

Les racines de la vertu politique et ses significations au XVIIIe siècle

Marisa LINTON

La vertu politique était au coeur de la conception jacobine de la politique. La tentative d'établir une « république de la vertu » pendant la période allant de juin 1793 à juillet 1794 occupait une place centrale dans le projet révolutionnaire à l'époque et plus tard, comme l'ont souvent constaté les historiens. Pierre Nora a ainsi écrit à propos de l'an II: « la République a ... trouvé deux traits qui ont fait sa permanence et sa vérité: elle s'est confondue avec la défense de la patrie et elle a fait reposer l'ensemble de son système sur l'exigence de la vertu »¹. En effet, l'impact de l'idéologie de la vertu politique sur l'ensemble de la politique menée par les jacobins a été longuement débattu par les historiens². Les questions principales qui nous occupent se concentrent sur les aspects suivants: qu'entendaient les jacobins par la vertu politique? Quelles sont les origines de ce concept?

Cette notion n'a pas été forgée par Robespierre et les autres dirigeants jacobins: ils ont au contraire hérité d'un terme dont l'existence était déjà bien établie³. Notre propos s'intéresse au concept de vertu politique au dix-huitième siècle, en particulier à ses diverses significations. Seront également abordés l'influence spécifique du républicanisme classique, l'impact croissant de l'idée de vertu naturelle ainsi que les raisons pour lesquelles la politique de la vertu a été si problématique pour les révolutionnaires français.

Racines et définitions de la vertu politique

La vertu politique a plusieurs racines. Le mot « vertu » est dérivé du terme latin qui veut dire homme, *vir*. De *vir* est venu le mot « virtus » qui signifie « la qualité qui sied à un homme ». Cette qualité virile a souvent été identifiée comme « courage moral ». La vertu stoïque est le courage héroïque qui permet à un homme de résister aux coups de l'adversité⁴. Mais la vertu politique implique bien plus que le simple courage personnel: c'est le genre de vertu que doit afficher tout homme qui remplit une charge publique. Un homme qui aspire à la vertu politique doit montrer un dévouement désintéressé au « bien public ». Il ne doit pas utiliser sa position pour son propre avantage matériel, ni pour promouvoir son ambition personnelle, ni la mettre au service de sa famille ou de ses amis. Il ne doit pas non plus faire preuve de favoritisme, mais doit traiter toutes les personnes de la même façon. Plus même, la vertu politique implique des sacrifices personnels: un homme de vertu qui a une fonction publique doit être prêt à sacrifier jusqu'à ses amis personnels, ou aux parents qu'il aime, si ce sacrifice est nécessaire au « bien public ».

¹ Pierre NORA, « République » dans François FURET et Mona OZOUF (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 1988, p.838.

² Sur l'impact de l'idéologie de la vertu sur les choix politiques des dirigeants jacobins, voir Marisa LINTON, *Choosing Terror: Virtue, Friendship and Authenticity in the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

³ Sur le concept de la politique de la vertu dans la France du XVIIIème siècle, voir Marisa LINTON, *The Politics of Virtue in Enlightenment France*, Houndmills, Palgrave Press, 2001.

⁴ Sur ce thème, voir J.G.A POCOCK, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 41-2.

Pour la plupart, la vertu politique était inspirée par des traditions séculaires. Bossuet a néanmoins noté la réticence chrétienne traditionnelle par rapport à la vertu. Il fait valoir que, sans l'intervention de Dieu, les hommes n'ont ni la force ni la capacité d'être vertueux: « Hélas! hélas! hélas! Misère et néant de l'Homme qui n'a rien de meilleur que la vertu⁵. » Pourtant, la religion et la vertu ne sont pas toujours incompatibles. Jansénistes et huguenots, notamment, ont parfois employé l'argument de vertu politique afin de prouver que les membres des minorités religieuses étaient capables d'être des citoyens vertueux. Ils motivaient ainsi la tolérance religieuse⁶.

Au cours du dix-septième et au début du dix-huitième siècle trois modèles de vertu politique soutiennent des notions contradictoires autour du pouvoir et de l'autorité: la vertu royale, la vertu noble et la vertu civique. Ainsi, la source de vertu politique pouvait être un individu, comme dans la vertu royale; une caste d'élite, comme pour la vertu noble; ou se trouver dans le peuple, comme pour la vertu civique⁷.

Vers 1745, un tournant important se fait jour pour le concept de vertu. A cette époque, la vertu royale et la vertu noble avec leurs connotations élitistes sont remplacées par l'idée beaucoup plus égalitaire de citoyen vertueux. Tous les hommes (et dans une certaine mesure, même les femmes), indépendamment de leur naissance et de leur statut social, peuvent aspirer à devenir des citoyens vertueux. Le concept de vertu civique va jouer un rôle clé dans la nouvelle forme de politique démocratique qui va se mettre en place plus tard avec la Révolution française. C'est donc sur ce sens de vertu -- la vertu politique du citoyen -- que nous allons nous focaliser.

Le républicanisme classique

Pour beaucoup, les idées issues de la tradition républicaine classique de l'Antiquité forment la perspective du XVIIIe siècle sur la vertu politique⁸. Le républicanisme classique offre une approche distinctive pour les idées politiques: une culture politique spécifique, un vocabulaire politique, et des modèles de comportement politique héroïque⁹. Avant tout, cette tradition

⁵ Jacques-Bénigne BOSSUET, *Oeuvres oratoires de Bossuet*, J. Lebarq dir., Paris, Desclée, 7 volumes, 1890, t. VI, 6, p. 521.

⁶ Sur la tolérance religieuse et la vertu politique, voir Marisa LINTON, « Citizenship and Religious Toleration in France », dans Ole Peter GRELL et Roy PORTER (dir.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 157-74; sur le thème de la vertu des parlementaires, voir Marisa LINTON, « The Rhetoric of Virtue and the Parlements, 1770-1775 », *French History*, 1995, 9, 2, p. 180-201.

⁷ Sur les trois traditions de vertu politique, royale, noble et civique, voir Marisa LINTON, *The Politics of Virtue*, chap. 1.

⁸ Sur l'héritage de l'Antiquité classique, voir Chantal GRELL, *Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France, 1660-1789*, Oxford, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 1995), vols. 330-331. Sur le thème de l'éducation classique de la génération de la Révolution, voir H. T. PARKER, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*, 1937: réimpression, New York, Octagon Books, 1965, p. 8-36.

⁹ Parmi les nombreux travaux sur le républicanisme classique au XVIIIe siècle en France, voir J.G. A. POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, New Jersey, Princeton University Press, 1975; Keith Michael BAKER, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, notamment chap. 6; Johnson Kent WRIGHT, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France: the Political Thought of Mably*, Stanford: Stanford University Press, 1997; et les passages pertinents dans Martin VAN GELDEREN and Quentin SKINNER (dir.), *Republicanism: a Shared*

donne une structure narrative, avec laquelle les acteurs politiques peuvent donner un sens aux événements¹⁰. Tite-Live, Salluste et Tacite ont écrit leurs histoires lorsque la république romaine était déjà un souvenir lointain. Ils font de la « république de la vertu » un moment idéal, un âge d'or quasi-mythique¹¹. Dès ses origines, donc, la république vertueuse se présente comme le rêve évanoui d'un passé héroïque, que l'on exploite comme un miroir pour en montrer la disparition dans le temps présent – que ce temps présent soit l'empire romain ou la France de la monarchie absolue sous les Bourbons. La république vertueuse est plus qu'un système politique: elle est une communauté idéale, incarnée par la patrie¹².

Les auteurs classiques tels que Tite-Live et Tacite dépeignent le républicanisme comme la forme idéale de la politique; mais ils pensent également qu'il s'agit d'un système politique instable de par sa nature, précisément parce qu'il dépend de la vertu civique. La vertu serait une qualité pure, mais très exigeante. Si des héros, comme les Gracques, étaient prêts à mourir plutôt que de trahir le bien public, pour la plupart des citoyens la vertu politique aurait exigé un niveau d'intégrité insoutenable. Les auteurs classiques condamnent l'ambition personnelle et l'amour de la gloire dans les personnages publics. Le meilleur héros est celui qui, comme le général romain, Cincinnatus, n'accepte une fonction publique que dans le but de servir sa patrie, et quand son service public a pris fin, se retire dans l'obscurité de la vie privée¹³. Les auteurs classiques font valoir que les vertus privées et publiques sont étroitement liées chez les personnalités publiques. Ainsi, la dénonciation de Marc-Antoine par Cicéron dans la « Deuxième philippique » souligne son ivrognerie et sa débauche autant que sa corruption politique¹⁴.

Montesquieu est la figure de proue dans la tradition française de la pensée républicaine classique. Son association de la vertu avec les républiques, et de l'honneur avec les monarchies, jointe à sa représentation de la république comme une forme supérieure de gouvernement, devient le cadre dans lequel les générations futures conceptualiseront l'ordre

European Heritage, 2 vols Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Sur le thème de la relation entre le républicanisme classique et la Révolution, voir Keith Michael BAKER, « Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France », *Journal of Modern History*, 2001, 73, p. 32-53; K. M. BAKER, « Political Languages of the French Revolution », in Mark GOLDIE and Robert WOKLER (eds), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 626-659.

¹⁰ Sur les différentes manières dont un dirigeant révolutionnaire a adapté le modèle de l'Antiquité pour modeler son identité politique, voir Marisa LINTON, « The Man of Virtue: The Role of Antiquity in the Political Trajectory of L. A. Saint-Just », *French History*, 2010, 24, 3, p. 393-419. Voir aussi Maxime ROSSO, « Les réminiscences spartiates dans les discours et la politique de Robespierre de 1789 à Thermidor », *Annales historiques de la Révolution française*, 2007, 349, p. 51-77.

¹¹ Par exemple, TACITUS, *The Histories* (publié avec *The Annales*), London, Heineman, 4 volumes, 1956, t. I, p. 271, 413; *Annales*, t. II, p. 249, 625; SALLUST, *The Conspiracy of Catiline*, London, Penguin 1963, p. 178-83.

¹² Voir, par exemple, PLUTARCH, *Lives: The Dryden Plutarch*, London, J.M. Dent, 3 volumes, 1910), t. I, p. 84, 86 and 88. Sur la rhétorique du patriotisme, voir Peter R. CAMPBELL, « The Politics of Patriotism in France (1770-1788) », *French History*, 2010, 24,4, p. 550-575.

¹³ Sur l'influence du modèle de Cincinnatus sur la Révolution américaine, voir William DOYLE, *Aristocracy and Its Enemies in the Age of Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2009, chap. 4.

¹⁴ CICERO, *Philippics*, London, W. Heinemann, 1957). Voir aussi, par exemple, le récit par Plutarque des vertus de Caton l'Ancien, Plutarch, *Lives*, t. I, p. 516-41.

politique¹⁵. Mais sous l'ancien régime, la cour royale est le centre nerveux du pouvoir et de l'ambition. Nous comprenons aujourd'hui que la noblesse y réside en grande partie afin de servir ou promouvoir ses intérêts individuels et familiaux grâce à l'accès au système de « clientélisme » monarchique. La noblesse de cour exerce son pouvoir au moyen des offices donnant accès au roi et à ses ministres, eux aussi courtisans, par le favoritisme, par la vénalité et par les intérêts et réseaux familiaux¹⁶. Selon Montesquieu, la cour est l'endroit idéal pour la poursuite de l'intérêt personnel, la richesse, l'honneur et la gloire. Une république, en revanche, est basée sur la vertu de ses citoyens. Dans *l'Esprit des lois*, Montesquieu définit « la vertu politique » comme « l'amour de la patrie et de l'égalité¹⁷. » Cet amour impliquait le sacrifice de soi: « La vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible... on peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre ...¹⁸. » Montesquieu nous avertit que cette vertu est difficile à atteindre, et impossible à maintenir à long terme. C'est pourquoi les anciennes républiques sont toutes forcément tombées en décadence et c'est pourquoi les républiques modernes elles aussi doivent nécessairement échouer.

Selon Montesquieu, la république démocratique était, pour ainsi dire, dépassée. C'était le système politique le plus digne de l'homme, mais voué à l'échec. Montesquieu était un défenseur des parlements et de la noblesse, mais d'une noblesse renouvelée, réformée, plus vertueuse. L'objectif premier de Montesquieu en représentant la « république de la vertu » n'était pas d'appeler à son instauration: il voulait la mettre en avant comme étant le meilleur exemple de la politique, afin de signaler les lacunes du système politique de son temps. Il utilise l'homme de vertu comme un modèle, donc, pour critiquer la cour et les valeurs courtisanes. Son récit de l'inévitable déclin de l'idéal politique, a pour but d'illustrer son grand souci politique et donc, beaucoup plus urgent, il veut montrer que la monarchie pourrait très facilement sombrer dans le despotisme. Plusieurs successeurs de Montesquieu vont se servir de l'idée de vertu politique pour dépeindre et dénoncer les excès de la cour dans des termes encore plus négatifs en mettant l'accent sur les courtisans corrompus, avides et égoïstes.

Dans ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), Montesquieu explore le problème de la fragilité de la vertu politique dans son contexte historique. Le déclin de la vertu est un élément clé dans la chute de la République romaine. Les hommes de l'Antiquité sont dotés d'une vertu presque surhumaine, une vertu supérieure à celle de toutes les autres personnes qui ont vécu depuis sur terre¹⁹. Mais cette vertu a un prix. Un homme qui tient une charge publique et qui voudrait être

¹⁵ Pour une analyse plus détaillée de la place de la vertu politique dans la pensée de Montesquieu, voir Marisa LINTON, *The Politics of Virtue*, chaps 1 et 2. Sur la pensée républicaine de Montesquieu, voir Johnson Kent WRIGHT. « Montesquieuan Moments: the 'Spirit of the Laws' and Republicanism », *Proceedings of the Western Society for French History*, 2008; Raymonde MONNIER, « Montesquieu et le langage républicain: l'argumentaire de *l'Esprit des lois* », *La Révolution française* [en ligne], 2013, 5.

¹⁶ Sur les pratiques politiques de l'ancien régime, voir Peter R. CAMPBELL, *Power and Politics in Old Regime France, 1720-1745*, London, Routledge, 1996.

¹⁷ *Avertissement de l'auteur*, édition de 1757 de *De l'Esprit des lois*, Charles-Louis de Secondat, Baron de MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, Roger Caillois (dir.), Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2 volumes, 1949-1951, t. II, p. 227-8. Montesquieu écrit *l'Avertissement de l'auteur* en partie en réponse aux critiques de l'édition originale de 1748 dans laquelle il soutenait que la vertu n'existait pas en monarchie.

¹⁸ *De l'Esprit des lois*, p. 267.

¹⁹ *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), dans MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, t. I, p. 266.

vraiment vertueux est obligé de faire un choix. Il doit mettre le bien public avant tout, c'est son devoir moral. En fin de compte cela veut dire que le citoyen doit être prêt à se sacrifier pour le bien public, ou même à sacrifier la vie de ceux qui lui sont chers: sa famille ou ses amis. Il s'agit de la double nature de la vertu politique: elle est à la fois « divine » et « terrible ». Montesquieu offre un exemple de cet aspect « terrible » de la vertu politique, lorsqu'il évoque les raisons qui ont poussé Marcus Brutus à assassiner Jules César, son ami et père putatif, pour l'empêcher d'exaucer son rêve de devenir dictateur:

« C'étoit un amour dominant pour la patrie, qui, sortant des règles ordinaires des crimes et des vertus, n'écoutoit que lui seul, et ne voyoit ni citoyen, ni ami, ni bienfaiteur, ni père: la vertu sembloit s'oublier pour se surpasser elle-même; et l'action qu'on ne pouvoit d'abord approuver, parce qu'elle étoit atroce, elle la faisoit admirer comme divine²⁰. »

Pour les deux générations prérévolutionnaires, les leçons de l'Antiquité montraient qu'il y avait un lien potentiel entre vertu et terreur. S'il arrive des circonstances dans lesquelles l'existence même de la patrie est menacée, les besoins de la patrie devaient l'emporter sur toute autre considération morale. La nécessité de préserver la patrie est au-dessus des lois ordinaires; elle prime même sur les liens personnels qui unissent les individus les uns aux autres. Nous retrouvons un écho des formulations de Montesquieu chez Saint-Just, dans sa dénonciation des Dantonistes, lorsqu'il observe:

« Il y a quelque chose de terrible dans l'amour sacré de la patrie; il est tellement exclusif qu'il immole tout sans pitié, sans frayeur, sans respect humain, à l'intérêt public²¹. »

L'Antiquité n'a pas seulement fourni des idées politiques abstraites aux futurs révolutionnaires. Elle a également nourri leur attachement à la patrie et inspiré la manière dont ils envisageaient la révolution. La bourgeoisie et la noblesse de la génération révolutionnaire avaient étudié l'Antiquité et sa rhétorique lors de leur éducation secondaire dans les collèges, où une grande partie de l'instruction était en latin, et leurs auteurs favoris étaient notamment Plutarque, Cicéron, Tite-Live et Tacite.²² Les héros rencontrés dans les *Vies* de Plutarque, ou dans le *Télémaque* de Fénelon, dans lequel est réimaginée l'Antiquité, ont fourni aux futurs révolutionnaires des modèles qu'ils pouvaient utiliser, une ressource intellectuelle et culturelle qu'ils pouvaient s'approprier afin d'envisager comment eux-mêmes, ils pourraient réagir dans de telles circonstances, comment ils pourraient s'imaginer autrement, comment ils pourraient réinventer leur propre identité en tant qu'hommes et

²⁰ *Ibid.*, p. 132.

²¹ « Rapport sur la conjuration ourdie pour obtenir un changement de dynastie, et contre Danton... » 11 germinal an II (31 mars 1794), Louis-Antoine SAINT-JUST, *Oeuvres complètes*, Michèle Duval (dir.), Paris, Éditions Ivrea, 1989, p. 760.

²² R.R. PALMER, *The School of the French Revolution. A Documentary History of the College of Louis-le-Grand and its Director, Jean-François Champagne 1762-1814*, New Jersey, Princeton University Press, 1975. Concernant la manière dont l'Antiquité était enseignée dans les écoles fréquentées par la génération de la Révolution, voir PARKER, *The Cult of Antiquity*, *op. cit.*, 37-46; Jacques BOUINEAU, *Les Toges du pouvoir: ou la Révolution du droit antique*, Toulouse: Éditions Eché, 1986, p. 21-31. Sur le contexte plus général de l'éducation, voir Roger CHARTIER, Marie-Madeleine COMPÈRE ET Dominique JULIA, *L'Éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976.

femmes vertueux. Brissot se souviendra plus tard qu'il avait imaginé être un personnage de *Télémaque*. En tant que femme, Madame Roland devait découvrir les auteurs classiques par elle-même, plutôt qu'au collège, mais elle a été inspirée par ses lectures sur la vertu héroïque: « je ne lisais point le récit d'une belle action que je ne me dise: « C'est ainsi que j'aurais agi » ». Je me passionnais pour les républiques où je rencontrais le plus de vertus qui excitassent mon admiration et des hommes dignes de mon estime²³. » Au couchant de l'ancien régime, l'engouement croissant pour les représentations visuelles des héros classiques se sacrifiant héroïquement pour la patrie, a également contribué à embraser l'imagination de la génération révolutionnaire²⁴. On voit donc que l'Antiquité ne fournissait pas seulement des idées politiques abstraites aux futurs révolutionnaires.

Les futurs révolutionnaires ne sont pas seuls du reste à utiliser le discours pré-révolutionnaire sur la vertu politique. Avant la Révolution, la rhétorique de la vertu politique se prête également à un usage critique, contre les défaillances du système politique et social existant, et comme une sorte de légitimation de ces critiques. Cette rhétorique est fréquemment employée par l'élite du régime, y compris par des ministres, des officiers nobles de l'armée et des évêques²⁵. L'homme public comme un modèle de vertu trouvait aussi sa place dans un nombre croissant de traités et d'éloges de « grands homes » qui ont utilisé leurs vertus comme un moyen pour critiquer indirectement la politique contemporaine. Ainsi, la rhétorique de la vertu politique fonctionnait avant tout comme un idéal politique, et comme stratégie rhétorique: ce n'était pas un programme politique réaliste adressé au gouvernement.

La vertu naturelle

²³ Marie-Jeanne ROLAND (née Phlipon), *Mémoires de Madame Roland*, Paul de Roux éd., Paris, Mercure de France, 1966, p. 256; voir aussi, p. 212-4, 270-1. Jacques-Pierre BRISSOT, *Mémoires*, Cl. Perroud éd., Paris, Picard et fils, 2 volumes, 1912, t. I, p. 3-4, 9.

²⁴ Sur la représentation visuelle des héros classiques et son impact sur la culture politique pré-révolutionnaire, voir Thomas E. CROW, *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, New Haven, Yale University Press, 1985; Thomas E. CROW, « The Oath of the Horatii » in 1785: Painting and Pre-Revolutionary Radicalism in France », *Art History*, 1978, 1, 4, p. 424-471. Voir aussi Philippe BORDES, *Le Serment du Jeu de Paume de David: Le peintre, son milieu et son temps de 1789 à 1792*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1983.

²⁵ Sur la volonté de Necker d'influencer l'opinion publique en se présentant comme un ministre vertueux et patriote, voir Julian SWANN, « From Servant of the King to « Idol of the Nation »: The Breakdown of Personal Monarchy in Louis XVI's France » in Julian SWANN et Joël FÉLIX (dir.), *The Crisis of the Absolute Monarchy*, Oxford, Oxford University Press, 2013; Marisa LINTON, *The Politics of Virtue*, chap. 7. Sur l'association de la noblesse avec l'idée de patriotisme, voir Jay M. SMITH, *Nobility Reimagined: The Patriotic Nation in Eighteenth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 2005; et sur la préoccupation grandissante de la noblesse d'épée au sujet du mérite militaire, par opposition à la corruption courtoise, voir Jay M. SMITH, *The Culture of Merit: Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France, 1600-1789*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996, p. 227-61. Sur les éloges mis en avant par l'*Académie française*, et les stratégies politiques derrière ce programme, voir Marisa LINTON, *The Politics of Virtue*, op. cit., chap. 4; pour une analyse plus détaillée, voir Marisa LINTON, « The Concept of Virtue in Eighteenth-Century France, 1745-1788 », DPhil, University of Sussex, 1993, chap. 5, « Virtue in the *Académie française* ». Voir aussi Andrew MCCLELLAN, « D'Angiviller's « Great Men » of France and the Politics of the Parlements », *Art History*, 1990, 13, 2, p.175-92.

La vertu républicaine classique peut être une qualité politique sublime, mais elle peut aussi être froide et abstraite. A cette époque, une autre tradition théorique existe, une tradition qui inclut les émotions d'une façon beaucoup plus directe: il s'agit du concept de vertu naturelle. La vertu naturelle n'a rien à voir avec celle des Anciens: on l'attribue directement au cœur humain. La vertu naturelle est donc étroitement liée à l'idée de sensibilité, c'est à dire un sentiment sincère. La vertu naturelle est cette qualité qui rapproche les hommes dans le cadre d'une communauté liée par le sentiment sincère. Un homme ou une femme qui possède la vertu naturelle trouve son bonheur à prendre soin de ses semblables²⁶. Il sera poussé par ses émotions à accomplir des actes de bienfaisance pour assurer le bien-être des autres – en particulier les plus pauvres et les plus faibles de la communauté. La vertu naturelle n'est pas le propre des hommes éminents qui ont bénéficié d'une éducation classique. Cette vertu est accessible à tous, y compris aux femmes et aux ordres inférieurs. En effet, la vertu naturelle est une qualité qui se trouve autant - sinon plus - parmi les pauvres que parmi les riches, parce que les pauvres n'ont pas été corrompus par les effets néfastes de la richesse excessive et de l'amour-propre²⁷.

La vertu naturelle entraîne le rejet de l'égoïsme en faveur de la bienfaisance. Comme la vertu républicaine classique, la vertu naturelle implique l'abnégation de soi. La référence au sacrifice de ses intérêts personnels est une thématique centrale dans la littérature sentimentale de l'époque. Mais alors que la tradition républicaine classique dépeint le sacrifice de soi comme un choix difficile, parfois douloureux, l'idée de vertu naturelle suggère que le sacrifice de ses propres intérêts est un moyen sublime pour atteindre le bonheur et l'épanouissement, car le seul et véritable bonheur consisterait à aider les autres²⁸.

Deux ouvrages ont joué un rôle essentiel pour faire connaître cette idée aux lecteurs français: le livre de Lord Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue and Merit*, traduit par Diderot en 1745, et *Les Moeurs* de François-Vincent Toussaint de 1748. La vertu naturelle est basée sur l'idée d'une vérité intérieure: les émotions authentiques inscrites dans le cœur de l'homme et exprimées au moyen d'une sensibilité qui se traduit par une préoccupation active pour les autres. *Les Confessions* de Rousseau fournissent un modèle pour l'exposition de ce moi authentique. Ce livre, peut-être plus que tout autre, a su parler à un besoin profond des lecteurs du dix-huitième siècle. Il est intéressant de noter que de toutes les œuvres de Rousseau, ce sont *Les Confessions* que la génération révolutionnaire admire le plus, bien plus que ses œuvres ouvertement politiques comme *Du Contrat social*, car *Les Confessions* montrent cette volonté de vérité intérieure²⁹. L'ironie de l'histoire, donc, c'est que, bien que Rousseau pense que la vertu n'est ni facile ni naturelle, il soit identifié dans l'esprit de

²⁶ Sur la bienfaisance avant la Révolution et le lien avec la patrie, voir Catherine DUPRAT, *Le Temps des philanthropes*, Paris, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1993; Daniel MORNET, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française: 1715-1787*, Paris, Armand Colin, 1938, p. 258-66; Robert MAUZI, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1960; et Marisa LINTON, *The Politics of Virtue*, *op. cit.*, p. 67-74, 184-6.

²⁷ Sur la vertu naturelle et les pauvres, voir Marisa LINTON, *The Politics of Virtue*, *op. cit.*, p. 186-92. Sur la pauvreté urbaine et les prédécesseurs des sans-culottes comme des incarnations de la vertu, voir Jeremy CARADONNA, « The Monarchy of Virtue: The Prix de Vertu and the Economy of Emulation in France, 1777-1791 », *Eighteenth-Century Studies*, 2008, 41, 4, p. 443-58.

²⁸ Sur la vertu naturelle, voir Marisa LINTON, *The Politics of Virtue*, *op. cit.*, chaps 2,4 et 7. Sur la vertu, le sacrifice de soi et le bonheur, voir MAUZI, *L'Idée du bonheur*, *op. cit.*, p. 624-34.

²⁹ Brissot, par exemple, a lu *les Confessions* de Rousseau au moins à six reprises.

beaucoup de ses lecteurs comme le principal exposant du culte de la vertu naturelle³⁰. D'innombrables auteurs ont écrit à cette époque sur le sujet, mais de loin c'est lui le plus éloquent³¹. S'il séduit tant ses lecteurs, c'est qu'il traite non seulement, même à titre secondaire, de la théorie politique, mais surtout des énigmes du cœur humain. Ils ont le sentiment que dans ses écrits Rousseau leur parle directement à eux, alors qu'ils ne l'ont jamais rencontré³². Ses écrits portent sur des thèmes tels que l'authenticité, la solitude, l'amitié, et la recherche d'un sens à donner à l'existence humaine: ce sont des questions qui concernent tout le monde, y compris les futurs révolutionnaires³³. Ces révolutionnaires puisent une grande part de leurs catégories politiques chez Montesquieu, y compris le cadre intellectuel de la politique de la vertu. Mais, ils n'ont jamais éprouvé par rapport à Montesquieu le lien affectif que beaucoup d'entre eux partagent avec Rousseau. Pour Mme Roland, c'est Plutarque plutôt que Rousseau, qui forme sa pensée intellectuelle en tant que républicaine: « ... il [Plutarque] m'avait inspiré le véritable enthousiasme des vertus publiques et de la liberté »; mais c'est chez Rousseau qu'elle apprend à comprendre l'importance du bonheur et de l'épanouissement personnels: « Rousseau me montra le bonheur domestique auquel je pouvais prétendre, et les ineffables délices que j'étais capable de goûter³⁴. » Pourtant l'influence directe de Rousseau sur les idées politiques, et pas seulement dans le registre de l'affectivité, au cours des premières années de la Révolution demeure ambiguë. Ses idées n'ont pas influencé que les futurs radicaux, son culte s'est répandu dans une grande diversité de milieux sociaux.

Le moi authentique et vertueux se répand au delà des pages des philosophes: on le rencontre un peu partout, dans les romans, les pièces de théâtre, les œuvres d'art, qui emploient le langage et l'imagerie de la sensibilité, un genre qui se multiplie à cette époque³⁵.

³⁰ Sur la conception de la vertu de Rousseau et son rapport à la vertu républicaine classique et la vertu naturelle, voir Marisa LINTON, *The Politics of Virtue*, *op. cit.*, p. 80-93.

³¹ Les études sur l'influence de Rousseau sur la génération de la Révolution comprennent: Roger BARNY, *Prélude idéologique à la Révolution française: le Rousseauisme avant 1789*, Paris, Les Belles Lettres, 1985; Julien BOUDON, *Les Jacobins: une traduction des principes de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 2006, Introduction, p. 1-25; Norman HAMPSON, *Will and Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*, London, Duckworth, 1983; Carol BLUM, *Rousseau and the Republic of Virtue*, Ithaca, Cornell University Press, 1986. Sur l'usage épigraphique des travaux de Rousseau pendant la Révolution, voir Carla HESSE, « Reading in extremis: revolutionaries respond to Rousseau » dans Charles WALTON (dir.), *Into Print: Limits and Legacies of the Enlightenment: Essays in Honor of Robert Darnton*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2011.

³² Voir, par exemple, « Readers Respond to Rousseau », in Robert DARNTON, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, London, Penguin, 1984.

³³ Le plus populaire des livres de Rousseau avant la Révolution était, de loin, son roman *La Nouvelle Héloïse*, bien que *l'Emile* et *les Confessions* étaient également largement lus par la génération de la Révolution, voir Daniel MORNET, « Les Enseignements des bibliothèques privées (1750-80) », *Revue d'histoire littéraire*, 1910, 17, p. 449-96.

³⁴ ROLAND, *Mémoires de Madame Roland*, *op. cit.*, p. 302; voir aussi p. 270-1, 277. Comme le souligne Peter McPhee, il est peu probable que Robespierre a effectivement rencontré Rousseau, mais le point important est qu'il voulait croire qu'il l'avait fait en raison de son identification avec « l'homme de vertu », voir Peter MCPHEE, *Robespierre – a Revolutionary Life*, New Haven, Yale University Press, 2012, p. 107-8.

³⁵ Sur le culte littéraire de la sensibilité, voir David. J. DENBY, *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Sur les

Les prêtres du haut de leurs chaires et les avocats du barreau ont eux aussi utilisé ce genre de langage pour examiner le comportement des gens dans la vie publique et dévoiler leurs véritables motivations.³⁶ Cette façon de penser n'est pas nécessairement laïque: quelques-uns des membres les plus radicaux du clergé pensaient de même. Des hommes d'église comme l'abbé Grégoire et Claude Fauchet voyaient la vertu naturelle comme étant une qualité qui pourrait servir à la régénération morale et politique de la France³⁷.

Toutefois, certains commentateurs à l'époque n'étaient pas convaincus par le culte de la vertu naturelle et se demandaient: Que faire si la vertu d'une personne n'est pas, après tout, naturelle? Si la vertu n'est pas inhérente à la nature humaine, ne pourrait-elle pas être un vice, un vice déguisé en vertu? Ce point de vue sceptique quant à la capacité de l'humanité à posséder une véritable intégrité remonte au moins au XVIIIe siècle, avec les moralistes tel que La Rochefoucauld, et aux théologiens jansénistes, Pierre Nicole et Jacques Esprit. Eux considèrent ceux qui prétendent aimer la vertu avec une profonde suspicion, voire comme une manifestation d'amour-propre et d'égoïsme³⁸. Le langage de la vertu risque par ailleurs d'être utilisé par des gens qui portent un masque de civisme, quand il en va de leur intérêt.

représentations visuelles de la sensibilité et de la vertu naturelle, voir Emma BARKER, *Greuze and the Painting of Sentiment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Mark LEDBURY, *Sedaine, Greuze and the Boundaries of Genre*, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 380, Oxford, The Voltaire Foundation, 2000. Sur le thème de la vertu naturelle dans le drame bourgeois, voir Marisa LINTON, *The Politics of Virtue, op. cit.*, p. 116-21.

³⁶ Sur la rhétorique de la vertu dans le cadre de procédures judiciaires au cours des dernières années de l'ancien régime, voir Sarah MAZA, *Private Lives and Public Affairs: The Causes Célèbres of Prerevolutionary France*, Berkeley, University of California Press, 1993; sur la rhétorique de la vertu en chaire comme un moyen de critiquer le comportement de la monarchie française, voir Marisa LINTON, « The Unvirtuous King? Clerical Rhetoric on the French Monarchy, 1760 – 1774 », *History of European Ideas*, 1999, 25, 1-2, p. 55-74; Jeffrey MERRICK, « Politics in the Pulpit: Ecclesiastical Discourse on the Death of Louis XV », *History of European Ideas*, 1986, 1, 2, p. 149-60.

³⁷ Dale Van Kley a réalisé un travail considérable sur le radicalisme politique de certains Jansénistes. Ses écrits sur la pensée janséniste en tant que moyen de critiquer le pouvoir absolu sont rassemblées dans Dale VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven, Yale University Press, 1996. Voir aussi l'étude classique d'Edmond PRECLIN, *Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la constitution civile du clergé: le développement du richisme, sa propagation dans le bas clergé, 1713-1791* (Paris, 1929); Maurice HUTT, « The Curés and the Third Estate: Ideas of Reform in the Pamphlets of the French Lower Clergy in the Period 1787-1789 », *Journal of Ecclesiastical History*, 1957, 8, p. 74-92. Une éclairante étude du richisme a été menée par Nigel ASTON dans *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Houndmills, Palgrave, 2000. Sur la pensée politique de l'abbé Grégoire, voir Alyssa Goldstein SEPINWALL, *The Abbé Grégoire and the French Revolution: the Making of Modern Universalism*, Berkeley, University of California Press, 2005; sur les idées de Fauchet sur la vertu naturelle comme moyen de régénération politique, voir Marisa LINTON, *The Politics of Virtue, op. cit.*, p. 177-8, 191-2.

³⁸ Jacques ESPRIT, *La Fausseté des vertus humaines. Par M. Esprit de l'Académie Française, 1677-8*, cette édition, Paris, André Pralard, 1693; Pierre NICOLE, *Essais de Morale, contenus en divers Traités sur plusieurs Devoirs importants*, 14 volumes, 1715, cette édition, Paris: G. Desprez, 1781; François, Duc de LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes, suivies des Réflexions diverses*, 1678 édition; cette édition, Paris, Garnier Frères, 1967.

Théoriquement, la vertu doit être poursuivie pour elle-même. Pourtant, aux yeux des commentateurs de l'époque les plus sceptiques, la réalité est bien différente. La vertu est loin d'être sa propre récompense, parce qu'elle doit exister dans une société où prévalent le luxe et la corruption. Les gens font comme si leurs actions étaient vertueuses, non seulement parce qu'ils veulent que les autres les voient comme moralement bons, mais aussi parce qu'ils en tirent un avantage tangible. Il est du reste difficile, voire impossible, de distinguer chez un homme ce qui est une véritable intégrité de ce qui n'en est que le masque, en vue d'obtenir un gain matériel. Ainsi, la question de l'authenticité de la vertu d'un personnage public était problématique, bien avant que la politique traumatisante de la Révolution en fasse une question de vie ou de mort³⁹.

En conclusion: quelques pensées sur la vertu politique et la Révolution

Bien que toutes les caractéristiques de la conception révolutionnaire de la vertu politique soient déjà en place avant la Révolution, c'est seulement après 1789 que ces idées vont prendre la forme d'une idéologie qui servira de fondement à la pratique politique contemporaine. Le concept de politique comme nous le comprenons désormais – c'est à dire un système dans lequel des hommes politiques professionnels représentent l'intérêt général, et sont responsables devant l'opinion publique plutôt que devant le roi est une invention de la Révolution. En fait, l'idée que les dirigeants politiques doivent être des hommes vertueux, et donc rejeter les valeurs qui avaient marqué la politique de l'ancien régime, l'ambition et l'intérêt personnels et la corruption, devient un élément-clé de l'idéologie révolutionnaire. En tant qu'idéal, elle a inspiré un grand nombre des formidables réalisations de la Révolution. Mais la politique de la vertu s'avère également très problématique et, finalement, traumatique dans ses effets – y compris pour les dirigeants révolutionnaires eux-mêmes.

Trois points problématiques caractérisent l'idéal de vertu politique. Tous sont déjà présents dans la pensée du dix-huitième siècle. Le premier est: est-ce que la véritable vertu politique est possible? Est-ce un postulat vraiment réaliste que de penser qu'un homme qui s'engage dans la politique, doit le faire sans aucune ambition personnelle, sans s'occuper de ses propres intérêts? Deuxièmement, le problème de l'authenticité. Comment savoir si la vertu politique est authentique? Comme les théologiens jansénistes l'ont souligné, sous l'apparence de la vertu peut se cacher une forme de vice déguisé. Les dirigeants politiques étaient après tout des orateurs publics consommés. La rhétorique de la vertu politique ne se prête que trop facilement à la manipulation par les dirigeants politiques. Comment savoir si ce qu'ils disent est ce qu'ils croient vraiment ou si ce n'est qu'un moyen détourné pour promouvoir leur propre carrière et leurs ambitions politiques? Comment un dirigeant politique pourra-t-il jamais prouver que son engagement pour l'intérêt public est authentique – sauf, éventuellement, en montrant qu'il est prêt à mourir pour la patrie? Troisièmement, la logique de la vertu politique peut entraîner des choix difficiles, des choix qui peuvent obliger un dirigeant politique à faire passer le bien public avant celui des individus, y compris ses amis, sa famille, et même lui-même. Comme le dit Montesquieu, cette forme extrême de vertu politique est d'une part « divine », mais elle est aussi « terrible », et risque de conduire à la

³⁹ Voir, par exemple, Charles-Joseph MATHON DE LA COUR, *Discours sur les meilleurs moyens de faire naître et d'encourager le patriotisme dans une monarchie*, Paris, Cuchet, 1787, p. 16-7. Voir aussi Michael MORIARTY, *Disguised Vices: Theories of Virtue in Early Modern French Thought*, Oxford, Oxford University Press. 2011.

terreur. En février 1794, Robespierre fera un lien explicite entre ces deux notions, «la vertu» et « la terreur⁴⁰. »

Ces problèmes vont tous jouer un rôle important dans ce que j'appelle « la terreur contre les hommes politiques », durant laquelle les factions politiques successives se sont détruites l'une et l'autre - au cours de la période traumatisante de l'an II.⁴¹

⁴⁰ « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention Nationale dans l'administration intérieure de la République », 17 pluviôse (5 février 1794), dans Maximilien ROBESPIERRE, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, Marc Bouloiseau, Albert Soboul et al (dir.), Paris, Société des études robespierristes, 11 volumes, 1910-2007, t. X, p. 356-7.

⁴¹ Sur cette période traumatisante, voir Michel BIARD, *La liberté ou la mort: Mourir en député, 1792-1795*, Paris, Éditions Tallandier, 2015.