sup> Jean Starobinski, « Le mot civilisation », in *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1996, p. 30.

<sup>694</sup> Antoine Furetière, *Dictionnaire Universel*, 1690 [Collection privée, reproduction des Éditions Slatkine, Genève, 1970], article « Civiliser », in *Dictionnaires des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles*, Édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>.

peuple en tant collectif humain que signifient *policé* et *civilisé* chez Montesquieu et dans la première moitié du siècle des Lumières, avant la formation du terme *civilisation*, est bien résumé par Norbert Elias en ces termes :

« Civilisé » était comme « cultivé », « poli » ou « policé », une de ces notions presque synonymes que les hommes de cour employaient dans un sens plus ou moins large pour désigner la spécificité de leur comportement et par lesquelles ils entendaient opposer le haut niveau de leurs mœurs, de leur genre de vie à ceux des hommes plus simples et socialement moins évolués<sup>695</sup>.

L'analyse du sociologue allemand rejoint celle de Montesquieu, qui voit dans la vanité une aiguillon indispensable du progrès. Son insistance sur le rôle des manières correspond à son souci de ne pas en rester à une théorie de la culture entendue comme ensemble de mœurs partagées de façon plus ou moins réfléchie, pour lui substituer plutôt une théorie de la civilité et du policé. Montesquieu a pointé la différence entre la simple politesse<sup>696</sup> et la civilité. La première est l'apanage de la monarchie qui correspond à ce régime propice au raffinement des manières, quelquefois au détriment de l'authenticité des mœurs :

L'éducation dans les monarchies exige dans les manières une certaine politesse. Les hommes, nés pour vivre ensemble, sont nés aussi pour se plaire ; et celui qui n'observerait pas les bienséances, choquant tous ceux avec qui il vivrait, se décréditerait au point qu'il deviendrait incapable de faire aucun bien<sup>697</sup>.

Les manières concernent le comportement extérieur qui sert la vanité des individus voulant se démarquer les uns par rapport aux autres. Les manières extériorisent l'influence des mœurs et les transforment, en inventant des règles codifiées de bonne conduite. Les manières établissent des règles publiques formelles, qui sont déjà la préfiguration des lois. En instaurant ainsi des protocoles, elles apprivoisent les passions humaines et favorisent la distinction. Toutefois, pour Montesquieu, c'est le respect des règles de civilité qui doit primer : « La civilité vaut mieux, à cet égard, que la politesse. La politesse flatte les vices des autres, et la civilité nous empêche de mettre les nôtres au jour : c'est une barrière que les hommes mettent entre eux pour s'empêcher de se corrompre<sup>698</sup>. » Sur ce point, Rousseau semble rejoindre Montesquieu quand il dénoncera le primat de la politesse sur la vertu dans son *Discours sur les sciences et les arts* (1750). En effet, la critique rousseauiste témoigne de l'ambivalence de la civilisation des mœurs, entre être et paraître, vertus (qualités morales) et manières (qualités

---

<sup>695</sup> Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2017, p. 84-85.

<sup>696</sup> « C'est plus la politesse des mœurs que celle des manières qui doit nous distinguer des peuples barbares », *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XXVII, t. I, p. 602.

<sup>697</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre IV, chapitre II, t. I, p. 132.

<sup>698</sup> *Ibid.*, livre XIX, chapitre XVI, t. I, p. 580.

sociales). Dans la scission du collectif et de l'individuel, caractéristique des sociétés où s'imposent le commerce et le luxe, il oppose l'unité de la vertu qui lie l'individu au tout.

L'usage du participe passé adjectivé *policé* sert à désigner tout collectif humain aux mœurs et aux manières et vivant dans une organisation politique à fondement juridique explicite ou admissible dans le langage de l'Occident romanisé. Dans l'anthropologie politique de Montesquieu, *peuple policé* ou *nation civilisée* désigne des sociétés humaines qui vivent sous une bonne police, c'est-à-dire des collectivités où il y a des lois, des conduites et un ordre à observer pour vivre dans la douceur. La notion de *police* désigne une espèce de rationalité dans l'organisation sociale dont le but est de rendre agréable la vie commune, comme cet exemple de Montesquieu le prouve : « Les peuples qui vivent sous une bonne police sont plus heureux que ceux qui, sans règle et sans chefs, errent dans les forêts<sup>699</sup>. » Le concept de *police* s'étend à des formes de contrôle social qui font partie de l'organisation des pouvoirs, mais aussi l'excédent. « Par la création des censeurs, écrit Montesquieu, on ôta aux consuls cette partie de la puissance législative qui règle les mœurs des citoyens, et la police momentanée des divers corps de l'État<sup>700</sup>. » Le polissage des collectivités humaines est le résultat d'un processus d'éducation qui permet aux hommes d'avoir un esprit policé, en pleine possession de son âme et de son union avec le corps :

Ceux qui naissent chez un peuple barbare n'ont proprement que les idées qui ont du rapport à la conservation de leur être ; ils vivent dans une nuit éternelle à l'égard de tout le reste. Là, les différences d'homme à homme, d'esprit à esprit, sont moins grandes : la grossièreté et la disette d'idées les égalisent en quelque manière. [...] Des cerveaux ainsi abandonnés perdent leurs fonctions : ils ne jouissent presque pas de leur âme, ni elle de son union avec les corps. C'est l'éducation qui rend cette union parfaite ; nous la trouvons chez les nations policées<sup>701</sup>.

Les nations policées sont ainsi perçues comme des sociétés dans lesquelles l'homme se réapproprie sa culture grâce à l'éducation et à la formation de soi. L'éducation est théorisée comme un apport d'idées et apprentissage qui forgent l'esprit policé des sociétés civilisées, à la différence des peuples barbares dont l'esprit grossier rend les hommes « peu différents des bêtes ». Ce long processus d'adoucissement des mœurs par l'éducation qui caractérise les

---

<sup>699</sup> *Ibid.*, livre V, chapitre XI, t. I, p. 173.

<sup>700</sup> *Ibid.*, livre XI, chapitre XIV, t. I, p. 354.

<sup>701</sup> Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, Seconde partie, *Œuvres Complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 53-54.



sociétés policées se traduit par un apaisement des « rapports sociaux de sexe<sup>702</sup> » au profit des femmes qui deviennent ainsi les détentrices d'une forme de pouvoir domestique :

Chez les peuples les plus polis, les femmes ont toujours eu de l'autorité sur leurs maris ; elle fut établie par une loi chez les Égyptiens, en l'honneur d'Isis ; et chez les Babyloniens, en l'honneur de Sémiramis. On disait des Romains, qu'ils commandaient à toutes les nations, mais qu'ils obéissaient à leurs femmes<sup>703</sup>.

Les peuples polis sont représentés par Montesquieu comme des sociétés humaines dans lesquelles les rapports socio-politiques entre les sexes sont pacifiés et rééquilibrés, obtenus grâce à un processus d'éducation et de gouvernance de soi. Les exemples cités par le baron de La Brède montrent que toute l'histoire des sociétés policées, c'est-à-dire organisées par des lois et dont les mœurs sont adoucies par une éducation de l'être humain, est marquée par une forme de liberté des femmes dans leurs rapports à la fois sociaux et politiques avec les hommes. La civilisation des mœurs, fruit de l'éducation en tant que formation individuelle, permet aux peuples de passer de la grossièreté de la nature à la douceur de la civilité. Le progrès de l'esprit humain renvoie ici à un procès réflexif par lequel les hommes se réapproprient leur culture de manière critique pour s'ouvrir à la civilisation.

Le processus de normalisation et d'adoucissement des rapports sociaux par des mœurs et des manières modérant la vie en société, que Montesquieu désigne par le qualificatif *policé*, a été grandement facilité par l'urbanité développée chez les peuples européens sédentaires. L'un des traits qui distinguent le plus les peuples policés de ceux sauvages ou barbares chez le baron de La Brède reste l'urbanité des premiers nommés, qui ont à la fois bâti de grandes villes, mais également des temples :

Presque tous les peuples policés habitent dans des maisons. De là est venue naturellement l'idée de bâtir à Dieu une maison où ils puissent l'adorer et l'aller chercher dans leurs craintes ou leurs espérances. [...] Mais cette idée si naturelle ne vient qu'aux peuples qui cultivent les terres ; et on ne verra pas bâtir de temple chez eux qui n'ont pas de maisons eux-mêmes<sup>704</sup>.

L'urbanité est un élément moteur dans la transformation du mode de vie des sociétés humaines engagées dans le processus de civilisation que le philosophe bordelais appelle *peuples policés*. L'urbanisation entraîne à la fois un travail de sédentarisation des hommes qui restent fixés à des lieux précis et une transformation de leurs conduites avec la religion qui devient de

---

<sup>702</sup> Sur ce sujet, voir en particulier C. Guillaumin, « Pratiques de pouvoir et idée de nature », *Questions Féministes*, n° 2, février 1978, p. 5-30 et n° 3, mai 1978, p. 5-28, et D. Combes, A.-M. Daune-Richard et A.-M. Devreux, « Mais à quoi sert une épistémologie des rapports sociaux de sexe ? », dans M.-Cl. Hurtig, M. Kail et H. Rouch (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, 2003, p. 59-68.

<sup>703</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XXXVIII, p. 115.

<sup>704</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXV, chapitre III, t. II, p. 831.

plus en plus institutionnalisée. Ainsi tout autant que l'être civil si fixe dans une maison, sa croyance devient plus formelle à travers les temples qui lui sont consacrés. La religion devient alors plus structurée et participe plus à façonner les conduites des humains dans les sociétés policées d'Europe. Montesquieu rejoint ainsi le point de vue de Furetière quand il considère les effets de la religion sous l'angle du bénéfice social qu'elle apporte. Elle adoucit les mœurs, rassemble les hommes et peut leur fixer des interdits ou des devoirs utiles. Bref, la religion, en tant que « fait de société » profitable, était un moyen de structuration de l'espace social, avant que l'autonomisation de la politique n'ait rendu possible l'émergence de l'État moderne. Les premiers emplois de policé chez Montesquieu lient fortement religion et civilité. Dans *L'Esprit des lois*, le baron de La Brède insiste sur le fait qu'il peut y avoir entre religion et politique une convergence des fins, et relève ce que l'on pourrait appeler les vertus civilisatrices du christianisme : diminution de la violence, adoucissement des mœurs, attention plus grande aux autres<sup>705</sup>.

L'amalgame d'une religion plus forte, de mœurs et de manières se cristallise dans ce que Montesquieu appelle les « rites<sup>706</sup> » qui constituent le creuset dans lequel l'homme est formé de manière à la fois dogmatique et réfléchi. L'institutionnalisation des croyances, à travers les maisons dédiées au culte et de rites, est vue par Montesquieu comme un marqueur du processus de civilisation dans lequel est engagé des nations chrétiennes d'Europe. Il y a une opposition d'une religion plus forte parce que plus structurée qu'est le christianisme aux religions païennes des peuples sauvages ou barbares.

La question qui contribue à l'émergence de concept de *civilisation* est celle du croisement des champs sémantiques de *police / policé*. On s'aperçoit que les syntagmes *peuples policés* ou *nations policées* évoluent vers l'assimilation *police / civilisé*. « Aujourd'hui que les Peuples tous policés sont, pour ainsi dire, les Membres d'une grande République, ce sont les richesses qui font la puissance<sup>707</sup>. » Ce que Montesquieu donne à voir, c'est un perfectionnement politique du corps des peuples constitués. Le développement des échanges entre les nations et du commerce international produit plus de richesses et favorise davantage l'ouverture d'esprit

---

<sup>705</sup> Cf. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIV, plus particulièrement chapitre I et III. Dans le fond, c'est une idée que l'on retrouvera chez Victor Riqueti de Mirabeau qui lie fortement religion et civilisation : « La Religion est sans contredit le premier et le plus utile frein de l'humanité : c'est le premier ressort de la civilisation ; elle nous prêche et nous rappelle sans cesse la confraternité, adoucit notre cœur », *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*, Avignon, 1756-1758, 7 tomes en 6 parties en deux volumes in-4°, t. I, I, p. 136.

<sup>706</sup> Montesquieu souligne le caractère mécanique des rites : « Les préceptes des rites n'ayant rien de spirituel, mais simplement des règles d'une pratique commune, il est plus aisé d'en convaincre et d'en frapper les esprits que d'une chose intellectuelle », *De l'Esprit des lois*, livre XIX, chapitre XVII, t. I, p. 581-582.

<sup>707</sup> Montesquieu, *Réflexions sur la monarchie universelle*, II, *Œuvres Complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 21.

et la tolérance qui caractérisent les sociétés civiles. Selon Montesquieu, c'est véritablement le perfectionnement du droit, dont l'importance est intrinsèquement liée au mode de vie des hommes, qui a rendu possible l'émergence de la civilisation. Les peuples ou nations policés chez Montesquieu sont surtout des sociétés agraires ou commerçantes dans lesquelles le désir de liberté et de protection de la propriété privée a rendu nécessaire de l'institution de lois civiles et politiques et où « le sujet d'intérêt s'identifie au sujet de droit<sup>708</sup> ».

L'un des marqueurs les plus importants du caractère policé d'un peuple, en tant que collectif humain engagé dans un processus de civilisation, reste l'usage de la monnaie, qui est intimement lié à l'accroissement des richesses grâce à la surproduction agricole et au développement des échanges de gros volumes de marchandises que produit une manufacture rendue performante par le progrès des sciences et des arts<sup>709</sup>.

Soyez seul, et arrivez par quelque accident chez un peuple inconnu ; si vous voyez une pièce de monnaie, comptez que vous êtes arrivé chez une nation policée. La culture des terres demande l'usage de la monnaie. Cette culture suppose beaucoup d'arts et de connaissances ; et l'on voit toujours marcher d'un pas égal les arts, les connaissances et les besoins. Tout cela conduit à l'établissement d'un signe de valeurs<sup>710</sup>.

Le premier marqueur des peuples policés reste l'agriculture car, aux yeux du baron de la Brède, ce sont des « peuples qui cultivent les terres ». C'est le partage des terres que nécessite l'agriculture, c'est-à-dire l'institution de la propriété privée<sup>711</sup>, qui est à l'origine de l'essor des lois civiles. Ce partage des terres et la surproduction liée à l'activité agricole entraînent également l'usage de la monnaie qui favorise des injustices subtiles, moins évidentes que celles provoquées par une violence directe que l'on retrouve chez les barbares et les sauvages : la première fonction des lois civiles est de protéger les citoyens de tout abus et de garantir leur sûreté. Le droit positif devient alors une caractéristique importante des peuples policés, où il devient le lien social privilégié.

Montesquieu fait de l'activité agraire le point de départ du processus de civilisation entamé par les collectivités humaines qu'il appelle peuples policés. L'excédent de ressources agricoles, en plus des produits manufacturiers, permet le développement du commerce, qui n'est plus une activité d'échange<sup>712</sup> de produits mais l'achat ou la vente de marchandises. Le

---

<sup>708</sup> Céline Spector, « Sujet de droit et sujet d'intérêt : Montesquieu lu par Foucault », *Astérior* [En ligne], n°5, 2007, p. 97, mis en ligne le 12 avril 2007. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/766>.

<sup>709</sup> Le terme est entendu au XVIII<sup>e</sup> siècle dans l'acception de « techniques ».

<sup>710</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XV, t. I, p. 539-540.

<sup>711</sup> « Chez les nations où l'on n'aura pas fait ce partage, il y aura très peu de lois civiles. On peut appeler les institutions de ces peuples des *mœurs* plutôt que des *lois* » (*De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XIII, p. 538).

<sup>712</sup> Les activités de subsistance (chasse, cueillette, pêche et élevage) que mènent les peuples sauvages et barbares ne permettent pas l'usage de la monnaie, de même que le peu de marchandises qu'ont certains peuples policés :

marché devient alors un autre facteur de civilisation. La naissance d'une économie de marché comme signe de société policée est l'occasion pour Montesquieu d'employer pour la seule fois le verbe *civiliser* dans un sens nouveau à propos des réalisations d'Alexandre : « Il fit creuser des puits, bâtir des villes ; il défendit aux Ichthyophages de vivre de poisson ; il voulait que les bords de cette mer fussent habités par des nations civilisées<sup>713</sup>. » La pénétration civilisatrice d'Alexandre aux Indes est, selon le baron de La Brède, le point de départ d'un changement structurel dans l'histoire de ces peuples barbares dont l'économie est orientée vers la subsistance avec la pêche comme activité principale. En plus de l'urbanisation, il s'est agi pour Alexandre de créer des besoins pour conduire ces peuples primitifs dans leur mode de vie à une société d'échange et à devenir des *nations civilisées*. L'économie de marché est un grand facteur de civilisation et avec le développement des échanges commerciaux, la vocation de la monnaie – l'or et l'argent – est de devenir le signe de la valeur des gros volumes de marchandises produits par l'agriculture et la manufacture :

La monnaie est un signe qui représente la valeur de toutes les marchandises. On prend quelque métal pour que le signe soit durable, qu'il se consume peu par l'usage, et que, sans se détruire, il soit capable de beaucoup de divisions. On choisit un métal précieux, pour que le signe puisse aisément se transporter<sup>714</sup>.

La valeur d'usage de la monnaie réside surtout dans sa fonction de facilitation des échanges. Montesquieu a pris conscience du fait que la circulation aisée des produits agricoles et manufacturières est le vrai ressort de la richesse des nations, et non pas la simple possession de métaux précieux. La monnaie<sup>715</sup> n'est alors que le signe représentatif de la valeur des biens

---

« Les peuples qui ont peu de marchandises pour le commerce, comme les sauvages, et les peuples policés qui n'en ont que de deux ou trois espèces, négocient par échange. Ainsi les caravanes de Maures qui vont à Tombouctou, dans le fond de l'Afrique, tronquer du sel contre de l'or, n'ont pas besoin de monnaie » (*De l'Esprit des lois*, livre XXII, chapitre I, t. II, p. 702).

<sup>713</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre VIII, t. II, p. 654.

<sup>714</sup> *Ibid.*, livre XXII, chapitre II, t. II, p. 703.

<sup>715</sup> Montesquieu emboîte le pas à John Locke qui avait démontré que la monnaie contribue au développement de la richesse considérée comme appropriation illimitée. Pour Locke, le droit naturel d'appropriation par le travail étant limité par le caractère périssable des biens acquis, on songe alors à troquer les produits périssables contre ceux qui le sont un peu moins, avant de choisir la médiation de quelque chose d'impérissable qu'offre l'invention de la monnaie : « C'était un acte insensé autant que malhonnête d'accumuler plus de biens qu'on ne pouvait en utiliser [...]. Et s'il échangeait des prunes, qui se fussent gâtées en une semaine, contre des noix, qui peuvent rester propres à la consommation pendant une année, il ne faisait de tort à personne ; il ne gaspillait pas les ressources communes [...]. De même, s'il voulait échanger ses noix contre un morceau de métal dont la couleur lui plaisait, ou sa laine contre une pierre brillante ou un diamant, et conserver ensuite ceux-ci par devers lui pendant toute sa vie, il n'empiétait pas sur le droit des autres ; il pouvait amasser autant qu'il voulait de ces choses durables, car *le dépassement des limites de sa juste propriété* ne résidait pas dans l'étendue de ses possessions, mais dans le fait d'en laisser périr inutilement une partie. C'est ainsi que s'introduisit l'usage de la monnaie, cette chose durable que les hommes pouvaient conserver sans qu'elle se perdît, et que, par consentement mutuel, ils acceptaient en échange des biens véritablement utiles à la vie, mais périssables » (*Le second traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, chapitre 5, § 46 et 47, traduit par Jean-Pierre Spitz, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2017, p. 35-36). Voir également Bertrand Binoche, *Introduction à De l'Esprit des*

à échanger et dont la quantité devient de plus en plus grande du fait de la surproduction et difficile à transporter. Le métal précieux (l'or ou l'argent) qui sert de monnaie ne possède une valeur représentative des richesses que par convention<sup>716</sup> : ainsi, l'usage de la monnaie indique bien que nous passons du règne de l'état de nature des peuples sauvages et barbares vivant d'activités de subsistance à celui de la culture des peuples policés qui font émerger une économie de marché. La monnaie joue, selon Montesquieu, un rôle essentiel dans l'économie des peuples policés en lui fournissant les moyens de s'émanciper des limites de la consommation nécessaire qu'impose la satisfaction des besoins vitaux ayant cours chez les sociétés primitives. Dans une économie de marché des nations policées dont le moteur est la recherche effrénée de richesses, un renversement total se produit : de moyen qu'elle était parce que dénotant la valeur des marchandises, la monnaie devient la fin même du système<sup>717</sup> économique car les marchandises ne valent plus que pour la somme d'argent qu'elles peuvent elles-mêmes représenter :

De même que l'argent est un signe d'une chose, et la représente, chaque chose est un signe de l'argent, et le représente ; et l'État est dans la prospérité, selon que, d'un côté, l'argent représente bien toutes choses, et que, d'un autre, toutes choses représentent bien l'argent<sup>718</sup>.

L'argent n'est plus employé dans ces économies gouvernées par l'échange et le commerce pour indiquer la valeur d'une marchandise, mais la marchandise devient également un signe de richesse en argent. Désormais, les marchandises ne sont évaluées qu'en fonction de l'argent qu'elles peuvent rapporter. La course pour l'enrichissement dans les sociétés policées d'Europe conduit ainsi à une dématérialisation des richesses, dans la mesure où les biens ne valent plus pour leur valeur d'usage, mais pour le capital en argent qu'ils représentent. Et ce processus d'abstraction touche, à son tour, la monnaie elle-même qui, en se dématérialisant, devient monnaie fiduciaire : « Les peuples policés, qui se servent presque tous de monnaies idéales, ne le font que parce qu'ils ont converti leurs monnaies réelles en idéales<sup>719</sup>. » La

---

lois de Montesquieu, p. 394-401 ; Alain Cambier, *Montesquieu et la liberté. Essai sur « De l'Esprit des lois »*, p. 151-165.

<sup>716</sup> Dès les *Lettres persanes*, Montesquieu insiste sur le caractère conventionnel de la monnaie fabriquée avec des métaux précieux tels que l'or et l'argent : « L'or et l'argent avaient été établis, par une convention générale, pour être le prix de toutes les marchandises, et un gage de leur valeur, par la raison que ces métaux étaient rares et inutiles à tout autre usage », lettre CV, p. 235.

<sup>717</sup> Selon Georg Simmel, en se présentant comme un moyen absolu, la monnaie supprime même le règne des fins : « Dans ses formes achevées, l'argent est le moyen absolu », *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987, p. 244 ; « De simple moyen et de préalable qu'il était, l'argent prend intrinsèquement l'importance d'une fin téléologique », *L'argent dans la culture moderne*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006, p. 32.

<sup>718</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXII, chapitre II, t. II, p. 704.

<sup>719</sup> *Ibid.*, livre XXII, chapitre III, t. II, p. 706.

dématérialisation<sup>720</sup> des signes de richesse est la face visible de la transformation des structures économiques des peuples policés, qui ne se limite plus à l'usage de la monnaie comme représentant la valeur d'une marchandise, mais dématérialise également la monnaie fabriquée en métal précieux.

L'institution de la monnaie, qui est l'un des signes les plus visibles d'une société engagée dans le processus de civilisation, y développe l'attrait pour les métaux précieux dans lesquels elle est fabriquée. L'importance de « la médiation monétaire<sup>721</sup> » dans l'économie marchande des peuples policés explique leur goût prononcé pour les métaux précieux comme l'or et l'argent : « Lorsque les nations policées sont les maîtresses du monde, l'or et l'argent augmentent tous les jours, soit qu'elles le tirent de chez elles, soit qu'elles l'aillent chercher là où il est<sup>722</sup>. » La production et la circulation des métaux précieux sont révélatrices de la domination des sociétés aux structures socio-politiques assurées par de bonnes lois appelées nations policées, qui vont aller les chercher jusque dans les autres continents. Montesquieu comprend le privilège accordé à l'or et à l'argent dans ces sociétés à économie marchande comme un moyen de dématérialisation des richesses échangées : les métaux précieux<sup>723</sup> sont très durables, aisément divisibles, plus facilement transportables que les grands volumes de marchandises à transporter avec le développement du commerce.

L'affaiblissement de la religion, comme moyen de régulation de l'espace social et de polissage des rapports humains, fait émerger une rationalité économique pacifiant les rapports à la fois verticaux entre le prince et ses sujets et horizontaux entre les citoyens. L'articulation de la logique politique sur celle qui est économique ouvre la voie à des mœurs plus adoucies du fait que la puissance du prince trouve ses racines dans la puissance économique de l'État et que le centre d'intérêt du citoyen se déplace du « bien vivre » aristotélicien dont la finalité est

---

<sup>720</sup> L'invention de la lettre de change par les Juifs d'Amsterdam avait inauguré ce processus de dématérialisation des signes de la richesse. Quand les catholiques eurent proscrit les bienfaits du commerce, il ne resta plus que les Juifs pour faire renaître, malgré les persécutions qu'ils subirent, le dynamisme commercial : « Ils inventèrent les lettres de change ; et, par ce moyen, le commerce put éluder la violence, et se maintenir partout ; le négociant le plus riche n'ayant que des biens invisibles, qui pouvaient être envoyés partout, et ne laissaient de trace nulle part », *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre XX, t. II, p. 688-689.

<sup>721</sup> Bertrand Binoche, *Introduction à De l'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Publications de la Sorbonne, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, 2015, p. 394.

<sup>722</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXII, chapitre IV, t. II, p. 708.

<sup>723</sup> L'usage de la monnaie, comme forme de dématérialisation des échanges de richesses, a joué un mauvais tour aux Espagnols qui avaient cru que la puissance se mesurait à l'accumulation de métaux précieux arrachés aux peuples des Amériques. Elle sonna le glas du mercantilisme comme doctrine économique : « Les compagnies et les banques que plusieurs nations établirent, achevèrent d'avilir l'or et l'argent dans leur qualité de signe : car, par de nouvelles fictions, ils multiplièrent tellement les signes des denrées, que l'or et l'argent ne firent plus cet office qu'en partie, et en devinrent moins précieux », *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre XXII, p. 698.

éthico-politique<sup>724</sup> vers le « bien-être » que favorise la prospérité économique. Rompant avec le mercantilisme, Montesquieu reconnaît l'importance du travail ainsi que celle du marché dans la création de richesses : « Un État bien policé tire cette subsistance du fonds des arts même ; il donne aux uns les travaux dont ils sont capables ; il enseigne les autres à travailler, ce qui fait déjà un travail<sup>725</sup>. » La conception que le baron de La Brède a du travail n'est plus pénitentielle mais lucrative. Désormais, l'enjeu économique vient supplanter celui du champ de l'oppression et ouvrir la société à davantage de liberté, tout en pacifiant les relations entre les différentes nations policées. Montesquieu fait de la notion d'intérêt, apparaissant comme le mobile de la richesse économique, le terreau fertile de la liberté civile et politique qui caractérise les peuples policés d'Europe. Le concept de l'intérêt nous fait entrer au cœur de la fondation et du progrès des sociétés civiles.

Au vu de la place accordée au commerce dans le processus d'adoucissement des mœurs et de civilisation des comportements, Montesquieu ne voit pas d'antagonisme inéluctable entre un gouvernement vertueux et le dévouement de ses citoyens au bien public et l'activité marchande tournée vers les intérêts matériels. Le baron philosophe discerne, au contraire, plusieurs mécanismes par lesquels l'esprit de commerce peut favoriser les dispositions psychologiques et les comportements nécessaires à l'État de droit, en particulier le respect des règles, au mépris des émotions, le goût de l'indépendance individuelle procurée par le travail ou encore l'attachement à un gouvernement non arbitraire<sup>726</sup>.

Les *peuples policés* ou les *nations civilisées* sont le troisième et dernier stade de l'évolution de toute communauté humaine engagée dans un processus de perfectionnement et de raffinement de sa nature grossière, grâce à l'éducation des esprits et au développement de la politesse, afin de devenir une société civile. Cet état est le résultat d'une mutation graduelle dans laquelle sont engagés les peuples sédentaires et urbanisés, dont le mode de subsistance est l'agriculture. Montesquieu paraît faire succéder l'agriculture dont la surproduction favorise l'échange puis le commerce chez les peuples de plus en plus policés. Or ce modèle économique

---

<sup>724</sup> Selon Aristote, « la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle a atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète ; s'étant donc constituée pour permettre de vivre, elle permet, une fois qu'elle existe, de mener une vie heureuse », *Les Politiques*, I, 2, 1252b30, éd. citée, p. 90 ; « une cité est la communauté de la vie heureuse, c'est-à-dire dont la fin est une vie parfaite et autarcique pour les familles et les lignages », III, 9, 1280b33-35, p. 236-237.

<sup>725</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXIII, chapitre XXIX, t. II, p. 792.

<sup>726</sup> Sur la place du commerce dans le progrès et la démocratisation des sociétés, voir Bernard Manin, « Montesquieu, la république et le commerce », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, vol. 42, n°3, 2001, p. 573-602. URL: <https://www.jstor.org/stable/23999073>.

devient le terreau de la 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<sup>727</sup>. *Policé* et *civilisé* servent donc de qualificatifs à Montesquieu pour désigner le processus de perfectionnement ou l'état qui résulte de ce processus dans lequel se trouvent souvent les nations européennes, avant l'émergence du terme civilisation qui servira plus tard de désignant de cette transformation. *Civilisé* et *policé* marquent chez Montesquieu un état et désignent le mode de vie, le caractère et les qualités des peuples ou nations qui vivent dans des cités : adoucissement des mœurs, éducation des esprits, pratique de l'agriculture, essor du commerce et de la manufacture, usage de la monnaie, culture des sciences et des arts, acquisition des commodités matériels et du luxe.

L'histoire de l'humanité reconstituée par Montesquieu propose trois stades d'évolution correspondant à trois modes de subsistance distincts : à la chasse chez les peuples sauvages et à l'élevage chez les peuples barbares, Montesquieu fait succéder l'agriculture puis le commerce chez les peuples policés ou nations civilisées. Dans l'anthropologie historique de Montesquieu, les peuples ou nations sauvages sont structurellement de petites communautés dispersées sans liens entre elles. Ce sont des peuples vivant dans une indépendance naturelle antérieure à toute loi politique et civile et représentent une sorte d'enfance de l'humanité. Leur mode de vie est primaire : ils ne cultivent pas la terre, ils vivent en forêt, leurs activités de subsistance tournent autour de la chasse, de la cueillette et de la pêche. Les sauvages ne font pas usage de la monnaie car ils ne mènent que des activités de subsistance qui ne favorisent pas la surproduction nécessaire au développement du commerce dans laquelle l'argent joue un rôle important. Ces peuples primitifs sont également sans arts et sans industrie. Sur le plan moral, les peuples sauvages sont instinctifs et irrationnels, n'ont pas de croyance solide (paganisme polythéiste) ; ce qui fait qu'ils sont facilement convertibles aux religions révélées.

L'histoire des collectivités humaines reconstituée par Montesquieu fait des barbares des peuples ou nations dispersés mais qui peuvent se réunir et qui ne cultivent pas la terre. D'une part, le baron de La Brède désigne sous le qualificatif *barbares* les peuples ou nations qui se situent hors de la communauté linguistique et culturelle romaine s'ils sont référés à l'Antiquité gréco-romaine, ou hors de la chrétienté et de la civilité de l'Europe du Moyen-Âge à l'ère moderne. D'autre part, les barbares sont présentés par Montesquieu comme des peuples qui

---

<sup>727</sup> Cf. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XIII-XVI.



mènent une vie nomade organisée autour de l'élevage, qui est leur activité de subsistance. Sans propriété du sol et sans connaissance du droit positif, les barbares ignorent le commerce et l'usage de la monnaie, se contentant d'un échange sous forme de troc. La guerre est leur activité de subsistance complémentaire de l'élevage grâce au butin qu'elle leur rapporte. Toutefois la représentation du barbare chez Montesquieu ne se cantonne pas à l'image de communauté humaine inorganisée, grossière et brutale, car elle évolue vers la figure en progrès d'une société pré-politique où les bases du droit positif sont jetées à travers des mœurs de plus en plus codifiées qui font office de lois réglant les différends entre les particuliers.

Considérant la civilité comme le dernier stade d'évolution des humains, Montesquieu désigne sous le qualificatif *policé* ou *civilisé* les peuples ou nations, surtout européens, à qui l'éducation et le perfectionnement ont permis le raffinement d'une nature grossière afin de les rendre propres à la vie civile. Les principaux traits caractéristiques des peuples policés ou nations civilisées sont leur sédentarité, leur urbanité et la pratique de l'agriculture à grande échelle. Ce n'est qu'avec le développement de l'agriculture et l'apparition de la monnaie avec l'établissement du commerce que le besoin du droit s'est imposé chez les peuples policés ou nations civilisées et, avec lui, celui d'une institution vouée à trancher les litiges relatifs à la propriété<sup>728</sup>. L'avènement des peuples policés permet ainsi à Montesquieu de penser l'émergence historique d'institutions dont les sociétés primitives n'ont aucun besoin.

Ce que Montesquieu nous offre comme anthropologie historique, avec une originalité et des limites, c'est le déploiement des différentes phases d'une périodisation de l'histoire universelle fondée sur l'évolution des modes de subsistance correspondant aux trois stades de l'évolution des sociétés humaines du sauvage au policé ou civilisé en passant par le barbare. Les traits distinctifs de ces différents types de peuple peuvent être schématisés dans un tableau récapitulatif qui suit selon le modèle de l'analyse sémique ou componentielle<sup>729</sup>.

---

<sup>728</sup> Cf. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XVIII, chapitre XIII à XVI.

<sup>729</sup> C'est l'application des méthodes de l'analyse phonologique au sens, en postulant l'existence du principe d'isomorphisme, c'est-à-dire d'une analogie de structure entre le plan de l'expression (les signifiants) et le plan du contenu (les signifiés). De la même manière que le phonologue décrit le système des oppositions phonologiques, le sémanticien est conduit à différencier, au sein d'un ensemble lexical donné, les sens des mots les uns par rapport aux autres en procédant à l'analyse du signifié en traits distinctifs. Cf. A. Lehmann, F. Martin-Berthet, *Lexicologie. Sémantique, Morphologie, Lexicographie*, op. cit., p. 44.

**Tableau des différents types de peuple selon leurs traits distinctifs**

	Mode de subsistance	Mode de vie	Habitat	Moyen de régulation	Modèle économique	Religion
<b>Sauvages</b>	-Chasse -Cueillette -Pêche	-Dispersés -Éloignés	Forêt	-Mœurs -Coutumes -Autorités des anciens	-Recherche de subsistance -Échange sous forme de troc	-Paganisme -Polythéisme
<b>Barbares</b>	-Élevage -Butin de guerre	-Regroupés en clans -Nomades -Se rassemblent par occasion	Montagne	-Mœurs -Coutumes -Lois sommaires -Autorités des chefs de clan	-Recherche de subsistance -Biens communs -Échange sous forme de troc	-Idolâtrie -Polythéisme
<b>Policés ou civilisés</b>	-Agriculture -Commerce -Manufacture	Sédentaires	Cités Maisons	-Droit positif -Régime politique -Autorité d'un souverain	-Accumulations de biens -Économie de marché -Propriété privée -Usage de la monnaie -Goût pour le luxe	-Monothéisme -Institution d'un culte régulier -Construction de temples

L'archilexème *peuple*, dans son archiséme « ensemble d'êtres humains », est constitué de sept traits distinctifs de signification (sèmes<sup>730</sup>) qui forment un micro-champ lexical de trois lexèmes (sauvage, barbare, policé ou civilisé). À partir du trait sémantique « mode de subsistance », le terme *peuple* décline plusieurs sous-groupes que sont les sauvages (peuples qui ne cultivent pas la terre et qui vivent de chasse, de cueillette et de pêche), les barbares (peuples qui ne cultivent pas la terre et qui vivent d'élevage et de brigandage) et les policés ou

<sup>730</sup> La substance sémantique d'un mot est comparable à la substance phonologique d'un phonème (principe de l'isomorphisme). Elle est constituée d'un faisceau de traits distinctifs de signification appelés *sèmes*. Le séme est l'ensemble de sèmes caractérisant un mot (ou, dans le cas d'un terme polysémique, une acception d'un mot). Lorsque l'on compare un ensemble de sémes entre eux, l'on peut observer qu'ils ont certains sémes en commun. L'archiséme désigne l'ensemble des sémes communs à plusieurs sémes, c'est-à-dire leur intersection. À cet archiséme ne correspond aucun mot en français. Mais il peut arriver que l'archiséme ait une réalisation lexicale ; dans ce cas, celui-ci prend le nom d'*archilexème* (exemple *peuple*, équivalent lexicale de l'archiséme « ensemble d'êtres humains »). Cf. A. Lehmann, F. Martin-Berthet, *Lexicologie. Sémantique, Morphologie, Lexicographie*, op. cit., p. 45-46.

civilisés (peuples qui cultivent la terre et qui font le commerce). Le second trait distinctif (mode de vie) renforce davantage la différence entre les peuples primitifs que sont les sauvages et les barbares, dispersés ou nomades, et ceux policés sédentaires.

Les différents modes de vie entre ces ensembles d'êtres humains peuvent expliquer la dissemblance dans les types d'habitat (troisième trait sémantique) : si les sauvages sont des peuples de la forêt, c'est parce que leur dispersion et surtout leur dépendance de la nature pour leur subsistance les obligent à y vivre. Le nomadisme et le mode de subsistance (l'élevage de troupeaux) des barbares les déterminent à vivre principalement dans des régions montagneuses et à ne pas se fixer durablement sur un lieu. L'agriculture et le commerce nécessitent une sédentarité et une domiciliation caractérisant les civilisés, qui vont bâtir des maisons et des cités. Le trait différentiel « moyen de régulation » montre une évolution des peuples dans l'élaboration de leur législation réglementant la vie collective : d'une régulation avec les mœurs et sous l'autorité du plus ancien chez les sauvages, on évolue vers des lois sommaires tranchant les différends entre particuliers et sous l'autorité des vassaux, avant d'aboutir à l'institution formelle du droit et d'un souverain dans les sociétés policées.

Sur le plan économique, les peuples sauvages et barbares vivent dans une économie précaire tournée essentiellement vers la quête de la subsistance, alors que celle des peuples policés est florissante parce que fondée sur la surproduction et l'accumulation de biens et leur circulation facilitée par l'usage de la monnaie. Enfin, la religion est également un trait sémantique différenciateur entre les peuples primitifs (sauvages, barbares) qui ignorent toute unicité du divin et l'attachement à des cultes et pratiques fixes et réguliers et les peuples civilisés qui sont des croyants monothéistes vouant un culte à un Dieu unique pour lequel ils bâtissent des temples. Montesquieu en conclut que la propension des civilisés croyants (souvent chrétiens) à convertir les sauvages et les barbares n'a d'égal que la facilité avec laquelle ces derniers se laissent convaincre car ils n'ont pas d'ancrage forte dans leurs croyances et rites primitifs.

L'étude des représentations du peuple, dans le discours de Montesquieu, a donné lieu, dans cette partie, à une détermination de sa nature construite autour d'une psychologie sociale de la masse populaire, une anthropologie des différences entre les différentes communautés humaines que le climat, la géographie, l'éducation, caractère, les mœurs et le degré de sociabilité différencient, et une anthropologie historique de l'évolution des sociétés humaines comparant les peuples sauvages, barbares et policés.

Premièrement, une psychologie sociale du peuple, qui est représenté comme catégorie sociale sous l'emprise de passions et avec une mentalité et une moralité particulières, apparaît dans le discours de Montesquieu sous un triptyque : il est à la fois un animal passionnel, a une mentalité enfantine et, malgré tout, garde un fond moral qui manque à l'ordre aristocratique de la société. D'une part, le peuple, ou du moins la populace, est représenté comme un animal aveuglé par ses passions et navigant entre une fougue ravageuse passagère et une léthargie profonde. Cette vision classique du peuple gouverné par des émotions instables et dépourvu de tout jugement réfléchi est un héritage de l'Antiquité romaine. Si la grande fougue conduisant parfois le bas peuple le met hors de toute rationalité capable de faire de lui un véritable acteur politique, sa paresse chronique est vue par le magistrat bordelais l'autre extrémité des émotions qui le gouvernent. L'indolence habituelle de la masse populaire, tout autant que ses réactions violentes occasionnelles, apparaît comme une pathologie politique le rendant trop accommodant avec les écarts de l'élite politique.

D'autre part, le comportement enfantin du peuple vient s'ajouter à sa nature passionnelle. La crédulité, l'attachement aveugle à la religion et aux superstitions, tout comme sa prédisposition à être manipulé par les démagogues sont les traits de caractère qui fondent l'assimilation du peuple à l'enfant. Cette inaptitude réelle ou présumée du bas peuple sert d'argument à Montesquieu pour défendre le maintien de celui-ci dans un statut de dépendance infantile vis-à-vis de l'élite aristocratique de la société. La psychologie enfantine du peuple est également visible dans sa passion pour les divertissements car le magistrat bordelais découvre chez le peuple un grand besoin d'amusements pour échapper un peu à sa condition sociale difficile. Les gouvernants usent de passion du peuple pour le spectacle comme une sorte de captation ludique pour enrober sa servitude de plaisir.

L'effet psychologique des divertissements sur le peuple s'obtient selon trois processus de conditionnement : la réalisation des fantasmes anarchiques du peuple en le poussant à la révolte grâce à une mise en scène psychodramatique, l'instrumentalisation de la crédulité de la populace par l'élite démagogue faisant semblant de défendre ses intérêts et la construction de légendes héroïques autour de personnages politiques en vue de fasciner le peuple et de contrôler ses pulsions anarchiques. L'enracinement du peuple dans des croyances religieuses absurdes et des superstitions est également révélateur de la psychologie enfantine du peuple et d'une faiblesse souvent exploitée par les pouvoirs politique et religieux.

En plus et contre toute attente, le peuple s'est révélé être une figure à laquelle Montesquieu ne donne pas seulement une image négative qui l'animalise ou l'infantilise. La

masse populaire apparaît comme un état pur non encore vicié par le rationalisme cynique et l'égoïsme d'une élite au cœur dur. Face à la raison froide des élites de la société ne leur permettant pas d'avoir la sensibilité touchante et morale du bas peuple, les émotions du peuple sont, tout d'un coup, revalorisées. Le peuple devient la figure moralisatrice de la collectivité humaine de plus en plus corrompue par une élite vicieuse et au cœur dur. L'ignorance du peuple souvent évoquée par Montesquieu est alors compensée par son attachement sans faille aux mœurs et coutumes qui préservent la société d'une grande dégénérescence morale : l'attachement durable du peuple aux valeurs morales établies est le dernier rempart de la société contre la corruption. On retrouve dans cette image du peuple véhiculée par Montesquieu la représentation de la nature primitive et vertueuse de l'homme vivant dans la simplicité.

Deuxièmement, l'anthropologie des différents peuples, perçus comme communautés humaines que l'esprit ou le caractère différencie, s'est également construite dans la pensée de Montesquieu. Le philosophe bordelais perçoit une grande diversité d'esprits et de caractères des peuples débouchant sur une théorie de l'esprit général différenciant les nations en tant que collectivités humaines auxquelles on peut attribuer des caractères comme si elles étaient des personnes morales. Il emprunte alors la tripartition traditionnelle qui circule depuis l'Antiquité, soutenant que le climat (température, pluviométrie, nature du sol, etc.) et la position géographique influencent le comportement des hommes. Montesquieu récupère cette idée : son esprit critique et scientifique voit là un moyen de mettre en place une compréhension ordonnée et rationnelle du monde fondée sur des données physiques vérifiables. Cette théorie des climats lui permet d'envisager une explication possible à la diversité d'esprits des peuples en les rapportant à des critères environnementaux. Ainsi, les températures orientales expliqueraient la paresse naturelle de ses peuples.

La paresse, source de mollesse, prédisposerait les nations orientales à la soumission et à l'esclavage : le despotisme qui s'est installé sous ces latitudes est, d'après Montesquieu, un effet direct de la mollesse des peuples orientaux causée par le climat chaud. On ne s'étonnera donc pas qu'au sein d'une même grande région géographique, les caractères des peuples puissent varier très sensiblement selon les types de climat. En Asie, les rapports de force voisins sont particulièrement marqués entre les peuples guerriers, braves et actifs et les nations efféminées, paresseuses et timides. En Europe, les différences entre peuples voisins sont moins marquées. Les climats déterminent ainsi la psychologie des peuples et expliquent les principaux aspects de leur vie politique. L'Europe jouit d'une relative stabilité, qu'elle doit principalement à la douceur de ses températures et à un relatif équilibre des forces entre ses nations.

La formation de l'esprit des peuples de l'Antiquité donne l'occasion à Montesquieu de montrer comment des collectivités humaines peuvent être formées de citoyens attachés à la vertu républicaine. En effet, les peuples grec et romain avaient des caractères façonnés par des mœurs, des coutumes et des passions rendant possible la vie civique et permettant de mesurer l'écart qu'il y a entre une certaine liberté politique dans laquelle ils vivaient et la servilité qui guette les nations modernes de l'Europe. Ce sont des peuples dont l'esprit a été formé par la pureté de leurs mœurs : frugalité, égalité, discipline, amour du bien commun, vertu. Ces nations, qui ont construit Lacédémone, Athènes et Rome, ont un caractère et des comportements fondés essentiellement sur une gouvernance de soi que nécessite la vie civique faite de liberté. Néanmoins, parmi tous ces peuples, l'intérêt du philosophe historien pour le caractère de la nation romaine a été le plus marquant, surtout l'austérité de l'esprit général des Romains : un mode de vie basé sur la frugalité qui fait que les individus sont détachés de l'accumulation de biens matériels et la sacralité du serment qui fait qu'ils sont attachés solidement au vœu de respect des lois de la cité. Pourtant, avec l'érosion qui est le sort de tout devenir humain, la corruption de ces valeurs morales, constituant le socle de l'esprit de ces peuples gréco-latins, a eu raison du grand édifice sociopolitique qu'elle avait bâti.

Le caractère des peuples du vieux continent n'a pas, non plus, échappé à l'anthropologie des différences de Montesquieu. Dans le climat froid ou tempéré de l'Europe, les peuples sont forts, ont beaucoup de connaissances, sont peu sensibles aux plaisirs et adoptent plutôt un régime politique plus modéré, comparé aux nations asiatiques. En fonction de leur esprit général, certaines nations sont plus douées que d'autres : si la paresse due au climat, l'intolérance religieuse et l'orgueil d'une puissance perdue sont les principaux traits de l'esprit général du peuple ibérique, tendant même à infléchir la forme de son gouvernement vers l'absolutisme, l'esprit général des Anglais semble donner l'image d'un autre versant du comportement des peuples européens car cette nation est présentée par Montesquieu comme un être inquiet et l'attribue à des facteurs climatiques et sociaux.

Pour ce dernier, il y a un rapport très fort entre cet esprit inquiet des Anglais et leur irréductible amour des libertés individuelles. La concurrence permanente des individus, afin de gagner leur indépendance économique et sociale, et la quête incessante de lumières propres sont les deux éléments constitutifs de la sociogenèse de l'esprit inquiet des Anglais qui, loin d'enfermer les individus dans la sphère privée, possède également une traduction politique immédiate. La liberté politique dans laquelle vivent les Anglais est évoquée par Montesquieu

sous l'angle de l'esprit général d'une nation fondée sur le contrat social, l'égalité entre les citoyens et une liberté de conscience sur le plan religieux et auxquels ils tiennent beaucoup.

À la différence des deux premiers peuples européens cités, la nation française est située dans une position médiane entre la liberté extrême des Anglais et la grande mollesse des Espagnols. En effet, sociabilité, ouverture, gaieté et attachement au point d'honneur forment la mentalité du peuple français. Le mythe de la gaieté française, due en grande partie à l'influence de la légèreté féminine, qui traverse le discours de Montesquieu, est au cœur de la réflexion anthropologique sur le caractère de cette nation européenne car elle possède une vertu correctrice, qui travaille à la civilité de ses mœurs et à la stabilité politique que connaît la monarchie absolue. Montesquieu aperçoit lucidement qu'un tel régime est inséparable du désir de distinction, à son tour inséparable d'une société où règnent certaines passions générales comme l'amour de la gloire et l'attachement à la réputation personnelle.

Troisièmement, l'histoire de l'humanité reconstituée par Montesquieu propose trois stades d'évolution correspondant à trois modes de subsistance distincts : à la chasse comme activité principale chez les peuples sauvages et à l'élevage pratiqué principalement par les peuples barbares, Montesquieu fait succéder l'agriculture puis le commerce qui occupent les peuples policés ou nations civilisées. Dans l'anthropologie politique de Montesquieu, les peuples ou nations sauvages sont structurellement de petites communautés dispersées sans liens entre elles et vivant dans une indépendance naturelle antérieure à toute loi politique et civile renvoyant à une sorte d'enfance de l'humanité. Leur mode de vie est primaire : les peuples sauvages ne cultivent pas la terre et vivent en forêt ; leurs activités de subsistance tournent essentiellement autour de la chasse, de la cueillette et de la pêche ; ils ignorent l'usage de la monnaie car le commerce est inexistant chez ces communautés primitives, qui sont également sans arts et sans industrie. Sur le plan moral, la facilité avec laquelle ces peuples sauvages convertis aux religions révélées n'a d'égal que leur manque de croyance solide (paganisme polythéiste).

L'anthropologie politique des collectivités humaines reconstituée par Montesquieu fait des barbares des peuples ou nations dispersés mais qui peuvent se réunir et qui ne cultivent pas la terre. D'une part, le philosophe bordelais désigne sous le qualificatif *barbares* les peuples ou nations qui se situent hors de la communauté linguistique et culturelle romaine s'ils sont référés à l'Antiquité gréco-romaine, ou hors de la chrétienté et de la civilité de l'Europe du Moyen Âge à l'ère moderne. D'autre part, les barbares sont présentés par Montesquieu comme des peuples

qui mènent une vie nomade organisée autour de l'élevage comme leur activité de subsistance. Sans propriété du sol et sans connaissance du droit positif, les barbares ignorent le commerce et l'usage de la monnaie, se contentant d'un échange sous forme de troc. La guerre est leur activité de subsistance complémentaire de l'élevage grâce au butin qu'elle leur rapporte. Pourtant, la représentation du barbare chez Montesquieu, ne se limitant pas à une communauté humaine sommairement organisée, grossière et violente, évolue vers la figure d'une société pré-politique où les balbutiements du droit positif sont fondés à travers des mœurs de plus en plus codifiées qui font office de lois réglant les différends entre les individus du groupe.

En se représentant la civilité comme le stade le plus achevé de l'évolution humaine, Montesquieu désigne sous le qualificatif *policé* ou *civilisé* les peuples ou nations, surtout européens, à qui l'éducation et le perfectionnement ont permis le raffinement d'une nature grossière afin de les rendre propres à la vie civile. Les caractéristiques des peuples policés ou nations civilisés sont leur sédentarité, leur urbanité et la pratique de l'agriculture à grande échelle. Ce n'est qu'avec le développement de l'agriculture et l'apparition de la monnaie avec l'établissement du commerce que le besoin d'un droit plus formel s'est imposé chez les nations policées ou peuples civilisés et, avec lui, celui de tribunaux dont la vocation est de trancher les litiges relatifs à la propriété privée. L'avènement des peuples policés permet ainsi à Montesquieu de penser l'émergence historique d'institutions dont les sociétés primitives n'avaient aucun besoin.



## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

Le concept de *peuple* est très présent dans la pensée des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle ; un concept polysémique englobant la politique, le social, la démographie et l'anthropologie. La réflexion de ces penseurs sur le peuple est diverse et variée, à telle enseigne qu'il nous semble être l'héritage que les Lumières ont laissé à la modernité, justifiant du coup notre intérêt pour cette notion. L'étude des représentations du peuple chez Montesquieu trouve ainsi toute sa pertinence dans l'apport de celui-ci dans la médiatisation de ce concept en ne cessant soit de recourir à ce terme, soit de réfléchir à sa nature et à sa valeur politique et morale pour insérer dans sa réflexion cet élément social souvent délaissé, méprisé ou marginalisé. Il aurait pu se faire que notre projet se trouvât largement illustré par de nombreuses recherches. Or il nous est apparu que la rencontre de cette notion et de Montesquieu n'avait pas été fréquemment ni profondément étudiée, à ce jour. C'est pourquoi il était tentant de porter notre attention sur l'œuvre de Montesquieu. Il nous semble que le résultat de notre parcours répond, dans les limites de notre questionnement des textes, à notre hypothèse initiale.

En effet, notre tentative de détermination rigoureuse des usages du terme *peuple* dans le lexique de Montesquieu s'est heurtée à une élasticité de la notion dans une première partie consacrée à l'analyse lexico-sémantique. Notre auteur, en tant que penseur et historien, ne cessant de faire référence à l'Antiquité, nous a poussé à prélude par un détour étymologique consacré à la notion de *peuple* du côté gréco-romain. Ainsi, nous avons pu déterminer comment les Grecs, pour penser le peuple, employaient le vocable *dêmos* afin de désigner l'ensemble des citoyens en tant qu'ils habitent la cité, mais également l'ensemble des gens n'appartenant pas à l'aristocratie, plus ou moins pauvres. Le *dêmos* désigne donc soit l'ensemble des habitants, soit ceux qui sont les moins pourvus. Quant à l'*ethnos*, c'est le peuple dans sa dimension culturelle et transhistorique, sans être un corps politique de la société grecque. Le *gênos* le serait davantage car, pour être citoyen, il faut être fils de citoyen. L'*ethnos* joue le rôle d'une catégorie opposée aux Barbares, dans cette tension entre les Perses qui obéissent aux rois et les Grecs qui obéissent aux lois. Les Grecs sont fiers de vivre dans des cités-États où la loi gouverne car la présence de la loi est pensée par ces derniers comme un caractère typiquement grec. C'est grâce à une relecture de Platon et d'Aristote<sup>731</sup> que Montesquieu cite beaucoup que nous avons pu remonter aux origines de la notion de *peuple*, en plus d'un recours à la tragédie d'Euripide<sup>732</sup>.

---

<sup>731</sup> Le texte de Platon que nous avons consulté est *La République*, traduction et présentation de Georges Leroux, deuxième édition corrigée, *op. cit.* Pour Aristote, il s'agit de *Les Politiques*, traduction et présentation de Pierre Pellegrin, *op. cit.*, et de la *Constitution des Athéniens*, in *Œuvres Complètes*, *op. cit.*

<sup>732</sup> Nous nous sommes essentiellement appuyé sur deux pièces tragiques d'Euripide, *Les Suppliantes*, *Ion* et *Érechthée* in *Œuvres*, *op. cit.*

Le latin emploie également trois termes pour exprimer l'idée de peuple : le *populus*, qui a une signification essentiellement politique, puisqu'il désigne les hommes libres non patriciens qui faisaient partie de la légion. La *plebs* désigne, à rebours, tous ceux qui n'appartiennent pas au *populus* tout en n'étant pas esclaves, soit les plus pauvres, c'est-à-dire les *proletarii*. On a donc une distinction bien marquée entre une signification militaro-politique et une acception sociale. Il y a, enfin, le troisième terme, *vulgus*, qui désigne péjorativement le peuple par son ignorance, son inculture. On glisse évidemment facilement du statut social de pauvre au statut culturel de vulgaire. Cicéron, très présent dans le discours du philosophe bordelais, nous a été d'un grand apport dans l'étude de l'étymologie latine de peuple. La langue française, ayant perdu les distinctions dont le grec et le latin usaient, traduit tous ces termes et leurs acceptions par *peuple*.

L'enquête que nous avons ensuite menée sur les emplois de *peuple* chez Montesquieu nous a appris que ce dernier use de la notion en jouant sur les mêmes ambiguïtés que les étymologies gréco-latines. La représentation politique qui nous est donnée du *peuple* en fait un terme juridico-politique englobant ; il désigne une société humaine fondée sur le droit et l'intérêt commun, tout en la liant à un territoire. Dans un sens politique (plus) restreint, *peuple* renvoie à l'ensemble des citoyens libres qui n'ont pas la capacité de participer directement à la gestion des affaires publiques. L'acception sociologique du peuple est celle qui vient automatiquement après celle qui est politique. Par cet emploi, le peuple est perçu comme une catégorie sociale sans terre qui, n'ayant que ses bras pour vivre, fournit le travail, par opposition à celle des propriétaires terriens. Le concept de *peuple* se charge ainsi de tout ce qui caractérise la classe des défavorisés : le peuple, ce sont les pauvres, les incultes et les marginaux de la vie politique ; ceux que Montesquieu appelle *bas peuple*, *menu peuple* ou *petit peuple*. L'infériorité morale et intellectuelle dans laquelle est plongé le peuple est la conséquence de son indigence. Ce qui justifie, chez le baron de La Brède, le placement du bas peuple sous la tutelle politique de la noblesse considérée comme plus éclairée. Dans cette acception, le peuple n'est défini et pensé que par opposition aux notables de la société.

Le *peuple*, dans une troisième acception, est perçu comme une collectivité humaine ayant en commun une langue, une culture, une religion, une histoire et une origine géographique. Il y a, ainsi, chez Montesquieu une anthropologie des groupes humains qui utilise la catégorisation ethnique avec des critères multiples que sont la langue, la culture, la religion. Par ailleurs, l'image du peuple en mouvement chez le philosophe bordelais se révèle constructive de son acception démographique dans laquelle il sert à exprimer la notion moderne d'ensemble

d'individus habitant un espace ou un lieu avant que le terme pour le nommer, *population*, n'apparaît dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous avons ainsi découvert chez le baron philosophe une réflexion sur la démographie tant à l'Antiquité qu'à l'époque moderne. En participant à la « querelle de la dépopulation<sup>733</sup> » sous Louis XV, il a fréquemment employé *peuple* dans l'acception de « nombre d'habitants » afin d'en mesurer l'augmentation ou la diminution, au moment où le terme *population* n'était pas encore d'usage.

Le recensement des vocables entretenant des relations lexico-sémantiques avec *peuple*, qui clôt cette première partie, révèle la présence, d'une part, de substituts et, d'autre part, de dérivés du terme pivot dans le lexique de Montesquieu. D'un côté, *nation*, *plebs* ou *plébéen*, *multitude* et *populace* sont employés par le magistrat bordelais comme des synonymes plus ou moins étendus de *peuple*. Dans ce réseau des équivalents, la structure sémantique de *nation*, qui est très proche de celle de *peuple*, fait d'elle son premier substitut dans notre corpus car elle jouit de la même polysémie que ce dernier avec des acceptions politique (la société rationnellement organisée dans un espace politique), ethnologique (la communauté de langue, de culture et/ou de religion) et péjorative qui lui est propre (la communauté d'intérêt, de profession et de passion). La fréquence avec laquelle les deux termes alternent dans les textes du philosophe bordelais nous fait penser que *nation* est le premier synonyme de *peuple*.

Notions d'histoire romaine et employées dans une relation d'inclusion dans le grand ensemble abstrait qu'est le peuple, *plebs* et *plébéen* servent à désigner dans notre corpus un ordre sociopolitique de la collectivité civique romaine, de naissance non noble et dont le manque de dignité et de fortune ne permet pas l'accès aux fonctions civiques, politiques et militaires élevées. La *multitude*, qui désigne le grand nombre en tant que somme d'individus, est une composante d'une collectivité humaine appelée *peuple*. La multitude est alors une masse informe dont les mouvements et les actions seraient irrationnels et soudains, tout autant que dangereux pour l'existence de la cité. Enfin, l'usage de *populace* chez Montesquieu s'inscrit dans ce même réseau de substituts à *peuple* car elle représente la fraction de la société la plus

---

<sup>733</sup> Il s'agissait de savoir si la dépopulation était liée à une mauvaise politique économique menée par le souverain ou pas. Si pour les défenseurs du roi de France, il n'y a pas de corrélation entre les deux, Montesquieu soutient que la diminution du nombre d'habitants est imputable à la mal gouvernance politique et économique en France. Au-delà de son pays sur lequel porte sa réflexion sur la notion de « population » qu'exprime le terme *peuple* dans son discours, la démographie a toujours été un indicateur de l'état d'un pays et un instrument de gestion politique et critique au pied des pyramides », dans Yves Michaud (dir.), *Université de tous les savoirs. Tome 1. La Géographie et la Démographie*, op. cit., p. 9-30 ; Hervé Le Bras (dir.), *L'Invention des populations. Biologie, idéologie et politique*, op. cit., et Irène Tamba, « Histoire de démographie et de linguistique : le couple *population/dépopulation* », op. cit.

pauvre du fait qu'elle est sans terres et sans biens à défendre quand la cité est en péril. Cette populace engendrée par la pauvreté, gouvernée par les passions et dépourvue de rationalité politique, est une proie facile à tromper par tout démagogue avide de pouvoir.

Nous pouvons donc constater une présence visible de termes dérivés de *peuple* dans le discours de Montesquieu. Ce dernier s'est servi de *peupler* (remplir un lieu d'habitants), *dépeupler* (vider un lieu de ses habitants) et *repeupler* (peupler de nouveau) afin de caractériser les variations de la population d'un territoire, généralement liées, selon lui, à la politique du prince. *Populaire* est également très utilisé par le philosophe bordelais soit pour qualifier toute société politique dans laquelle le peuple détient l'autorité politique ou est associé à l'exercice de celle-ci, soit ce qui est répandu parmi la masse de la population et qui devient synonyme du qualificatif *endémique* ou toute personne qui cherche à se faire aimer du peuple pour son bien-être ou dans le but de se servir de lui.

La grande polysémie<sup>734</sup>, qui émerge de notre analyse du terme, laisse malgré tout apparaître des constantes dans les représentations du peuple chez Montesquieu. Chacune des définitions rencontrées annonce les lieux communs de la représentation de ce collectif humain à métamorphoses, mais dont chaque avatar est positivement ou négativement jugé par le baron de La Brède. On découvre également que Montesquieu définit le peuple par ce qu'il n'est pas : sur le plan politique, est exclu du peuple celui qui n'appartient pas à la société politique que forme la cité, tout comme celui qui ne jouit pas des prérogatives de la citoyenneté à cause d'une incapacité. Sociologiquement, le peuple est celui qui ne fait pas partie des notables de la société. Et sur le plan ethnologique, sont exclus du peuple tous ceux qui ne partagent pas la langue, la religion et la culture de celui-ci. Toutefois l'idée de *peuple* chez Montesquieu ne se limite pas à cette polysémie et à des relations lexico-sémantiques denses avec d'autres termes. Il a aussi procédé à la description de la nature du peuple dont nous avons cherché à brosser le portrait ou à analyser les caractères sur les plans psychologiques et physiologiques dans la deuxième et dernière partie.

---

<sup>734</sup> D'autres critiques, dans les pas desquels nous nous sommes placé et dont nous nous sommes inspiré ici ou là, ont limité leurs nuances à moins de distinctions ou à moins de volume textuel. En effet, nous avons pu déterminer quatre acceptions (juridico-politique, sociale, ethnologique, démographique) dans lesquelles le magistrat bordelais emploie *peuple* dans son discours, alors que Georges Benrekassa (« Peuple, nation », dans *Dictionnaire Montesquieu, op. cit.*) et Patrick Andrivet (« Rome : Peuple, plèbe », dans *Dictionnaire Montesquieu, op. cit.*) ne se sont intéressés qu'aux emplois politique et sociale de la notion. Le résultat intéressant obtenu par le lexicologue André Eskénazi (« "Peuple" et "nation" dans *De l'esprit des lois*. Quelques remarques d'un lexicologue », art. cité) est également en deçà de notre attente dans la mesure où son étude ne porte que sur une partie de *L'Esprit des lois* et ne se focalise que sur une seule acception du vocable *peuple* (une société humaine occupant un espace politique).

La nature du peuple construite autour d'une psychologie sociale de la masse populaire, d'une anthropologie des différences entre les nations que le climat, la géographie, l'éducation, le caractère, les mœurs et le degré de sociabilité distinguent, et d'une anthropologie historique de l'évolution des sociétés humaines comparant les peuples sauvages, barbares et policés, a été le point central de la seconde et dernière partie de notre étude. D'abord, une psychologie du peuple, représenté comme catégorie sociale sous l'emprise de passions et avec une mentalité et une moralité particulières, apparaît dans le discours de Montesquieu sous un triptyque : il est à la fois un animal passionnel, a une mentalité enfantine et, malgré tout, garde un fond moral qui manque à l'ordre aristocratique de la société. D'une part, le peuple, ou du moins la populace, est représenté comme un animal aveuglé par ses passions et navigant entre une fougue ravageuse passagère et une léthargie profonde. Cette vision classique du peuple gouverné par des émotions instables et dépourvu de tout jugement réfléchi est un héritage de l'Antiquité romaine. Si la grande fougue conduisant parfois le bas peuple le met hors de toute rationalité capable de faire de lui un véritable acteur politique, sa paresse chronique est vue par le magistrat bordelais comme l'autre extrémité des émotions qui le gouvernent. L'indolence habituelle de la masse populaire, tout autant que ses réactions violentes occasionnelles, apparaît comme une pathologie politique le rendant trop accommodant avec les écarts de l'élite politique.

D'autre part, le comportement enfantin du peuple vient s'ajouter à sa nature passionnelle. La crédulité, l'attachement aveugle à la religion et aux superstitions, tout comme sa prédisposition à être manipulé par les démagogues, sont les traits de caractère qui fondent l'assimilation du peuple à l'enfant. Cette inaptitude réelle ou présumée du bas peuple sert d'argument à Montesquieu pour défendre le maintien de celui-ci dans un statut de dépendance infantile vis-à-vis de l'élite aristocratique de la société. La psychologie enfantine du peuple est également visible dans sa passion pour les divertissements car le magistrat bordelais découvre chez le peuple un grand besoin d'amusements pour échapper un peu à sa condition sociale difficile. Une psychologie sociale du peuple que Diderot partagera avec Montesquieu quand il affirme que « le peuple est avide de spectacle et y court, parce qu'il est amusé quand il y jouit, et qu'il en est encore amusé par le récit qu'il en fait quand il en est revenu<sup>735</sup> ». Les gouvernants usent de la passion du peuple pour le spectacle comme une sorte de captation ludique pour enrober sa servitude de plaisir.

---

<sup>735</sup> Denis Diderot, *Jacques le fataliste et son maître*, op. cit., p. 236.

L'effet psychologique des divertissements sur le peuple s'obtient selon trois processus de conditionnement : la réalisation des fantasmes anarchiques du peuple en le poussant à la révolte grâce à une mise en scène psychodramatique, l'instrumentalisation de la crédulité de la populace par l'élite démagogue faisant semblant de défendre ses intérêts et la construction de légendes héroïques autour de personnages politiques en vue de fasciner le peuple et de contrôler ses pulsions anarchiques. L'enracinement du peuple dans des croyances religieuses absurdes et des superstitions est également révélateur de la psychologie enfantine du peuple et d'une faiblesse souvent exploitée par les pouvoirs politique et religieux.

De manière inattendue, Montesquieu ne se limite pas seulement à donner au peuple une image négative qui l'animalise ou l'infantilise. La masse populaire apparaît comme un état pur non encore vicié par le rationalisme cynique et l'égoïsme d'une élite au cœur dur. Face à la raison froide des élites de la société ne leur permettant pas d'avoir la sensibilité touchante et morale du bas peuple, les émotions du peuple sont, tout d'un coup, revalorisées. Le peuple devient la figure moralisatrice de la collectivité humaine de plus en plus corrompue par une élite vicieuse et au cœur dur. L'ignorance du peuple souvent évoquée par Montesquieu est alors compensée par son attachement sans faille aux mœurs et coutumes qui préservent la société d'une grande dégénérescence morale : l'attachement durable du peuple aux valeurs morales établies est le dernier rempart de la société contre la corruption. On retrouve dans cette image du peuple véhiculée par Montesquieu la représentation de la nature primitive et vertueuse de l'homme vivant dans la simplicité.

Ensuite, nous avons pu voir comment s'est construite chez Montesquieu une anthropologie des différents peuples, perçus comme communauté humaines que l'esprit et le caractère différencient. Le philosophe bordelais perçoit une diversité de caractères des peuples débouchant sur une théorie de l'esprit général différenciant les nations en tant que collectivités humaines auxquelles on peut attribuer des caractéristiques comme si elles étaient des personnes morales. Il emprunte alors à la tradition antique l'idée selon laquelle le climat (température, pluviométrie, nature du sol, etc.) et la position géographique influencent le comportement des sociétés humaines. En récupérant cette idée, Montesquieu voit là un moyen scientifique de mettre en place une compréhension ordonnée et rationnelle du monde fondée sur des données physiques vérifiables. Cette théorie des climats lui permet d'envisager une explication possible à la diversité d'esprits des peuples en les rapportant à des critères environnementaux. Ainsi, les températures orientales expliqueraient la paresse naturelle de ses peuples. Cette paresse, source de mollesse, prédisposerait ces nations à la soumission et à l'esclavage : le despotisme qui s'est

installé dans cette région du monde est, d'après le magistrat bordelais, un effet direct de la mollesse causée par le climat chaud chez les peuples orientaux. On ne s'étonnera donc pas qu'au sein d'une même grande région géographique, les caractères des peuples puissent varier très sensiblement selon les types de climat. En Asie, les rapports de force sont particulièrement marqués entre les peuples guerriers, braves et actifs, et les nations voisines efféminées, paresseuses et timides. En Europe, les différences entre peuples voisins sont moins marquées. Les climats déterminent ainsi la psychologie des peuples et expliquent les principaux aspects de leur vie politique. L'Europe doit principalement sa relative stabilité à la douceur de ses températures et à un équilibre des forces entre ses nations.

La formation de l'esprit des peuples de l'Antiquité donne l'occasion à Montesquieu de montrer comment des collectivités humaines peuvent être formées de citoyens attachés à la vertu républicaine. En effet, les peuples grec et romain avaient des caractères façonnés par des mœurs, des coutumes et des passions rendant possible la vie civique et permettant de mesurer l'écart qu'il y a entre une certaine liberté politique dans laquelle ils vivaient et la servilité qui guette les nations modernes de l'Europe. Ce sont des peuples dont l'esprit a été formé par la pureté de leurs mœurs : frugalité, égalité, discipline, amour du bien commun, vertu. Ces nations qui ont construit Lacédémone, Athènes et Rome ont un caractère et des comportements fondés essentiellement sur une gouvernance de soi que nécessite la vie civique faite de liberté. Néanmoins, parmi tous ces peuples, l'intérêt du philosophe pour l'austérité de l'esprit général des Romains est le plus marquant pour nous : un mode de vie basé sur la frugalité qui fait que les individus sont détachés de l'accumulation de biens matériels et de la sacralité du serment qui fait qu'ils sont attachés solidement au vœu de respect des lois de la cité. Pourtant, avec le temps qui érode toute œuvre humaine, la corruption des valeurs morales sur lesquelles reposait l'esprit de ces peuples qui ont constitué la Grèce et Rome a eu raison de toutes ces nations antiques.

L'esprit des peuples européens n'a pas, non plus, échappé à l'anthropologie des différences de Montesquieu. Dans le climat froid ou tempéré de l'Europe, les nations sont fortes, peu sensibles aux plaisirs et adoptent plutôt un régime politique plus modéré que celui des Orientaux. En fonction de son esprit général, chaque nation européenne a des traits de caractère qui la distinguent d'une autre. Si la paresse due au climat, l'intolérance religieuse et l'orgueil d'une puissance perdue sont les principaux traits de l'esprit général du peuple espagnol, tendant même à infléchir la forme de son gouvernement vers l'absolutisme, l'esprit général de la nation anglaise semble être le contraire de celui des Ibériques car le peuple anglais



est perçu par Montesquieu comme un être inquiet et il attribue cette dimension à des facteurs climatiques et sociaux. Pour ce dernier, il y a un rapport très fort entre cet esprit inquiet des Anglais et leur irréductible amour des libertés individuelles. La concurrence permanente des individus afin de gagner leur indépendance économique et sociale et la quête incessante de lumières propres sont les deux éléments constitutifs de la sociogenèse de l'esprit inquiet des Anglais qui, loin d'enfermer les individus dans la sphère privée, possède également une traduction politique immédiate. La liberté politique des Anglais est évoquée par Montesquieu sous l'angle de l'esprit général d'une nation fondée sur le contrat social, l'égalité entre les citoyens et une liberté de conscience religieuse et auxquels ils tiennent beaucoup.

À la différence des deux premiers peuples européens cités, la nation française est située dans une position médiane entre la liberté extrême des Anglais et la grande mollesse des Espagnols. En effet, sociabilité, ouverture, gaieté et attachement au point d'honneur forment la mentalité de la nation française. Le mythe de la gaieté française, due en grande partie à l'influence de la légèreté féminine sur l'ensemble de la société, est au cœur de la réflexion anthropologique du magistrat bordelais décrivant le caractère de cette nation européenne car elle possède une vertu correctrice, propre à favoriser la civilité de ses mœurs et la stabilité politique que connaît la monarchie absolue. Montesquieu aperçoit lucidement qu'un tel régime est inséparable du désir de distinction, à son tour consubstantiel à une société où règnent certaines passions générales comme l'amour de la gloire et l'attachement à la réputation personnelle.

Enfin, la marche de l'humanité reconstituée par Montesquieu propose trois stades d'évolution correspondant à trois modes de subsistance distincts : après la chasse comme activité principale chez les peuples sauvages et à l'élevage pratiqué principalement par les peuples barbares, viennent l'agriculture puis le commerce qui occupent les peuples policés ou nations civilisées. Dans l'anthropologie politique<sup>736</sup> de Montesquieu, les peuples ou nations sauvages sont structurellement de petites communautés dispersées sans liens entre elles et vivant dans une indépendance naturelle antérieure à toute loi politique et civile renvoyant à une sorte d'enfance de l'humanité. Leur mode de vie est primaire : les peuples sauvages ne cultivent pas la terre et vivent en forêt ; leurs activités de subsistance tournent essentiellement autour de la chasse, de la cueillette et de la pêche ; ils ignorent l'usage de la monnaie car le commerce est

---

<sup>736</sup> L'anthropologie politique, selon Pierre Clastres, permet de « réfléchir à la nature du pouvoir, à son origine, aux transformations enfin que l'histoire lui impose selon les types de société où il s'exerce », *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 8.

inexistant chez ces communautés primitives, qui sont également sans arts et sans industrie. Sur le plan moral, la facilité avec laquelle ces peuples sauvages convertis aux religions révélées n'a d'égale que leur manque de croyance solide (paganisme polythéiste).

L'anthropologie politique des sociétés humaines reconstituée par Montesquieu fait des barbares des peuples ou nations dispersés mais qui peuvent se réunir sans s'astreindre à cultiver la terre. D'une part, le philosophe bordelais désigne sous le qualificatif *barbares* les peuples ou nations qui se situent hors de la communauté linguistique et culturelle romaine s'ils sont référés à l'Antiquité gréco-romaine, ou hors de la chrétienté et de la civilité de l'Europe du Moyen Âge à l'ère moderne. D'autre part, les barbares sont présentés par Montesquieu comme des peuples qui mènent une vie nomade organisée autour de l'élevage comme leur activité de subsistance. Sans propriété du sol et sans connaissance du droit positif, les barbares ignorent le commerce et l'usage de la monnaie, se contentant d'un échange sous forme de troc. La guerre, grâce au butin qu'elle leur rapporte, est leur activité de subsistance qui vient en supplément à l'élevage. Pourtant la représentation du barbare chez Montesquieu, ne se limitant pas à une société humaine sommairement organisée, grossière et violente, évolue vers la figure d'une société pré-politique où les balbutiements du droit positif se trouvent dans les mœurs de plus en plus codifiées qui font office de lois réglant les différends entre les individus du groupe.

Considérés comme le stade le plus achevé de l'évolution d'une société humaine, les peuples ou nations, surtout européens, d'une nature initialement grossière, dont l'éducation et le perfectionnement ont permis un raffinement apte à les rendre propres à la civilité<sup>737</sup>, sont particulièrement appréciés par Montesquieu, sous les qualificatifs de *policés* ou *civilisés*. Les caractéristiques des peuples policés ou nations civilisées sont leur sédentarité, leur urbanité et la pratique de l'agriculture à grande échelle. Ce n'est qu'avec le développement de l'agriculture, l'apparition de la monnaie et l'établissement du commerce que le besoin d'un droit plus formel s'est imposé chez les nations policées ou peuples civilisés et, avec lui, celui de tribunaux dont la vocation est de trancher les litiges consubstantiels à l'institution de la propriété privée. L'avènement des peuples policés permet ainsi à Montesquieu de penser l'émergence historique d'institutions politiques dont les sociétés primitives n'avaient aucun besoin, sans que, pour autant, cette attitude explicative et « scientifique » n'évacue ses jugements de valeur.

---

<sup>737</sup> Nous convenons, avec Norbert Elias, que « le terme "civilité" marque [...] l'acheminement de la société européenne vers une sorte de comportement policé, vers ces normes de savoir-vivre, d'habitudes, de réactions affectives qui s'identifient pour nous à la société "civilisée" telle que nous l'entendons, à la "civilisation occidentale" telle que nous la caractérisons », *La Civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 178.

Si Montesquieu n'est pas le seul penseur du XVIII<sup>e</sup> siècle à parler du peuple, il fait partie de ceux qui l'ont le plus représenté dans leur discours. Certes, par moment, le baron de La Brède reste prisonnier de ses préjugés aristocratiques quand il peint le peuple comme une multitude d'hommes destinés à vivre uniquement de leurs mains, ignorants et pleins de préjugés. L'image qu'il donne des peuples sauvages et barbares sur le plan anthropologique peut être scientifiquement remise en question à cause, tout comme sa description et son jugement des nations dites primitives à partir de son point de vue de civilisé européen des Lumières croyant à la supériorité de sa société policée, considérée comme plus avancée dans le progrès. Sa connaissance du monde sauvage relève plus de préjugés livresques construits au fil de ses lectures de récits de voyage que d'une véritable anthropologie politique. Mais Montesquieu nous paraît être l'homme des Lumières qui nous donne l'image du peuple la plus variée. Entre une conception du peuple nourrie par une vision socialiste de la misère des gens pauvres à cause des inégalités de l'abbé Jean Meslier<sup>738</sup> et par des principes politiques de Jean-Jacques Rousseau<sup>739</sup> qui voit dans le peuple la seule force qui puisse transformer l'espoir révolutionnaire en réalité et une représentation du peuple comme étant la partie de la nation devant être prise en charge par les rois et les philosophes et prudemment éclairée ou trompée que l'on retrouve chez Voltaire<sup>740</sup>, Montesquieu semble être l'un des rares penseurs de cette époque à avoir une vision du peuple qui transcende ce clivage fondamental séparant les deux conceptions<sup>741</sup>. Car

---

<sup>738</sup> En se faisant interprète du peuple, l'abbé Meslier décrit la misère du peuple pour dénoncer les inégalités sociales : « La plupart des peuples ont été ainsi mal nourris et élevés dans l'ignorance, dans la bassesse, dans la pauvreté et dans la misère, accoutumés de leur jeunesse à de rudes et pénibles travaux, et cela toujours sous la dépendance et sous la domination des Riches et des Grands de la terre, c'est-ce qui fait qu'ils ne connoissent presque point les Droits naturels de leur condition humaine, ni le tort et l'injustice qu'on leur fait, de les rendre si esclaves, si misérables et si malheureux qu'ils sont. », *Le Testament* (1725), tome II, édition de Rudolf Charles, Amsterdam, à la Librairie Étrangère Raison R. C. Meijer, 1864, p. 220-221, version électronique, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6574129d>. Voir également Roland Desné, « Meslier et le peuple », in *Images du peuple au XVIII<sup>e</sup> siècle. Colloque d'Aix-en-Provence 25 et 26 octobre 1969, op. cit.*, p. 141-149.

<sup>739</sup> À partir d'une anthropologie qui met l'accent sur la bonté originelle de l'homme, d'une vision pessimiste de la société, lieu et cause de conflits irréductibles, une solution politique, et uniquement politique selon J.-J. Rousseau, se dégagera lorsque le peuple opprimé s'élancera et fera tomber ses oppresseurs. Pour Rousseau, c'est le peuple, quelle que soit l'acception du terme, qui reste le dépositaire des vérités de la nature. Sur ce sujet, voir Marc Eigeling, « L'image mythique du peuple dans les premières œuvres de Rousseau », in *Images du peuple au XVIII<sup>e</sup> siècle, op. cit.*, p. 151-158 ; Frédéric Lefebvre, « Peuple et identité chez Rousseau. À propos de Genève », in H. Desbrosses, B. Peloille, G. Raulet (dir.), *Le Peuple. Figures et concepts. Entre identité et souveraineté, op. cit.*, p. 65-78, et Alban Bouvier, « Peuple et nation dans le Contrat social de J.-J. Rousseau : une conception "française" de la nation ? Étude de sociologie interactionniste des catégories de la pensée politique », in S. Rémi-Giraud et P. Rétat (dir.), *Les Mots de la nation, op. cit.*, p. 199-217.

<sup>740</sup> Voltaire symbolise la méfiance des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle à l'égard du peuple dont les réactions aveugles ont souvent retardé la diffusion des lumières du haut vers le bas. « Il faut, écrit Voltaire, qu'elle [la raison] soit établie dans les principales têtes ; elle descend aux autres de proche en proche, et gouverne enfin le peuple même qui ne le connaît pas, mais qui, voyant que ses supérieurs sont modérés, apprend aussi à l'être », *Le Siècle de Louis XIV*, chapitre XXXVI, tome II, édition de René Gross, Paris, Classiques Garnier Numériques, coll. « Classiques Jaunes », 2014, p. 190.

<sup>741</sup> Jacques Wagner a bien étudié les modifications de la représentation du peuple à l'œuvre dans la pensée et l'activité politiques de la monarchie après 1750. Face à la pauvreté du peuple qui était ressentie par les philosophes

le philosophe bordelais a su dessiner les contours des avatars politique, sociologique, ethnologique, démographique, psychologique et anthropologique de cette figure ambiguë qu'est le peuple, et que, à notre avis, aucun autre penseur ne saisira mieux que Condorcet<sup>742</sup>.

---

et les intellectuels soucieux de justice comme un échec social et politique, la monarchie refusait de considérer le peuple comme l'autre du pouvoir pour étouffer la naissance redoutée de son pouvoir. Ainsi, la monarchie d'Ancien Régime s'est appuyée sur le mythe d'un pouvoir familial (le roi étant le père de ses pères) pour balayer toute idée de despotisme. Cf. Jacques Wagner, « Peuple et pouvoir dans le *Journal encyclopédique* à la veille de la Révolution française », *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, 287, 1991, p. 33-57 ; « L'engouement caritatif dans le *Journal encyclopédique* avant la Révolution (1756-1789) », *SVEC*, 311, 1993, p. 189-200.

<sup>742</sup> Les différentes acceptions dans lesquelles Condorcet emploie le terme *Peuple* rappellent Montesquieu : « Le mot *peuple* signifie, dans le sens propre, la totalité des citoyens qui n'ont ni d'autres fonctions publiques ni d'autres titres. Dans un sens plus étendu, il signifie cette même totalité, moins une classe peu nombreuse qu'on en sépare. Ainsi, le mot *Peuple* signifie ceux qui ne sont pas nobles dans un pays où la noblesse a des prérogatives, signifie les simples citoyens, dans un pays où l'égalité règne ; signifie ceux qui ne sont pas sénateurs, dans un pays où il existe un Sénat héréditaire, et signifie aussi partout la classe des citoyens privés des avantages de l'éducation et de la possibilité d'acquérir les lumières. », *Réflexions sur ce qui a été fait, et sur ce qui reste à faire, lues dans une société d'amis de la paix*, in *Œuvres de Condorcet*, publiées par A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, tome 9, Paris, Firmin Didot Frères Libraires, 1847, p. 446. Voir également Isabelle Vissière, « L'émancipation du peuple selon Condorcet », in *Images du peuple au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 201-213.

## **BIBLIOGRAPHIE**

## I/ TEXTES DE BASE

### A. Corpus primaire

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, édition électronique réalisée par Geneviève Barillot à partir de celle de 1748, [http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de\\_esprit\\_des\\_lois/partie\\_4/de\\_esprit\\_des\\_lois\\_4.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/partie_4/de_esprit_des_lois_4.html).

MONTESQUIEU, *Lettres persanes* (édition de 1721), in *Œuvres Complètes*, édition d'Edouard Laboulaye, Paris, Garnier Frères, 1875, version numérique non paginée, [https://www.ebooksgratuits.com/pdf/montesquieu\\_03\\_lettres\\_persanes.petit.pdf](https://www.ebooksgratuits.com/pdf/montesquieu_03_lettres_persanes.petit.pdf).

MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, édition numériques réalisée à partir du texte de 1734, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, une édition numérique réalisée par Ugo Bratelli, [http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/considerations/Considerations\\_romains.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/considerations/Considerations_romains.pdf).

MONTESQUIEU, *Lettres persanes* (édition de 1758), édition présentée, établie et annotée par Jean Starobinski, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2003.

MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* suivi de *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (édition de 1748), édition de Catherine Volpilhac-Auger, avec la collaboration de Catherine Larrère, établissement du texte de Françoise Weil et de Cécile P. Courteney, Paris, Gallimard, coll. « Folio Classique », 2008.

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* (édition de 1758), tomes I et II, édition établie par Laurent Versini, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2010.

MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, tome I, édition établie et annotée par Roger Caillois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2012 [1949].

MONTESQUIEU, *Œuvres complètes*, tome II, texte présenté et annoté par Roger Caillois, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèques de la Pléiade », 2008 [1951].

### B. Corpus secondaire

ARISTOTE, *Les Politiques*, traduction et présentation de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1999.

ARISTOTE, *Œuvres complètes*, sous la direction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014.

BODIN, Jean, *Les six livres de la République* (1576), Lyon, Jean de Tournes, 1579.

CHARRON, Pierre, *De la Sagesse : Trois livres* (1601), t. I, nouvelle édition publiée avec des sommaires et des notes explicatives, historiques et philosophiques, par Amaury Duval, Paris, Rapilly, Passage des Panoramas, n°45, 1827, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k207961j.image>.

CICÉRON, *La République* suivi de *Le Destin*, préface de Bernard Besnier, traduction d'Esther Bréquet et d'Albert Yon, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), Paris, Vrin, 2002.

CONDORCET, *Œuvres*, publiées par A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, Paris, Firmin Didot Frères Libraires, 1847.

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-1794), texte revu et présenté par O. H. Prior, nouvelle édition présentée par Yvon Belaval, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, [http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse\\_tableau\\_progres\\_hum/esquisse\\_tableau\\_hist.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse_tableau_progres_hum/esquisse_tableau_hist.pdf).

DIDEROT, Denis, *Jacques le fataliste et son maître* (1796), préface, notes et annexes de Pierre Chartier, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche classique », 2017.

DU BELLAY, Joachim, *La Défense et Illustration de la langue française* (1549) suivie *De la Précellence du langage françois par Henri Estienne*, édition de Louis Humbert, Paris, Classiques Garnier, coll. « Classiques jaunes », 2014.

EURIPIDE, *Œuvres*, texte présenté, traduit et annoté par Marie Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, introduction et notes d'Emmanuel Bury, Paris, Librairie Générale Française, 2012.

LOCKE, John, *Le second traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, traduit par Jean-Pierre Spitz, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2017.

MABLY, *Sur la théorie du pouvoir politique*, Introduction et notes de Peter Friedmann, Paris, Éditions sociales, 1975.

MACHIAVEL, *Le Prince et autres textes*, préface de Paul Veyne, traduction de Jacques Gohory, Paris, Gallimard, 2007.

MESLIER, Jean, *Le Testament* (1725), tome II, édition de Rudolf Charles, Amsterdam, à la Librairie Étrangère Raison R. C. Meijer, 1864, version électronique, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6574129d>.

MIRABEAU, Victor Riqueti de, *L'Ami des hommes, ou Traité de la population*, Avignon, 1756-1758, 7 tomes en 6 parties en deux volumes in-4°.

MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, nouvelle édition établie par Bernard Combeaud, préface de Michel Onfray, Paris, Robert Laffont/Mollat, 2019.

NECKER, Jacques, *Sur la législation et le commerce des grains*, chapitre VIII, in *Œuvres complètes*, tome I, publiées par le baron de Staël, Paris, Chez Treuttelet et Würtz Librairies, 1820.

NECKER, Jacques, *De l'importance des opinions religieuses*, in *Œuvres complètes*, tome XII, publiées par le baron de Staël, Paris, Chez Treuttelet et Würtz Librairies, 1821.

PLATON, *La République*, traduction inédite, introduction et notes de Georges Leroux, deuxième édition corrigée, Paris, Flammarion, 2004.

PLATON, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2014.

RABELAIS, François, *Les Cinq Livres. Gargantua / Pantagruel / Le Tiers Livre / Le Quart Livre / Le Cinquième Livre*, édition critique de Jean Céard, Gérard Defaux et Michel Simonin, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique, Projet de constitution pour la Corse, Considérations sur le gouvernement de Pologne*, édition de Barbara De Negroni, Paris, Flammarion, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Discours sur les sciences et les arts*, présentation de Jacques Roger, Paris, Garnier-Flammarion, 2011.



ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social* (1762), et précédé de *Discours sur l'économie politique* et de *Du Contrat social (Première version)* et suivi de *Fragments politiques*, texte établi, présenté et annoté par Robert Derathé, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2012.

SABATIER, André-Hyacinthe, *Le Bonheur des peuples. Ode à Monseigneur le Dauphin*, Paris, chez Jorry, 1766.

SÉNÈQUE, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993.

THOMAS, Antoine-Léonard, *Épître au peuple. Ouvrage présenté à l'Académie française en 1760*, s.l., 1761, et Jean Fontaine-Malherbe, *Épître aux pauvres. Pièce qui a eu l'accessit du prix de l'Académie française en 1768*, Paris, chez Regnard, 1768.

TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1961.

VILLETHIERRY, Jean Girard de, *La Vie des riches et des pauvres ou les obligations de ceux qui possèdent les biens de la terre ou qui vivent dans la pauvreté, prouvées par l'Écriture et par les saints Pères*, Paris, chez Charles Robustel, 1700.

VOLTAIRE, *Correspondance*, dans *Œuvres Complètes*, Paris, Éditions Delagrave, 1885, t. 69.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (1764), édition de Béatrice Didier, Paris, Actes Sud Éditions, coll. « Thesaurus », 2012.

VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (1734), édition de Olivier Ferret et Antony McKenna, Paris, Classiques Garnier, coll. « Bibliothèque du XVIII<sup>e</sup> siècle », 2014.

VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV* (1751), 2 tomes, édition de René Gross, Paris, Classiques Garnier Numériques, coll. « Classiques Jaunes », 2014.

VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), 2 tomes, édition de René Pomeau, Paris, Classiques Garnier, coll. « Classiques Jaunes », 2014.

## **II/ ÉTUDES GÉNÉRALES**

### **A. Sur la linguistique et les sciences du langage**

BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2011 [1974].

BENVENISTE, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2012 [1966].

BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1. *Économie, parenté, société*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2017 [1969].

BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2017 [1969].

CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éditions du Seuil/Dictionnaire le Robert, 2004.

*Corpus des dictionnaires de l'Académie française [du 17<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle]*, édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2007, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr>.

DIDEROT et D'ALEMBERT, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de Lettres* (1751-1772), édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2016, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr>.

FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel* (1690), édition électronique réalisée par Classiques Garnier Numérique, 2003, <https://www-classiques-garnier-com.acces.bibliotheque-diderot.fr>.

GAFFIOT, Félix, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, nouvelle édition revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert, Paris, Hachette-Livre, 2014.

LEHMANN, Alise, MARTIN-BERTHET, Françoise, *Lexicologie : sémantique, morphologie, lexicologie*, Paris, Armand Colin, coll. « Coursus », 4<sup>e</sup> édition, 2014.

MARTINET, André, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, coll. « Coursus Linguistique », 2015.

MEL'ČUK, Igor A., CLAS, André, POLGUÈRE, Alain, *Introduction à la lexicologie explicative et combinatoire*, Bruxelles, Éditions Duculot, coll. « Champs Linguistiques », 1995.

POLGUÈRE, Alain, *Lexicologie et sémantique lexicale : notions fondamentales*, nouvelle édition revue et augmentée, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008.

RÉMI-GIRAUD, Sylvianne, « Sémantique lexicale et langages du politique. Le paradoxe d'un mariage difficile ? », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], n°94, 2010, p. 165-173. URL : <http://mots.revues.org/19882>.

REY, Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2000.

ROCHEFORT, César de, *Dictionnaire général et curieux, contenant les principaux mots, et les plus usitez en la langue françoise*, à Lyon, chez Pierre Guillimin, 1685, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50936g.image>.

TAMBA, Irène, « Histoires de démographe et de linguiste : le couple population/dépopulation », *Linx* [En ligne], n°47, 2002, p. 159-168. URL : <http://linx.revues.org/592>.

VALLENTINI, Michèle, VINCENT, Charles et GODEL, Rainer (dir.), *Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

## **B. Sur l'Antiquité**

BORDES, Jacqueline, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

BOUIX, Christopher, *La véritable histoire des Gracques*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

CELS-SAINTE-HILAIRE, Janine, « L'enjeu des sécessions de la plèbe », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, tome 102, n°2. 1990. p. 723-765. URL : [http://www.persee.fr/doc/mefr\\_0223-5102\\_1990\\_num\\_102\\_2\\_1689](http://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5102_1990_num_102_2_1689).

COHEN, Benjamin, « La notion d'"ordo" dans la Rome antique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°2, juin 1975, p. 259-282, URL : [http://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_1975\\_num\\_1\\_2\\_3319](http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1975_num_1_2_3319).

DUMÉZIL, Georges, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Revue d'études latines, 1958.

FINLEY, Moses I., « La servitude pour dettes », *Revue historique de droit français et étranger*, série 4, vol. 48, 1965, p. 159-184.

FINLEY, Moses I., *L'Invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris, Flammarion, 2011.

GAUDEMET, Jean, *Les Institutions de l'Antiquité*, septième édition, Paris, Éditions Montchrestien, 2002.

HELLEGOUARC'H, Joseph, *Le Vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

HUMBERT, Michel, « L'inspiration démocratique de l'insurrection de la plèbe (494) : les institutions plébéiennes, les XII Tables et les plébiscites », *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 93, n°3, juillet-septembre 2015, p. 393-443, URL: <https://www.jstor.org/stable/43859198>.

NICOLET, Claude, *Ordre équestre à l'époque romaine : 312-43 avant Jésus-Christ. Tome 1, Définitions juridiques et structures sociales*, Paris, Édition de Boccard, 1966.

NICOLET, Claude, *Les Gracques, crise agraire et révolution à Rome*, Paris, Julliard, 1967.

NICOLET, Claude, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, seconde édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1976.

PIÉRI, Georges, *L'histoire du cens jusqu'à la fin de la République romaine*, Paris, Sirey, 1968.

PROUST TANGUY, Julie, *L'Antiquité romaine. 80 mots-clés pour découvrir l'histoire, la culture et la vie quotidienne à Rome*, Paris, Groupe Eyrolles, 2016.

*Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, Caen, 25-26 avril 1969, Colloques nationaux du CNRS, Paris, CNRS, 1970.

RICHARD, Jean-Claude, « L'œuvre de Servius Tullius : essai de mise au point », *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 61, n°2, avril-juin 1983, p. 181-193, URL: <https://www.jstor.org/stable/43846799>.

ROULAND, Norbert, *Rome, démocratie impossible ? Les acteurs du pouvoir dans la cité romaine*, Paris, Actes Sud, 1981.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, Livre I à V : *De la fondation de Rome à l'invasion gauloise*, traduction d'Annette Flobert, Paris, Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 1999.

WEBER, Max, *Économie et société dans l'Antiquité*, précédé de *Les causes sociales du déclin de la civilisation antique*, introduction de Hinerk Bruhns, traduit de l'allemand par Catherine Colliot-Thélène et Françoise Laroche, Paris, La Découverte, 1998.

### **C. Sur le XVIII<sup>e</sup> siècle**

BÉNICHOU, Paul, *Morale du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Idées/NRF », 1967.

BENREKASSA, Georges, *Le Langage des Lumières : concepts et savoir de la langue*, Paris, PUF, 1995.

BERTRAND, Aliénor (dir.), *Condillac, philosophe du langage ?*, Lyon, ENS Éditions, 2016.

BLOCH, Marc, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1994.

CASTRIES, René de La Croix de, *La Conquête de la Terre sainte par les Croisés*, Paris, Albin Michel, 1973.

DELON, Michel (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997.

DUBY, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.

EHRARD, Jean, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

ESTÈVE, Lurent, *Montesquieu, Rousseau, Diderot : du genre humain au bois d'ébène. Le silence du droit naturel*, Paris, Editions UNESCO, 2006.

FARGE, Arlette, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, coll. « Librairie du XX<sup>e</sup> siècle », 1992.

FEBVRE, Lucien, *L'Europe. Genèse d'une civilisation. Cours professé au Collège de France en 1944-1945*, établi, présenté et annoté par Thérèse Charmasson et Brigitte Mazon, avec la collaboration de Sarah Lidemann, préface de Marc Ferro, Paris, Perrin, 1999.

FURET, François, OZOUF Mona (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988.

GRELL, Chantal et MICHEL, Christian (dir.), *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières, 1680-1820*, Colloque tenu en Sorbonne les 24 et 25 mai 1988, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988.

GUITTON, Audrey (dir.), *L'Autre lointain en dialogue. La quête de la voix idéale au siècle des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2012.

HAZARD, Paul, *La Crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche », 1994.

LARRÈRE, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1992.

LE BORGNE, Françoise, PARSIS-BARUBÉ, Odile et VUILLEMIN, Nathalie (dir.), *Les Savoirs des barbares, des primitifs et des sauvages. Lectures de l'Autre au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2018.

LE GOFF, Jacques, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2019.

MANDROU, Robert, *De la culture populaire aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles : La Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Stock, 1964.

MARKOVITS, Francine, *L'ordre des échanges : philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, PUF, 1986.

MERCIER-FAIVRE Anne-Marie et THOMAS, Chantal (dir.), *L'invention de la catastrophe au XVIII<sup>e</sup> siècle. Du châtement divin au désastre naturel*, postface de Jean-Pierre Dupuy, Genève, Droz, coll. « Bibliothèque des Lumières », 2008.

MOURALIS, Bernard, *Les Contre-littératures*, nouvelle édition revue et corrigée avec une préface inédite de l'auteur et un avant-propos de d'Anthony Mangeon, Paris, Hermann, coll. « Fictions pensantes », 2013.

STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle* suivi de *Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1998.

TODOROV, Tzvetan, *Critique de la critique, un roman d'apprentissage*, Paris, Seuil, 1984.

TODOROV, Tzvetan, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1996.

## **D. Sur la philosophie, la sociologie, l'anthropologie et la politique**

AMSELLE, Jean-Loup et M'BOKOLO, Élikia (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 2015.

ARON, Raymond, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1976.

BINOCHE, Bertrand, *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.

BINOCHE, Bertrand (dir.), *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2014.

BLANCKAERT, Claude, « Géographie et anthropologie : une rencontre nécessaire (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle) », *Ethnologie française*, volume 34, 2004/4, p. 661-669, URL : <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2004-4-page-661.htm>.

BOURHIS, Richard Y. et LEYENS, Jacques Philippe (dir.), *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Liège, Pierre Mardaga éditeur, coll. « Psychologie et Sciences Humaines », deuxième édition, 1999.

CHÂTELET, François et MAIRET, Gérard (dir.), *Histoire des idéologies*, 3 tomes, Paris, Hachette, 1978.

CHAUSSINAND-NOGARET, Guy, « Ordres et classes », in *Notions. Encyclopædia Universalis*, Paris, 2004, p. 735-736.

CHEVALIER Jean-Louis, COLIN Mariella et THOMSON Ann (dir.), *Barbares et sauvages : images et reflets dans la culture occidentale*, Actes du colloque de Caen, 26-27 février 1993, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1994.

CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2019.

CLERMONT, Norman, « La conceptualisation des sociétés anté-historiques par les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 8, n°1, 1984, p. 5-20, URL : <https://id.erudit.org/iderudit/006173ar>.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *La Démocratie sans « Demos »*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2011.

COMBES Danièle, DAUNE-RICHARD Anne-Marie et DEVREUX Anne-Marie, « Mais à quoi sert une épistémologie des rapports sociaux de sexe ? » in Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 59-68.

DELEIXHE, Martin, *Aux bords de la démocratie. Contrôle des frontières et politique de l'hospitalité*, Paris, Classiques Garnier, coll. « PolitiqueS », 2016.

DENIEUIL Pierre-Noël, *Le Sauvage et le civilisé au siècle des Lumières. Essai sur les origines de la culture matérielle*, Paris, L'Harmattan, 2007.

DUCHET, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995.

ÉLIAS, Norbert, *La Civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2017.

FOUCAULT, Michel, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, édition établie par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

FOUCAULT, Michel, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

GÉRAUD Marie-Odile, LESERVOISIER Olivier, POTTIER Richard, *Les Notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », deuxième édition, 2004.

GIANNI, Paganini, « Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », *Dix-huitième Siècle*, n°24, 1992, p. 165-178, [http://www.persee.fr/doc/dhs\\_0070-6760\\_1992\\_num\\_24\\_1\\_1862](http://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1992_num_24_1_1862).

HABERMAS, Jürgen, *Après l'État-nation : une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 2000.

HALÉVI, Ran, « La modération à l'épreuve de l'absolutisme. De l'Ancien Régime à la Révolution française », *Le Débat*, n°109, 2000, <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2000-2-page-73.htm>.

HARTOG, François, « Cité-État », in *Notions. Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2004, p. 144-146.

JACOB, Annie, « Civilisation/Sauvagerie. Le Sauvage américain et l'idée de civilisation », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, n°1, 1991, p. 13-35, URL : <https://id.erudit.org/iderudit/015156ar>.



- KOLESNIK-ANTOINE, Delphine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Lyon, ENS Éditions, 2013.
- LAPIERRE, Jean-William, *Le Pouvoir politique et les langues. Babel et Leviathan*, Paris, PUF, 1998.
- LE BRAS, Hervé (dir.), *L'invention des populations. Biologie, idéologie et politique*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et Histoire, Race et culture*, Paris, Albin Michel / Unesco, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1990.
- LOUËR, Laurence, *Sunnites et Chiïtes. Histoire politique d'une discorde*, Paris, Seuil, 2017.
- MATTÉI, Jean-François, *Platon*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2011.
- MICHAUD, Yves (dir.), *Université de tous les savoirs. Tome 1 : La Géographie et la Démographie*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- MOURALIS, Bernard, *Montaigne et le mythe du bon Sauvage de l'Antiquité à Rousseau*, Paris, Pierre Bordas et fils éditeur, coll. « Littérature vivante », 1989.
- MOUSNIER, Roland, *Les Hiérarchies sociales de 1450 à nos jours*, Paris, PUF, 1969.
- RAMEIX, Suzanne, « Corps humain et corps politique en France. Statut du corps humain et métaphore organiciste de l'État », *Laval théologique et philosophique*, vol. 54, n°1, février 1998, p. 41-61, <https://id.erudit.org/iderudit/401133ar>.
- SCHILINGER, Jean, ALEXANDRE, Philippe (dir.), *Le Barbare. Images phobiques et réflexions sur l'altérité dans la culture européenne*, Berne, Peter Lang, 2008.
- SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987.
- SIMMEL, Georg, *L'argent dans la culture moderne*, Paris, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.
- SPAVIN, Richard, *Les climats du pouvoir. Rhétorique et politique chez Bodin, Montesquieu, et Rousseau*, Oxford, Voltaire Foundation, 2018.
- TAVOILLOT, Pierre-Henri, *Qui doit gouverner ? Une brève histoire de l'autorité*, Paris, Grasset, 2011.

TERRÉ, François, *Introduction générale au droit*, Paris, Dalloz, 10<sup>e</sup> édition, 2015.

TERREL, Jean, *Les Théories du pacte social. Droit naturel, souveraineté et contrat social de Bodin à Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2001.

TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1989.

TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887), présentation, traduction et notes de Niall Bond et Sylvie Mesure, publié avec le concours du Centre national du Livre et de l'Institut Goethe, Paris, PUF, coll. « Le lien social », 2010.

TOTO Francesco, SIMONETTA Laetitia, BOTTINI Giorgio (dir.), *Entre nature et histoire - Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Constitution de la Modernité », 2017.

VAN DELFT, Louis, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'Âge classique*, Paris, PUF, 1993.

VILLEY, Michel, *La Philosophie du droit. Définitions et fins du droit. Les Moyens du droit*, réédition présentée par François Terré, Paris, Éditions Dalloz, 2001.

## **E. Sur la représentation**

AUERBACH, Erich, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, traduit de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2010.

BESSIÈRE, Jean, « Littérature et représentation », *Théorie littéraire*, publié sous la direction de Marc Angenot, Jean Bessière, Douwe Fokkema et Eva Kushner, Paris, PUF, 1989, p. 309-324.

CHARTIER, Roger, « Le monde comme représentation », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°6, 1989, p. 1505-1520.

FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990 [1966].

GINZBURG, Carlo, « Représentation : le mot, l'idée, la chose », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°6, 1991, p. 1219-1234.

JODELET, Denise (dir.), *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2003.

*La Représentation*, in *Revue des Sciences Humaines*, tome XXXIX, n°154, avril-juin, 1974.

*La Représentation en fiction*, in *Littérature*, n°57, 1987.

SCHAEFFER, Jean-Marie, *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

## **F. Sur les notions de *peuple* et de *nation***

BADIOU Alain, BOURDIEU Pierre, BUTLER Judith, DIDI-HUBERMAN Georges, KHIARI Sadri, RANCIÈRE Jacques, *Qu'est-ce qu'un peuple ?*, Paris, La Fabrique éditions, 2013.

BERNS, Thomas, CARRÉ, Louis (dir.), *Noms du peuple, Tumultes* n° 40, juin 2013.

BOLLÈME, Geneviève, *Le Peuple par écrit*, Préface de Jacques le Goff, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

BOUREAU, Alain, « L'adage *vox populi, vox dei* et l'invention de la nation anglaise (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°4-5, 1992. p. 1071-1089, [http://www.persee.fr/doc/ahess\\_0395-2649\\_1992\\_num\\_47\\_4\\_279092](http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1992_num_47_4_279092).

BRAS, Gérard, « D'un peuple à l'autre », *Rue Descartes*, n°42, « Politiques de la communauté », novembre 2003, p. 8-21, URL: <https://www.jstor.org/stable/40978787>.

BRAS, Gérard, *Les ambiguïté du peuple*, Nantes, Éditions Pleins Feux, coll. « L'impensé contemporain », 2008.

BRAS, Gérard, « Le peuple de droit contre le peuple de la politique », *Dissensus – Revue de philosophie politique de l'ULG*, n°1, décembre 2008, p. 110-124, URL : <https://popups.uliege.be/2031-4981/index.php?id=366&file=1&pid=183>.

BRAS, Gérard, « Le peuple entre raison et affects. À propos d'un concept de la politique moderne », *Actuel Marx*, n° 54, 2013, p. 24-38, <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2013-2-page-24.htm>.

BRAS, Gérard, *Les Voies du peuple. Éléments d'une histoire conceptuelle*, préface d'Étienne Balibar, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

BREAUGH, Martin, *L'Expérience plébéienne*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2007.

CANIVEZ, Patrice, *Qu'est-ce que la nation ?*, Paris, Vrin, 2004.

COHEN, Déborah, *La Nature du peuple. Les formes de l'imaginaire social (XVIII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2010.

DESBROUSSES Hélène, PELOILLE Bernard, RAULET Gérard (dir.), *Le Peuple. Figures et concepts. Entre identité et souveraineté*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2003.

DRESSLER, Wanda (dir.), *Le Second printemps des nations. Sur les ruines d'un empire, questions nationales et minoritaires en Pologne (Haute Silésie, Biélorussie polonaise), Estonie, Moldavie, Kazakhstan*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1999.

DUPUIS, Roger, *La Politique du peuple. Racines, permanences et ambiguïtés du populisme*, Paris, Albin Michel, 2002.

DUPUIS-DÉRI, Francis, « Qui a peur du peuple ? Le débat entre l'agoraphobie politique et l'agoraphilie politique », *Variations. Revue internationale de théorie critique* [En ligne], n°15, 2011, p. 49-74, URL : <http://journals.openedition.org/variations/93>.

DURAND, Pascal et LITS, Marc (dir.), *Peuple, populaire, populisme*, Hermès, n°42, 2005.

FRITZ, Gérard, *L'Idée de peuple en France du XVII<sup>ème</sup> au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1988.

GARNOT, Benoît, *Le Peuple au siècle des Lumières. Échec d'un dressage culturel*, Paris, Éditions Imago, 1990.

GLATIGNY, Michel et GUILHAUMOU, Jacques (dir.), *Peuple et Pouvoir. Études de lexicologie politique*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1981.

HUCHETTE, Jocelyn, *La Gaieté, caractère français ? Représenter la nation au siècle des Lumières (1715-1789)*, Paris, Classiques Garnier, coll. « L'Europe des Lumières », 2015.

*Images du peuple au Dix-huitième siècle*, Colloque d'Aix-en-Provence 25 et 26 octobre 1969, Centre Aixois d'Études et de Recherches sur le Dix-huitième siècle, Paris, Armand Colin, 1973.

KRULIC, Brigitte (dir.), « Peuple » et « Volk » : réalité de fait, postulat juridique, colloque organisé à l'Université de Nanterre en décembre 2005, *Sens public. Revue électronique internationale*, Février 2007, <http://sens-public.org/article380.html>.

*Langues et nations (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°36, 2012.

PAUL, Jean-Marie (dir.), *Le Peuple, mythe et réalité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

RÉMI-GIRAUD, Sylvianne et RÉTAT, Pierre (dir.), *Les Mots de la nation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996.

RONZEAUD, Pierre, *Peuple et représentations sous le règne de Louis XIV. Les représentations du peuple dans la littérature politique en France sous le règne de Louis XIV*, Aix-En-Provence, Publication de l'Université de Provence, 1988.

SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essai », 2003.

SÉRIOT, Patrick, « *Ethnos et demos : la construction discursive de l'identité collective* », *Langage et société*, n° 79, avril 1997, p. 39-51.

SLIMANI, Ahmed, *La modernité du concept de nation au XVIII<sup>e</sup> siècle (1715-1789) : Apports des thèses parlementaires et des idées politiques du temps*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2004.

WAGNER, Jacques, « Peuple et pouvoir dans le *Journal encyclopédique* à la veille de la Révolution française », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n°287, 1991, p. 33-57.

WAGNER, Jacques, « L'engouement caritatif dans le *Journal encyclopédique* avant la Révolution (1756-1789) », *SVEC*, n°311, 1993, p. 189-200.

### III/ ÉTUDES SUR MONTESQUIEU

ALTHUSSER, Louis, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, Quadrige / PUF, 2003.

BARRERA, Guillaume, *Les Lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, coll. « L'Esprit de la cité », 2009.

BECQ, Annie, *Lettres persanes de Montesquieu*, Paris, Gallimard, coll. « Foliothèque », 1999.

BENREKASSA, Georges, « Peuple, nation », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013, <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376478754/fr>.

BINOCHE, Bertrand, « Montesquieu et les deux tyrannies (*De l'esprit des lois*, XIX, 3) », in Alain J. Lemaître (dir.), *Le monde parlementaire au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'invention d'un discours politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2010.

BINOCHE, Bertrand, *Introduction à De l'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Publications de la Sorbonne, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, 2015.

BONZI, Federico, « L'"honneur" de L'esprit des lois un principe mal compris ? », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°35, 2012, p. 51-60.

BONZI, Federico, *L'Honneur dans l'œuvre de Montesquieu*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les Dix-huitièmes siècles », 2016.

BOURDIEU, Pierre, « La rhétorique de la scientificité : contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », in *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 2014, p. 227-239.

CAMBIER, Alain, *Montesquieu et la liberté. Essai sur « De l'Esprit des lois »*, Paris, Hermann Éditeurs, coll. « Hermann Philosophie », 2010.

CASABIANCA, Denis de, *Montesquieu : de l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Honoré Champion, coll. « Travaux de philosophie », 2008.

CASABIANCA, Denis de, « Une anthropologie des différences dans *L'Esprit des lois* », *Archives de Philosophie*, vol. 75, n°3, juillet-septembre 2012, p. 405-423, URL: <http://www.jstor.org/stable/43038819>.

COURTOIS, Jean-Patrice, *Inflexions de la rationalité dans L'Esprit des lois*, Paris, PUF, coll. « Écrivains », 1999.

*Dictionnaire Montesquieu*, sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, avec la collaboration de Catherine Larrère, traduction en anglais de Philip Stewart, publié dans le cadre des recherches menées autour de Montesquieu au sein de l'Institut d'histoire de la pensée classique, UMR 5037, <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr>.

EHRARD, Jean, *L'Esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998.

ESKÉNAZI, André, « "Peuple" et "nation" dans *De l'esprit des lois*. Quelques remarques d'un lexicologue », *Revue Montesquieu*, n°3, 1999, p. 111-124, [http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM03\\_Eskenazi\\_109-124.pdf](http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM03_Eskenazi_109-124.pdf).

GOLDZINK, Jean, *La politique dans les Lettres persanes, théâtre de l'idéologie, scène de la fiction*, ouvrage hors collection des Cahiers de Fontenay, Fontenay-Saint-Cloud, Presses de l'ENS, 1988.

GOLDZINK, Jean, *Charles-Louis de Montesquieu. Lettres persanes*, Paris, PUF, coll. « Études littéraires », 1989.

GOLDZINK, Jean, *Montesquieu et les passions*, Paris, PUF, coll. « Philosophie », 2001.

GROSRICHARD, Alain, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979.

LARRÈRE, Catherine, « Montesquieu et les sauvages », in *L'Ethnologie à Bordeaux. Hommage à Pierre Métais. Actes du colloque du 10 mars 1994*, Bordeaux, Publication de l'Université de Bordeaux II, 1995, p. 59-67.

LARRÈRE, Catherine, « Le civique et le civil. De la citoyenneté chez Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°3, 1999, p. 41-61. <http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article325>.

LARRÈRE, Catherine, « Commerce et finances dans les *Pensées*. Questions de méthode », *Revue Montesquieu*, n°7, 2003-2004, p. 41-56, <http://montesquieu.ens-lyon.fr/spip.php?article329>.

LARRÈRE, Catherine et VOLPILHAC-AUGER, Catherine (dir.), *1748, l'année de L'Esprit des lois*, Paris, Honoré Champion, 1999.

LECHAT, Jean, *La politique dans L'Esprit des lois*, Paris, Nathan, coll. « 128 », 1998.

*L'Europe de Montesquieu*, Maria-Grazia Bottaro-Palumbo et Alberto Postigliola (dir.), *Cahiers Montesquieu*, n°2, Naples, Liguori, 1995.

MANIN, Bernard, « Montesquieu, la république et le commerce », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, vol. 42, n°3, 2001, p. 573-602. URL: <https://www.jstor.org/stable/23999073>.

MARKOVITS, Francine, « Montesquieu : l'esprit d'un peuple, une histoire expérimentale », in Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *Former un peuple ? Pouvoir, Éducation, Révolution*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, L'Harmattan, 1996, p. 207-236.

MARKOVITS, Francine, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des philosophies », 2008.

MARTIN, Christophe (dir.), *Les Lettres persanes de Montesquieu*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. « Vif », 2013.

*Montesquieu et la Révolution, Dix-huitième siècle*, n°21, 1989.

*Montesquieu, l'État et la Religion*, Colloque de Sofia 7 et 8 octobre 2005, précédé d'une table ronde *État et religion en Bulgarie, en France et dans l'Europe d'aujourd'hui*, avant-propos de Jean Ehrard, *Cahiers Montesquieu*, hors-série, Sofia, Éditions Iztok-Zapad, 2007.

QUONIAM, Théodore, *Introduction à une lecture de l'Esprit des lois*, Paris, Minard, coll. « Archives des Lettres Modernes n°166 », 1976.

*Revue de métaphysique et de morale*, n°77, « Montesquieu », 2013/1, <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2013-1.htm>.

SPECTOR, Céline, *Montesquieu, les Lettres persanes : de l'anthropologie à la politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1997.

SPECTOR Céline, *Le Vocabulaire de Montesquieu*, Paris, Ellipses Marketing, coll. « Vocabulaire de... », 2001.

SPECTOR, Céline, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Honoré Champion, 2006.

SPECTOR, Céline, « De l'union de l'âme et du corps à l'unité de la sensibilité. L'anthropologie méconnue de *L'Esprit des lois* », *Les Études philosophiques*, n°106, 2013, p. 383-396, <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-3-page-383.htm>.

SPECTOR, Céline et HOCQUET, Thierry (dir.), *Lectures de l'Esprit des lois*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Histoires des pensées », 2004.

STAROBINSKI, Jean, *Montesquieu*, Paris, Seuil, 1994.

STEWART, Philip (dir.), *Les Lettres persanes en leur temps*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2013.



VERNAZZA, Diego, « L'esprit d'une nation, et son objet », *Diciottesimo Secolo*, anno II, 2017, p. 217-227, <https://oajournals.fupress.net/index.php/ds/article/view/318/316>.

VISELLI, Santé A., « Droit des gens et mythe du Sauvage canadien chez Montesquieu : "Il y a des occasions, où il est contre le devoir de pardonner" », in Hisayasu Nakagawa, Shin-ichi Ichikawa, Joichi Sumi, Jun Okami (dir.), *Ici et ailleurs : le dix-huitième siècle au présent. Mélanges offerts à Jacques Proust*, Tokyo, Kenkyûsha, 1996, p. 359-376.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine, *Montesquieu : une histoire de temps*, Lyon, ENS Éditions, coll. « La croisée des chemins », 2017.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine et DELIA, Luigi (dir.), *(Re)lire L'Esprit des lois*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie », 2014.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine (dir.), *Débats et polémiques autour de L'Esprit des lois*, *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°35, 2012/1.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine et EHRARD, Jean, « Théorie des révolutions dans le rapport qu'elles ont avec les divers gouvernements (Éléments pour un livre 32<sup>e</sup> de *L'Esprit des lois*) », *Dix-huitième Siècle*, n°21, 1989, p. 23-47, URL : [https://www.persee.fr/doc/dhs\\_0070-6760\\_1989\\_num\\_21\\_1\\_1682](https://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1989_num_21_1_1682).

#### **IV/ THÈSES ET MÉMOIRES**

HANOUILLE, Nicolas, *Intérêt particulier et intérêt général à l'époque des Lumières*, thèse de doctorat de Philosophie (métaphysique, épistémologie, esthétique), sous la direction de Jean-Louis Labussière, Université de Montpellier 3, 2012, disponible sur <http://www.biu-montpellier.fr/florabium/jsp/nnt.jsp?nnt=2012MON30090>, (thèse consultée le 08/12/17 13:42).

SIMONETTA Laetitia, *La Connaissance par sentiment au XVIII<sup>e</sup> siècle*, thèse de Philosophie soutenue à l'École Normale Supérieure de Lyon, sous la direction de Pierre-François Moreau, 2015, disponible sur <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01229877>.

## ***INDEX***

*INDEX NOMINUM*

## A

ALTHUSSER, Louis: 3, 5, 58.

AMSELLE, Jean-Loup: 311.

ARISTOTE, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 43, 45, 51, 69, 81, 235, 279, 290.

AUERBACH, Erich: 9.

## B

BADIOU, Alain: 10, 52, 154, 155, 315.

BARRERA, Guillaume: 203, 208, 213, 224, 227, 264.

BECQ, Annie: 317.

BÉNICHOU, Paul: 3, 5, 58, 234.

BENREKASSA, Georges: 5, 6, 59, 96, 293.

BENVENISTE, Émile: 9, 15, 269.

BERNS, Thomas: 315.

BERTRAND, Aliènor: 180, 309.

BESSIÈRE, Jean: 314.

BINOCHE, Bertrand: 192, 196, 217, 234, 269, 276, 278.

BLANCKAERT, Claude: 311.

BLOCH, Marc: 183, 309.

BODIN, Jean: 203, 233.

BOLLÈME, Geneviève: 315.

BONZI, Federico: 318.

BORDES, Jacqueline: 15.

BOUIX, Christopher: 57.

BOURDIEU, Pierre: 10, 52, 155, 203.

BOUREAU, Alain: 315.

BOURHIS, Richard Y.: 257, 311.

BOUVIER, Pierre: 58, 299.

BRAS, Gérard: 10, 32, 43, 51, 54, 75, 76, 292.

BREAUGH, Martin: 172, 316.

## C

CAMBIER, Alain: 277.

CANIVEZ, Patrice: 90, 103.  
CASABIANCA, Denis de: 3, 10, 170, 200, 203.  
CASSIN, Barbara: 15, 33, 39, 120, 167, 269.  
CASTRIES, René de La Croix de: 257, 309.  
CELS-SAINTE-HILAIRE, Janine: 307.  
CÉSAR: 133, 178, 179, 180, 181, 185.  
CHARRON, Pierre: 177.  
CHARTIER, Rogier: 9, 179, 314.  
CHÂTELET, François: 249, 255.  
CICÉRON: 13, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 123, 158, 169, 291.  
CLASTRES, Pierre: 247, 249, 297.  
CLERMONT, Norman: 311.  
COHEN, Déborah: 10, 27, 37, 122, 123.  
COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine: 130, 309, 311.  
COMBES, Danièle: 233, 273, 311.  
CONDILLAC, Étienne Bonnot de: 180, 190, 205, 255.  
CONDORCET: 42, 65, 66, 300.  
COURTOIS, Jean-Patrice: 3, 203.

## D

DELEIXHE, Martin: 95.  
DELON, Michel: 309.  
DENIEUIL, Pierre-Noël: 312.  
DESBROUSSES, Hélène: 58, 299, 316.  
DESNÉ, Roland: 5, 299.  
DIDEROT, Denis: 6, 51, 60, 88, 89, 121, 131, 132, 134, 167, 178, 179, 203, 246, 258, 294.  
DRESSLER, Wanda: 90, 104.  
DU BELLAY, Joachim: 256.  
DUBY, Georges: 309.  
DUCHET, Michèle: 10.  
DUMÉZIL, Georges: 307.  
DUPUIS-DÉRI, Francis: 194.  
DURAND, Pascal: 316.

## **E**

EHRARD, Jean: 200, 203, 247, 248, 254, 266.

EIGELDINGER, Marc: 5, 58, 252.

ELIAS, Norbert: 268, 271, 298.

ESKÉNAZI, André: 5, 92, 116, 117, 118, 293.

ESTÈVE, Laurant: 203.

EURIPIDE, 15, 17, 18, 19, 23, 27, 28, 30, 290.

## **F**

FARGE, Arlette: 309.

FEBVRE, Lucien: 220, 309.

FINLEY, Moses I.: 16, 122, 130, 154.

FOUCAULT, Michel: 8, 19, 20, 27, 77, 214, 275.

FRITZ, Gérard: 4, 60, 62, 63, 67, 68.

FURET, François: 309.

FURETIÈRE, Antoine: 90, 108, 134, 143, 176, 245, 246, 270, 274.

## **G**

GAFFIOT, Félix: 31, 120.

GARNOT, Benoît: 10, 316.

GAUDEMET, Jean: 33, 55, 56, 57, 124, 154.

GÉRAUD, Marie-Odile: 75, 312.

GIANNI, Paganini: 205.

GINZBURG, Carlo: 9, 315.

GLATIGNY, Michel: 4, 9.

GOLDZINK, Jean: 167, 170, 216.

GOYARD-FABRE, Simone: 178.

GRELL, Chantal: 253, 309.

GROSRICHARD, Alain: 319.

GUITTON, Audrey: 245, 310.

## **H**

HABERMAS, Jürgen: 90.

HABERMAS, 312.

HALÉVI, Ran: 228.  
HANOUILLE, Nicolas: 321.  
HARTOG, François: 15, 312.  
HAZARD, Paul: 254, 310.  
HELLEGOUARC'H, Joseph: 308.  
HUCHETTE, Jocelyn: 232.  
HUMBERT, Michel: 55, 256.

## **J**

JACOB, Annie: 312.  
JODELET, Denise: 9.

## **K**

KECK, Frédéric: 255  
KOLESNIK-ANTOINE, Delphine: 3, 170.  
KRULIC, Brigitte: 69, 316.

## **L**

LA BRUYÈRE: 59.  
LAPIERRE, Jean-William: 91.  
LARRÈRE, Catherine: 44, 145, 212, 214, 229.  
LAUNAY, Michel: 4.  
LE BORGNE, Françoise: 221, 245, 247, 258, 259, 266, 310.  
LE BRAS, Hervé: 76.  
LE GOFF, Jacques: 183.  
LECHAT, Jean: 319.  
LEHMANN, Alise: 9, 92, 114, 140, 281, 282.  
LÉVI-STRAUSS, Claude: 255.  
LOCKE, John: 244, 255, 276.  
LOUËR, Laurence: 73, 313.  
LUCRÈCE: 53, 180, 192.

## **M**

MABLY: 60.

MACHIAVEL, Nicolas: 52, 53, 170.  
MANDROU, Robert: 310.  
MANIN, Bernard: 228, 229, 279.  
MARKOVITS, Francine: 145, 200, 217, 244, 268.  
MARTIN, Christophe: 9, 92, 94, 95, 114, 140, 172, 209, 281, 282.  
MATTÉI, Jean-François: 208, 213.  
MERCIER-FAIVRE, Anne-Marie: 143, 310.  
MESLIER, Jean: 5, 299.  
MICHAUD, Yves: 75, 292.  
MIRABEAU, Victor Riqueti de: 75, 144, 269, 274.  
MONTAIGNE, Michel de: 149, 177, 251, 253, 255, 257, 258.  
MOURALIS, Bernard: 251, 253.  
MOUSNIER, Roland: 37.

## N

NECKER, Jacques: 60, 61.  
NICOLET, Claude: 35, 36, 37, 57, 127.

## P

PAUL, Jean-Marie: 317.  
PIÉRI, Georges: 35, 308.  
PLATON, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 34, 51, 81, 153, 177, 208, 212, 290.  
POMPÉE: 137, 181.  
PROUST TANGUY, Julie: 56, 67.

## Q

QUONIAM, Théodore: 320.

## R

RABELAIS, François: 257.  
RAMEIX, Suzanne: 51, 313.  
RANCIÈRE, Jacques: 10, 52, 155, 172.  
RÉMI-GIRAUD, Sylvianne: 7, 9, 10, 41, 58, 89, 90, 299.



REY, Alain: 87, 89, 90, 122, 149.

RICHARD, Jean-Claude: 53, 75, 203, 233, 257, 273, 311, 312, 313.

ROCHEFORT, César de: 178.

RONZEAUD, Pierre: 317.

ROSANVALLON, Pierre: 145.

ROULAND, Norbert: 122.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: 4, 5, 46, 51, 57, 58, 60, 69, 174, 189, 190, 196, 203, 244, 251, 252, 255, 271, 299.

## S

SABATIER, André-Hyacinthe: 305.

SCHILINGER, Jean: 313.

SÉNÈQUE: 31, 33, 40, 77.

SÉRIOT, Patrick: 90, 317.

SERVIUS TULLIUS, 36, 37, 39, 53, 67, 74, 79, 125, 126.

SIMMEL, Georg: 277, 313.

SIMONETTA, Laetitia: 314, 321.

SLIMANI, Ahmed: 90, 317.

SPAVIN, Richard: 203, 313.

SPECTOR, Céline: 10, 44, 70, 200, 203, 209, 214, 219, 222, 229, 234, 235, 254, 263, 275.

STAROBINSKI, Jean: 46, 255, 270.

STEWART, Philip: 318, 320.

## T

TACITE: 266.

TARQUIN: 53, 54, 121, 192.

TAVOILLOT, Pierre-Henri: 10.

TERRÉ, François: 32, 93, 314.

TERREL, Jean: 262.

TIBÈRE: 194.

TITE-LIVE: 37, 55, 72, 121, 124.

TOCQUEVILLE, Alexis de: 225.

TODOROV, Tzvetan: 3, 58, 234, 252.

TÖNNIES, Ferdinand: 43.

TOTO, Francesco: 314.

## V

VALLENTHINI, Michèle: 307.

VAN DELFT, Louis: 314.

VERNAZZA, Diego: 200, 321.

VERSINI, Laurent: 45.

VILLETHIERRY, Jean Girard de: 189, 305.

VILLEY, Michel: 32.

VISELLI, Santé A.: 321.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine: 5, 44, 70, 106, 152, 170, 200, 203, 219, 222, 224, 229, 234,  
262, 263.

VOLTAIRE: 60, 62, 178, 203, 224, 225, 299, 300.

## W

WAGNER, Jacques: 299.

WEBER, Max: 130.

*INDEX RERUM*

## A

Absolutisme: 14, 195, 207, 224, 227, 228, 234, 239, 242, 266, 267, 286, 296.

Acception: 5, 8, 15, 17, 19, 24, 27, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 43, 45, 47, 48, 51, 52, 55, 58, 59, 61, 69, 70, 74, 75, 77, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 123, 125, 131, 139, 141, 148, 149, 150, 155, 159, 160, 162, 200, 224, 256, 258, 259, 267, 269, 270, 275, 282, 291, 293, 299.

Agriculture: 14, 51, 62, 144, 145, 254, 261, 267, 275, 276, 279, 280, 281, 283, 287, 288, 297, 298.

Air: 145, 202, 203, 210, 229, 231.

Allié: 49, 50.

Alliés: 49, 217.

Âme: 10, 23, 73, 105, 166, 167, 176, 185, 187, 193, 196, 201, 205, 208, 209, 212, 215, 225, 237, 247, 252, 272.

Amérindiens: 220.

Ancien Régime: 3, 8, 10, 14, 28, 42, 67, 68, 78, 120, 131, 132, 134, 149, 175, 184, 228, 245, 267, 300.

Anglais: 54, 90, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 239, 242, 286, 287, 297.

Angleterre: 11, 65, 107, 109, 153, 174, 221, 225, 228, 230, 239.

Animal: 11, 20, 21, 25, 168, 169, 175, 178, 197, 235, 284, 294.

Anthropologie: 1, 9, 10, 11, 103, 114, 132, 161, 162, 165, 200, 202, 221, 235, 237, 240, 243, 244, 247, 255, 259, 272, 280, 281, 283, 285, 286, 287, 290, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 299.

Antique: 14, 23, 27, 29, 37, 39, 44, 47, 49, 58, 62, 65, 74, 78, 122, 123, 125, 128, 132, 133, 150, 159, 177, 178, 215, 233, 256, 259, 295.

Antiquité: 14, 27, 33, 37, 41, 51, 55, 56, 57, 63, 67, 76, 82, 100, 121, 124, 130, 134, 142, 154, 160, 161, 198, 210, 211, 212, 217, 218, 240, 241, 251, 253, 256, 258, 259, 267, 280, 284, 285, 286, 287, 290, 292, 294, 296, 298, 307.

Apathie: 168, 170, 173, 198.

Argent: 15, 48, 49, 106, 118, 131, 156, 172, 181, 191, 254, 265, 276, 277, 278, 280.

Aristocratie: 5, 52, 54, 55, 58, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 133, 136, 150, 152, 153, 155, 169, 171, 183, 197, 214, 234, 290.

Asiatique: 112.

Asie: 22, 23, 100, 102, 112, 113, 142, 218, 219, 241, 285, 296.

Assemblée: 16, 17, 21, 33, 34, 40, 54, 113, 126, 128, 129, 133, 154, 215, 227.

Athènes: 14, 15, 17, 18, 19, 23, 24, 51, 68, 79, 80, 135, 139, 154, 161, 211, 218, 286, 296.

Athéniens: 14, 18, 44, 72, 73, 154, 211, 290.

Austère: 138.

Autochtone: 18.

Autorité: 10, 19, 27, 33, 34, 38, 45, 52, 54, 56, 57, 58, 70, 73, 79, 89, 92, 98, 100, 101, 102, 105, 111, 113, 121, 125, 131, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 159, 160, 161, 163, 173, 184, 193, 194, 197, 222, 226, 227, 230, 237, 248, 254, 273, 283, 293.

## B

Badinage: 232, 233, 238, 240.

Barbares: 14, 20, 22, 70, 71, 72, 100, 112, 114, 118, 212, 221, 244, 245, 246, 247, 248, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 282, 283, 287, 294, 297, 298, 299.

Belliqueux: 44, 74, 263.

Bonheur: 19, 21, 23, 50, 101, 189, 205, 212, 221, 225, 227, 251, 253, 255.

Butins: 48, 49, 123.

## C

Caractères: 1, 10, 11, 23, 28, 69, 74, 112, 132, 164, 168, 175, 177, 188, 190, 200, 202, 204, 206, 209, 210, 217, 218, 221, 222, 224, 225, 232, 239, 240, 241, 272, 285, 286, 293, 295, 296.

Catégorie: 4, 5, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 38, 39, 40, 42, 52, 59, 61, 62, 63, 65, 68, 84, 85, 108, 109, 121, 122, 123, 126, 127, 129, 130, 135, 136, 137, 138, 148, 157, 161, 162, 166, 168, 169, 173, 175, 189, 190, 192, 197, 284, 290, 291, 294.

Censeurs: 67, 78, 79, 121, 126, 195, 214, 272.

Chaleur: 205, 206, 207, 224, 237, 239.

Chasse: 70, 114, 118, 248, 249, 250, 252, 254, 261, 275, 280, 282, 287, 297.

Chaud: 203, 204, 205, 206, 207, 210, 285, 296.

Chrétiens: 64, 89, 105, 106, 144, 182, 183, 257, 283.

Christianisme: 64, 105, 182, 219, 220, 227, 254, 256, 260, 267, 274.

Cité: 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 57, 64, 67, 69, 76, 78, 80, 81, 84, 85, 89, 116, 117, 122, 123,

124, 125, 126, 127, 128, 129, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 148, 154, 156, 157, 159, 161, 163, 164, 169, 171, 172, 173, 180, 181, 182, 184, 192, 193, 195, 211, 213, 214, 216, 218, 241, 247, 259, 263, 264, 269, 279, 286, 290, 292, 293, 296.

Citoyenneté: 16, 17, 18, 19, 21, 35, 37, 78, 81, 95, 123, 124, 125, 127, 130, 136, 164, 211, 212, 213, 217, 293.

Citoyens: 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 48, 51, 52, 54, 55, 58, 62, 63, 68, 69, 70, 79, 81, 85, 90, 93, 94, 95, 113, 117, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 147, 148, 150, 151, 153, 157, 159, 161, 162, 171, 172, 195, 196, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 227, 234, 241, 242, 259, 263, 264, 272, 275, 278, 279, 286, 287, 290, 291, 296, 297, 300.

Civilisation: 14, 51, 69, 74, 76, 90, 97, 118, 183, 191, 220, 244, 245, 246, 250, 251, 252, 255, 257, 259, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 278, 280, 298.

Civilisés: 97, 244, 251, 258, 282, 283, 288, 298.

Civique: 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 46, 51, 58, 59, 67, 70, 79, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 131, 136, 137, 138, 140, 153, 154, 156, 163, 173, 191, 196, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 241, 242, 260, 264, 286, 292, 296.

Classe: 4, 5, 25, 27, 28, 29, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 53, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 82, 85, 108, 121, 122, 123, 125, 126, 136, 137, 138, 139, 140, 148, 162, 169, 173, 174, 177, 182, 188, 191, 192, 194, 291, 300.

Climat: 22, 112, 143, 145, 147, 148, 155, 162, 166, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 229, 240, 241, 242, 249, 262, 283, 285, 286, 294, 295, 296.

Cœur: 5, 7, 22, 23, 50, 51, 158, 168, 176, 178, 190, 199, 208, 209, 210, 212, 217, 221, 231, 243, 252, 274, 279, 285, 287, 295, 297.

Colère: 49, 157, 168, 170, 177, 179, 180, 194, 212, 219.

Collectif: 6, 58, 75, 77, 82, 88, 91, 132, 143, 164, 166, 173, 175, 198, 215, 224, 245, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 293.

Collectivité: 32, 35, 36, 43, 44, 46, 47, 58, 95, 112, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 142, 152, 155, 156, 157, 163, 183, 189, 191, 194, 196, 197, 199, 200, 205, 213, 214, 230, 231, 285, 291, 292, 295.

Colonisation: 145, 146, 183, 222.

Commerce: 51, 61, 64, 65, 73, 102, 106, 116, 144, 145, 147, 153, 174, 221, 222, 224, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 239, 242, 245, 249, 254, 261, 263, 267, 269, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 287, 288, 297, 298.

Communauté: 4, 8, 14, 15, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 50, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 82, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 117, 118, 119, 123, 134, 139, 152, 162, 163, 174, 193, 199, 201, 204, 206, 207, 212, 213, 223, 240, 244, 247, 248, 249, 258, 259, 265, 267, 279, 280, 287, 292, 295, 298.

Comportement: 30, 67, 142, 175, 195, 198, 205, 206, 211, 212, 224, 233, 236, 238, 240, 242, 249, 250, 271, 284, 285, 286, 294, 295, 298.

Concept: 3, 4, 5, 6, 8, 10, 30, 32, 37, 42, 43, 55, 58, 68, 69, 70, 74, 87, 90, 91, 93, 119, 161, 162, 164, 194, 196, 200, 228, 233, 244, 257, 272, 274, 279, 290, 291.

Conquête: 72, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 114, 146, 157, 180, 181, 212, 216, 220, 222, 224, 230, 239, 260, 262.

Constitution: 14, 20, 21, 35, 52, 69, 125, 126, 150, 155, 160, 196, 227, 228, 230, 239, 264, 267.

Contrat: 46, 93, 227, 242, 244, 287, 297.

Corps: 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 33, 35, 36, 37, 40, 43, 45, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 67, 72, 82, 88, 93, 94, 102, 111, 121, 123, 126, 129, 131, 136, 137, 150, 159, 166, 170, 178, 180, 182, 183, 184, 190, 195, 197, 203, 205, 206, 208, 210, 212, 215, 224, 227, 228, 233, 236, 238, 239, 240, 246, 262, 263, 272, 274, 290.

Corruption: 29, 141, 150, 151, 155, 191, 193, 195, 196, 197, 199, 218, 229, 234, 242, 252, 285, 286, 295, 296.

Courage: 23, 62, 100, 112, 132, 134, 135, 203, 204, 206, 212, 213, 215, 219, 226, 231, 262.

Courageux: 132, 204, 205.

Courtoisie: 169, 268.

Coutumes: 24, 33, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 90, 94, 103, 105, 127, 186, 196, 197, 199, 200, 201, 209, 210, 211, 215, 217, 241, 267, 285, 286, 295, 296.

Crainte: 97, 107, 129, 152, 206, 224, 234.

Crétois: 21.

Croyance: 8, 42, 103, 104, 105, 108, 185, 187, 253, 274, 280, 287, 298.

Cueillette: 70, 249, 254, 275, 280, 282, 287, 297.

Culte: 105, 124, 186, 187, 207, 254, 274, 282, 283.

Culture: 8, 24, 31, 38, 48, 56, 69, 73, 74, 86, 89, 90, 91, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 117, 118, 119, 139, 162, 163, 164, 193, 196, 215, 221, 223, 244, 250, 251, 255, 256, 257, 259, 261, 262, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 277, 280, 291, 292, 293.

Cynique: 187, 190, 198, 285, 295.

## D

Décadence: 3, 11, 43, 44, 47, 53, 75, 76, 137, 141, 142, 191, 193, 197, 216, 217, 221, 223.

Démagogie: 64.

Démagogues: 25, 26, 27, 29, 30, 38, 67, 138, 139, 140, 167, 173, 176, 182, 183, 188, 198, 284, 294.

Démographie: 75, 78, 81, 85, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 290, 292.

Démographique: 7, 14, 42, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 132, 141, 142, 144, 146, 147, 148, 160, 162, 252, 291, 293, 300.

Dépeupler: 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 160, 163, 293.

Dépopulation: 75, 76, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 160, 292.

Désirs: 53, 170, 181, 184, 190, 194, 208, 225, 249.

Despotes: 220, 266.

Despotisme: 57, 58, 113, 155, 209, 219, 220, 224, 228, 230, 234, 239, 241, 285, 295, 300.

Déterminisme: 200, 203, 205, 208, 210, 225.

Dettes: 26, 130, 172.

Déviances: 154, 192, 197.

Dictateur: 137, 181.

Dictateurs: 137.

Dictature: 14, 16.

Divertissement: 83.

Divertissements: 123, 178, 188, 198, 284, 294, 295.

Domestique: 25, 78, 206, 234, 269, 273.

Douceur: 101, 144, 146, 147, 148, 153, 154, 219, 233, 235, 238, 240, 241, 263, 270, 272, 273, 285, 296.

Droit: 6, 9, 15, 16, 18, 19, 20, 27, 32, 33, 35, 36, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 67, 68, 70, 71, 79, 80, 81, 85, 90, 93, 94, 96, 97, 98, 102, 107, 121, 125, 127, 128, 130, 131, 144, 145, 151, 152, 154, 157, 162, 172, 176, 200, 201, 203, 214, 217, 219, 220, 227, 248, 252, 262, 263, 265, 267, 268, 275, 276, 279, 280, 281, 283, 288, 291, 298, 307.

## E

Échange: 15, 44, 172, 183, 249, 261, 267, 275, 276, 277, 279, 281, 288, 298.

Éclairé: 66, 207, 252.

Économie: 48, 51, 69, 85, 115, 117, 127, 134, 145, 203, 222, 229, 249, 252, 254, 261, 264, 267, 276, 277, 278, 283.



Égalité: 21, 22, 32, 33, 35, 36, 44, 101, 112, 138, 147, 151, 152, 153, 171, 207, 211, 212, 214, 217, 218, 219, 227, 241, 242, 286, 287, 296, 297, 300.

Enfant: 66, 175, 176, 186, 188, 198, 284, 294.

Enfantin: 178, 198, 284, 294.

Enfants: 17, 18, 35, 39, 50, 66, 69, 108, 128, 132, 148, 155, 156, 175, 184, 207, 236.

Ennemis: 26, 50, 102, 128, 135, 211, 216, 218, 241, 260.

Envie: 28, 52, 170, 171, 172, 194, 214, 226.

Épicurisme: 217.

Esclaves: 14, 17, 20, 23, 35, 64, 65, 78, 81, 82, 84, 85, 101, 111, 122, 144, 161, 182, 207, 221, 291, 299.

Espace: 3, 5, 20, 43, 44, 50, 62, 74, 82, 84, 85, 89, 92, 93, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 116, 117, 119, 132, 139, 148, 162, 163, 193, 194, 197, 200, 207, 223, 233, 251, 261, 274, 278, 292, 293.

Espagne: 11, 100, 104, 113, 145, 219, 221, 222, 223, 224, 239.

Espagnol: 88, 221, 223, 224, 239, 269, 296.

Espagnols: 90, 100, 104, 145, 221, 222, 231, 242, 278, 287, 297.

Esprit général: 10, 200, 201, 202, 209, 211, 213, 217, 218, 220, 221, 224, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 244, 285, 286, 287, 295, 296.

État: 3, 5, 10, 17, 28, 36, 37, 43, 50, 53, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 90, 107, 118, 119, 135, 144, 154, 171, 174, 176, 178, 190, 198, 225, 226, 228, 234, 244, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 261, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 277, 279, 285, 292, 295.

Ethnique: 5, 14, 69, 70, 72, 73, 74, 86, 103, 104, 105, 106, 108, 162, 256, 258, 291.

Étranger: 17, 18, 19, 27, 53, 55, 83, 88, 96, 238, 240, 256, 258, 261, 307.

Étrangers: 14, 17, 20, 35, 39, 42, 81, 89, 90, 94, 95, 96, 124, 157, 182, 259, 267.

Europe: 14, 22, 23, 44, 63, 64, 67, 76, 97, 99, 100, 101, 105, 106, 112, 113, 147, 154, 183, 205, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 227, 232, 239, 241, 242, 245, 248, 251, 254, 257, 259, 260, 263, 265, 266, 267, 268, 274, 277, 279, 280, 285, 286, 287, 296, 298.

Européens: 22, 64, 145, 219, 220, 221, 225, 242, 247, 260, 273, 281, 286, 287, 288, 296, 297, 298.

## F

Faibles: 47, 62, 103, 124, 130, 156, 205, 248.

Femmes: 14, 17, 20, 35, 48, 50, 52, 83, 118, 128, 144, 147, 152, 207, 208, 209, 219, 220, 232, 233, 238, 240, 250, 261, 264, 273.

Féodale: 63, 183.

Féroces: 246, 251, 253, 268.

Fibres: 203, 205, 210, 265.

Figure: 3, 4, 13, 15, 27, 53, 77, 92, 98, 103, 104, 139, 159, 170, 174, 175, 181, 188, 192, 193, 198, 203, 207, 224, 237, 251, 257, 259, 260, 263, 267, 281, 284, 288, 298, 300.

Forts: 44, 242, 286.

Fougue: 136, 168, 169, 173, 175, 198, 284, 294.

Foule: 15, 36, 40, 79, 81, 82, 83, 107, 122, 132, 133, 194.

Français: 7, 22, 23, 24, 28, 31, 40, 53, 55, 69, 87, 89, 90, 120, 134, 149, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 242, 269, 282, 287, 307.

France: 4, 6, 11, 15, 19, 27, 51, 60, 62, 63, 67, 68, 75, 77, 78, 88, 90, 106, 107, 141, 145, 184, 200, 203, 220, 221, 222, 224, 225, 232, 233, 234, 236, 239, 253, 254, 257, 292.

Froid: 203, 204, 205, 206, 210, 215, 219, 242, 262, 286, 296.

Frontière: 16, 94, 95, 103, 245.

Frugalité: 151, 152, 153, 189, 197, 206, 211, 213, 214, 218, 241, 242, 286, 296.

## G

Gaieté: 231, 232, 233, 238, 240, 242, 287, 297.

Gouvernement: 3, 35, 39, 43, 45, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 69, 70, 71, 75, 77, 79, 85, 88, 94, 95, 98, 99, 101, 111, 116, 117, 121, 123, 125, 138, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 176, 195, 196, 200, 211, 218, 219, 220, 224, 228, 229, 230, 232, 240, 241, 242, 244, 257, 260, 276, 279, 280, 286, 296.

Grèce: 16, 23, 24, 29, 33, 40, 44, 45, 62, 67, 74, 117, 142, 146, 211, 221, 233, 256, 296.

Grecs: 14, 17, 20, 23, 24, 31, 40, 44, 48, 62, 69, 103, 111, 117, 135, 142, 153, 155, 161, 210, 217, 252, 256, 258, 259, 264, 290.

Grossiers: 42, 206, 207, 210, 268.

Guerre: 18, 20, 27, 37, 44, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 62, 64, 73, 74, 76, 83, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 112, 113, 114, 116, 117, 122, 123, 132, 135, 138, 139, 148, 156, 181, 182, 185, 190, 206, 215, 216, 220, 252, 261, 262, 263, 264, 267, 281, 282, 288, 298.

Guerriers: 25, 112, 113, 156, 219, 241, 261, 263, 267, 268, 285, 296.

## H

Haine: 105, 106, 138, 171, 181, 194, 195, 211, 217, 226, 257.

Honneur: 62, 152, 185, 192, 193, 211, 229, 231, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 273, 287, 297.

Honneurs: 16, 17, 18, 54, 73, 171, 172, 235.

Humain: 4, 7, 8, 34, 42, 43, 51, 66, 74, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 103, 104, 105, 106, 108, 143, 147, 164, 168, 169, 191, 203, 208, 212, 221, 244, 245, 246, 252, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 286, 293.

Humeurs: 52, 168, 170, 227, 234, 238.

## I

Idolâtre: 254.

Image: 3, 5, 6, 8, 27, 45, 51, 58, 61, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 85, 93, 94, 99, 100, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 135, 137, 159, 161, 162, 163, 169, 170, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 184, 185, 186, 188, 191, 195, 197, 198, 213, 224, 231, 232, 239, 242, 244, 246, 247, 248, 253, 257, 260, 262, 281, 284, 286, 291, 295, 299.

Impatience: 225, 226, 230, 231, 242.

Indépendance: 46, 56, 63, 85, 93, 94, 205, 211, 221, 226, 228, 232, 242, 247, 248, 254, 266, 279, 280, 286, 287, 297.

Industrie: 51, 65, 69, 73, 85, 115, 144, 145, 147, 174, 187, 222, 228, 238, 250, 254, 280, 287, 298.

Instinct: 26, 29, 33, 97, 148, 250, 253, 262.

Instinctifs: 25, 254, 280.

Institutions: 4, 8, 9, 14, 21, 23, 35, 36, 39, 42, 45, 47, 55, 59, 72, 77, 89, 91, 92, 95, 98, 100, 101, 105, 113, 124, 125, 133, 137, 140, 149, 154, 158, 171, 201, 204, 210, 211, 214, 217, 241, 246, 248, 265, 267, 275, 281, 288, 298.

Intérêt: 15, 22, 32, 33, 39, 43, 45, 46, 51, 58, 67, 78, 80, 85, 89, 97, 109, 110, 112, 119, 139, 152, 162, 163, 173, 196, 210, 212, 213, 215, 218, 230, 235, 241, 244, 248, 252, 255, 262, 275, 278, 286, 290, 291, 292, 296.

Irrationnel: 27, 168, 186, 234.

Islam: 73.

Islamique: 104.

## J

Jalousie: 52, 111, 125, 168, 170, 171, 172, 214, 217, 226.

Justice: 44, 46, 51, 56, 64, 93, 123, 127, 129, 132, 145, 154, 178, 219, 264, 265, 270, 300.

## L

Lacédémone: 51, 62, 135, 211, 218, 286, 296.

Lacédémoniens: 14, 44, 72, 73, 211.

Langue: 8, 19, 24, 42, 69, 74, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 103, 104, 108, 110, 117, 119, 120, 122, 139, 141, 149, 162, 163, 164, 178, 180, 196, 210, 223, 245, 256, 258, 267, 269, 291, 292, 293.

Législateur: 54, 78, 183, 228, 232, 244.

Léthargie: 168, 169, 175, 250, 284, 294.

Lexicologie: 4, 6, 9, 31.

Liberté: 19, 20, 38, 46, 52, 53, 54, 55, 58, 62, 71, 84, 85, 94, 95, 99, 101, 102, 112, 113, 125, 129, 147, 151, 171, 172, 178, 184, 193, 195, 202, 204, 205, 208, 211, 212, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 238, 239, 240, 241, 242, 248, 251, 252, 253, 254, 260, 266, 267, 268, 273, 275, 277, 279, 286, 287, 296, 297.

Libre: 15, 23, 28, 52, 55, 58, 101, 102, 154, 177, 188, 193, 195, 229, 231, 234, 239, 249, 256, 264.

Libres: 6, 14, 16, 17, 18, 22, 23, 44, 45, 51, 54, 58, 99, 101, 112, 161, 162, 205, 207, 226, 227, 261, 266, 268, 291.

Lois: 3, 4, 5, 7, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 21, 30, 33, 36, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 81, 84, 86, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 135, 137, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 155, 156, 158, 159, 161, 168, 169, 170, 173, 174, 176, 180, 181, 183, 187, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 236, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 286, 288, 290, 293, 296, 298.

Luxe: 153, 191, 197, 206, 207, 216, 222, 233, 262, 272, 280, 282.

## M

Machine humaine: 10, 203.

Magistrat: 3, 10, 52, 72, 79, 104, 161, 175, 176, 177, 194, 196, 198, 199, 202, 210, 212, 219, 228, 231, 233, 238, 284, 292, 293, 294, 296, 297.

Magistratures: 15, 16, 35, 36, 54, 56, 73, 124, 126, 195.

Manières: 10, 63, 69, 70, 71, 86, 93, 103, 113, 156, 192, 195, 196, 200, 202, 204, 206, 215, 225, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 263, 264, 269, 271, 272, 273, 274.

Manipulation: 26, 29, 30, 137, 167, 177, 178, 180, 183, 188.

Manipuler: 26, 186.

Marchandises: 249, 269, 275, 276, 277, 278.

Masse: 4, 15, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 36, 38, 39, 42, 54, 62, 79, 80, 82, 83, 85, 120, 121, 122, 123, 124, 129, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 140, 141, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 163, 169, 172, 173, 175, 176, 177, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 194, 195, 196, 197, 283, 284, 285, 292, 293, 294, 295.

Mentalité: 1, 11, 137, 167, 175, 178, 183, 189, 197, 213, 216, 217, 231, 242, 247, 249, 255, 256, 284, 287, 294, 297.

Midi: 101, 204, 205, 219, 221.

Mixte: 35, 52, 55, 123, 124, 172.

Modération: 72, 111, 144, 153, 212, 213, 218, 220, 227, 228, 230, 234, 241.

Mœurs: 3, 22, 24, 31, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 86, 95, 103, 111, 114, 116, 126, 143, 151, 153, 191, 193, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 220, 225, 231, 232, 235, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 248, 253, 254, 255, 256, 257, 262, 263, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 283, 285, 286, 287, 288, 294, 295, 296, 297, 298.

Mollesse: 65, 100, 174, 206, 217, 241, 242, 285, 287, 295, 297.

Monarchie: 14, 15, 44, 47, 56, 58, 75, 76, 97, 99, 151, 152, 155, 171, 184, 221, 222, 223, 224, 228, 233, 234, 238, 271, 274, 287, 297, 299.

Monnaie: 71, 115, 249, 254, 261, 267, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 287, 288, 297, 298.

Morale: 1, 9, 11, 68, 89, 93, 98, 102, 120, 122, 131, 135, 137, 152, 153, 162, 165, 166, 180, 184, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 202, 204, 209, 210, 215, 223, 230, 231, 233, 238, 239, 242, 254, 270, 285, 290, 291, 295.

Moralité: 1, 11, 133, 166, 167, 229, 284, 294.

Multitude: 4, 7, 27, 30, 32, 34, 36, 58, 60, 120, 122, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 140, 159, 160, 163, 177, 194, 196, 292, 299.

Musulmans: 73, 84, 107, 144, 222, 260, 267.

## N

Naïveté: 156, 175, 176, 177, 182, 184, 186, 188, 198, 250.

Nation: 4, 5, 7, 9, 10, 11, 42, 43, 47, 50, 54, 58, 59, 61, 65, 70, 71, 72, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 139, 140, 145, 146, 154, 163, 174, 196, 200, 201, 202, 206, 212, 215, 216, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 247, 252, 257, 260, 266, 268, 272, 275, 286, 287, 292, 293, 296, 297, 299.

Nature: 5, 6, 11, 14, 20, 22, 23, 32, 33, 42, 43, 45, 51, 52, 54, 70, 74, 76, 84, 87, 93, 94, 96, 101, 107, 115, 118, 129, 134, 142, 143, 144, 147, 148, 151, 156, 164, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 177, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 206, 210, 211, 216, 219, 220, 221, 225, 227, 228, 244, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 273, 277, 279, 281, 283, 284, 285, 288, 290, 293, 294, 295, 297, 298, 299.

Noblesse: 5, 25, 28, 37, 42, 58, 59, 61, 63, 67, 121, 123, 128, 138, 227, 230, 232, 291, 300.

Nombreux: 15, 24, 40, 76, 120, 132, 194, 251, 252, 258.

Nord: 7, 72, 91, 100, 101, 143, 204, 205, 206, 220, 221, 225, 262, 265.

Notables: 28, 29, 58, 162, 164, 291, 293.

Notion: 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 11, 13, 14, 21, 27, 30, 31, 33, 35, 42, 46, 48, 55, 58, 68, 71, 72, 75, 76, 77, 85, 86, 90, 94, 122, 123, 141, 161, 162, 194, 200, 202, 228, 231, 245, 257, 269, 272, 279, 290, 291, 292, 293.

## O

Occident: 59, 100, 106, 183, 207, 224, 225, 248, 250, 255, 260, 267, 268, 272.

Occidental: 251, 259, 260, 261.

Opinion: 19, 25, 30, 109, 177, 196, 214, 217.

Orgueil: 111, 124, 216, 221, 222, 224, 239, 242, 286, 296.

Orient: 6, 91, 100, 105, 109, 208, 209, 219, 220.

Oriental: 207, 234.

Orientales: 100, 207, 208, 219, 241, 285, 295.

## P

Paix: 27, 44, 49, 80, 96, 97, 116, 131, 178, 190, 229, 264, 266, 300.

Paresseux: 60, 88, 112, 219, 241.

Parole: 15, 19, 20, 44, 107, 115, 172, 201, 213, 228, 248.

Passions: 10, 11, 25, 40, 66, 68, 70, 108, 132, 136, 137, 138, 139, 140, 160, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 177, 179, 180, 183, 189, 193, 198, 202, 204, 205, 208, 209, 210, 214, 215, 216, 217, 222, 224, 226, 229, 231, 233, 234, 238, 240, 241, 243, 244, 263, 271, 284, 286, 287, 293, 294, 296, 297.

Passivité: 167, 172, 191, 203.

Pasteurs: 71, 83, 114, 124, 261.

Pathologie: 173, 174, 184, 198, 284, 294.

Patriciens: 33, 36, 38, 39, 40, 51, 52, 54, 55, 56, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 136, 137, 138, 161, 171, 172, 194, 195, 214, 291.

Patrie: 7, 45, 72, 96, 153, 181, 211, 213, 216, 259.

Pauvre: 15, 24, 29, 30, 31, 37, 39, 60, 65, 67, 69, 79, 115, 123, 130, 134, 135, 136, 139, 140, 148, 159, 160, 162, 163, 169, 171, 174, 189, 291, 293.

Pauvreté: 24, 29, 38, 40, 56, 60, 62, 65, 72, 126, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 150, 155, 156, 157, 160, 163, 174, 187, 189, 213, 222, 252, 265, 293, 299.

Pays: 6, 7, 42, 63, 64, 75, 76, 84, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 182, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 219, 220, 221, 229, 231, 241, 246, 249, 257, 264, 266, 292, 300.

Paysans: 14, 24, 28, 58, 130, 270.

Pêche: 118, 248, 249, 250, 254, 275, 276, 280, 282, 287, 297.

Pêcheurs: 71.

Persan: 73, 83, 105, 107, 170, 232, 233, 234, 237.

Perse: 73, 83, 84, 105, 107, 208, 219, 231, 232, 235, 256.

Personne morale: 93, 103, 202, 231, 239.

Personnes: 29, 30, 32, 61, 78, 79, 85, 88, 93, 94, 95, 105, 108, 116, 131, 134, 171, 173, 179, 191, 202, 207, 209, 218, 227, 229, 234, 240, 256, 258, 265, 285, 295.

Peuplade: 20, 21, 22, 23.

Peupler: 7, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 160, 163, 293.

Peur: 104, 170, 188, 194, 213, 217, 255.

Physiologie: 10, 200, 203, 205, 207, 209.

Physique: 22, 25, 34, 93, 94, 103, 144, 147, 185, 202, 203, 208, 209, 225, 240, 244, 247, 249, 262, 263, 267.

Pitié: 170, 194.

Plèbe: 4, 5, 14, 31, 33, 37, 39, 54, 56, 65, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 159, 172, 184, 193, 194, 293, 307.

Plébéiens: 33, 37, 38, 54, 56, 68, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 172, 195.

*Plebs*: 14, 31, 39, 40, 62, 64, 65, 85, 119, 120, 121, 122, 123, 130, 139, 140, 161, 163, 291, 292.

Police: 71, 88, 118, 126, 193, 195, 196, 200, 209, 235, 246, 258, 263, 269, 270, 272, 274.

Policés: 71, 97, 221, 261, 263, 264, 267, 268, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 288, 294, 297, 298.

Polis: 14, 19, 21, 22, 69, 273.

Politesse: 71, 169, 222, 230, 232, 234, 235, 238, 239, 240, 243, 258, 259, 263, 269, 271, 279.

Polygamie: 144, 207.

Polysémie: 6, 31, 41, 42, 85, 86, 87, 110, 119, 139, 160, 163, 292, 293.

Polysémique: 1, 8, 9, 42, 70, 150, 160, 282, 290.

Populace: 4, 37, 40, 54, 58, 62, 65, 66, 68, 85, 120, 122, 130, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 158, 159, 160, 163, 171, 173, 175, 176, 181, 185, 190, 198, 284, 292, 294, 295.

Populaire: 4, 16, 27, 33, 39, 52, 57, 78, 80, 120, 124, 140, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 169, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 214, 226, 283, 284, 285, 294, 295.

Population: 27, 34, 37, 42, 53, 54, 63, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 122, 124, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 156, 160, 162, 163, 269, 274, 292, 293.

Populations: 22, 34, 75, 76, 80, 87, 145, 146, 292.

Populisme: 14, 150.

Pouvoir: 3, 8, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 60, 61, 63, 64, 65, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 92, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 137, 138, 139, 140, 151, 152, 153, 157, 159, 160, 161, 163, 171, 172, 173, 176, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 203, 217, 223, 224, 226, 227, 228, 230, 234, 235, 239, 248, 255, 264, 266, 268, 273, 293, 297, 300.

Primaire: 248, 254, 256, 261, 267, 280, 287, 297.

Primaires: 27, 138, 244, 249.

Primitif: 43, 118, 246, 250, 251, 265.

Primitifs: 221, 245, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 266, 268, 276, 280, 283.

Progrès: 66, 147, 244, 249, 250, 255, 256, 265, 268, 269, 271, 273, 275, 279, 281, 299.

Propriété: 32, 46, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 85, 94, 135, 139, 190, 194, 265, 267, 275, 276, 280, 281, 288, 298.

Psychologie: 1, 11, 167, 168, 169, 175, 178, 180, 185, 188, 194, 198, 201, 205, 230, 239, 241, 257, 283, 284, 285, 294, 295, 296.



Puissance: 36, 42, 44, 48, 49, 52, 55, 56, 62, 64, 104, 110, 126, 135, 136, 144, 150, 152, 153, 157, 159, 160, 169, 171, 173, 177, 180, 182, 183, 184, 193, 195, 200, 202, 203, 205, 214, 222, 223, 224, 227, 230, 232, 239, 242, 265, 267, 270, 272, 274, 278, 286, 296.

Pureté: 151, 176, 191, 211, 218, 241, 286, 296.

## R

Raffinement: 71, 115, 191, 193, 196, 230, 263, 268, 270, 271, 279, 281, 288, 298.

Raison: 3, 4, 11, 13, 25, 26, 29, 36, 42, 57, 64, 67, 84, 101, 107, 112, 131, 132, 137, 143, 144, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 180, 186, 188, 190, 196, 198, 206, 207, 214, 218, 219, 221, 225, 226, 227, 231, 236, 242, 246, 248, 252, 257, 259, 264, 267, 277, 285, 286, 295, 296, 299.

Rationnel: 27, 32, 137, 194, 235.

Rationnelle: 22, 93, 102, 213, 219, 240, 285, 295.

Religion: 3, 8, 9, 42, 64, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 86, 91, 103, 105, 106, 107, 108, 110, 119, 139, 152, 162, 163, 164, 182, 186, 187, 200, 202, 207, 213, 219, 220, 223, 224, 225, 229, 230, 241, 244, 246, 247, 253, 254, 257, 270, 273, 274, 278, 283, 284, 291, 292, 293, 294.

Repeupler: 140, 141, 145, 148, 160, 163, 293.

Représentation: 5, 8, 9, 30, 44, 51, 55, 57, 58, 71, 83, 103, 121, 123, 125, 126, 132, 137, 154, 162, 164, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 175, 177, 178, 180, 181, 189, 191, 206, 210, 221, 223, 229, 238, 239, 246, 247, 248, 251, 256, 260, 263, 264, 281, 285, 288, 291, 293, 295, 298, 299.

Représentations: 3, 4, 8, 9, 14, 40, 86, 91, 140, 175, 176, 245, 247, 257, 258, 283, 290, 293.

Républicain: 147, 152, 211.

Républicaine: 35, 36, 39, 90, 120, 127, 153, 156, 159, 177, 183, 213, 215, 217, 286, 296.

République: 4, 13, 14, 16, 24, 25, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 51, 52, 53, 56, 79, 97, 123, 159, 177, 221, 233, 258, 274, 290.

Révolution: 129, 130, 172, 179, 192, 193, 195, 198, 284, 295.

Riches: 18, 26, 27, 28, 36, 37, 39, 59, 60, 61, 62, 67, 68, 79, 102, 127, 136, 138, 172, 189, 190, 262.

Richesse: 26, 27, 28, 29, 39, 60, 62, 63, 65, 101, 102, 109, 122, 124, 144, 145, 148, 174, 189, 191, 197, 230, 255, 276, 277, 278, 279.

Romain: 16, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 67, 72, 73, 74, 78, 99, 109, 120, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 137, 156, 159, 171, 172,

179, 180, 182, 185, 194, 195, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 241, 242, 256, 259, 263, 266, 267, 286, 290, 296.

Romains: 3, 11, 13, 34, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 62, 65, 67, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 93, 98, 99, 102, 103, 105, 111, 112, 113, 114, 116, 122, 124, 126, 128, 129, 132, 135, 136, 144, 146, 150, 151, 155, 156, 159, 167, 171, 172, 179, 181, 183, 185, 191, 192, 193, 194, 201, 202, 204, 205, 206, 210, 212, 213, 215, 216, 217, 222, 227, 228, 245, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 273, 286, 296.

Rome: 5, 14, 27, 31, 34, 35, 36, 37, 39, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 64, 65, 67, 68, 72, 74, 76, 79, 80, 81, 83, 98, 99, 100, 116, 117, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 133, 136, 137, 146, 148, 150, 154, 156, 159, 170, 171, 172, 173, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 192, 195, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 221, 233, 259, 262, 264, 268, 286, 293, 296, 307.

## S

Sauvage: 11, 20, 115, 118, 166, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 281, 282, 299.

Sauvages: 32, 50, 70, 71, 97, 114, 118, 221, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 261, 265, 266, 269, 270, 273, 274, 275, 277, 280, 282, 283, 287, 294, 297, 299.

Sémantique: 4, 7, 8, 10, 11, 13, 42, 43, 76, 87, 89, 92, 93, 101, 108, 110, 113, 119, 120, 130, 139, 140, 141, 149, 160, 163, 245, 257, 258, 259, 270, 282, 283, 290, 292.

Sénat: 7, 29, 35, 36, 37, 53, 54, 55, 56, 114, 123, 124, 128, 137, 158, 171, 172, 173, 182, 214, 300.

Sens: 5, 7, 9, 10, 15, 16, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 58, 59, 61, 62, 65, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 120, 122, 123, 125, 133, 134, 137, 140, 141, 142, 149, 150, 152, 158, 161, 162, 167, 168, 169, 170, 172, 175, 176, 177, 180, 181, 186, 192, 193, 197, 199, 200, 202, 205, 207, 211, 213, 224, 228, 232, 234, 235, 238, 240, 245, 246, 248, 253, 254, 255, 259, 261, 263, 265, 269, 271, 276, 281, 291, 300.

Sensation: 190.

Sensibilité: 10, 190, 199, 200, 202, 204, 209, 210, 213, 244, 264, 285, 295.

Sensible: 168, 180, 184, 185, 188, 213, 217, 233, 251.

Sérail: 208, 209.

Servitude: 38, 50, 112, 113, 130, 172, 174, 175, 178, 180, 192, 198, 202, 204, 205, 206, 210, 219, 226, 234, 260, 284, 294, 307.

Simple: 15, 32, 60, 61, 77, 123, 149, 169, 191, 194, 204, 206, 207, 209, 260, 262, 271, 276, 277.

Simples: 9, 36, 206, 207, 210, 261, 271, 300.

Sociabilité: 20, 33, 191, 231, 232, 235, 236, 238, 240, 242, 270, 283, 287, 294, 297.

Social: 9, 10, 21, 32, 33, 38, 43, 45, 46, 51, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 70, 77, 82, 83, 85, 93, 130, 136, 138, 162, 170, 183, 185, 192, 193, 199, 214, 223, 225, 227, 228, 233, 235, 238, 242, 244, 247, 249, 251, 252, 255, 257, 272, 274, 275, 278, 287, 290, 291, 297, 299, 300.

Société: 5, 8, 9, 10, 14, 27, 33, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 74, 77, 78, 80, 83, 85, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 139, 140, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 163, 164, 170, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 182, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 207, 212, 222, 227, 229, 230, 231, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 253, 255, 263, 264, 265, 268, 269, 273, 274, 276, 278, 279, 281, 284, 285, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300.

Souverain: 16, 17, 21, 30, 47, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 97, 131, 151, 152, 158, 191, 201, 218, 220, 227, 228, 234, 236, 238, 266, 268, 282, 283, 292.

Souveraineté: 14, 16, 27, 47, 55, 57, 58, 91, 94, 95, 102, 128, 151, 160, 183, 198, 217, 299.

Sparte: 29, 51, 62, 134, 135, 139.

Spartiate: 135.

Structure: 7, 10, 27, 40, 82, 86, 104, 110, 119, 123, 139, 155, 163, 212, 216, 248, 261, 262, 281, 292.

Subsistance: 28, 37, 60, 61, 64, 65, 70, 71, 75, 123, 143, 162, 174, 248, 249, 254, 261, 262, 264, 265, 267, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 288, 297, 298.

Sud: 60, 100, 122, 209, 252, 262.

Sujets: 7, 33, 42, 88, 93, 94, 97, 136, 152, 153, 158, 196, 203, 219, 220, 224, 226, 227, 235, 244, 260, 278.

Superstitions: 104, 183, 188, 198, 284, 294, 295.

Synonyme: 21, 30, 39, 43, 83, 89, 119, 120, 139, 155, 157, 160, 161, 163, 202, 265, 292, 293.

Synonymes: 6, 9, 87, 92, 113, 114, 115, 140, 163, 271, 292.

## T

Tartare: 48, 50, 100, 110, 111.

Tartares: 48, 100, 110, 111, 260, 261.

Tempérament: 22, 168, 200, 211.

Température: 203, 205, 240, 285, 295.

Tempéré: 219, 224, 239, 242, 286, 296.

Territoire: 7, 8, 14, 17, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 58, 75, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 100, 102, 103, 106, 110, 156, 160, 162, 163, 216, 222, 263, 291, 293.

Traits: 4, 7, 9, 10, 44, 67, 71, 73, 74, 86, 89, 92, 97, 103, 122, 131, 166, 175, 185, 188, 189, 198, 206, 212, 215, 221, 223, 224, 229, 231, 235, 238, 239, 240, 242, 246, 247, 250, 255, 256, 263, 273, 281, 282, 284, 286, 294, 296.

Tribun: 33, 54, 57, 138, 159, 183.

Tyran: 20, 26, 27, 53, 154.

Tyrannie: 38, 52, 54, 138, 147, 171, 178, 196, 217.

## V

Vaincu: 23, 48, 49, 50, 111.

Vaincus: 48, 49, 220.

Vainqueur: 23, 111, 113.

Valeurs: 10, 91, 103, 122, 132, 149, 189, 191, 197, 199, 213, 218, 230, 242, 275, 285, 286, 295, 296.

Vertu: 29, 32, 50, 58, 77, 93, 132, 133, 135, 150, 151, 152, 153, 189, 195, 199, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 220, 222, 231, 234, 235, 238, 241, 243, 271, 286, 287, 296, 297.

Vertueux: 30, 132, 133, 227, 240, 252, 279.

Violence: 20, 21, 53, 173, 192, 193, 195, 196, 221, 235, 262, 264, 274, 275, 278.

Volonté: 10, 37, 44, 46, 47, 51, 57, 58, 69, 77, 80, 81, 82, 93, 97, 100, 105, 121, 124, 126, 127, 139, 152, 158, 170, 180, 184, 194, 195, 196, 197, 205, 210, 226, 235, 244, 251, 257.

Voluptueux: 206, 207, 210.

Vote: 18, 19, 35, 36, 39, 80, 136, 151, 154, 158, 227.

Vulgaire: 120, 131, 149, 162, 177, 183, 291.

Vulgaires: 42.

# **TABLE DES MATIÈRES**

SOMMAIRE.....	1
INTRODUCTION GÉNÉRALE .....	2
PREMIÈRE PARTIE Usages du terme <i>peuple</i> chez Montesquieu .....	12
Chapitre I : Héritages gréco-romains de la notion de <i>peuple</i> .....	14
1.1. Les origines grecques.....	14
1.2. Les racines latines.....	31
Chapitre II : Le Peuple : un terme polysémique chez Montesquieu .....	42
2.1. Un Concept politico-juridique.....	43
2.2. Une catégorie sociale .....	59
2.3. Une communauté ethnique.....	69
2.4. Une notion démographique de « nombre d’hommes ».....	75
Chapitre III : Substitutions et dérivations conceptuelles de <i>peuple</i> .....	87
3.1. Les substituts exacts ou approximatifs au terme <i>peuple</i> .....	87
3.1.1. <i>Nation</i> : un équivalent de <i>peuple</i> .....	87
3.1.2. <i>Plebs</i> ou Plébéien : un autre nom du <i>peuple</i> .....	119
3.1.3. <i>Multitude</i> : la masse imprécise et indigne du peuple .....	131
3.1.4. <i>Populace</i> : la fraction pauvre du peuple.....	134
3.2. Les dérivés du terme <i>peuple</i> .....	140
3.2.1. <i>Peupler, dépeupler, repeupler</i> : les fluctuations de la masse du <i>peuple</i> .....	141
3.2.2. <i>Populaire</i> : appartenance ou émanation du <i>peuple</i> .....	149
DEUXIÈME PARTIE Nature du peuple chez Montesquieu : de la morale à l’anthropologie .....	165
Chapitre IV : Passions, mentalité et moralité : une psychologie sociale du peuple .....	167
4.1. Les passions animales extrêmes du peuple .....	168
4.2. La mentalité enfantine du peuple .....	175
4.3. Le peuple conservateur des valeurs morales de la société.....	189
Chapitre V : Les caractères nationaux : une anthropologie des différences entre peuples .....	200

5.1. L'esprit général des peuples : une interaction entre le physique et le moral .....	202
5.2. L'esprit des peuples antiques : éduquer pour obtenir des citoyens .....	210
5.3. Les différents caractères des nations européennes .....	218
Chapitre VI : Les différents stades d'évolution des peuples .....	244
6.1. Les peuples sauvages .....	245
6.2. Les peuples barbares .....	256
6.3. Les peuples policés ou nations civilisées .....	268
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	289
BIBLIOGRAPHIE .....	301
<i>INDEX</i> .....	322
<i>INDEX NOMINUM</i> .....	323
<i>INDEX RERUM</i> .....	331
TABLE DES MATIÈRES.....	349

## **Sujet de Thèse :** Les représentations du peuple chez Montesquieu

### **Résumé**

Les questions sociologiques et politiques que soulèvent les textes de Montesquieu intègrent la figure du peuple comme élément important sur lequel s'appuie la réflexion du philosophe. Le peuple devient ainsi un objet de discours traversé par une ambivalence permanente. Il renvoie tantôt à un groupe humain rassemblé sous les mêmes lois sans distinction de classe, tantôt à la partie de la nation économiquement et politiquement dominée. Il est un élément de la société politique dans laquelle sa place est déterminée par le type de régime, mais constitue aussi une masse dangereuse, incontrôlable, dont il faut réfréner les ardeurs quasi bestiales. Dès lors, la déconstruction des représentations du *peuple* chez Montesquieu devient notre tâche principale dans la mesure où celle-ci n'existe pas en soi, car étant le résultat d'un discours à la fois savant et idéologique, très variable dans les *Lettres persanes* (1721), *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) et *De l'Esprit des lois* (1748). Cette étude porte sur la compréhension de la notion de *peuple* employé par le Montesquieu ; ce qui nous a permis de réfléchir sur les conditions dans lesquelles le terme *peuple* recouvre une ou plusieurs acceptions, les notions avec lesquelles il entretient des relations sémantiques telles que les synonymes et les dérivés. Notre réflexion s'intéresse également à la nature du peuple chez Montesquieu, où il s'agit de revenir sur ses mœurs, sa moralité, ses passions, sa psychologie, son esprit général.

### **Mots-clés**

Peuple, représentation, nation, société, communauté, populace, plèbe, multitude, sauvage, barbare, policé, esprit général.

**Topic:** Montesquieu's representations of the people

### **Abstract**

The sociological and political questions raised by Montesquieu's texts integrate the figure of the people as an important element on which the philosopher's reflection is based. The people become thus an object of discourse crossed by a permanent ambivalence. It sometimes refers to a human group gathered under the same laws without class distinction, and sometimes to the part of the nation that is economically and politically dominated. It is an element of the political society in which its place is determined by the type of regime, but it also constitutes a dangerous and uncontrollable mass whose quasi-bestial ardors must be curbed. From then on, the deconstruction of Montesquieu's representations of the people becomes our main task in so far as it does not exist in itself, being the result of a discourse both scholarly and ideological, very variable in *Lettres persanes* (1721), *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), and *De l'Esprit des lois* (1748). This study deals with the understanding of the notion of the people used by Montesquieu; that has allowed us to reflect on the conditions in which the term people covers one or several senses with which it has semantic relations such as synonyms and derivatives. Our reflection is also interested in the nature of Montesquieu's people where it is a matter of going back to their morals, their morality, their passions, their psychology, and their general spirit.

### **Keywords**

People, representation, nation, society, community, masses, plebs, multitude, savage, barbaric, civilized, general spirit.