Textes réunis par

Corinne Doria

La morale de l'homme politique

Centre d'histoire du XIXe siècle
Université Paris 1 - Université Paris 4

La morale de
l'homme politique

Illustration de couverture :

Sablet Jean-Jacques, *Le 18 Brumaire, la salle des Cinq-Cents à Saint-Cloud*, 1799

© Centre d'histoire du XIXe siècle
Université Paris 1-Université Paris IV
17, rue de la Sorbonne - 75005 Paris

Textes réunis par

Corinne Doria

La morale de l'homme politique

CRHXIX
Centre d'histoire du XIXe siècle
2015

INTRODUCTION

Autour de la morale de l'homme politique dans la France du XIXe siècle

Les questionnements autour de la morale traversent le XIXe siècle. En traçant les généalogies de la morale à cette époque[1], Jean Lacoste note que les thèmes moraux sont présents dans toute la grande littérature du siècle : de Stendhal à Victor Hugo, de Georges Sand à Gustave Flaubert, il n'y a pas un seul grand écrivain français du XIXe siècle qui ne s'interroge sur le bien et le mal ou sur le crime et le châtiment. Il en va de même pour la philosophie. Au début du siècle, des auteurs comme Louis de Bonald et Joseph de Maistre plaident pour la restauration de la morale traditionnelle ; quelques années plus tard, Victor Cousin, Théodore Jouffroy et les autres philosophes de l'école éclectique travaillent pour la fondation d'une nouvelle morale, bâtie sur des dogmes spirituels nouveaux ; des ressorts moraux sont également présents dans le positivisme, et, vers la fin du siècle, dans la philosophie néokantienne de Charles Renouvier et Jules Barni.

La question de la morale n'est pas moins présente dans la politique. Dans ce cadre, elle interroge dans une même mesure les philosophes et les hommes politiques. Au XIXe siècle, les questions morales sortent en effet du champ des débats théoriques pour entrer dans l'arène publique. La journée d'étude dont les contributions sont ici réunies a été pensée précisément à partir de ce constat.

S'interroger sur cette dernière déclinaison du questionnement moral n'est pas cependant une tâche simple. Même en fixant des bornes géographiques et chronologiques précises – la France du XIXe siècle – il s'agit en effet d'aborder une question presque universelle, à savoir le rapport entre la morale et la politique. Celui-ci est l'un des objets qui en premier s'est présenté à la réflexion philosophique et qui a mobilisé au fil des siècles les thèses le plus diverses. Malgré l'hétérogénéité des arguments employés, la plupart des réponses à la question « Quelle doit être la relation entre la morale et la politique ? » a été formulée à partir de la radicale altérité entre ces deux sphères. Par rapport aux autres champs de l'agir humain, tous plus ou moins soumis aux règles de la morale, la politique ferait donc exception, les règles d'une morale universelle (laïque ou religieuse) ne pouvant pas s'appliquer à elle. À partir de cette constatation, le philosophe italien

1. J. Lacoste, « Les généalogies de la morale », *Romantisme*, n° 142, décembre 2008, p. 3-8.

Norberto Bobbio, dans deux célèbres articles parus en 1984 et 1986, donne une lecture de la philosophie politique moderne comme d'une série de tentatives pour justifier ou expliquer la distance « scandaleuse » qui sépare l'éthique de la politique[2]. Ceci est, d'après Bobbio, le fil rouge qui relit les plus grands penseurs qui, du XVIe au XXe siècle (de Machiavel à Max Weber, de Kant et Hegel à Benedetto Croce), se sont penchés sur la relation entre morale et politique.

L'indépendance du politique à l'égard de la morale a été revendiquée avec une égale conviction par les hommes d'Etat de tout bord. Dès l'origine des temps, les Etats ont toujours refusé à quiconque le droit de juger leurs actions au nom d'une morale universelle. L'histoire de France recèle suffisamment d'exemples de cette pratique. René Rémond, en rédigeant l'entrée « Politique » pour le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*[3], attire opportunément l'attention sur l'histoire des relations entre l'État français et le Saint-Siège. De Philippe le Bel à Napoléon aux hommes de la Troisième République – remarque-il – les hommes d'État se sont toujours opposés aux prétentions de la papauté de juger les actes du pouvoir politique.

La conviction de l'irréductibilité de la politique à la morale est rapidement devenue un lieu commun. Philosophes et écrivains d'hier et d'aujourd'hui ont exprimé dans des formules parfois restées proverbiales la conviction que le succès en politique nécessite du recours à la ruse, à la violence et, en général, aux moyens que la morale commune condamne. On se souvient par exemple de la déclaration : « On ne gouverne pas les États avec des *Pater Noster* » que Machiavel attribue à Cosme de Médicis mais que, de son côté, il approuve pleinement[4] ; ou encore de la pièce de Jean-Paul Sartre *Les mains sales*, où l'auteur fait soutenir à un de ses personnages la thèse selon laquelle celui qui fait de la politique ne peut pas s'empêcher de plonger ses mains dans le sang[5].

Cependant, si on sort du domaine strictement spéculatif, si on regarde l'histoire politique plus attentivement, on s'aperçoit qu'en dépit des philosophes qui ont théorisé la raison d'État, en dépit des rois qui ont revendiqué leur droit d'agir sans prendre en considération les prescriptions de la morale, et malgré le cynisme de l'homme commun,

2. N. Bobbio, « Etica e politica », dans W. Tega (dir.), *Etica e politica*, Parma, Pratiche, 1984, p. 7-17 et « Etica e politica », *Micromega*, n°4, 1986, p. 97-118.

3. R. Rémond, « Politique », dans M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf, 1996, t. II, p. 1494-1500.

4. « Dicendogli alcuni cittadini, dopo la sua tornata dall'esilio, che si guastava la città e facevasi contro a Dio a cacciare di quella tanti uomini da bene, rispose come gli era meglio città guasta che perduta, e come due canne di panno rosato facevano un uomo da bene ; e che gli stati non si tenevono co' paternostri in mano ; […] », N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, dans *Opere storiche*, Roma, Salerno, 2010, t. II, p. 637.

5 « Moi, j'ai les mains sales. Jusqu'aux coudes. Je les ai plongées dans la merde et dans le sang. Et puis après ? Est-ce que tu t'imagines qu'on peut gouverner innocemment ? », J. -P. Sartre, *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 2005, p. 209.

une exigence morale en politique surgit régulièrement. Il est ainsi possible de repérer une série d'ambiguïtés.

Tout d'abord, les États, dans leur prétendue autonomie par rapport à la morale, se gardent bien de désavouer la morale commune, dont au contraire ils se servent en tant que principe d'ordre. La politique – note René Rémond dans le texte évoqué tout à l'heure – a besoin que les citoyens, dans leurs rapports réciproques et dans leurs relations avec les institutions, observent les règles de la morale commune[6]. Ensuite, l'autonomie que les États prétendent avoir face à la morale n'exclut pas qu'ils reconnaissent l'existence d'un ordre éthique interne à la sphère du politique, et qu'ils en respectent les principes. De cela découle, par exemple, le respect des règles fixées pour les élections, ou la réprobation de la corruption. C'est précisément ici que se trace la ligne de partage entre les régimes « normaux » et les despotismes. En dernier lieu, on peut remarquer que les États prétendent agir pour le bien de leurs citoyens, c'est-à-dire pour un fin morale, voire le fin le plus morale de tous.

Finalement, on s'aperçoit que revendiquer l'autonomie du politique par rapport à la morale sur la base d'une différence presque ontologique entre les deux domaines est aussi facile que peu convaincant.

La figure de l'homme politique n'échappe pas à cette ambiguïté. Le portrait qu'en fait Max Weber dans *Politik als Beruf* est très instructif à ce propos. En traçant le profil de l'homme politique, le philosophe allemand fait ressortir une série de qualités qu'on ne peut pas s'empêcher de qualifier de « morales » : le dévouement à une cause, l'engagement, la passion, l'indépendance.

L'ennemi le plus dangereux pour l'homme politique – dit Weber – est la vanité. Péché capital selon la religion chrétienne, la vanité est un vice contre lequel l'homme politique doit combattre quotidiennement. Elle est en effet la responsable de ce que Weber appelle le « péché mortel » pour un homme politique : le désir du pouvoir pour le pouvoir. Mais pour poursuivre sa cause, ce dernier doit faire appel à la violence, l'instrument qui appartient par excellence au domaine politique. L'homme politique wébérien est donc presque un héros maudit, car pour atteindre ses objectifs il finira par perdre son âme.

Ces ambiguïtés montrent l'intérêt et en même temps la difficulté du questionnement autour du comportement moral de l'homme politique. La France du XIXe siècle est de ce point de vue un observatoire particulièrement intéressant. La période 1789-1914 voit se succéder des régimes très différents : dans l'espace d'à peu près un siècle et demi

6. R. Rémond, « Politique », dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique, op. cit.*, p. 1494-1500.

7. Article tiré d'une conférence prononcée par Weber en 1919 à l'Université de Munich. Il a été publié en français sous le titre de « Le métier et la vocation de l'homme politique », dans M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 123-222.

se succèdent trois républiques, deux empires et deux monarchies constitutionnelles ; la France connaît des révolutions et des guerres, mais aussi de longues périodes de paix ; le suffrage censitaire et le suffrage universel sont alternativement mis en vigueur, ce dernier s'imposant enfin durablement ; la vie politique se démocratise progressivement, entraînant une modification (conséquente) de l'espace public. L'homme politique se trouve au beau milieu de tous ces changements. Il reçoit différentes sollicitations au fil du temps et des événements ; son statut se modifie, aussi du point de vue de l'éthique. Mais sous quels angles aborder la question de la morale de l'homme politique ? Nous allons proposer quelques considérations afin d'ouvrir quelques pistes (fertiles) pour mener cette réflexion.

La *politique : activité noble ou corruptrice ?*

Au cours du XIXe siècle, aux hommes qui se consacrent à l'activité politique sont attribuées des qualités morales. Le plus souvent il s'agit de l'indépendance par rapport aux pouvoirs, de désintéressement, d'une sensibilité particulièrement développée pour l'intérêt public. Seuls ceux qui possèdent ces qualités peuvent se consacrer efficacement à l'exercice de l'État. C'est précisément sur cette base que se fonde dans la première moitié du XIXe siècle la justification du régime censitaire. Comme il est répété sans cesse dans les Chambres de la Restauration et de la monarchie de Juillet, un certain niveau d'aisance rend apte à l'exercice de la politique parce qu'elle garantit en même temps la disponibilité, l'incorruptibilité et le désintéressement de celui qui s'adonne à la chose publique. Les termes utilisés à l'époque pour indiquer les hommes d'État (*notable, homme considérable)* sont également des indices du fait que cette fonction jouit d'une grande dignité et d'une haute considération morale. Le notable est un homme animé par l'esprit de service et par le désintéressement. Membres de l'élite de la société, les hommes politiques font partie – comme le disait Adolphe Thiers – des « hommes considérables qui expriment le parti des honnêtes gens[8] ». Le notable est celui dont l'éducation, la position sociale et la situation financière permettent de se consacrer entièrement à la chose publique, qui est pour lui une vocation, qu'il suit par un véritable amour du bien public. Depuis les travaux de Daniel Halévy[9] et André-Jean Tudesq[10], cette représentation de l'homme politique du XIXe siècle est entrée dans la

8. A. Plessis, *Nouvelle histoire de la France contemporaine*, t. 9, *De la fête impériale au mur des fédérés : 1852-1871*, Paris, Seuil, 1973.
9. D. Halévy, *La fin des notables*, Paris, Grasset, 1930-1937, 2 vol.
10. A.-J. Tudesq, *Les grands notables en France (1840-1849) : étude historique d'une psychologie sociale*, Paris, Puf, 1964, 2 vol.

tradition historiographique française :

> Ce qu'on appelle en histoire un notable c'est le membre d'une famille dans laquelle la réussite successive de quelque génération (au moins trois) a fixé ses habitudes de pensée et de vie, qui, pour un peuple donné, se sont montrées salutaires et heureuses. Le notable est ce qu'on appelait au XIXe 'un homme de bien'. C'est en même temps 'un homme de biens'. Je ne dis pas des richesses [...]. Les biens sont des richesses transmises, spiritualisées par une longue possession[11].

Un des traits principaux de la psychologie sociale des notables, que André-Jean Tudesq a tracée dans sa grande thèse de 1964, est la conscience qu'ils ont à la fois de leur droit et de leur devoir de diriger la nation française, en vertu de leur pouvoir social et économique, afin de conserver les principes qu'ils jugent les plus favorables à la cohésion et à l'épanouissement de la communauté nationale ainsi qu'au maintien de leur pouvoir dirigeant.

Une première ambiguïté se manifeste cependant, car si l'homme politique doit être un homme aux hautes qualités morales, l'environnement politique est perçu comme corrompu et corrupteur. Le portrait du député de la monarchie de Juillet tracé par Eugène-Victor Briffaut dans *Les Français peints par eux-mêmes*[12] le montre clairement. L'honnête gentilhomme de province qui choisit de devenir député connaît au contact avec le monde politique parisien une véritable métamorphose morale, et de timide et scrupuleux notable local il devient un homme arrogant et superficiel, qui au lieu de s'intéresser aux affaires de l'arrondissement dont il est le représentant passe ses soirées à s'amuser à l'Opéra. Il est victime d'un environnement empoisonné, contre lequel les qualités morales – que pourtant il possède – ne sont pas suffisantes.

Cette ambivalence est peut-être une clé d'explication du parcours d'une certaine façon « gaussien » qu'ont connu les normes concernant la rémunération des hommes politiques et l'incompatibilité des charges, à partir de l'indemnité parlementaire. Établie en 1789 et insérée dans la Constitution de l'an III (art. 68), elle est abolie pendant l'Empire. Remise en vigueur en 1848 (art. 48 de la Constitution), elle est supprimée pendant le Second Empire, et rétablie à nouveau (cette fois durablement) en 1871. Pour ce qui concerne l'incompatibilité des charges, on se souvient que la Constituante, à travers les arrêts du 7 novembre 1789 et du 10 janvier 1790, défendait aux membres du gouvernement d'accepter places et des pensions. La Restauration lève cette interdiction ; la monarchie de Juillet établit la réélection des députés-fonctionnaires ; la Constitution de 1848 rétablit les règles de la Révolution de 1789, qui seront ensuite

11. R. Hervé, « Préface » dans D. Halévy, *La fin des notables, op. cit.*, vol. 1, p. XXVI.

12. E.-V. Briffault, « Le député », dans *Les Français peints par eux-mêmes : encyclopédie morale du XIXe siècle*, Paris, L. Curmer, 1840-1842, t. I, p. 267-276.

confirmées et précisées la IIIe République.

Être un homme politique : une fonction et non pas une profession

Un deuxième point, lié au premier et dont on ne peut pas faire l'économie en s'interrogeant sur la morale de l'homme politique, est l'hostilité que le XIXe siècle montre constamment pour la professionnalisation de la politique. Le mandat politique est vu comme un honneur et un service, non pas comme un métier et surtout pas comme une carrière. À l'homme d'Etat, au « notable » sincèrement voué à la vie publique, s'oppose ainsi le « politicien », terme qui indique un homme sans position et sans qualités, qui fait de la politique un gagne-pain[13]. Cette distinction est déjà présente au début du siècle dans la philosophie de Saint-Simon, qui opposait la catégorie des « industriels » à celle des « politiques[14] ».
Elle revient également dans la doctrine de la candidature la IIIe République.officielle du Second Empire : « La façon la meilleure de conserver au corps législatif la confiance du peuple – écrit le ministre de l'Intérieur Morny le 20 janvier 1852 dans le *Moniteur Universel*, en exposant les principes de la candidature officielle – est d'y appeler des hommes parfaitement indépendants. Quand un homme a fait fortune par son travail, l'industrie, l'agriculture, quand il s'est occupé d'améliorer le sort de ses ouvriers et il s'est rendu populaire par un noble usage de ses biens, il est à préférer à celui qu'on appelle homme politique, car il apportera dans la confection des lois un esprit pratique[15]». On la retrouve également dans plusieurs œuvres de référence éditées à l'époque de la IIIe République. Comme le montre Jean Dubois, les mots « hommes politiques » et « politiciens » indiquent les « intrigants et les habiles », qui ne s'intéressent pas d'une façon sincère à la chose publique[16].

Individu et société ; sphère privée et sphère publique

Le questionnement sur la morale de l'homme politique peut être aussi axé sur le rapport entre individu et société, ou entre sphère privée et sphère publique. L'homme

13. D. Damamme, « Professionnel politique, un métier peu avouable », dans M. Offerlé (dir.), *La profession politique, XIXe-XXe siècle*, Paris, Belin, 1999, p. 37-67.
14. C.-H. de Saint-Simon, *Du système industriel*, Paris, chez l'auteur, 1821, 3 vol.
15. Circulaire publiée au *Moniteur Universel* du 20 janvier 1852. Voir P. Lagoueyte, *La vie politique en France au XIXe siècle*, Paris, Ophrys, 1989, p. 55-61.
16. J. Dubois, *Vocabulaire politique et social de la France de 1869 à 1872*, Paris, Larousse, 1962, p. 121 et p. 379.

politique est un individu dont les actions et les décisions ont des retombées sur la société dans son ensemble. Il se trouve ainsi confronté à une responsabilité importante du point de vue moral, car son jugement individuel aura des conséquences pour des milliers d'individus. Acteur privilégié dans le théâtre de la *res publica*, l'homme politique est également un citoyen comme les autres, et il a les mêmes obligations morales que ses concitoyens.

L'homme politique est en outre à la fois un homme public et un individu privé. Comment se pose la relation entre ces deux aspects de sa personne ? Au XIXe siècle, en général, la séparation entre vie publique et vie privée paraît se maintenir pour les hommes politiques, et il est finalement rare de rencontrer des personnages qui, à l'instar d'un Robespierre, ont délibérément supprimé toute distinction entre public et privé. En tous les cas, une moralité privée irréprochable a souvent été considérée comme garantie de bonnes mœurs politiques et a souvent été mobilisée comme outil de légitimation politique. Le prouve le fait que des scandales concernant la vie privée des hommes politiques ont mise en question leur valeur en tant qu'hommes d'État. On se souvient, à la fin de la monarchie de Juillet, de Horace Choiseul-Praslin, Pair de France qui, en 1847, se suicide après avoir tué sa femme Fanny, fille du général Sébastiani ; ou encore du suicide, advenu le 2 novembre de la même année, de Charles-Joseph Bresson, ambassadeur à Madrid et à Naples. Ces épisodes ont contribué à discréditer la classe politique de l'époque[17].

Les objectifs moraux des hommes politiques

Le XIXe siècle a aussi vu les hommes d'État agir en tant que moralisateurs. Le programme de régénération adopté à l'époque de la Révolution – comme le note Mona Ozouf – est un programme totalisant, qui vise à régénérer l'homme autant sous le profil politique que social, physique et moral[18]. Des ambitions moralisatrices sont aussi bien présentes dans la politique culturelle du Directoire, qui se propose de contrecarrer la barbarie et le vandalisme de la Terreur en promouvant la civilisation à travers la culture. Pendant la Restauration, les *ultra* se donnent également une mission qui a un enjeu moral évident : écraser l'esprit de la Révolution, qu'ils identifient avec le mal absolu et restaurer une France fidèle à sa vocation chrétienne et monarchique[19]. Des

17. G. de Broglie, *La monarchie de Juillet*, Paris, Fayard, 2011, p. 375-392.
18. M. Ozouf, « Régénération », dans F. Furet, M. Ozouf (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1992, t. IV, p. 373-389.
19. R. Rémond, *La droite en France de la Première Restauration à la Ve République*, Paris, Aubier, 1954, p. 25- 44.

impératifs moraux animent également les hommes de 1848. Les hommes de la IIe République ressentent l'obligation de donner des réponses aux demandes de justice sociale qui sont posées à cette époque ce façon puissante, surtout par la classe ouvrière. La IIIe République voit également les hommes politiques se donner des objectif moraux. Bien que guidés par des mobiles très différents et en dépit de la diversité de leurs idées politiques, les hommes du parti de l'Ordre moral et les républicains « opportunistes » se proposent de réformer la société du point de vue moral. Que ce soit par le biais de la censure et avec l'aide de l'Église catholique, ou bien par l'éducation républicaine, laïque, gratuite et la liberté de la presse, ils tous animés par un esprit moralisateur.

La nécessité de moraliser la politique

Le XIXe siècle a connu périodiquement des moments où l'exigence de moralisation de la vie politique s'est présentée comme un impératif. Cela s'est d'habitude produit en correspondance avec l'amplification du poids de l'opinion publique sur les gouvernements[20]. On se souvient des scandales qui ont empoisonné les dernières années de la monarchie de Juillet, comme celui qui a impliqué en 1847 l'ancien ministre des Travaux publics Jean-Baptiste Teste, accusé d'avoir touché un pot-de-vin de 94 000 francs. François Guizot lui-même, figure de proue du parti de la résistance et maintes fois ministre et chef de cabinet, apparaissait à l'opinion publique de l'époque comme le maître d'œuvre d'un système de trafic d'influences et de corruption des consciences[21]. L'inquiétude pour la crise morale du régime est ressentie par les hommes politiques eux-mêmes. En 1853 Alexis de Tocqueville, en se souvenant de cette époque, écrira :

> Si beaucoup de conservateurs ne défendaient le ministère qu'en vue de garder des émoluments et des places, je dois dire que beaucoup d'opposants ne me paraissaient l'attaquer que pour les conquérir. La vérité est, vérité déplorable, que le goût des fonctions publiques et le désir de vivre de l'impôt ne sont point chez nous une maladie particulière à un parti, c'est la grande et permanente infirmité de la nation elle-même […][22].

20. « L'idée que la politique doit être soumise au jugement moral se développe en conséquence de la naissance de gouvernements qui dépendent de l'opinion publique : comment des responsables qui tiennent leur pouvoir du peuple peuvent prétendre agir dans le secret, le mensonge, etc.? », R. Rémond, « Politique », dans M. Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique, op. cit.*, p. 1498.
21. On se souvient à ce propos du célèbre mot de Victor Hugo, qui le comparait à une femme honnête qui gère un bordel « Je disait hier à Ch. Dupin : - M. Guizot est personnellement incorruptible et il gouverne par la corruption. Il me fait l'effet d'une femme honnête qui tiendrait un bordel », V. Hugo, *Choses vues, 1847-1848*, Paris, Gallimard, 1997, p. 94.
22. A. de Tocqueville, *Souvenirs*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, t. III, p. 750.

Les « pressions » et « abus d'influence » au moment des élections sont violemment dénoncés, même si techniquement il ne n'agit pas de procédés illégaux ; le népotisme est enfin condamné de plus en plus souvent au fil des années. Tout cela explique les paroles de Lamartine, qui pendant la campagne des banquets de 1847 disait que le régime sera vite emporté par la « révolution du mépris[23] ».

La fin du Second Empire voit monter une autre vague de moralisation. La corruption électorale, les promesses des candidats officiels qui tâchent de conquérir l'électorat en faisant miroiter la construction de chemin de fer ou, plus prosaïquement, à travers des dons en nature ou en argent, est stigmatisée[24]. La dénonciation la plus célèbre est probablement celle qu'Emile Zola fait dans *La Curée*, où il évoque les pratiques électorales du Second Empire, et où, en reprenant l'essentiel des critiques des opposants républicains aux « candidatures impériales », il déclare qu'être élu au Corps législatif est à la fois affaire d'argent et de corruption.

Lors de la République opportuniste, la société civile manifeste à plusieurs reprises sa demande de moralisation de la politique à partir du scandale des décorations qui entraine la chute du ministère Rouvier en novembre 1887 jusqu'au scandale de Panama, qui éclabousse des parlementaires de tous les courants politiques et entraîne la forte abstention aux élections de septembre 1893.

La nécessité de moraliser la vie politique vient parfois des hommes politiques eux-mêmes. La progressive augmentation de la participation politique qui s'accomplit tout au long du siècle met en évidence l'ignorance politique du peuple et la nécessité de l'éduquer à la vie publique. D'où la fixation des normes de discipline électorale qui se sont construites progressivement tout au long du XIXe siècle, à partir des premiers catéchismes électoraux (on se souvient du *Manuel de l'électeur-juré* distribué par les libéraux lors des élections de 1827, mais on pourrait remonter aux catéchismes révolutionnaires), jusqu'aux travaux, sous la IIIe République, de la Commission du suffrage universel crée en juillet 1898 pour, selon les mots de son président Charles Benoist, « moraliser le suffrage universel[25] ».

Mais la progressive acquisition d'une « vertu démocratique » de la part des électeurs, auxquels on demande de voter « selon sa conscience », a aussi des effets sur la moralité des hommes politiques. Entre élu et électeur il doit ainsi y avoir une syntonie morale car l'élu doit être digne de la confiance que l'électeur lui accorde. L'homme politique se trouve en outre confronté à la question de la légitimité des moyens pour conquérir l'électorat. Pour gagner la confiance des électeurs, est-il autorisé à utiliser tous les moyens ?

23. Cit. dans G. de Broglie, *La monarchie de Juillet, op. cit.*, p. 386.

24. Ch. Voilliot, *La candidature officielle. Une pratique d'État de la Restauration à la IIIe République*, Rennes, PUR, 2005.

25. A. Garigou, *Le vote et la vertu*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1992.

Les cas cités, en faisant surgir d'une façon claire les défauts moraux des hommes politiques (incohérence, indécision, corruption électorale, népotisme), peuvent aussi être considérés comme des étapes par lesquelles se définit progressivement une déontologie propre de l'homme politique. Ce terme peut sembler inadéquat car d'une part il est techniquement imprécis, définissant les codes de comportement d'une catégorie professionnelle et d'autre part, comme on l'a rappelé ci-dessus, il n'est pas possible de parler de cette façon des hommes politiques au XIXe siècle[26]. Il n'est toutefois pas inapproprié dans la mesure où, dans l'exercice de la politique, sont graduellement intégrés des comportements et des obligations qui se situent au-delà, au moins dans un premier temps, des comportements sanctionnés par la loi et qui par conséquent tombent dans le domaine de la déontologie.

Les quelques points que nous venons d'évoquer veulent tout autant suggérer des pistes de réflexion que montrer les différentes disciplines qui sont sollicitées par cette question : la philosophie (politique et morale), l'histoire (politique, intellectuelle, sociale). Les textes qui composent ce recueil, œuvre de spécialistes du XIXe siècle au niveau international, pourront, nous le souhaitons, aider à éclairer la difficile et passionnante question de la morale de l'homme politique.

Corinne DORIA

26. P. Avril, « Politique (déontologie) », dans M. Canto-Sperber, *op. cit.*, t. I, p. 1500-1503.

Art, morale et politique
Les écrits de Quatremère de Quincy sur le théâtre, à l'aube de la Révolution française

Prologue. Quatremère de Quincy et le Théâtre de Monsieur en 1789

Avec l'ouverture du Théâtre de Monsieur, en janvier 1789, la première troupe stable italienne s'installe à Paris. Le nom donné à ce théâtre évoque la protection accordée par Monsieur, frère de Louis XVIII, bien que son intérêt puisse parfois paraître assez superficielle : selon l'interprétation de Di Profio, Marie-Antoinette serait la personne qui, dans la pratique, protège et soutient ce théâtre[1]. L'installation d'une troupe étrangère à l'intérieur d'un théâtre français à été qualifié de « révolution lyrique[2]» , pour souligner l'acte de reconnaissance de ce genre théâtral italien dans le paysage culturel parisien, juste quelques mois avant la prise de la Bastille. Pourtant l'installation de ce théâtre[3], qui arrive après une série de polémiques antérieures, longues d'une dizaine d'années, ne suscite pas d'évènement véritablement nouveau. L'autonomie du Théâtre de Monsieur par rapport aux autres genres d'opéra se termine par ailleurs en 1801, date de sa fusion avec l'Opéra Comique[4].

Deux mois après l'ouverture du Théâtre de Monsieur, Quatremère de Quincy publie un article sur les opéras des bouffons italiens dans le *Mercure de France*[5]. Son argumentation, bien que portant sur la dimension artistique, déclenche un débat autour de la décision prise par la famille royale de protéger ce « théâtre étranger[6] », en concurrence directe avec la compagnie comique française de la Salle Favart[7].

1. Je remercie Laurent Baridon, Carmen Calandra et Edoardo Piccoli pour leur conseil et la relecture de cet article. A. Di Profio, *La révolution des Bouffons : l'opéra italien au Théâtre de Monsieur (1789-1792)*, Paris, Éditions du CNRS, 2003, p. 43.
2. Di Profio, *La révolution des Bouffons, op. cit*., p. 7.
3. A. Fabiano, *I « Buffoni » alla conquista di Parigi. Storia dell'opera italiana in Francia tra Ancien régime e Restaurazione (1752-1815)*, Torino, De Sono/Paravia, 1998.
4. Di Profio, *La révolution des Bouffons, op. cit.*, p. 8.
5. A. Ch. Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *Mercure de France,* n° 12, mars 1789, p. 124-148.
6. « Ce théâtre étranger, dont la concurrence ne sauroit que d'être avantageuse à ceux du même genre, manquoit à cette capitale. » Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *art. cit*., p. 126.
7. Di Profio, *La révolution des Bouffons, op. cit.*, p. 83-97.

Quatremère de Quincy autour de 1789 : « ce savant distingué par ses talents, son goût et son zèle patriotique[8] »

Contre la volonté de sa famille, Quatremère[9] abandonne ses études de droit[10] pour se consacrer entièrement à l'étude de l'art. Deux voyages en Italie, le premier effectué entre 1776 et 1780 et le deuxième en 1783-1784[11], lui permettent d'une part d'étudier les édifices et les collections d'art à Rome – à Naples et ses alentours, en Sicile[12] – de l'autre d'approcher des personnalités telles que le peintre Jacques-Louis David[13] ou le sculpteur Antonio Canova[14]. La bibliothèque de Villa Albani, réorganisée depuis peu par Winckelmann, devient l'un des ses lieux d'étude privilégiés.
A part cela, la rareté des informations concernant cette période de la vie de Quatremère rend difficile l'évaluation de son intégration dans la sociabilité parisienne[15]. Deux dates sont pourtant connues : en 1785, Quatremère présente à l'Académie des inscriptions et belles lettres sa dissertation sur l'architecture égyptienne, qui lui vaut l'attribution du Prix Caylus ; en 1787, il publie un article sur le déplacement de la Fontaine des Innocents à Paris[16]. Les travaux sur la fontaine seront finalement confiés aux architectes Jacques-Guillaume Legrand et Jacques Molinos[17]. L'article de Quatremère est publié dans le *Journal de Paris*, dont le propriétaire est Jean-Baptiste Antoine Suard[18], « philosophe

8. J. -A. Dulaure, *Histoire civique, physique et morale de Paris*, Paris, Baudoin frères, 1825, t. VII, p. 44.
9. Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy, dit Quatremère de Quincy est né à Paris en 1755 et il y est mort en 1849.
10. On trouve cette information sur celle qui reste la biographie de référence pour la vie de Quatremère de Quincy : R. Schneider, *Quatremère de Quincy et son intervention dans les arts (1788-1830)*, Paris, Hachette, 1910, p. 2.
11. A. Ch. Quatremère de Quincy, *Canova et ses ouvrages ou mémoire historique sur la vie et les travaux de ce célèbre artiste*, Paris, Le Clere, 1834, p. 19-20, 28-30.
12. J. -D. Guigniaut, *Notice historique sur la vie et les ouvrages de M. Quatremère de Quincy*, Paris, Firmin Didot, 1866, p. 366.
13. M. de Villars, *Mémoires de David peintre et député à la Convention*, Paris, Tous les libraires, 1850, p. 70 ; A. Schnapper, *David, la politique, la Révolution*, éd. Pascal Griener, Paris, Gallimard, 2013.
14. Quatremère de Quincy, *Canova et ses ouvrages, op. cit.*, p. 34.
15. Son inscription dans la loge maçonnique *Thalie* de Paris est attestée de 1782 à 1786 par D. Ligou, *Dictionnaire de la Franc-maçonnerie*, Paris, Ed. De Navarre, 1974, p. 675.
16. A. Ch. Quatremère de Quincy, *Aux auteurs du Journal*. Le 23 janvier 1787, *Journal de Paris*, n° 42 1787, p. 181-183.
17. « Jacques-Guillaume Legrand » *ad vocem* dans M. Gallet, L*es architectes parisien du XVIII*[e] *siècle. Dictionnaire biographique et critique*, Paris, Mengès, 1995, p. 322-326 ; « Jacques Molinos » *ad vocem* dans M. Gallet, *Les architectes parisien du XVIII*[e] *siècle, op. cit.*, p. 368-369.
18. S. Tucoo-Chala, *Charles-Joseph Panckoucke et la librairie française (1736-1798)*, Pau/Paris, Marrimpouey /J. Touzot, 1977, p. 212, 436.

typique de l'époque des Lumières », selon la définition de Robert Darnton[19]. Suard est par ailleurs le beau-frère de Charles-Joseph Panckoucke, éditeur du *Mercure de France*[20] et de l'*Encyclopédie Méthodique*[21], pour laquelle Quatremère rédige le *Dictionnaire d'architecture*[22].

Entre avril et juin 1789, Quatremère séjourne à Londres. Dans les lettres adressées à Antonio Canova[23], il parle de ses rencontres avec Gavin Hamilton, Henri Tresham et John Campbell, les antiquaires anglais qui avait connu le sculpteur à Rome[24].

De retour en France, Quatremère commence à prendre part à la vie politique parisienne : il est élu à la Commune de Paris le 25 juillet 1789[25]. En 1790, le Comité d'instruction publique de l'Assemblée législative se prononce sur l'éducation[26] et l'enseignement public des sciences et des arts. Antoine Renou, secrétaire perpétuel de l'Académie royale de peinture et sculpture, publie un pamphlet qui prend la défense de cette institution[27]. L'année suivante, Quatremère élabore à son tour un plan de réforme de l'enseignement public[28] auquel Renou s'oppose publiquement. Sa réponse à « ce pédagogue de nouvelle fabrique », qui est « plus à l'aise d'être *Fréron* que Voltaire », sera en effet lue à l'Académie

19. R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1982.

20. Tucoo-Chala, *Charles-Joseph Panckoucke, op. cit.*, p. 223, 462.

21. Ch. P. Braunrot et K. Hardesty Doig, « The Encyclopédie Méthodique: an introduction », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 327, 1995, p. 1-327 ; C. Blanckaert et M. Porret, *L'Encyclopédie Méthodique (1782-1832). Des Lumières au Positivisme*, Genève, Droz, 2006.

22. Le dictionnaire est présenté en 1787, le premier tome est publié en 1788, mais Quatremère semble voir commencé à travailler sur ce texte en 1786. *Mémorandum sur le paiement à Quatremère de Quincy* pour l'*Encyclopédie Méthodique*, MS 850209 The Getty Institut-Research Library, reporté dans Sylvia Lavin, *Quatremère de Quincy and the invention of a modern language of architecture*, Cambridge Mass./London, The Mit Press, 1992, p. 192-193.

23. G. Pavanello (dir.), *Il carteggio Canova-Quatremère (1785-1822)*, Treviso, Vianello libri, 2005, p. 8-11.

24. *Il carteggio Canova-Quatremère, op. cit.*, p. 9.

25. S. Lacroix, *Actes de la Commune de Paris pendant la Révolution*, Paris, Cerf/Noblet/Maison Quantin, 1894, I série, vol. I, p. 4. Dans le procès-verbal du samedi 25 juillet 1789 le nom de 'Quatremère' figure en qualité d'architecte avec le nom de 'Morel' parmi les représentants du district des Père de Nazareth et le premier est identifié par Lacroix avec Quatremère de Quincy.

26. J. Guillaume, *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de l'Assemblée législative*, Paris, Imprimerie nationale, t. I, 1889, p. 415.

27. A. Renou, *Esprit, status et règlements de l'Académie royale de peinture et de sculpture, pour servir de réponse aux détracteurs de son régime*, Paris, Imprimerie Vve Hérissant, 1790.

28. A. Ch. Quatremère de Quincy, *Considérations sur les arts du dessin en France, suivi d'un plan d'académie, ou d'école public, et d'un système d'encouragement*, Paris, Desenne, 1791 ; *Id.*, *Suite aux considérations sur les arts du dessin en France, ou réflexions critiques sur le projet de status et règlement de la majorité de l'académie de peinture et sculpture*, Paris, Desenne, 1791 ; *Id., Seconde suite aux considérations sur les arts du dessin, ou projet de règlement pour l'école publique des arts du dessin, et de l'emplacement convenable à l'Institut national des sciences, belles-lettres et arts*, Paris, Desenne, 1791.

royale d'architecture[29]. A partir de 1791, le nom de Quatremère s'impose encore davantage sur la scène publique : d'abord nommé membre de la commission chargée d'élaborer un nouveau programme d'instruction publique[30], il se voit ensuite confier le suivi des travaux de transformation de l'église parisienne de Sainte-Geneviève en Panthéon[31], avec François Soufflot et Jean Rondelet. Quatremère autorise notamment le remplacement des bas-reliefs présents sur la façade de l'édifice : *les droits de l'homme, l'empire de la loi, la nouvelle jurisprudence, le dévouement patriotique ou l'instruction publique* figurent ainsi parmi les nouveaux sujets[32]. Nous savons par ailleurs qu'à cette époque, Quatremère fait partie du Club des Feuillants[33], né d'une scission du Club des Jacobins. Il est plusieurs fois critiqué par Jean-Paul Marat dans les pages de l'*Amis du peuple*[34] et lui répond en 1790[35].

En 1792[36] l'activité de Quatremère se poursuit entre art et politique. Il participe, avec David et Legrand, à l'organisation de la fête en honneur du maire d'Etampes[37], assassiné par la foule, en se montrant, en outre, favorable à l'initiative d'Olympe de Gouges[38] qui propose que dans le cortège figurent les « femmes reconnaissantes[39] ».

29. H. Lemonnier, *Procès-verbaux de l'académie royale d'architecture (1671-1793)*, Paris, Armand Colin, 1929, t. IX, p. 308.
30. *Actes de la Commune de Paris, op. cit.*, t. IV, p. 97-98.
31. *Le Panthéon, symbole des révolutions : de l'église de la Nation au temple des grands hommes*, Catalogue de l'exposition (Paris-Montréal), 19 septembre-15 novembre 1989, Montréal/Paris, Centre canadien d'architecture/Picard, 1989.
32. Dulaure, *Histoire civique, physique et morale de Paris, op. cit.*, p. 529-532 ; E. Naginski, « Un parcours initiatique pour le citoyen : le 'chemin de croix' de Quatremère de Quincy au Panthéon », dans D. Rabreau et B. Tollon (dir.), *Le progrès des arts réunis (1763-1815). Mythe culturel, des origines de la Révolution à la fin de l'Empire ?*, Bordeaux, William Blake & Co, 1992, p. 329-336.
33. F. Dendena, *I nostri maledetti scranni. Il movimento Fogliante tra la fuga di Varennes e la fine della monarchia (1791-1792)*, Milano, Guerini, 2013.
34. On trouve le nom de Quatremère cité pour la première fois par Marat dans *L'ami du peuple*, 510 (4 juillet 1791), même si le journal est publié à partir du 12 septembre 1789. « Ami du peuple », l'*ad vocem* dans J. Tulard, J.-F. Fayard et A. Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution française (1789-1799)*, Paris, Laffond, 1987, p. 518.
35. Archives parlementaires, *op. cit.*, t. XLII, p. 713.
36. Après cette date, l'engagement politique et artistique de Quatremère se poursuit. Il publie en 1796 un pamphlet sur l'enlèvement des oeuvres de l'art de l'Italie ; membre de l'Académie des inscriptions et belles lettres à partir de 1804, il est ensuite secrétaire de celle des beaux-arts (1816-1839). En 1817 il fait partie du Conseil honoraire des musées. En 1823 il refuse la charge de censeur dramatique. En 1825 il est membre de la commission qui s'occupe de la propriété littéraire. Il écrit nombreuses textes en particulier sur les arts du dessin et sur l'archéologie.
37. M. Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.
38. O. Blanc, *Marie-Olympe de Gouges. Une humaniste à la fin du XVIIIe siècle*, Belaye, René Viénet, 2003 ; S. Mousset, *Olympe de Gouges et les droits de la femme*, Paris, Félin, 2003.
39. J. Mavidal et E. Laurent (dir.), *Archives parlementaires. Première série 1787-1799*, Dupont, Paris 1897, t. XLIII, p. 593-594.

Quatremère de Quincy et les bouffons italiens : imitation et mœurs

Comme nous l'avons vu, l'article que Quatremère publie, en mars 1789, sur l'opéra des bouffons s'insère dans la polémique autour du Théâtre de Monsieur, commencée deux mois auparavant.

A cette époque Quatremère n'a pas encore de charge institutionnelle. Auteur du *Dictionnaire d'architecture* et de quelques autres écrits, ses intérêts artistiques semblent aller de pair avec son ambition de devenir acteur de la vie artistique parisienne. Pour y parvenir, il choisit la voie de l'intervention dans la politique artistique de la Capitale. L'article que Quatremère publie en 1789 peut être considéré comme l'expression de cette ambition : bien qu'elle semble éloignée des ses thèmes habituels, la question des théâtres, et en particulier du Théâtre de Monsieur, a une dimension politique qui ne lui échappe pas. Nous ignorons si l'article est écrit sur commande ou suite à une offre spontanée de la part de Quatremère. Il est certain qu'à ce moment-là sa posture intellectuelle se définit clairement entre art et politique. Les réflexions artistiques de Quatremère sur les mœurs et l'imitation se développent après le choix initial de se montrer favorable à une compagnie théâtrale soutenue par la famille royale.

En ouverture Quatremère renvoie à la « querelle[40] » du milieu du siècle[41], à travers une contestation des idées de Jean-Jacques Rousseau[42], malgré la distance qui sépare les

40. D. Launay, *La Querelle des Bouffons : textes des pamphlets avec introductions, commentaires et index*, Genève, Minkoff, 1973.

41. La polémique qui suit à la mise en scène de *La serva padrona* de Giovanni Battista Pergolesi à l'Académie royale de musique en 1752 n'est que l'aboutissement d'un débat qui sort des limites chronologique et géographiques de cet épisode. Ses racines, en fait, peuvent être vues dans l'importation de l'opéra italienne de la part de Mazarin à la fin du XVIIe siècle comme alternative à la musique française strictement liée au modèle classique et les pays concernés ne sont pas seulement l'Italie et la France. A. Fabiano (dir.), *La « Querelle des Bouffons » dans la vie culturelle française du XVIIIe siècle*, Paris, Édition du CNRS, 2003 ; P. Jones, *Italian operas and their audience*, dans M. Fitzpatrick et *al.*, *The Enlightenment World*, London/New York, Routledge, 2004, p. 323-333.

42. Vue la quantité des sources et la bibliographie secondaire concernant la question de Rousseau et la musique, on se borne à citer la partie dédiée au théâtre dans l'entrée « Genève » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, qui trouve une réponse dans J.-J. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert (…) sur son article « Genève »* dans le VIIe tome de l'*Encyclopédie et particulièrement sur son projet d'établir un théâtre dans cette ville*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1758 (connue comme *Lettre sur les spectacles*). La défense arrive à travers d'Alembert, *Lettre de d'Alembert à M. J.-J. Rousseau sur l'article « Genève » tiré du septième volume de l'Encyclopédie*, Amsterdam, Chatelain, 1759 (connue comme *Lettre sur la liberté de la musique*). Au milieu de la querelle des bouffons, on trouve J.-J. Rousseau, *Lettre sur la musique françoise*, s.l., 1753 et on cite, parmi les autres, la réponse de M.-A. Laugier, *Apologie de la musique françoise, contre M. Rousseau*, s.l., 1754. Ou encore, comme dernier exemple, l'opposition relevée en 1753 par Chastellux entre les idées de Rousseau et celles de Francesco Algarotti, *Saggio sopra l'opera in musica*, s.l., 1755, traduit en français en 1773 par le même Chastellux, dont quelques réflexions sur ce sujet sont contenues dans F. J. de Chastellux, *Essai sur l'union de la poésie et de la musique*, La Haye, Merlin, 1765.

deux débats[43]. Cette citation initiale de la théorie de Rousseau[44] permet à Quatremère se positionner clairement dans le débat sur la musique[45]. La même interprétation peut être avancée au sujet de la mention de la *Serva Padrona* – « le meilleur modèle qu'on puisse citer des ouvrages de ce genre[46] »– et qui est, d'ailleurs, l'un des rares points communs entre le répertoire de 1752-1754 et celui de 1789-1792[47].
Contrairement à Rousseau, Quatremère n'admet pas la possibilité pour l'art en général, et pour la musique en particulier, de « renfermer le génie » dans « certaines règles », en créant une « espèce de théorie » capable de diriger l'artiste dans sa création et de guider le public dans son jugement. Si cela est vrai pour un public cultivé[48] – pour qui, en même temps, cette leçon n'est pas nécessaire – il ne l'est pas pour la « multitude, dont le goût est toujours la base sur laquelle reposent le succès et la gloire des Arts[49]. » Le renvoi à Rousseau évoque également un problème de nature différente, lié au théâtre en tant qu'édifice. La décadence morale que connaissent les salles de spectacle, soulignée et presque condamnée par Rousseau[50], mais aussi ironiquement décrite par Louis-Sébastien Mercier[51], reste l'un des aspects principaux de la question des théâtres. Cet aspect sera par ailleurs repris par Quatremère à partir de 1790, quand, à propos de l'opéra des bouffons, il fera référence au lien entre la musique, la poésie et les mœurs.

43. Le royaume est gouverné par de Louis XVI, qui est né en 1754 donc à l'époque de la querelles des bouffons, les acteurs sont différents (Rousseau et d'Alembert, par en citer deux, sont mort respectivement en 1778 et en 1773), le point de départ dans le premier cas est la mise en scène d'une pièce et dans le deuxième le destin d'une compagnie théâtrale qui arrive à Paris en janvier 1789, donc quatre mois avant l'ouverture des Etats généraux, qui avaient été convoqués en 1788.
44. J. Bertchtold, « L'ours de la « Bohémienne » de Favart : Rousseau et la querelle des bouffons », *Dix-huitième siècle*, n° 42, 2010, p. 57-80.
45. Cette interprétation est confirmée par l'introduction de l'éditeur à la réimpression de cette dissertation en 1807 sur les *Archives littéraires*. « L'auteur nous avoit laissé la liberté de faire à son ouvrage les changemens que pourroient demander les circonstances. Nous avons usé de ce droit que pour supprimer les préambule qui avoit uniquement rapport à l'époque où la brochure parut pour la première fois », *Avertissement des rédacteurs*, dans A. Quatremère de Quincy, *Dissertation sur l'Opéra des Bouffons italiens*, « Archives littéraires de l'Europe, ou mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie », Paris/Tubingue, Xhrouex/Cotta, 1807, t. VI, p. 40.
46. Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *art. cit.*, p. 125.
47. Di Profio, *La révolution des Bouffons, op. cit.*, p. 8.
48. L'article de Quatremère dénonce que « le goût du public et celui des hommes des lettres suivirent leur chemin pour ne se rencontrer qu'occasionnellement ». Di Profio, *La révolution des Bouffons, op. cit.*, p. 175.
49. Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *art. cit.*, p. 124-126.
50. J. Escobar Calatrava, « Rousseau et l'architecture », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 45 (2003), p. 83-84.
51. L.-S. Mercier, *L'An 2440*, Londres, 1771, p. 167-176.

Après l'introduction, l'article rentre dans le vif du sujet. Sans vouloir faire « l'éloge de la musique italienne[52] », Quatremère en explique la supériorité par rapport à la musique de « tout le reste de l'Europe[53] », qu'il attribue d'une part à l'idiome et au climat, de l'autre aux institutions et aux écoles concernant cet art[54]. Sa large diffusion dans le reste de l'Europe témoigne, par ailleurs, de cette supériorité. Un problème se pose cependant au sujet des éléments propres à ce genre de représentation, à savoir « la manière de ridiculiser » et les « expressions », qui différent d'un peuple à l'autre. Cette critique, selon Quatremère, n'est qu'un « préjugé puéril[55] ». Même un peuple particulièrement sensible, « par la nature de ses mœurs », aux « plus légères convenances de la scène » , un peuple qui préfère la « raison » à « l'effort » du « génie » peut « goûter » à ce genre de spectacles, grâce à la « tolérance pour des pièces dont les convenances sont subordonnées à un autre ordre de principe . » On ne peut pas « juger » l'opéra comique[56] selon les « règles dramatiques[57] ».

L'objection avancée par ceux qui soutiennent l'impossibilité d'implanter l'opéra bouffe en dehors de son pays d'origine se base en particulier sur la subordination de la musique

52. Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *art. cit.*, p. 127.

53. Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *art. cit.*, p. 127.

54. « […] l'idiome harmonieux, sonore et flexible […] ; la nature d'un climat doux et voluptueux, qui assouplit les organes, exalte les passions, embellit leur langage, et donne à l'imagination les précieux ardents de la nature ; à toutes les institutions favorables à l'exercice de la musique ; à l'excellence enfin des écoles fondées pour la culture de cet art ».

Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *art. cit.*, p. 127.

La supériorité de l'architecture grecque est soutenue à travers une argumentation comparable à celle utilisée pour la musique : l'idiome ne concerne pas le discours sur l'architecture, mais trouve un parallèle avec la perfection des corps, dont les proportions sont le modèle pour la sculpture et, par transposition, pour l'architecture ; le climat est surtout la première cause de la perfection de l'architecture grecque, avec ses institutions sociales (en générale) ; en revanche, le rôle des écoles ne trouve pas de correspondance. Quatremère de Quincy, « Architecture » *ad vocem* dans *Encylopédie Méthodique : Architecture*, t. I, p. 109-127 et « Climat », p. 697-701.

55. Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *art. cit.*, p. 128.

56. Quatremère relève ensuite une confusion parmi les différents genres de spectacles qui caractérise la France, au contraire de l'Italie où le ballet-pantomime conserve ses règles, indépendantes de celle de l'opéra comique. « C'est dans les comédies qu'on cherche la peinture naïve des mœurs, la vraisemblance de l'action, l'intérêt des personnages, la vérité des caractères. »

Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *art. cit.*, p. 129.

L'erreur souligné par Quatremère caractérisera la critique jusqu'au moins au XIXe siècle. Di Profio, *La révolution des Bouffons, op. cit.*, p. 175.

57. *Ibid*, p. 128.

à la poésie, strictement liée à la langue et donc destinée à perdre, avec la traduction, une partie des effets recherchés. C'est à ce moment-là que Quatremère introduit la thèse qu'il soutiendra jusqu'à la fin de l'article : un « nouvel accord, bien plus subtil » entre la poésie et la musique, malgré la perte de leur « ancienne et intime liaison[58] », rendra possible la représentation de la comédie italienne dans d'autres langues.
Quatremère répond donc systématiquement à trois questions qui concernent la nature de la comédie, la nature de la musique et leur possible accord. Cela, malgré une différence essentielle[59] :

> Le modèle de la Comédie est l'homme tel qu'il est ; celui de la Musique, est l'homme tel qu'il peut être. Les bornes de la Comédie sont l'invraisemblable, celles de la Musique sont l'impossible[60].

La première question concerne donc la comédie.

> La Comédie, comme cette espèce de miroir de la vie civile, n'est autre chose que la représentation fidèle des mœurs, des affections, des vices et des vertus sociales, dont l'heureux contraste produit ces tableaux qui, tour à tour, nous touchant, nous intéressent et nous divertissent[61].

Mais « l'imitation acquiert des difficultés » si le « modèle de l'art est près de nous[62] ».

> Ainsi c'est dans l'extrême vérité des caractères, dans la vraisemblance de toutes les situations, dans la bienséance de toutes les oppositions […], dans la conduite ménagée des scènes, leur succession bien motivée, dans la liaison de tous les rôles accessoires au principal, la dépendance de toutes les parties avec le tout […] qui consiste le grand Art de la Comédie ; je ne parle pas ni de l'unité de temps et de lieu, ni de toutes les autres convenances élémentaires qui sont les premiers principes de cet art, du plaisir qu'il produit et de l'illusion qui en résulte[63].

Ensuite, Quatremère explique quel genre de rapport la musique entretient avec son

58. *Ibid.*, p. 130.
59. Une des conséquences de cette différence est l'impossibilité de réunir ces deux arts sans perdre certains éléments caractéristiques de l'un comme de l'autre. La réunion entre musique et comédie peut se produire de façons différentes : chez les Anciens ou pendant « les premier temps de l'Italie » la musique était un simple accompagnement ; dans la comédie française, la musique participe au rythme de la comédie, mais elle en reste détachée ; dans le cas italien, « le Drame n'est, en quelque sorte, qu'une espèce de charpente dont la Musique fait le revêtement ». Donc, cette structure peut être transférer d'un pays à l'autre et déclinée selon les différentes mœurs. Quatremère de Quincy, « De la nature des Opéras Bouffons italien et de l'union de la comédie et de la musique dans ces poëmes », *art. cit.*, p. 141.
60. *Ibid*, p. 137.
61. *Ibid*, p. 135.
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*

modèle.

> La Musique est un Art purement idéal, dont le modèle est imaginaire et l'imitation intellectuelle, soit que par les ressorts de l'harmonie imitative et la combinaison des sons il parvienne à exprimer et à rendre les effets bruyants de la Nature […] soit que par une transposition plus ingénieuse encore, il exprime par le bruit des corps sonores et des voix, les passions et les mouvements de l'âme ; cet Art n'est qu'un prestige, son modèle un fantôme, son imitation une magie[64].

Pour finir, la troisième question : est-il possible de combiner ces deux arts ?

> Grâce à l'importance que la musique acquiert progressivement par rapport à la parole, le musicien considère le drame comme « la toile de ses tableaux[65] ». Les « poèmes ne sont que l'esquisse d'un tableau musical ; c'est un canevas ingénieux, dont le musicien doit remplir les vides».

Si la poésie et la musique sont deux arts imitatifs, leur différence principale consiste justement dans la manière d'imiter le modèle : ainsi le premier est plus fidèle aux mœurs et à la vie civile, tandis que le deuxième est purement idéel. C'est donc dans l'opéra des bouffons que ces deux arts trouvent un accord : une sorte de compensation, en vertu de laquelle la musique complète les tableaux peints par la poésie. Dans cet accord, la parole s'est toutefois subordonnée progressivement à la musique : d'où une plus grande indépendance de l'opéra bouffe à l'égard des mœurs, dont le rôle, prioritaire pour la poésie, ne l'est pas pour la musique. La particulière façon d'imiter, propre à la comédie, permet donc de surmonter les différences entre les mœurs des peuples.

Art et morale : goût et honnêteté des théâtres

Comme nous l'avons vu, juste après son élection à la Commune de Paris, Quatremère se positionne dans le débat sur les arts : certes, ses premières interventions concernent encore les théâtres, mais le rapport entre art et politique s'y affiche de manière de plus en plus explicite. L'institution politique devient ainsi le lieu d'où Quatremère peut rendre ses opinions artistiques à la fois publiques et opérationnelles. Le 20 août[66] 1790 Quatremère est appelé à se prononcer sur la polémique qui fait suite à la représentation de la pièce de Marie-Joseph Chénier[67] *Charles IX*, « l'histoire mise au

64. *Ibid.*, p. 136.
65. *Ibid.*, p. 143.
66. *Actes de la Commune de Paris, op. cit.*, t. I, p. 321, 335.
67. Marie-Joseph Chénier, membre des Jacobins et lié à Danton, est le frère de l'écrivain André Chénier, modéré et membre du Club des Feuillants, et fera partie du groupe des idéologues après la chute de Robespierre. « Chénier, Marie Joseph » *ad vocem* dans J. Tulard, Fayard et A. Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution, op. cit.*, p. 646 ; S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi,* Firenze, Sansoni, 1982, p. 235.

service de la cause patriotique[68] ». Chénier avait déjà défendu publiquement son œuvre avec un pamphlet sur la liberté des théâtres[69], en juin 1789 : le 5 juillet il avait attaqué l'action de Suard[70], censeur des théâtres. Le 27 août il enverra encore une lettre au « Journal de Paris[71] ».

Quatremère est l'un des commissaires chargés d'examiner la pièce, dans laquelle le massacre de la Saint-Barthélémy de 1572 – dont Chénier attribue la responsabilité à la royauté –, est interprété comme allusif de la prise de la Bastille. La pièce sera représentée le 4 novembre de la même année[72].

A part la question de la pièce de Chénier, l'attention de la Commune revient sur le Théâtre de Monsieur. Obligée de quitter les Tuileries le 16 octobre 1789[73], la compagnie est en effet en quête d'une nouvelle salle, définitive cette fois-ci. Le 20 février 1790 le juriste, politicien et dramaturge Honoré-Nicolas-Marie Duveyrie parle devant l'Assemblée au nom du Théâtre de Monsieur, pour rendre compte de l'impossibilité de trouver une nouvelle salle pour cette compagnie[74]. Cette intervention fait l'objet de l'article que Quatremère publie dans la *Gazette nationale* du lundi 22 février[75], donc deux jours après la séance pendant laquelle Duveyrie a prit la parole. La motion présentée par le Théâtre de Monsieur – écrit Quatremère – a provoqué la décision de trouver un local un accord avec l'Administration. Cette question semble aller rapidement vers une solution et elle ne préoccupe pas Quatremère, qui se concentre plutôt sur un autre aspect. Ce qui, selon lui, doit retenir l'attention est que les acteurs français et italiens réclament la conservation des privilèges royaux, bien que ceux-ci impliquent une limitation de la liberté : à travers les privilèges, en effet, l'État exerce un contrôle direct sur les pratiques professionnelles. Quatremère trouve ces réclamations « affligeantes », « parce qu'[elles] prouvent que la liberté, qui est dans toutes les têtes, n'a point encore passé dans tous les

68. Ph. Bourdin, « Introduction. Théâtre et révolutions », *Annales historiques de la Révolution française*, 367 (2012), p. 5.

69. M.-J. Chénier, « De la liberté du théâtre en France, 15 juin 1789 », dans M.-J. Chénier, *Œuvres*, éd. Arnault, Paris, Guillaume, 1824, t. IV, p. 369.

70. M.-J. Chénier, « Dénonciation des inquisiteurs de la pensée, 15 juin 1789 », dans M.-J. Chénier, *Œuvres, op. cit.*, t. IV, p. 396-397.

71. M.-J. Chénier, « Lettres aux auteurs du « Journal de Paris », 27 août 1789 », dans M.-J. Chénier, *Œuvres*, éd. cit., t. IV, p. 430-439. Quelques années plus tard Chénier est écrit polémiquement contre Panckoucke. M.-J. Chénier, *Le citoyen Panckoucke*, septembre 1797, dans M.-J. Chénier, *Œuvres*, éd. cit., t. IV, p. 461-645.

72. A*ctes de la Commune de Paris, op. cit.*, t. II, p. 287.

73. Di Profio, *La révolution des Bouffons, op. cit*., p. 77.

74. *Actes de la Commune de Paris, op. cit.* p. 163.

75. A. Ch. Quatremère de Quincy, « Administration : Municipalité de Paris. Assemblée des représentants de la Commune », *Gazette national*, 53, n°22, février 1790, dans L. Gallois, Réimpression de la *gazette nationale* ou *Moniteur universel*, Paris, Aux Bureau central, 1840, t. III, p. 428-429.

sentiments[76] ».
La question soumise à l'Assemblée de la Commune est donc d'un ordre plus général et consiste à savoir si l'administration « déterminera la quantité comme la qualité des […] spectacles[77] ». Bien que la Commune n'ait pas de pouvoir administratif, Quatremère veut exprimer son opinion, « laissant de côté la question de la compétence qu'on pourrait contester à l'Assemblée[78] ».

> Les théâtres dans leur rapport avec l'ordre public sont indubitablement soumis à l'administration municipale. Les théâtres dans leur rapport avec le goût du public, ne sont point de sa compétence[79].

Selon Quatremère le théâtre soulève à la fois un problème d'*ordre public* et une question de *goût du public*. Or, de ces deux aspects, seul le premier concerne l'administration.

> S'il est des théâtres qui, par leur genre, le choix de leurs pièces et la nature de leur constitution, peuvent corrompre les mœurs, altérer l'esprit du peuple, influencer d'une manière pernicieuse sur ses affections, ses sentiments et ses goûts, la sage administration les bannira de la cité ; elle peut, elle le doit.
> Mais l'administration doit-elle, peut-elle choisir entre les plaisirs des théâtres honnêtes et décents ? Peut-elle violenter le goût des citoyens, leur faire une loi de s'amuser de tel plus que de tel autre théâtre ? Elle ne le doit pas[80].

Si le théâtre peut donc corrompre les mœurs, l'administration a la tâche d'en évaluer l'*honnêteté*, mais c'est au public que revient le droit de juger et de choisir parmi les salles considérées comme honnêtes.
Selon Quatremère, « le public est le seul juge », qui exprime son opinion[81] « en faisant prospérer les théâtres qui lui plaisent », comme il l'avait déjà affirmé dans son article pour le « Mercure de France ». L'intervention de l'administration pourrait avoir l'effet paradoxal de soutenir les théâtres qui ne suscitent pas l'intérêt du public et de fermer ceux qu'il apprécie le plus[82].
L'ingérence des autorités peut donc devenir « injuste » et « tyrannique », si elle soutient

76 Quatremère de Quincy, *Administration*, art. cit., p. 428.
77. *Ibid.*
78. *Ibid.*
79. *Ibid.*
80. *Ibid.*
81. Ph. Bourdin, « Fabien Pillet et la critique du goût bourgeois au théâtre, de la Révolution à la Restauration », dans Ph. Bourdin et F. Le Brogne (dir.), *Costumes, décors et accessoires dans le théâtre de la Révolution et de l'Empire*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2010, p. 105-128.
82. A. Tissier, *Les spectacles à Paris pendant la Révolution. Répertoire analytique, chronologique et bibliographique de la réunion des Etats généraux à la chute de la royauté (1789-1792)*, Genève, Droz, 1992.

des théâtres contre le jugement des citoyens et elle « corrompt le goût, par cela qu'elle empêche de se perfectionner ; elle s'oppose aux progrès des arts, qui ne vivent que d'émulation et de liberté[83] ».
L'administration, « sauf les considérations locales de police et de commodité publique », n'a pas le droit de choisir les quartiers où placer les salles de spectacle au nom du « bien public[84] ».
La question se joue donc entre art et morale, ou, mieux encore, l'art est déjà compris dans un discours moral, auquel l'*honnêteté* nous renvoie[85] : le jugement moral précède ainsi le jugement artistique. Quatremère répète constamment que son discours porte uniquement sur les théâtres honnêtes : les autres ne rentrent pas dans ses considérations. C'est le jugement moral de l'administration, fondé sur l'ordre public et l'honnêteté, qui rend possible et légitime le jugement artistique, fondé sur le goût du public. Les deux jugements se servent d'instruments différents : la municipalité, donc, n'a pas les compétences pour s'exprimer sur la qualité des pièces, tandis que les citoyens doivent se plier au jugement de l'administration en matière d'ordre public. Si l'art a son propre critère de jugement dans « le beau », différent de celui de la morale, qui est « le bon », nous ne pouvons pas encore parler d'autonomie de l'art[86] : en revanche, le premier jugement peut s'exercer à l'intérieur du cercle tracé par le deuxième.

La liberté des théâtres : politique, morale et art

Environ deux mois après l'article paru dans la Gazette nationale, la séance de l'Assemblée du 2 avril 1790 « continue la discussion de l'affaire des spectacles[87] » et de la liberté des théâtres, question qui soulève une multitude de réactions[88]. Quatremère

83. Quatremère de Quincy, *Administration*, art. cit., p. 428.
84. Quatremère de Quincy, *Administration*, art. cit., p. 428.
85. « (*Morale*) Pureté de mœurs, de maintien, et de paroles […] ». « Honnêteté » *ad vocem* dans *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1765, t. VIII, p. 287 (entrée de Jaucourt). « (*Morale.*) On donne ce nom aux actions, aux sentimens, aux discours qui prouvent le respect de l'ordre général, & aux hommes qui ne se permettent rien de contraire aux lois de la vertu & du véritable honneur […] » . « Honnête » *ad vocem* dans *Encyclopédie*, *op. cit.*, t. VIII, p. 286 (entrée de Saint-Lambert).
86. N. Bobbio, *Ragion di stato e democrazia, dans Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, il Saggiatore, 2010, p. 90.
87. *Actes de Commune*, II série, t. VI, p. 593.
88. Pour se borner à la même année, on peut rappeler A.-L. Millin de Grandmaison, *Sur la liberté du théâtre*, Paris, Lagrange, 1790 ; J.-F. de la Harpe, *Discours sur la liberté du Théâtre, prononcé le 17 decembre 1790 à la société des Amis de la Constitution*, Paris, Imprimerie nationale, 1790 ; et le déjà cité discours de Chénier (voir note Chénier, *De la liberté du théâtre*).

affiche à nouveau son soutien à la « liberté illimitée des spectacles[89] », par la lecture d'un discours dont les « traits piquants » sont reproduits dans le *Journal de la Municipalité*[90]. Son argumentation est de nature proprement politique : Quatremère invoque la liberté des théâtres comme manifestation d'un régime de liberté politique, qui ne lui semble pas encore exister dans son pays. Cette question s'insère d'ailleurs dans le débat sur la liberté de la presse, comme Lamoignon[91] l'affirme dans son mémoire, en évoquant aussi les « belles-lettres proprement dites » c'est-à-dire « la poésie, le théâtre, le roman[92] ». En France la représentation des pièces de théâtre, tout comme la publication des livres, est sujette à « deux polices différentes, mais toutes deux dans les mêmes principes[93] ». Ces questions sont soumises à l'attention de la Constituante depuis ses premières réunions en 1790[94] et Lamoignon, le censeur royal qui avait soutenu l'*Encyclopédie*[95], écrit son mémoire en 1788, même s'il ne sera publié qu'en 1809.

Quatremère revient sur la nature même de la Commune. Étant une « Assemblée sans pouvoir », elle risque de nuire aux deux « droits[96] » qu'elle devrait protéger : « la liberté et la propriété », comme le cas du Théâtre de Monsieur le démontre[97]. L'Assemblée n'a donc pas le droit de se prononcer sur des questions qui tiennent « aux bases de l'organisation générale » de l'État et sont confiées aux législateurs. C'est ce que souligne Jacques Peuchet[98], qui apprécie l'« ingénieuse réfutation[99] » de Quatremère où il exprime son opinion sur l'administration et donc la propriété des théâtres[100]. Ce dernier affirme

89. *Actes de Commune*, II série, t. VI, p. 593.
90. *Actes de Commune*, II série, t. VI, p. 596.
91. Ses idées lui vaulent l'échafaud le 22 avril 1794. « Malesherbes, Guillaume Chrétien de Lamoignon de » *ad vocem* dans Tulard, Fayard et Fierro, *Histoire et dictionnaire de la Révolution, op. cit*., p. 966.
92. G. Chrétien Lamoignon de Malherbes, *Mémoire sur la liberté de presse*, dans G. Ch. Lamoignon de Malherbes *Mémoires sur la librairie et sur la liberté de presse*, éd. A. Barbier, Paris, Agasse, 1809, p. 282.
93. Lamoignon, *Mémoire sur la liberté de presse, op. cit.*, p. 288.
94. *Archives parlementaires, op. cit.*, t. XXXIII, p. 599.
95. V. Hallays-Dabot, *Histoire de la censure théâtrale en France*, Paris, Dentu, 1862 ; E. Tortarolo, *La censura nel secolo dei Lumi. Una visione internazionale*, Torino, Utet, 2011.
96. A. Ch. Quatremère de Quincy, *Discours prononcé à l'Assemblée des représentants de la Commune, le 2 avril 1790, sur la liberté des théâtres et le rapport des commissaires*, s.l, 1790, p. 2.
97. Quatremère de Quincy, *Discours sur la liberté des théâtres, art. cit*., p. 2, note 2.
98. Jacques Peuchet est le rédacteur du *Dictionnaire de l'assemblée constituante de l'Encyclopédie Méthodique* ; étant inachevé, ce dictionnaire présente le seul renvoi au terme « théâtre ». J. Peuchet, E*ncyclopédie Méthodique : Assemblée constituante*, Paris, Panckoucke, 1732, t. II, p. 804. J. Boulad-Ayoub, *La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie Méthodique. L'Assemblée constituante*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2013.
99. J. Peuchet, « Administration : Municipalité de Paris. Assemblée des représentants de la Commune », *Gazette national*, n° 106, avril 1790, dans L. Gallois, *Réimpression de la gazette nationale ou Moniteur universel*, Paris, Aux Bureau central, 1840, t. IV, p. 122-123.
100. L'administration coïncide avec la propriété « car on a droit à administrer que sa propre chose. Quatremère de Quincy, *Discours sur la liberté des théâtres, art. cit.*, p. 5, note 1.

que la question des théâtres peut s'inscrire dans l'incapacité plus générale d'établir un régime politique libre « chez un peuple où des siècles de préjugés ont enraciné sur le sol des montagnes d'abus » que « l'irruption de la liberté » semble « couvrir » plutôt que « renverser[101]. » Seulement après « leur stupeur », les hommes « veulent donner à ce torrent la marche tranquille et régulière d'un fleuve navigable[102] ». Mais il ne faut pas « accuser le peuple » s'il arrive que « ceux même qu'il a mis momentanément à sa tête » sont « la cause du désordre de ses idées[103] ».
En reprenant une affirmation des Commissaires de la Commune[104], Quatremère s'interroge sur la signification des termes *Commune, Propriété et Spectacle*. « Chez un peuple moderne » le spectacle n'est pas « un établissement public, c'est au contraire un établissement particulier[105] ».
Ensuite, Quatremère réfléchit également sur ce que *lieu public* veut dire et cite comme exemple les salles de jeux ou les cafés.

> Est-ce que parce ce que le public se rend dans ces lieux ; mais les cafés, les jeux de paumes, et les clubs sont des établissements publics.
> Est-ce que parce que le public y paye son entrée ; cela seul prouve qu'ils ne sont pas des établissements publics.
> Est-ce que parce que l'action des jeux scéniques a sur le goût et la morale d'un peuple une influence certaine ?
> […] L'air qu'on respire a bien aussi une influence certaine sur le peuple ; faut-il aussi s'en déclarer le propriétaire et vendre le droit de le respirer[106].

En quelques pages de dissertations Quatremère remet encore en question le privilège royal, dont le « raisonnement moral » et le « raisonnement logique [107]», étant incohérents, ont été abolis par la « Déclaration des droits de l'homme[108]». Il reprend le rôle du « goût du public[109] » comme seul capable d'un jugement sur les spectacles et il renvoie, encore une fois, la question des théâtres à la situation politique générale : « tout est conséquent dans le système de la liberté ; tout est incohérent dans celui du despotisme[110] ».
Toutes ces questions, cependant, ne sont pas de la compétence directe de l'Assemblée, qui doit se prononcer sur les « principes généraux qui peuvent intéresser les progrès

101. *Ibid.*, p. 4.
102. *Ibid.*
103. *Ibid.*, p. 5.
104. « La commune – dites-vous – est propriétaire des théâtres. » Quatremère de Quincy, *Discours sur la liberté des théâtres,* art. cit., p. 6.
105. *Ibid.*
106. *Ibid.*, p. 9.
107. *Ibid.*, p. 11-12.
108. *Ibid.*, p. 25.
109. *Ibid.*, p. 11.
110. *Ibid.*, p. 19.

des arts, l'avantage de la ville et les mœurs du peuple[111]. » Quatremère énonce donc les trois « principes généraux » qui doivent être établis par l'assemblée et en vertu desquels « l'administration doit agir[112] » :

> La liberté générale ou concurrence indéfinie ; propriétés respectives, entre les théâtres, des ouvrages qu'ils ont acquis ; respect pour les mœurs, la religion et la constitution. Ou autrement : intérêt des arts et de la Ville ; intérêt des théâtres ; intérêt des mœurs[113].

Il ne faut toutefois pas oublier un aspect important de son discours sur la liberté. Depuis le début Quatremère parle de façon explicite de théâtres « honnêtes et décents . »Sans rentrer dans le mérite de ce qu'il entend par ces adjectifs, il se borne à dire – nous l'avons vu – que les théâtres sont soumis à l'administration municipale en matière d'ordre public. Après cette distinction initiale, les théâtres qui ne sont pas « honnêtes et décents[114] » sont exclus de son raisonnement.

Tout le discours s'articule donc sur trois principes qui délimitent progressivement la problématique : la liberté politique est le principe général et capital dont tout doit dépendre ; dans un régime libre, les particuliers ont les droits de propriété sur les salles de spectacle et l'administration conserve le droit d'inspection sur ces lieux afin d'en préserver l'ordre public et d'en juger l'honnêteté des mœurs ; cet ordre moral étant établi, les citoyens expriment le goût public, seul détenteur du droit de juger les théâtres. Certes le fait de reconnaître le rôle de la politique, et en particulier de la liberté politique, devant la Commune en 1790 pourrait paraître plutôt prévisible. Pour Quatremère cela correspond toutefois à une progressive affirmation de son rôle de 'politicien de l'art' qui lui permet de faire valoir ses idées artistiques, le recours aux mœurs étant l'une des ses arguments les plus récurrentes. Les discours prononcés par Quatremère concernent pour la plupart des questions artistiques, cela au moment où son pouvoir décisionnel se consolide et s'accroît. Si en 1790 il s'occupe des théâtres, l'année suivante – comme nous l'avons vu – il est appelé à se prononcer sur plusieurs questions, parmi lesquelles les travaux de transformation de l'édifice du Panthéon, dont l'enjeu, à la fois politique et architectural, est manifeste. Le lien entre art, morale et politique qui caractérisera constamment la figure de Quatremère dans les décennies suivantes, est donc présente dès l'origine de son action et de ses idées dans le domaine de l'art.

111. *Ibid.*, p. 10.
112. *Ibid.*, p. 15.
113. *Ibid.*, p. 25.
114. On l'a vu en particulier dans l'article paru sur la *Gazette nationale*, dont une partie est transcrite dans ce *Discours*. Voir Quatremère de Quincy, *Administration*, art. cit., p. 428 ; Quatremère de Quincy, *Discours sur la liberté des théâtres*, art. cit., p. 11.

Epilogue. Quatremère de Quincy et le Théâtre de Monsieur en 1791

La compagnie du Théâtre de Monsieur ne trouvera son nouvel emplacement que l'année suivante, au Théâtre Feydeau[115], dessiné par Legrand et Molinos[116] et inauguré le 6 janvier 1791. Un décret concernant les théâtres est promulgué à la même période. Le 13 janvier 1791, la loi Le Chapelier confère aux entrepreneurs la liberté d'ouvrir les salles des spectacles en accord avec les municipalités, aux auteurs la propriété littéraire et aux acteurs un statut social reconnu. La loi abolit en outre le monopole des trois théâtres d'Etat, l'Opéra, la Comédie française et la Comédie italienne.
Dans les mois qui suivent, le Théâtre de Monsieur, désormais appelé Théâtre Feydeau, est encore au centre de polémiques, débattues jusqu'à l'Assemblée nationale[117]. Toujours en 1791, est publié le dernier tome du *Dictionnaire de jurisprudence de l'Encyclopédie Méthodique* : l'entrée « théâtre[118] », absente jusqu'à là du dictionnaire[119], y trouve enfin sa place. La définition, rédigée par Thouret, Démeunier, Le Chapelier[120] et Target[121], retrace le débat autour de la liberté des théâtres à partir de 1789. Une note rappelle « le bon ouvrage » publié à ce propos par « Quatremère de Quincy, un des auteurs de l'encyclopédie […] et aujourd'hui membre de l'Assemblée nationale[122] ». En octobre 1791, Quatremère est en effet élu à l'Assemblée nationale[123], après avoir été élu à l'Assemblée élective, où il se sent appelé à « défendre [les] intérêts » des arts, « enfants

115. En juin 1791 le théâtre prendra le nome de Théâtre français et opera bouffa et en 1801 (après avoir changé de nom plusieurs fois), il sera fusionné avec l'Opéra comique, qui était jusqu'à ce moment son premier concurrent.
116. Di Profio, *La révolution des Bouffons, op. cit.*, p. 76-77 ; D. Rabreau, *Apollon dans la ville : le théâtre et l'urbanisme en France au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions du Patrimoine, 2008, p. 155.
117. *Archives parlementaires, op. cit.*, t. XXXIII, p. 599.
118. *Encyclopédie Méthodique : Jurisprudence*, Panckoucke, Paris 1791, t. X, p. 795-797.
119. On rappelle que le *Dictionnaire de jurisprudence* comprend dix tomes. Les tomes IX-X deviennent *Dictionnaire de jurisprudence contenant la police et les municipalités*. La numérotation des tomes poursuit, mais de fait les tomes IX et X se configurent comme des suppléments, avec une nouvelle disposition alphabétique de la 'a' à la 'z'. Le tome huit, donc, contient déjà la lettre n't', qui ne comprend pas le terme « théâtre ». L. Delia et E. Groffier, *La vision nouvelle de la société dans l'Encyclopédie Méthodique. Jurisprudence*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2013.
120. I.-R.-G. Le Chapelier est l'auteur de la loi sur les théâtres et parmi les auteurs du *Dictionnaire de Jurisprudence de l'Encyclopédie Méthodique*, avec, entre outres, J.-G. Thouret, J.-N. Démeunier. Boulad-Ayoub, *Assemblée constituante, op. cit.*, p. 568-569, 574-575, 579-580.
121. G.-J. B. Thouret, député du tiers état aux Etats généraux et président de la Constituante au début de 1790. On rappelle son ouvrage G.-B. Target, *Les Etats- généraux convoqués par Louis XVI*, s.l., 1788.
122. « Théâtre » *ad vocem* dans *Encyclopédie méthodique : Jurisprudence*, Paris, Panckoucke, t. X, 1791, p. 796.
123. *Archives parlementaires, op. cit.*, t. XXXIV, p. 64, 78.

du plaisir et de la nécessité » et « pères de la richesse et de la prospérité nationales[124]». Au sujet des réclamations soulevées contre la loi Le Chapelier, en 1792 le Comité d'instruction publique charge Quatremère de rédiger un rapport où il écrira : « De tous les moyens que la philosophie pouvoit mettre en œuvre contre le despotisme, le plus actif étoit celui des représentations théâtrales[125] ».

Marina LEONI

124. E. Charavay, *Assemblée éléctorale de Paris*, Paris, Cerf/Noblet, 1894, p. 259.
125. A. Ch. Quatremère de Quincy, *Rapport approuvé par le Comité d'instruction publique de l'Assemblée législative, sur les réclamations des directeurs de théâtre et la propriété des auteurs dramatiques*, Paris, Lottin, 1792. *Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique de l'Assemblée législative, op. cit.*, p. 76, 78.

Religion morale de l'homme politique : Rousseau et Tocqueville

La religion, considérée tant du point de vue de l'individu que de la politique, constitue l'une des questions située au cœur de la réflexion d'Alexis de Tocqueville. S'il s'agit certes là d'un aspect de sa pensée déjà largement analysé par les spécialistes, de nouveaux éléments de compréhension basés sur la confrontation de ses thèses – et notamment celles présentées dans *De la démocratie en Amérique*, ainsi que dans sa correspondance privée – avec les conceptions de Rousseau sur les mêmes sujets se révèlent néanmoins très riches. Car bien que l'on puisse au préalable rappeler différentes recherches très intéressantes dédiées aux rapports entre Rousseau et Tocqueville[1], certains aspects importants de cette relation n'ont en effet selon nous pas encore été considérés de manière suffisamment attentive[2]. Et cette lacune est probablement la conséquence directe de la distance parfois très importante séparant ces deux auteurs sur de nombreux aspects de leur théorie politique respective. En ce qui concerne leurs conceptions concernant les rapports entre religion et politique, en revanche, cette lacune se révèle également être la résultante d'une sorte de « préjugé » historiographique plutôt bien ancré. Certains spécialistes ont en effet reconnu dans l'analyse de Rousseau sur ces questions l'un des aspects les plus controversés de sa pensée, ou même l'une des

1. Parmi les recherches les plus récentes, voir A.M. Revedin, *Tocqueville e Rousseau: malinconia e utopia*, Trieste, Proxima Scientific Press,1992 ; M. Richter, « Rousseau and Tocqueville on democratic legitimacy and illegitimacy », dans R. Wokler (dir.), *Rousseau and liberty*, Manchester, Manchester University Press, 1995, p. 70-95 ; T.B. Strong, « Seeing further and seeing differently: Tocqueville and Rousseau on uequality », dans P. Bathory et N. Schwartz (dir.), *Friends and Citizens. Festschrift for Wilson Carey Mc Williams*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2000 ; G. Bravo (dir.), *I dilemmi della democrazia: Rousseau tra Tocqueville e Marx*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2013.

2. Avec quelques exceptions importantes voir, par exemple, J.C. Koritansky, « Civil religion in Tocqueville's Democracy in America », *Interpretation*, 17, 1990, p. 389-400 ; P. Knee, « Religion et souveraineté du peuple : de Rousseau à Tocqueville », *Canadian Journal of Political Science - Revue canadienne de science politique*, Ottawa, 23, 1990, p. 211-232 ; P. Thibaud, « Rousseau - Tocqueville : un dialogue sur la religion », *The Tocqueville Review / La revue Tocqueville*, 18, 1, 1997, p. 47-59 ; P. Rolland, « De Rousseau à Tocqueville : l'utilité sociale de la religion », The Tocqueville Review / La revue Tocqueville, 25, 1, 2004, 191-221 ; R. Beiner, *Civil Religion : A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 249-258.

formes les plus évidentes d'une sorte de tendance « totalitaire »[3] de sa réflexion politique qui complexifierait évidemment une confrontation sinon positive, tout du moins libre, de la réflexion de Rousseau au regard de celle de Tocqueville. Lequel, par ailleurs, est bien souvent quant à lui cloisonné dans un cadre interprétatif strictement libéral.

Nous proposons dès lors, dans ce contexte, de considérer une série d'affinités à notre avis essentielles entre les conceptions de ces deux auteurs sur la religion, afin de démontrer que, au-delà de certaines différences évidentes et indéniables, ces auteurs partagent néanmoins une définition proprement morale de la religion. Et davantage encore, nous avançons ici l'hypothèse que l'influence de Rousseau sur Tocqueville a tout simplement été directe et significative. Bien que ce dernier ne cite presque jamais le philosophe genevois dans ses œuvres publiées, sa correspondance nous aide en revanche à comprendre à quel point Rousseau demeure l'un des grands interlocuteurs de la réflexion politique et philosophique de Tocqueville[4], ainsi que, et nous tenterons de le mettre en perspective ici, l'une des sources les plus importantes de sa façon d'envisager les rapports entre la politique, la morale et la religion. Comme Tocqueville l'écrit dans l'une de ses lettres de 1836 : « Il y a trois hommes avec lesquels je vis tous les jours un peu, c'est Pascal, Montesquieu et Rousseau[5] ».

Nous étudierons dans les pages suivantes la démarche commune de nos deux auteurs dans leur manière d'envisager la religion, et ce en comparant leurs thèses à ce sujet du point de vue de l'individu tout d'abord et dans son statut à l'intérieur de la société politique ensuite.

3. L. G. Crocker, « Rousseau et la voie du totalitarisme », *Annales de Philosophie 5, Rousseau et la philosophie politique*, PUF, Paris, 1965, p. 99-136 ; J.L. Talmon, L*es origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966 ; pour une présentation historiographique détaillée, voir C. Labro, « Rousseau totalitaire contre Rousseau démocrate : enjeu et critique d'une polémique marginalisée dans l'exégèse rousseauiste des années soixante », *Etudes J.-J. Rousseau*, 18, 2010-2011 : Rugosité de Rousseau, p. 179-190.

4. Pour une reconstruction détaillée à ce sujet, voir M. Rigaill, « Alexis de Tocqueville », dans T. L'Aminot et Y. Vargas (dir.), *Dictionnaire de la reception de Jean-Jacques Rousseau* : http://rousseaustudies.free.fr/.

5. Tocqueville à Kergolay, 10 novembre 1836, dans A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. XIII : *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Louis de Kergorlay*, sous la direction de A. Jardin, introduction de J.-A. Lesourd, 1977, p. 366-367. C'était Kergolay qui, en 1834, avait conseillé à Tocqueville de lire ces trois auteurs, et cela après avoir lu l'avant-propos de la *Démocratie en Amérique* : « Lis quelques phrases de Montesquieu, de Rousseau, de Pascal ; ce sont là les maîtres qui te conviennent ; lis-en ensuite trois ou quatre des tiennes ; tu en trouveras quelques-unes qui ont quelque chose qui ressemble à quelqu'un de ces trois auteurs, et, au bout de deux ou trois phrases, tu verras que la ressemblance s'arrête » ; *ibid.* ; voir également l'analyse de F. Melonio dans son Introduction à A. de Tocqueville, *Lettres choisies, souvenirs (1814-1859)*, sous la direction de L. Guellec et F. Mélonio, Paris, Gallimard, 2003, p. 274.

L'individu face à la divinité : le doute sceptique et la solution morale de Rousseau et de Tocqueville

En considérant la question religieuse dans la perspective, singulière, de l'individu, tant Rousseau que Tocqueville adoptent une attitude que l'on pourrait définir ici de *sceptique*. Tous deux dans leurs œuvres avouent de fait à maintes reprises l'impossibilité de proprement *connaître* la divinité, à savoir la connaitre de manière *certaine* et ainsi *vraie*, se servant pour cela des outils épistémologiques offerts par la raison. Pour Rousseau comme pour Tocqueville – tous deux par ailleurs sous l'influence directe, et du reste déclarée de Pascal[6] – cette constatation d'échec ne se traduit pourtant pas dans l'adhésion à une quelque forme d'agnosticisme ou même d'athéisme que ce soit, mais dans la reconnaissance du caractère totalement et originairement naturel de la religion chez l'homme, ainsi que, de manière conséquente, dans l'affirmation de l'existence de la divinité et de l'immortalité de l'âme humaine dans une perspective non plus religieuse *stricto sensu*, mais plutôt proprement morale.

Considérons avant tout ici Rousseau. Le scepticisme constitue pour lui une sorte de condition préalable à la 'découverte' même de la religion naturelle ; ceci trouvant confirmation dans plusieurs de ses textes, notamment dans la *Lettre à Voltaire*[7] et dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*[8]. Bien que sur la base d'argumentations différentes, Rousseau dédie ces écrits à offrir une justification de l'existence de la Providence divine – et donc de l'existence et de la bonté de Dieu envers les hommes –, laquelle justification est conduite d'un point de vue exclusivement moral.

Mais qu'entend-t-on donc exactement ici par *moral* ? Au moins deux choses, disons, inter-liées.

On entend avant tout la *nature*, ou la *perspective* de la justification de l'existence divine qui est offerte là : pour Rousseau, en effet, il s'agit de reconnaître – et ainsi d'accepter –

6. Dans le cas de Rousseau, il s'agit également de Montaigne et de Charron : voir à ce propos, par exemple, l'étude de C. Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, Paris, Nizet, 1980.

7. Cette lettre contient la première formulation systématique des positions du philosophe genevois sur la religion et sur ses rapports avec la politique. Face au terrible tremblement de terre de Lisbonne en 1755, surtout contre Voltaire, Rousseau affirme la responsabilité toute humaine de l'existence du mal sur terre.

8. Voir E. de Olaso, « The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar », dans R.A. Watson et J.E. Force (dir.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy: Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Springer 1988, p. 43-59 ; S. Charles, « De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières », *Philosophiques,* 35, 2008, p. 275-290 ; M.A. Nadeau, « Le scepticisme de Rousseau dans la Profession de foi du vicaire savoyard », *Lumen: Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Lumen : travaux choisis de la Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle*, 25, 2006, p. 29-40 ; *Idem*., *D'un scepticisme involontaire à un scepticisme existentiel. Un parcours philosophique dans l'œuvre de Rousseau*, dans S. Charles et P.J. Smith (dir.), *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment*, Lumières, Aufklärung, Springer, New York, 2013.

les limites épistémologiques incontournables de la raison face à des concepts, comme l'éternité ou l'infini, qu'elle ne pourra jamais saisir, ni véritablement comprendre, et ce au moins de manière rationnelle. Et au-delà, ou mieux, au déça de cet échec de la raison et, plus en général, de la pensée philosophique, il nous reste ce que Rousseau appelle la « preuve du sentiment » : nous pouvons et devons croire en Dieu, en renonçant à toute dimension de vérité rationnelle, mais sur la base de notre sentiment moral, ce que Rousseau appelle aussi « le doux sentiment de l'existence indépendant de toute autre sensation », qui correspond en l'espèce à une sorte d'« invincible disposition de notre âme » à croire en la Providence. Selon les mots de notre auteur dans la *Lettre à Voltaire sur la Providence* :

> Je vous avouerai naïvement que ni le pour ni le contre ne me paroissent démontrés sur ce point par les seules lumières de la raison, et que si le théiste ne fonde son sentiment que sur des probabilités, l'athée moins précis encore ne me paroît fonder le sien que sur des possibilités contraires. De plus, les objections de part et d'autre sont toujours insolubles, parce qu'elles roulent sur des choses dont les hommes n'ont point de véritable idée. On aura beau me parler de l'éternité des temps, je n'ai le point parcourue ; de l'infinité des jets [d'encre qui peuvent composer par hasard une œuvre comme l'*Henriade*], je ne les ai point comptés ; et mon incrédulité, tout aussi peu philosophique qu'on voudra, triomphera là-dessus de la démonstration même. Je n'empêche pas que, ce que j'appelle sur cela preuve de sentiment, on ne l'appelle *préjugé* ; et je donne point cette opiniâtreté de croyance comme un modèle ; mais, avec une bonne foi peut-être sans exemple, je la donne comme une invincible disposition de mon âme, que jamais rien ne pourra surmonter, dont jusqu'ici je n'ai point à me plaindre, et qu'on ne peut attaquer sans cruauté. Si Dieu existe, il est parfait ; s'il est parfait, il est sage, puissant et juste ; s'il est sage et puissant, tout est bien ; s'il est juste et puissant, mon âme est immortelle ; si mon âme est immortelle, trente ans de vie ne sont rien pour moi et sont peut-être nécessaires au maintien de l'univers. Si l'on m'accorde la première proposition, jamais on n'ébranlera les suivantes ; si on la nie, il ne faut point disputer sur ses conséquences[9].

Mais par moral on entend aussi, et en second lieu, le fait qu'il s'agit là d'une justification morale de la Providence, également du point de vue des *conséquences* pour l'homme : ce qui est important pour Rousseau – comme pour Tocqueville, nous le verrons – ce n'est pas la possibilité d'une démonstration rationnelle de l'existence de la divinité. Ce qui compte véritablement dans le choix de l'homme en faveur de la religion ou, au contraire, en faveur de l'athéisme, ce sont les effets pratiques, tout à fait *réels* et *immanents*, de ce choix, c'est-à-dire ses conséquences directes et tangibles sur notre conduite quotidienne. Ce que la *Lettre à Voltaire* montre fort bien, mais plusieurs autres

9. J.-J. Rousseau, *Lettre à Voltaire sur la Providence*, dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, sous la direction de R. Trousson et F.S. Eigeldinger, Slatkine – Honoré Champion, Genève – Paris, 2012, vol. XVII, éd. R. Trousson, p. 490.

textes en témoignent également. En atteste ainsi par exemple l'*Emile*, ou *La Nouvelle Héloïse*, où Rousseau choisit la religion après avoir considéré les avantages de cette option en termes de véritable réalisation morale de l'individu.

Cette démarche de Rousseau face à la religion, considérée du point de vue de l'individu et que l'on pourrait ainsi définir comme étant deux fois morale (tant pour sa nature que pour ses conséquences), est dès lors destinée à avoir un très grand écho dans le débat qui suivra. Sa reprise de la part de Kant demeure sans doute la plus connue et la plus étudiée : si de fait, pour le philosophe allemand, Rousseau incarne le « Newton du monde moral[10] », c'est parce qu'il a justement offert une justification morale de la Providence divine. D'autres penseurs la récupèrent également afin d'offrir une réélaboration originale de la pensée de Rousseau à ce sujet : et parmi eux, Tocqueville nous semble y tenir une place importante. Ce qui est d'ailleurs confirmé par l'analyse de sa manière de considérer le problème de la religion dans la dimension individuelle de l'existence.

Tocqueville nous le dit lui-même dans sa correspondance : il connaissait bien les œuvres de Rousseau ; une lecture qui, selon ses mots, avait jeté son esprit « dans un trouble profond et douloureux[11] ».

Les spécialistes ont déjà montré que Tocqueville avait bien probablement lu la *Profession de foi du Vicaire savoyard* ; et l'on peut aussi supposer qu'il connaissait la *Lettre à Voltaire*, celle-ci figurant dans les œuvres complètes de Rousseau circulant à partir des années '60 du XVIIIe siècle.

Quoi qu'il en soit, et ce au-delà de références textuelles exactes, l'on peut ainsi remarquer de fortes affinités entre Rousseau et Tocqueville, précisément à partir de l'analyse de la correspondance de ce dernier.

Dans ce cadre, et à maintes reprises, Tocqueville associe ainsi sa réflexion sur la religion à une condition d'incertitude généralisée, condition à son avis de quelque manière

10. « Avant lui, [avant Rousseau] l'objection d'Alphonse et de Manès valait encore. Après Newton et Rousseau, Dieu est justifié, et désormais la doctrine de Pope est vraie. » I. Kant, *Observations sur le beau et le sublime*, traduction de R. Kempf, Paris, Vrin, 1980, p. 66. Sur les rapports Rousseau / Kant, voir par exemple, V. Delbos, « Rousseau et Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1912 ; P. Burgelin « Kant, lecteur de Rousseau » dans *J.-J. Rousseau et son œuvre*, Klincksieck, Paris, 1964, p. 303-306 ; A. Philonenko, « A la recherche de la vérité » dans *L'œuvre de Kant. La philosophie critique*, Vrin, Paris, 1969-72, vol. 2, p. 41-57 ; J. Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Klincksieck, Paris, 1980 ; E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, trad. de M.B. de Launay, préface de J. Starobinski, Hachette, Paris, 1987 ; Id., Rousseau, Kant, Goethe. *Deux essais*, traduction et présentation de J. Lacoste, Belin, Paris, 1991 ; B. Geonget, « L'influence de J.-J. R. sur Kant : mythe ou réalité ? » dans J. Ferrari (dir.), *L'année 1798. Kant, sur l'anthropologie*, Vrin, Paris, 1997.

11. Tocqueville à F. de Corcelle, 17 septembre 1853, dans A. De Tocqueville, *Lettres choisies, Souvenirs, 1814-1859, op. cit.,* p. 1081.

préalable à toute forme de croyance[12]. Ce qu'une lettre à Madame Swetchine, dans laquelle Tocqueville décrit les termes d'une profonde crise religieuse de sa jeunesse, met du reste fort bien en lumière.

Cette crise s'était pour Tocqueville traduite par un état de « doute universel », à savoir un radical bouleversement des valeurs en tout comparable à la condition de celui qui assiste à un tremblement de terre. Une condition qui ne peut d'ailleurs omettre d'évoquer, de par sa similitude, la profonde remise en question de toutes certitudes autour de Dieu, ainsi que des fondements de toutes morales humaines, évoqués par Rousseau dans la *Lettre à Voltaire*, de nouveau, face au tremblement – de terre, cette fois ci – bien réel de Lisbonne.

Selon les mots de Tocqueville :

> Ma vie s'était écoulée jusque-là dans un intérieur plein de foi qui n'avait pas même laissé pénétrer le doute dans mon âme. Alors le doute y entra, ou plutôt s'y précipita avec une violence inouïe, non pas le doute de ceci ou de cela, mais le doute universel. J'éprouvais tout à coup la sensation dont parlent ceux qui ont assisté à un tremblement de terre, lorsque le sol s'agite sous leurs pieds, les murs autour d'eux, les plafonds sur leurs têtes, les meubles dans leurs mains, la nature entière devant leurs yeux. Je fus saisi de la mélancolie la plus noire, pris d'un extrême dégoût de la vie sans la connaître, et comme accablé de trouble et de terreur à la vue du chemin qui me restait à faire dans le monde. Des passions violentes me tirèrent de cet état de désespoir ; elles me détournèrent de la vue de ces ruines intellectuelles pour m'entraîner vers les objets sensibles ; mais de temps à autre, ces impressions de ma première jeunesse […] reprennent possession de moi ; je revois alors le monde intellectuel qui tourne et je reste perdu et éperdu dans ce mouvement universel qui renverse ou ébranle toutes les vérités sur lesquelles j'ai bâti mes croyances et mes actions. Voilà une triste et effrayante maladie, Madame […]. Heureux ceux qui ne l'ont jamais connue, ou qui ne la connaissent plus[13] !

Pour Tocqueville, de la même manière que pour Rousseau, la voie afin de sortir du désespoir conséquent au doute radical est ainsi à chercher en soi-même, en l'occurrence dans les passions humaines, les seules qui, à condition qu'elles soient adéquatement orientées, puissent être capables de donner aux hommes des solutions à la fois évidentes, durables et moralement utiles.

Et de ce point de vue, ce passage d'une lettre de Tocqueville adressée à Bouchitté est en

12. Sur la nature et les évolutions de la foi de Tocqueville d'un point de vue personnel et autobiographique, voir D.S. Goldstein, *Trial of Faith*, New York / Oxford / Amsterdam, Elksevier, 1975, en particulier p. 1-14 (chapitre I : « The problem of Personal Religious Belief »).

13. Tocqueville à S. Swetchine, 26 février 1857, *ibid.*, p. 1244-1245. Notons que l'on trouve à peu près les mêmes idées dans une lettre à Charles Stöffels du 22 octobre 1831 (*ibid.*, p. 239-240).

cela très éclairante :

> Vous me dites dans votre dernière lettre, sur les grandes questions qui vous préoccupent, des choses fort profondes et très bien dites. Cette lettre est bien digne d'être relue, et le sujet qui y est traité est le plus grand, on pourrait presque dire le seul, qui mérite l'attention de l'homme. Tout n'est que bagatelle à côté de cette question-là. J'aurais eu un goût passionné pour les études philosophiques qui vous ont occupé tout votre vie, si j'avais pu en tirer plus de profit ; mais, soit défaut de mon esprit, soit manque de courage dans la poursuite de mon dessein, soit caractère particulier de la matière, j'en suis toujours arrivé à ce point de trouver que toutes les notions que me fournissaient sur ce point les sciences ne me menaient pas plus loin, et souvent me menaient moins loin que le point où j'étais arrivé du premier coup par un petit nombre d'idées très simples, et que tous les hommes, en effet, ont plus ou moins saisies. Ces idées conduisent aisément jusqu'à la croyance d'une cause première, qui reste tout à la fois évidente et inconcevable ; à des lois fixes que le monde physique laisse voir et qu'il faut supposer dans le monde moral ; à la providence de Dieu, par conséquent à sa justice ; à la responsabilité des actions de l'homme, auquel on a permis de connaître qu'il y a un bien et un mal, et, par conséquent, à une autre vie. Je vous avoue qu'en dehors de la révélation je n'ai jamais trouvé que la plus fine métaphysique me fournît sur tous ces points-là des notions plus claires que le plus gros bon sens, et cela me donne un peu de mauvaise humeur contre elle. Ce que j'ai appelé le *fond que je ne peux pas toucher*, c'est le pourquoi du monde ; le plan de cette création, dont nous ne connaissons rien, pas même notre corps, encore moins notre esprit ; la raison de la destinée de cet être singulier que nous appelons homme, auquel il a été donné juste assez de lumière pour lui montrer les misères de sa condition, et pas assez pour la changer[14].

Des spécialistes comme Rolland ou Beiner par exemple, ont certes à ce sujet souligné la présence de deux différences importantes avec Rousseau : tout d'abord le fait que ce dernier formule les principes d'une nouvelle religion – la religion naturelle du vicaire savoyard, – tandis que Tocqueville se contente ici de tout simplement parler de la religion révélée, déjà existante[15]. Tous deux, néanmoins, et il importe ici de le souligner à notre tour, pensent principalement au christianisme ; et surtout, nous venons de le voir, tous deux pensent au rôle positif de la religion selon des termes qui demeurent de quelque manière naturels pour l'homme ainsi qu'appartenant strictement à la dimension concrète, présente et immanente, de l'existence humaine.
Ceci nous permettant, au moins en partie, d'également contester une seconde et

14. Tocqueville à L. Bouchitté, 8 janvier 1858, *ibid.*, p. 1279.
15. P. Rolland, *art.cit.*; R. Beiner, *op. cit.*

ultérieure différence entre Rousseau et Tocqueville rappelée par lesdits spécialistes, selon laquelle Rousseau aurait véritablement été croyant, tandis que Tocqueville se serait lui contenté d'une position simplement agnostique face à la foi[16]. Car si notre hypothèse concernant le caractère morale de la réflexion de nos deux penseurs était vraie, l'on pourrait alors volontiers soutenir que les catégories croyant / agnostique ne pourraient être que deux catégories bel et bien incorrectes afin d'évaluer la position de nos deux auteurs face à la religion. Lorsque la religion, en effet, est évaluée du point de vue strictement moral, ce n'est plus intéressant, et peut-être même, plus possible, de connaître les contenus de celle-ci.

Mais essayons ici de mieux comprendre pourquoi, et comment, selon Rousseau et Tocqueville, la religion aurait une fonction morale décisive dans la dimension privée de l'existence humaine. L'on pourrait penser, suivant en cela une explication « classique » à l'âge moderne, que c'était l'idée d'une rétribution, projetée dans une vie à venir, qui jouait ici la fonction la plus importante. Cependant, pour Rousseau comme pour Tocqueville, ni les prix ni les châtiments au cours d'une vie future ne peuvent constituer la raison la plus importante selon laquelle il importerait de croire en la Providence divine.

Mais tous deux, au contraire, intègrent de fait cette motivation de manière significative au présent : à savoir, cette capacité que le principe de rétribution peut avoir de déterminer les comportements des hommes positivement, et ce *hic et nunc*, c'est-à-dire dans l'immédiat.

Le rôle ainsi donné à la religion peut dès lors être défini telle une fonction morale-régulative. Un rôle qui trouve sa déclinaison la plus intéressante, mais aussi la plus riche, dans la réflexion, tant de Rousseau que de Tocqueville, au sujet de la dimension collective, voir politique, de l'existence humaine.

Religion et politique : « l'utilité » morale de la religion

En termes de cohérence et de continuité avec la manière d'envisager la religion dans la vie individuelle, Rousseau et Tocqueville offrent une définition de la religion, dans le domaine politique, de nature strictement morale. En ce qui concerne Rousseau, nous en trouvons l'affirmation la plus fameuse et en même temps la plus articulée – bien qu'elle ne soit pas la seule – dans le *Contrat social*, et notamment dans les chapitres dédiés au Législateur et à la religion civile – en l'occurrence et respectivement dans les chapitre 7, livre II et dans le chapitre 8, livre IV. Il s'agit là de deux chapitres très connus

16. P. Thibaud, *art. cit.*

et depuis toujours au centre de l'intérêt des spécialistes[17], dans lesquels Rousseau souligne l'importance de la religion pour la communauté politique légitime, tant au moment de sa naissance grâce au Législateur qu'au moment où la république a été instaurée, avec le but précis de prolonger le plus possible son existence.
Certes, dans ces deux sections du *Contrat*, l'importance de la religion est tout d'abord affirmée dans une perspective strictement instrumentale. Le législateur de la république parle de fait selon Rousseau le « langage des Dieux » afin de « entraîner sans violence et persuader sans convaincre » des hommes qui ne sont pas capables de comprendre le langage de la force ni celui de la raison[18]. Par ailleurs, et selon la reconstruction historique des rapports entre la politique et la religion offerte dans la première partie du chapitre du *Contrat* dédié à la religion civile, les détenteurs du pouvoir politique ont toujours, quant à eux, fait recours à la religion dans le but d'affirmer et de mieux sauvegarder leur autorité civile[19].
L'importance accordée à la dimension proprement instrumentale des rapports entre religion et politique dans l'analyse de Rousseau est cependant limitée et bien circonscrite. Car ce dernier est en effet bien conscient des risques et des dangers qu'une communauté politique peut courir une fois que la religion assume une signification et des contenus tout simplement politiques. Pour cette raison, l'utilisation civile de la religion est chez Rousseau, pourrait-on dire, contrôlée, dans le sens où elle est soumise à des contraintes précises de nature tout d'abord juridique. De ce point de vue, il suffit de penser aux limites constitutionnelles auxquelles Rousseau subordonne l'activité du législateur – lequel, une fois qu'il a donné les premières lois à la république n'a plus le droit de participer à la vie politique de la république –, ainsi que, dans le chapitre dédié

17. B. Gagnebin, *Le rôle du législateur dans les conceptions politiques de Rousseau, dans Etudes sur le Contrat social*, Paris, 1964, pp. 277-290 ; J.L. Quantin, *Le mythe du Législateur au XVIIIe siècle*, dans Ch. Grell et C. Michel (dir.), *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières : 1680-1820*, PUF, Paris, 1980, p. 153-163 ; R.D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton 1968, pp. 354-368 ; J. Shklar, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, p. 127-164 ; S. Goyard-Fabre, « La religion civile ou l'unité d'une pensée déchirée », *Etudes J.-J. Rousseau*, 10, 1998, p. 145-168 ; P. Knee, « La religion civile, la religion du cœur et Emile », *Etudes J.-J. Rousseau*, 10, 1998, p. 169-182 ; B. Bernardi, « La religion civile, institution de tolérance ? » dans O. Mostefai et J. T. Scott (dir.), *Rousseau and l'Infâme. Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment*, Amsterdam, NY, Rodopi, 2009; B. Bachofen, « La religion civile selon Rousseau : une théologie politique négative » dans G. Waterlot (dir.), *La théologie politique de Rousseau*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 37-62 ; R. Beiner, *op. cit*., en particulier p. 11-86 (Part. one : *Machiavelli, Hobbes, Rousseau : three versions of the civil religion project*).
18. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, éd. cit., vol. 5, 2, éd. S. Goyard-Fabre, p. 509.
19. « Les hommes n'eurent point d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autre Gouvernement que le Théocratique » ; *ibid*., p. 600.

à la religion civile, à l'introduction du dogme négatif de l'intolérance parmi les principes la profession de foi établis pour la république.
Mais l'utilisation civile et républicaine de la religion est également subordonnée par Rousseau à des contraintes de nature, pourrait-on dire, éthique. Et en ce sens, nous pouvons rappeler ici la fonction accordée par cet auteur à la vertu en tant que critère essentiel dans le choix du bon législateur pour la république[20] et, dans le chapitre dédié à la religion civile, la condamnation du culte civil propre aux réalités politiques anciennes, appelé en l'espèce par Rousseau « religion de la cité », en raison de sa nature simplement politique ainsi que de son intolérance presque constitutive, et de sorte son refus d'en faire la profession de foi de la république du *Contrat* :

> [La religion du citoyen] est bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des lois, et que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l'Etat c'est en servir le dieu tutélaire. C'est une espèce de théocratie, dans laquelle on ne doit point avoir d'autre pontife que le prince, ni d'autres prêtres que les magistrats. Alors mourir pour son pays c'est aller au martyre, violer les lois c'est être impie, et soumettre un coupable à l'exécration publique c'est le dévouer au courroux des dieux ; *sacer estod*. Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant ; en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses dieux. Cela met un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté[21].

Dans son application civile, la religion doit avoir, selon Rousseau, des contenus, ainsi qu'une dimension de développement proprement moraux : la déclinaison politique de la religion correspond nécessairement à la recherche d'un principe régulateur de la vie pratique de tous les citoyens. Ce qui correspond à la capacité de la religion civile d'offrir un horizon de référence fixe, stable et commun au regard de l'action des membres de la république. Une capacité qui se traduit du reste dans deux fonctions différentes de la religion, à première vue opposées mais, à bien y regarder strictement liées, sinon complémentaires. D'un côté, la fonction consistant à gérer, au sens de contenir et orienter les actions et les opinions des citoyens ; de l'autre, et pourrait-on dire au

20. « Cette raison sublime qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourrait ébranler la prudence humaine. Mais il n'appartient pas à tout homme de faire parler les dieux, ni d'en être cru quand il s'annonce pour être leur interprète. La grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission » ; *ibid*., p. 510.
21. *Ibid.*, p. 607.

contraire, la fonction de fournir l'élan adéquat à ces mêmes actions et opinions, dans l'acception cette fois d'offrir une ouverture opportune à une forme de transcendance.
Ces aspects sont parfaitement illustrés dans le chapitre 7 du deuxième livre du *Contrat social*, et ce avant tout en ce que Rousseau convoque ici parmi les plus illustres législateurs de l'humanité, à savoir les grands fondateurs de religions monothéistes tels Moise, Mahomet et Calvin : à ses yeux, ils ont en effet été capables de donner aux peuples à la fois les lois politiques et les mœurs les plus durables et stables jamais institués[22].
La démarche proprement morale de Rousseau face à la religion dans la dimension politique est ainsi démontrée avec force par l'invitation de cet auteur à considérer les principes de la religion civile – c'est-à-dire, « l'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, […] l'intolérance[23] » – tels des « sentiments de sociabilité » et non point des dogmes, mais aussi par le choix d'inclure parmi eux également des principes qui renvoient directement à la Providence divine, et donc à l'existence de la divinité et d'une vie future.
Or nous pouvons retrouver dans la réflexion sur la religion offerte par Tocqueville, principalement dans son écrit *De la Démocratie en Amérique*, des conceptions qui à notre avis ont différentes affinités significatives avec les conceptions de Rousseau à peine évoquées. Ces affinités sont tout d'abord, et de manière générale, à relever dans l'absolue centralité accordée par ces deux auteurs à la question des rapports entre la politique et la religion. En ce qui concerne Tocqueville, on peut même affirmer que l'on a ici à faire avec l'une des questions clés – sinon avec la question clé –, à partir de laquelle sa recherche sur la réalité socio-politique américaine s'est développée. Ainsi, et selon des mots célèbres de *La Démocratie* :

> À mon arrivée aux États-Unis, ce fut l'aspect religieux du pays qui frappa d'abord mes regards. A mesure que je prolongeais mon séjour, j'apercevais les grandes conséquences politiques qui découlaient de ces faits nouveaux. J'avais vu parmi nous l'esprit de religion et l'esprit de liberté marcher presque toujours en sens contraire. Ici, je les retrouvais intimement unis l'un à l'autre : ils régnaient ensemble sur le même sol. Chaque jour je sentais croître mon désir de connaître la cause de ce phénomène[24].

Comme Rousseau, Tocqueville reconnaît ainsi à la religion une valeur clé non seulement au niveau personnel, mais également à un niveau social et politique. Il insiste d'ailleurs sur la nécessité pour les membres de la communauté politique d'avoir un but ultime ou

22. A noter ici, l'importante exception de Jésus.

23. *Ibid.*, p. 610-611.

24. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, biographie, préface et bibliographie par F. Furet, 2 vol., Paris, Flammarion, 1981, I, 2, 9, vol. 1, p. 401.

final qui soit transcendent et partagé par tous les membres de la communauté ; un but ultime, en somme, dans lequel croire pour également s'avérer être de bons citoyens. Selon des termes liés, Tocqueville nous semble par ailleurs, comme Rousseau, partager une conception du principe de la rétribution dans une autre vie et de celui de la Providence divine, au même titre qu'une certaine fonction de la religion dans la politique, de nature non seulement instrumentale, mais également morale. Et comme chez Rousseau, la dimension instrumentale demeure par ailleurs de quelque manière secondaire, sinon proprement soumise et subordonnée à des critères d'évaluation de nature proprement morale.

Ce qui est du reste fort bien démontré par les affirmations de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* : et en l'occurrence lorsque ce dernier traite de l'application de la doctrine de l'intérêt, au niveau des institutions politiques et en matière de religion :

> Si la doctrine de l'intérêt bien entendu n'avait en vue que ce monde, elle serait loin de suffire ; car il y a un grand nombre de sacrifices qui ne peuvent trouver leur récompense que dans l'autre ; et quelque effort d'esprit que l'on fasse pour prouver l'utilité de la vertu, il sera toujours malaisé de faire bien vivre un homme qui ne veut pas mourir. [...] Toutefois, je me refuse à croire que tous ceux qui pratiquent la vertu par esprit de religion n'agissent que dans la vue d'une récompense. Je ne crois donc pas que le seul mobile des hommes religieux soit l'intérêt ; mais je pense que l'intérêt est le principal moyen dont les religions elles-mêmes se servent pour conduire les hommes, et je ne doute pas que ce ne soit par ce côté qu'elles saisissent la foule et deviennent populaires[25].

Comme pour Rousseau, il s'agit donc là de la reconnaissance de la fonction proprement régulatrice de la religion, entendant en cela sa capacité à orienter les passions des citoyens, selon les circonstances, toujours en vue de l'affirmation de leur liberté, de l'égalité et du bonheur de tous :

> Tout l'art du législateur consiste à bien discerner d'avance ces pentes naturelles des sociétés humaines, afin de savoir où il faut aider l'effort des citoyens, et où il serait plutôt nécessaire de le ralentir. Car ces obligations diffèrent suivant les temps. Il n'y a d'immobile que le but vers lequel doit toujours tendre le genre humain ; les moyens de l'y faire arriver varient sans cesse[26].

L'on peut ainsi observer que d'un côté, la religion selon Tocqueville sert à donner un horizon transcendent absolument nécessaire à la dimension politique, et ce surtout dans une démocratie, afin de tourner des citoyens, sinon par trop attentifs aux biens matériels, vers des jouissances futures et immatérielles. De l'autre côté, et de manière

25. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, op. cit.*, II, 2, 9, vol. 2, p.157.
26. *Ibid.*, II, 2, 15, vol. 2, p. 180.

tout à fait conséquente à ce que nous venons d'observer, la religion, pour Tocqueville, sert à mitiger les tendances égotiques politiquement centrifuges caractérisant tous les hommes, et surtout, à proprement parler ceux vivant dans des démocraties :

> Le plus grand avantage des religions est d'inspirer des instincts tout contraires [aux jouissances matérielles]. Il n'y a point de religion qui ne place l'objet des désirs de l'homme au-delà et au-dessus des biens de la terre, et qui n'élève naturellement son âme vers des régions fort supérieures à celles des sens. Il n'y en a point non plus qui n'impose à chacun des devoirs quelconques envers l'espèce humaine, ou en commun avec elle, et qui ne le tire ainsi, de temps à autre, de la contemplation de lui-même. […] Les peuples religieux sont donc naturellement forts précisément à l'endroit où les peuples démocratiques sont faibles; ce qui fait bien voir de quelle importance il est que les hommes gardent leur religion en devenant égaux[27].

Conclusion : le scepticisme constructif de Rousseau et Tocqueville contre le matérialisme

Nous avons tenté au cours de cet article de mettre en lumière les points de contact existants entre Rousseau et Tocqueville quant à leur manière de considérer la religion, en montrant que, chez ces deux penseurs, elle est définie de manière tout d'abord morale, tant lorsqu'il s'agit de considérer la dimension individuelle que la dimension collective ou socio-politique de l'existence humaine.

La remise en question radicale de l'existence de la Providence divine constitue par ailleurs le point de départ commun de leur réflexion. Cette remise en question demeure cependant une forme de scepticisme constructif, dans le sens où la divinité trouve dans la dimension morale et pratique à la fois son affirmation, mais aussi son sens et son utilité ultimes. Ni Rousseau ni Tocqueville ne parviennent de fait à réfuter toute valeur ou vérité à la religion. Mais ils nient tout simplement la possibilité d'offrir de l'existence de Dieu une démonstration strictement rationnelle ou objective.

Dans cette perspective, le fait même que lorsqu'il s'agit de traiter de religion, nos deux auteurs partagent clairement et profondément leur ennemi, et ce surtout lorsqu'ils considèrent le rapport entre la religion et la politique, nous semble ici fort intéressant. Car cet ennemi a bel et bien un visage commun : le matérialisme.

Rousseau l'explique de manière très claire dans l'*Emile*. L'athéisme serait encore plus dangereux que le fanatisme, et ceci parce qu'il crée une forme de détachement et d'indifférence transformant progressivement l'âme humaine, la rendant toujours plus

27. *Ibid.*, II, 1, 5, p. 31-32.

faible et asservie :

> […] le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte, qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus : au lieu que l'irréligion, et en général l'esprit raisonneur et philosophique, attache à la vie, efféminé, avilit les âmes, concentre toutes les passions dans la bassesse de l'intérêt particulier, dans l'abjection du moi humain, et sape ainsi à petit bruit les vrais fondements de toute société ; car ce que les intérêts particuliers ont de commun est si peu de chose, qu'il ne balancera jamais ce qu'ils ont d'opposé. Si l'athéisme ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien : comme que tout aille, peu importe au prétendu sage, pourvu qu'il reste en repos dans son cabinet. Ses principes ne font pas tuer les hommes, mais ils les empêchent de naître, en détruisant les mœurs qui les multiplient, en les détachant de leur espèce, en réduisant toutes leurs affections à un secret égoïsme, aussi funeste à la population qu'à la vertu. L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'État sous le despotisme ; c'est la tranquillité de la mort : elle est plus destructive que la guerre même[28].

Dans son analyse de la religion en tant que régulatrice des passions et des actions au regard du peuple américain, Tocqueville fournit lui aussi une analyse très articulée du matérialisme, mais également, de fait, une analyse très proche de celle de Rousseau. Il considère en particulier le lien incontournable existant entre, d'un côté, le fait de ne pas croire et, de l'autre, un excès d'égoïsme et d'attachement aux choses matérielles, en montrant qu'il s'agit là d'un danger toujours présent, mais plus fort encore dans les démocraties.

> Il y a bien des choses qui me blessent dans les matérialistes. Leurs doctrines me paraissent pernicieuses, et leur orgueil me révolte. Si leur système pouvait être de quelque utilité à l'homme, il semble que ce serait en lui donnant une modeste idée de lui-même. Mais ils ne font point voir qu'il en soit ainsi ; et, quand ils croient avoir suffisamment établi qu'ils ne sont que des brutes, ils se montrent aussi fiers que s'ils avaient démontré qu'ils étaient des dieux. Le matérialisme est chez toutes les nations une maladie dangereuse de l'esprit humain ; mais il faut particulièrement le redouter chez un peuple démocratique, parce qu'il se combine merveilleusement avec le vice de cœur le plus familier à ces peuples. La démocratie favorise le goût des jouissances matérielles. Ce goût, s'il devient excessif, dispose bientôt les hommes à croire que tout n'est que matière; et le matérialisme, à son tour, achève de les entraîner avec une ardeur insensée vers ces mêmes jouissances. Tel est le cercle fatal dans lequel les nations démocratiques sont poussées. Il est bon qu'elles voient le péril, et se retiennent .

28. J.-J. Rousseau, *Emile, ou de l'éducation*, dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, *éd. cit.*, vol. VII, 1, éd. T. L'Aminot, p. 757-758.
29. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, op. cit.*, II, 2, 15, vol. 2, p. 181.

Voilà ainsi donc, pour nos deux auteurs, la valeur pratique de la religion encore une fois et *a contrario* démontrée. Une valeur pratique qui, néanmoins, tant pour Rousseau que pour Tocqueville, ne revient pas à tout simplement affirmer l'importance fonctionnelle et instrumentale de la religion pour la communauté politique. Mais cette affirmation vise plutôt à mettre en exergue sa très grande portée morale, son rôle incontournable dans la réalisation réelle de chacun d'entre nous, et ce tant dans la dimension individuelle que collective de notre existence.

Miryam GIARGIA

Les enjeux moraux de l'homme politique : le cas de Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845)

Dans un échange de lettres avec Alexis de Tocqueville à l'automne 1836, Pierre Paul Royer-Collard aborde la question des relations entre la morale et la politique.

> L'utile, exploité par la plus grande habileté, est encore au dessous de l'honnête, non seulement comme but, mais comme moyen. J'ai passé la vie dans cette comparaison : l'expérience bien étudiée, à l'aide du temps, a toujours prononcé pour l'honnête[1].

Quelques mois plus tard, dans une autre lettre, il ajoute : « La politique hors de la morale n'est qu'un jeu de dupes et de fripons, ou l'oppression du faible par le fort[2] ». Cette conversation avait été occasionnée part la lecture du *Prince* de Machiavel que Tocqueville venait de terminer. En désaccord avec le philosophe florentin, Royer-Collard affirme que non seulement la morale est un élément essentiel de la politique, mais qu'avoir un comportement moral aide à la réussite dans la vie publique. Cette déclaration n'est pas la sentence d'un philosophe idéaliste, mais la parole d'un homme politique expérimenté. À l'époque où il écrit ces lettres, Royer-Collard a 73 ans et la politique était son pain quotidien depuis presque cinquante ans[3]. Tout en étant conscient du fait que l'environnement politique est peuplé de gens capables de recourir sans aucun scrupule à la ruse, au mensonge, à la trahison[4], il est néanmoins foncièrement convaincu du caractère éthique de la politique et, par conséquent, du fait qu'adopter une conduite morale est une attitude avantageuse dans ce domaine.
Mais quels sont précisément selon Royer-Collard les enjeux moraux d'un homme politique ? Après avoir donné quelques éléments biographiques, nous tâcherons d'illustrer l'idée selon laquelle les hommes politiques sont chargés d'une mission morale. Nous nous arrêterons ensuite sur la façon dont Royer-Collard a tâché d'accomplir sa mission d'homme politique et nous terminerons par quelques considérations au sujet de son éthique politique.

1. P.-P. Royer-Collard, *Lettre à Alexis de Tocqueville*, 16 septembre 1836, dans A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970, vol. XI, p. 22.
2. P.-P. Royer-Collard, *Lettre à Alexis de Tocqueville*, 19 novembre 1836, *ibid.*, p. 27.
3. L'entrée de Royer-Collard dans la vie politique date de la Révolution, avec son engagement auprès des Girondins, voir plus loin.
4. Dans un passage de la lettre du 19 novembre, il s'y réfère comme de « notre Babylone », *ibid*.

Le parcours d'un homme politique engagé

Né le 21 juin 1763 à Sompuis, petit village de la Champagne, Pierre Paul Royer-Collard[5], après avoir reçu sa première éducation en famille, est envoyé étudier chez les Pères de la Doctrine Chrétienne. Il fréquente le collège de Chaumont, où son oncle Pierre Collard était supérieur, ensuite les collèges de Saint-Omer et de Moulins, dans le Bourbonnais. Les études terminées, il s'installe à Paris et il décide de s'adonner au droit. Il le pratique auprès d'un de ses parents éloignés, Royer de Vaugency, procureur au Parlement de la capitale, devient avocat et en 1787 plaide sa première cause.
Quand la Révolution éclate, Pierre Paul a 26 ans. Comme la plupart des jeunes de sa génération, il s'enthousiasme pour les idées de justice, d'égalité et de liberté avancées par les hommes de 1789. Après la prise de la Bastille, la capitale est divisée en circonscriptions administratives nommées sections. Il participe aux activités de celle de son quartier – il habitait Saint-Louis-en-l'Ile – en se faisant remarquer par ses idées modérées et son talent d'orateur. Quand les sections sont appelées à élire les membres du Conseil Municipal, les habitants de Saint-Louis-en-l'Ile le choisissent comme leur représentant. À l'Hôtel de Ville, il devient secrétaire de Jean Sylvain Bailly, maire de Paris, proche des Girondins. Il occupe cette charge jusqu'à l'automne 1792. Quand le Conseil de la Commune laisse s'accomplir les massacres de septembre, il décide de démissionner. En mai 1793, devenu désormais un suspect aux yeux des Jacobins, il quitte Paris et rentre dans son village. Il revient à la vie politique après Thermidor. En avril 1797, il se présente aux élections complémentaires pour le Conseil des Cinq-Cents et il est élu représentant du département de la Marne. Le 26 Messidor de l'an V (14 juillet 1797), il prononce son premier (et seul) discours devant cette assemblée[6]. Il n'a pas d'autre occasion de prendre la parole : lors du coup d'État du 18 Fructidor de l'an V (4 septembre 1797), son élection est annulée. Il s'éloigne alors des révolutionnaires et il se rapproche des royalistes modérés.
De 1799 à 1804, Royer-Collard dirige un Comité Secret installé à Paris et constitué dans le but de tenir le roi Louis XVIII – à l'époque en exil - au courant de la situation politique en France.

5. Entre les années 1850 et 1950, Royer-Collard a fait l'objet de plusieurs ouvrages à caractère biographique : A. Philippe, *Royer-Collard, sa vie publique, sa vie privée sa famille*, Paris, Lévy-Frères, 1857 ; L. Vingtain, *Vie publique de Royer-Collard. Études parlementaires*, Paris, 1858 ; P. de Barante, *La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits*, Paris, Imprimerie de P.-A. Boudier & C^le^, 1861, 2 vol. ; E. Spuller, *Royer-Collard*, Paris, Hachette, 1895 ; R. Langeron, *Un conseiller secret de Louis XVIII, Royer-Collard*, Paris, Hachette, 1956.
6. *Opinion de P.-P. Royer-Collard, député de la Marne, sur les cultes et sur leurs ministres*. Séance du 26 messidor an V, France. Conseil des Cinq Cents, Éditeur scientifique, Paris, Impr. nationale, an V.

Après la proclamation de l'Empire (18 mai 1804), il se retire à nouveau de la politique. À cette époque, il s'adonne aux études de philosophie, s'intéressant en particulier à l'œuvre de Thomas Reid et des philosophes de l'école écossaise du *Common Sense*[7]. Ses premiers écrits philosophiques – une série d'articles parus dans le *Journal de l'Empire* entre 1806 et 1807[8] – attirent l'attention de Louis de Fontanes, Grand Maître de l'Université impériale, qui le nomme titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie à la Faculté des Lettres de Paris, chaire que Royer-Collard occupe (activement) de 1811 à 1814[9].

Lors de la première Restauration, Royer-Collard reprend une activité politique. Louis XVIII avait récompensé sa fidélité à la monarchie en le nommant conseiller d'État. En 1815, il est élu député du département de la Marne, charge qu'il occupera sans interruption jusqu'en 1842. Orateur très actif à la Chambre des Députés, pendant les mois difficiles de la Chambre introuvable il s'oppose aux manœuvres de la droite *ultra* et, dans les années suivantes, à celles des libéraux plus avancés. Il est suivi dans sa démarche par les doctrinaires, un groupe politique réduit mais très influent sur la vie politique française des années 1816-1819[10], dont les membres sont présents à la fois dans la Chambre des Députés[11] et dans les hautes fonctions publiques. Pendant les années 1816-1819, les doctrinaires sont les inspirateurs d'importants projets de loi, en particulier d'une loi électorale favorable aux classes moyennes[12] et des trois lois sur la presse parmi les plus libérales de l'époque[13]. Après l'assassinat du duc de Berry (13 février 1820), la droite parvient au pouvoir avec le ministère dirigé par Joseph Villèle.

7. École philosophique née au XVIIIe siècle en opposition à la philosophie de David Hume, elle doit son nom au titre de l'ouvrage de son chef de file Thomas Reid, I*nquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (Dublin A. Edwing, 1764).

8. Pour le *Journal de l'Empire*, Royer-Collard écrit deux longs articles : la recension aux *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, du médecin Paul-Joseph Barthez, publiée en trois reprise dans les livraisons de 25, 26, 27 avril 1806 ; la recension aux *Éloges du maréchal de Catinat, du chancelier de l'Hospital, de Thomas, de l'Académie française, et de Claire-Françoise de Lespinasse du comte Jacques-Antoine-Hippolyte de Guibert*, publiée dans les livraisons du 27 mai, 11 juillet, 30 août 1806 et du 23 février et 19 mars 1807 (P. P. Royer-Collard, *Textes philosophiques et psychologiques*, éd. par C. Doria Paris, L'Harmattan, 2013, p. 27-62).

9. Royer-Collard enseigne l'histoire de la philosophie du décembre 1811 au mars 1814. De ses cours, il reste vingt-cinq leçons de l'année 1812-1813 et ses discours d'inauguration des années universitaires 1811-1812 et 1813-1814 (ibid., p. 63-255).

10. En plus de Royer-Collard, qui en est le leader, ce groupe comprend Hercule de Serre, Camille Jordan, Prosper de Barante, Claude Jacques Beugnot, François Guizot et Victor de Broglie.

11. Le seul doctrinaire à siéger dans la Chambre des Pairs est Victor de Broglie, qui rejoint le groupe en 1817. Barante sera nommé pair de France le 5 mars 1819.

12. Il s'agit de la loi Lainé du 5 février 1817.

13. Les lois de Serre de 1819, qui suppriment la censure et l'autorisation préalable pour la publication des libres comme des journaux et des écrits périodiques et déclarent le jury et non pas les cours d'assises l'organe compétent pour juger les délits de la presse.

Royer-Collard, à la Chambre, se bat alors contre les lois proposées par le parti réactionnaire, lois qui souvent étaient en contradiction avec les articles de la Charte et les libertés dont elle était garante. Ses discours n'arrivent toutefois pas à influencer de manière décisive le vote de la Chambre, où la majorité *ultra* vote de façon disciplinée les propositions présentées par les ministres. Après la mort de Louis XVIII (15 septembre 1824) et l'avènement sur le trône du comte d'Artois (Charles X), leader historique des *ultra*, Royer-Collard continue à être le défenseur de la monarchie modérée. Son engagement pendant ces années pour la défense des libertés et des droits des Français face à la droite réactionnaire renforce son autorité et sa renommée. Cela explique son triomphe aux élections de 1827, où il est élu dans sept collèges en devenant ainsi le député le plus populaire du pays. Quelques mois auparavant, il avait été nommé à l'Académie Française à l'unanimité des suffrages[14]. Élu l'année suivante président de la Chambre des Députés, Royer-Collard se trouve au beau milieu du conflit qui oppose le roi et cette assemblée en 1830. Auteur, en mars 1830, de l'Adresse des 221 par laquelle les députés expriment leurs critiques vis-à-vis de la politique du Charles X et de son gouvernement, il s'avère (être) un des responsables des Trois Glorieuses.
Après la révolution de Juillet, Royer-Collard continue de participer à la vie politique. À l'époque, plusieurs doctrinaires sont appelés à occuper des postes importants dans le gouvernement. Il continue, cependant (par choix) à être simple député. Il suit avec attention les événements l'évolution du nouveau régime, mais il monte rarement à la tribune[15], choisissant plutôt d'être un conseiller politique. Mécontent de la politique de « résistance » entreprise par ses anciens camarades[16], il s'approche de Mathieu Molé, qui partage une vision de la politique plus proche de la sienne. Après la chute du ministère dirigé par ce denier (1839), Royer-Collard se retire progressivement de la vie publique. En 1842, il s'installe à Châteauvieux, dans sa maison de campagne, où il meurt le 4 septembre 1845.

Être un homme politique : un rôle moral

Royer-Collard considère être un homme politique investi d'une mission. Ecrivant en 1823 à son ami François Guizot, il évoque son activité en tant que député comme la poursuite d'une cause, une cause qu'il ne veut pas abandonner malgré les

14. Il est élu au fauteuil n° 8, auparavant occupé par le mathématicien Pierre-Simon de Laplace (1749-1827).
15. Au cours de ces années, il monte seulement quatre fois à la tribune.
16. En particulier François Guizot et Victor de Broglie.

difficultés qui peuvent se présenter et auxquelles il doit faire face[17]. Cette cause, cette mission, est la création de la monarchie constitutionnelle, que Royer-Collard estime comme la seule forme de gouvernement authentiquement représentative et, par conséquent, la seule adaptée à la France de l'époque[18].

Pour bien comprendre le sens de ces mots, il est nécessaire d'expliquer ce que Royer-Collard entend par « gouvernement représentatif ». Le député de la Marne fonde sa théorie de gouvernement sur l'idée que la société a une primauté sur les institutions. Cette primauté est à la fois chronologique – car les sociétés sont nées avant les gouvernements – et morale. Les sociétés possèdent des caractères spécifiques (une structure, une organisation, des principes qui les régissent) qui sont déterminés par leur histoire et qui se modifient au fil du temps et des événements. La société d'Ancien Régime, par exemple, était une société de corps, qui se fondait sur le privilège ; la société issue de la Révolution se composait au contraire d'individus isolés, et le principe qui la régissait était l'utile. Celle de la Restauration est une société qui s'est reconstituée depuis la tempête révolutionnaire et la dictature de Bonaparte. Elle a intégré certains principes hérités de la Révolution, notamment le principe d'égalité qui est devenu, d'après Royer-Collard, son principe structurant et son caractère distinctif.

À chaque société – poursuit Royer-Collard – correspond une forme précise de gouvernement. À la société d'Ancien Régime, qui était fondée sur le privilège et qui était une société inégalitaire, correspondait la monarchie absolue ; l'anarchie et le despotisme étaient les formes de gouvernement qui correspondaient à la société morcelée après la Révolution. Le problème qui se pose donc aux hommes de la Restauration est de trouver la forme de gouvernement propre à une société désormais fondée sur l'égalité. Selon Royer-Collard, seul un gouvernement dans lequel chaque partie de la société est représentée lui sera vraiment adapté, et la seule forme de gouvernement en mesure de satisfaire ces conditions est une monarchie constitutionnelle. Elle se compose en effet de plusieurs institutions (le roi, la Chambre des Pairs, la Chambre des Députés, des pouvoirs intermédiaires), dont chacune représente une portion de la société, qui est donc, au final, représentée dans son intégralité au niveau institutionnel.

La mise en place de ce type de gouvernement a selon Royer-Collard des implications de type moral. En effet, il croit que c'est (seulement) à condition d'une représentation complète de la société dans les institutions la France sera sous l'empire de ce qu'il appelle

17. « Si vous supposez que par une cause perdue j'entends une cause qu'il ne reste qu'à abandonner et renoncer, vous avez trop raison, mais sans raison. […] Perdue ou non, ma cause est la même ; ce n'est pas le succès qui m'y dévoue depuis si long temps »., P. P. Royer-Collard à F. Guizot, 31 août 1823, Copies de lettres de Royer-Collard, Manuscrits de la bibliothèque de l'Institut de France (désormais MS) 2607.

18. Paola Cella-Ristaino, « Il termine représentation nei discorsi politici di Royer-Collard », *Il pensiero politico*, 25, 1995, p. 479-498.

la « souveraineté de la morale. » Le nom de Royer-Collard est souvent associé à l'idée de « souveraineté de la raison[19] ». Cependant, c'est plutôt à la morale qu'il attribue le rôle de principe dirigeant dans la vie politique et sociale. Les êtres humains, déclare-t-il, possèdent – soit à niveau individuel soit en tant que société – ce qu'il appelle le « sens moral », c'est-à-dire la capacité de distinguer de façon immédiate et sans possibilité d'erreur le bien du mal, la justice de l'injustice. Cette faculté leur permet aussi de connaître les règles selon lesquelles doit se dérouler la vie sociale, ainsi que les relations qui doivent subsister entre le gouvernement et les citoyens. Le sens moral permet ainsi à la société de connaître les principes et les lois de la vie civile et politique mieux que les gouvernements. Royer-Collard considère le « sens moral » comme une déclinaison du « sens commun », qui est un concept central de sa réflexion philosophique[20]. Faculté propre de l'homme, le sens commun est une sorte d'intuition ou d'aperception spirituelle qui lui permet de saisir les lois et les principes de la vie intellectuelle. De son côté, le sens moral lui permet de connaître les lois de l'éthique, car il le met en condition de distinguer d'une façon immédiate et certaine le bien du mal. C'est toujours grâce au sens moral que les hommes deviennent conscients des règles de la vie sociale et politique, c'est-à-dire de la façon dont les hommes doivent se comporter en vivant ensemble. Par conséquent les hommes – et donc la société – savent mieux que les gouvernements si une décision est bonne ou mauvaise, légitime ou arbitraire. Si les gouvernements agissent de façon contraire à la justice et au droit, la société s'en aperçoit immédiatement. Pour cette raison, Royer-Collard attribue à la société une véritable supériorité sur les gouvernements, une supériorité de type moral. Cela explique aussi l'importance qu'il accorde aux institutions qui sont plus proches de la société, comme la Chambre des Députés ou le jury. À travers la Chambre des Députés, organe qui représente les intérêts communs à tous, la société participe à l'exercice du pouvoir législatif. Dans son enceinte les députés peuvent débattre en toute liberté, ce qui permet à la vérité de se manifester aux yeux de tous[21]. Pour des motifs analogues,

19. Ainsi par exemple D. Bagge *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris, Puf, 1952, p. 102 et suiv., P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 143 et suiv., et A. Craiutu, *Le centre introuvable*, Paris, Plon 2006, p. 122 et suiv.).

20. Il développe sa réflexion philosophique dans les cours qu'il tient entre 1811 et 1814 à la Faculté de Lettres. Sur ce point, nous renvoyons à notre introduction des textes philosophiques de Royer-Collard (*Textes philosophiques et psychologiques, op. cit*., p. 5-26).

21. Royer-Collard prend à plusieurs reprises la défense des prérogatives politiques de la Chambre et de la liberté de parole dans son enceinte, voir P. P. Royer-Collard, « Opinion sur le projet relatif aux élections », *Archives Parlementaires. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises,* fondé par J. Mavidal, E. Laurent, continué par l'Institut d'Histoire de la Révolution française de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris, deuxième série, Paris, Dupont, 1867, désormais A. P., t. XVI, p. 292 et suiv. ; « Opinion pour le projet de loi sur les collèges électoraux », A. P., t. XVIII, p. 69 ; « Discours contre la proposition de Sirieys de Mayrinhac tendant à modifier l'article 21 du règlement relatif au rappel à l'ordre », t. XXX, p. 298 et suiv et p. 748 et suiv. ; « Discours sur l'exclusion de Manuel » , t. XXXVIII, p. 475 et suiv.

Royer-Collard accorde une importance particulière au jury. Comme la Chambres des Députés, le jury permet à la société de participer à l'exercice d'un pouvoir de l'État, en l'occurrence le pouvoir judiciaire. Les membres du jury sont tirés directement du sein de la société. Cette institution est donc toujours en harmonie avec elle. Pour cette raison, sa capacité de jugement, qu'elle exprime par des verdicts prononcés sur la base de son discernement[22], a selon Royer-Collard une valeur supérieure à celle des juges, magistrats de profession qui se basent uniquement sur le code[23].

Les enjeux moraux de l'homme politique

Tout au long de sa carrière politique, Royer-Collard essaie de favoriser le développement du sens moral de la société et d'augmenter l'influence de cette dernière sur le gouvernement. Pour cela, il agit dans deux directions en particulier : la défense de la liberté de la presse et la promotion de l'instruction publique, ces deux instruments étant à ses yeux essentiels pour développer et éduquer la conscience civile.
Royer-Collard considère la liberté de la presse un véritable pouvoir intermédiaire, ayant dans la France du XIXe siècle des fonctions analogues de celles des magistratures dans l'Ancien Régime[24]. Une presse libre permet à la société de connaître les actes du pouvoir et d'exercer ainsi une surveillance sur le gouvernement. Comme il le dit en 1819 au début de la discussion des lois de Serre, la liberté de la presse est en même temps un principe de liberté politique et une condition de l'exercice de cette liberté, et cela en raison de l'action qu'elle exerce sur la conscience sociale :

> Personne n'ignore aujourd'hui que pour les sociétés modernes […] la libre publication des opinions individuelles par la presse n'est pas seulement la condition de la liberté politique, mais qu'elle est le principe nécessaire de cette liberté, puisqu'elle seule peut former au sein d'une nation une opinion générale pour ses affaires et ses intérêts [25].

22. Contrairement aux magistrats, qui doivent se référer au Code, le jury décide sur une base discrétionnaire. Son action est donc dans une certaine mesure arbitraire. Ce fait, cependant, selon Royer-Collard ne comporte aucun risque, car la voix du jury correspond à celle de la société, et la société ne peut jamais agir contre elle-même : « L'arbitraire [...] au sein de la société, [...] devient inoffensif. Il ne se tournera ni contre elle parce qu'elle veut se conserver ; ni contre ses libertés, parce qu'elle veut aussi les maintenir. […] Les arbitres dont je viens de parler, qu'est-ce autre chose, Messieurs, que le jury. », P. P. Royer-Collard, *Discours pour le projet de loi sur la liberté de la presse*, A. P., t. XX, p. 4 et suiv.
23. « Puisque, dans nos institutions, le jury est la garantie constitutionnelle de la juste application des lois et de l'impartialité des jugements, il est donc parmi nous le principe fondamental de la justice criminelle, et en quelque sorte sa définition. », P. P. Royer-Collard, *Opinion sur le projet de loi relatif aux crimes et délits de la presse*, A. P., t. XXIII, p. 658 et suiv.
24. Les lois sur la presse sont celles pour lesquelles le député de la Marne s'engage le plus au Parlement. Depuis son entrée à la Chambre, il prononce un total de vingt-sept interventions sur ce sujet. Ses plus célèbres discours ont été publiés en volume (P. P. Royer-Collard, *De la liberté de la presse : discours*, Paris, Librairie de Médicis, 1949).
25. P. P. Royer-Collard, *Discours pour le projet de loi sur la liberté de la presse*, A. P., t. XX, p. 4 et suiv.

Pour Royer-Collard, la presse est aussi l'un des moyens les plus efficaces pour la formation de l'opinion publique et d'une conscience civique car elle rend possible la diffusion de ce qu'il appelle les « capacités politiques », c'est-à-dire des qualités nécessaires pour participer activement à la vie publique. À travers la libre circulation des opinions, les citoyens apprennent à reconnaître les véritables intérêts de la société et à se prononcer d'une façon conséquente. Ils acquièrent donc les capacités nécessaires pour élire et être élus[26].

L'autre instrument (dont Royer-Collard) sur lequel Royer-Collard mise pour développer la conscience morale de la société est l'instruction publique, qui est un terrain privilégié son action politique. De 1815 à 1819, il préside le Comité de l'instruction publique, organe qui à l'époque exerçait des fonctions analogues à celle d'un ministère. Dans ce rôle, il s'engage dans une œuvre de rationalisation et de reforme de l'enseignement supérieur[27], en donnant impulsion en particulier à l'enseignement de la philosophie et de l'histoire, deux disciplines qu'il estime nécessaires à la formation des consciences civique[28]. D'un point de vue général, sa politique repose sur l'idée que l'éducation, qui se compose de « notions » et de « mœurs », permet le développement harmonieux de l'individu et en fait un membre conscient et responsable de la société. Pour ces raisons, Royer-Collard considère l'enseignement comme un instrument de diffusion des capacités politiques.

L'objectif de Royer-Collard est donc de permettre à la société de mieux exercer la fonction de « conscience critique » du gouvernement. Son action se présente par conséquent comme morale, dans la mesure où elle vise à faire en sorte que le gouvernement ne s'écarte pas – ou s'écarte le moins possible – du droit et de la justice.

Une morale publique et laïque

La morale de Royer-Collard que nous venons de détailler est un exemple emblématique d'éthique politique. Elle est d'abord une éthique publique. À aucun moment il n'aborde le comportement de l'homme politique dans son espace privé. Les idées de Royer-Collard sur la conduite morale dans l'espace privé sont pourtant très

26. Royer-Collard définit la capacité politique comme la capacité de s'exprimer en conformité aux intérêts communs à tous et d'être « au dessus des passions antisociales de la multitude », P. P. Royer-Collard, « O pinion contre le projet de loi sur les élections », A. P., t. XXVIII, p. 184.

27. Il arrête la suppression de nombreuses facultés de province qui n'avaient qu'une existence purement formelle ; il reforme l'École normale, qui devient un établissement autonome avec des programmes d'enseignements spécifiques.

28. À partir de 1815, l'enseignement de ces disciplines est introduit dans les collèges

précises. Son austérité, sa droiture, la rigueur de ses principes étaient bien connues auprès de ses amis et, en général, des contemporains[29]. Cependant, à aucun moment il aborde le sujet de la conduite privée de l'homme politique, son crédo étant que public et privé doivent rester séparés[30].

Une deuxième raison pour laquelle l'éthique de Royer-Collard peut être considérée comme politique est pour son caractère laïc. Du point de vue philosophique, Royer-Collard fait remonter à Dieu l'origine de la morale et des principes moraux. Dans ses discours politiques cependant il tient à garder distincts le domaine de la politique de celui de la religion. Le fait que les gouvernements soient tenus à agir selon la justice n'implique pas qu'ils doivent conformer leur politique aux dogmes de la religion, ou, pire, les insérer dans leurs lois. Mélanger la politique et la foi serait en effet extrêmement dangereux[31]. L'éthique politique de Royer-Collard se rattache plutôt à une morale universelle. La raison pour laquelle il considère la morale comme naturellement présente dans la politique est le fait que la morale fait partie de la nature humaine et, la politique étant une activité humaine, les principes moraux ne peuvent pas être exclus. Le rattachement de l'idée de la morale politique à une morale universelle n'est pas cependant une abstraction philosophique. L'action morale pour l'homme politique se présente comme une action juste d'un point de vue historique et efficace du point de vue politique, car elle vise à fonder un gouvernement adapté aux besoins de la société dans un moment historique déterminé.

En conclusion, l'éthique politique de Royer-Collard montre bien l'émergence incontournable de la question morale au niveau du politique, et que l'homme politique ne peut qu'être confronté aux questions morales. Elle se distingue par une conceptualisation élaborée, impliquant en même temps l'action de l'homme politique, l'origine des gouvernements et leurs rapports avec la société, la nature de l'esprit humain. Les principes de cette éthique politique ont inspiré et guidé la vie publique de Royer-Collard, qui a essayé de les faire vivre dans les institutions de la monarchie restaurée et il leur est resté fidèle tout au long de sa vie.

Corinne DORIA

29. Voir A. Philipe, R*oyer-Collard, op. cit*., p. 219-247. C'était un héritage de l'éducation qu'il avait reçue de sa mère, qu'il l'avait élevé dans une rigoureuse pitié janséniste.

30. Comme il déclare à plusieurs reprises, « la vie privée doit rester murée » (P. P. Royer-Collard, *Opinion sur le projet de loi relatif à la poursuite des délits de la presse*, t. XXIV, p. 71 et suiv. et *Opinion sur la police de la presse*, t. L, p. 142) Cela est à son tour un héritage de son éduction janséniste.

31. Cela ouvrirait la voie à la théocratie ou à l'athéisme. Royer-Collard développe ces idées dans le discours qu'il prononce en 1825 contre la loi du sacrilège (*Opinion sur le projet de loi relatif au sacrilège*, t. XLIV, p. 575 et suiv.). Pour une analyse détaillée voir C. Doria, « Le 'juste milieu' entre le trône et l'autel. Pierre Paul Royer-Collard et la loi sur le sacrilège de 1825 », *Revue d'historie ecclésiastique*, 110/1, 2015, p. 135-153.

Morale, société et institutions : O'Connell entre Montalembert et Beaumont

Il n'est pas certain que le XIXe siècle représente l'époque la meilleure pour l'introduction et le développement d'une idée de « morale de l'homme politique ». En effet, on pourrait penser que la Révolution française a, dans une certaine mesure, comblé un vide et que, ensuite, « l'incorruptible » Robespierre, incarnation de la vertu républicaine, et la Terreur ont porté atteinte à la crédibilité du concept.

A l'époque de la Restauration en France, la pensée contre-révolutionnaire rend à l'homme son destin tragique en dehors d'une idée de providence, lui rappelle ses limites intrinsèques, mortifie ses aspirations de grandeur et de renouveau moral individuel ou collectif, stigmatise ses actes fiers et dénués de sens[1]. Devant la gloire des desseins de Dieu (et la puissance de sa colère), la morale de l'homme politique apparaît comme ridicule. L'échec de la Révolution et le règne despotique de Napoléon mènent la doctrine et les maîtres à penser libéraux du début du XIXe à des solutions qui réduisent significativement – par rapport à la rhétorique républicaine des années 1790 – les références à la morale et aux vertus, au profit d'une conception de la politique reflétant plutôt un besoin de « garanties » des procédures qu'un charme moral. A l'instar des leçons libérales de Montesquieu : « Qui le dirait ! La *vertu* même a *besoin de limites*. Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que […] le pouvoir arrête le pouvoir » (*Esprit des lois*, l. XI, 4), la doctrine paraît se persuader du fait que la construction d'un espace politique respectant des principes de justice et liberté ne revient pas à la morale des hommes politiques, mais aux institutions et notamment à la Constitution.

Ces mêmes principes inspirent l'architecture constitutionnelle dessinée par les Principes de politique de Constant, probablement le partisan le plus remarquable du « modèle

1. D. M. Mc Mahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, 2001 ; A. Compagnon, *Les antimodernes : de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, Paris, 2005 ; C. Armenteros, *The French Idea of History: Joseph de Maistre and his Heirs, 1794-1854*, Ithaca, NY e Londra, Cornell University Press, 2011.

anglais » au XIX[e][2]. Le système constitutionnel de Constant, axé sur une définition significativement « neutre » du pouvoir et visant la préservation des libertés, prévoit un système de poids et contrepoids suffisamment large et complexe pour nous faire dire que, dans son monde politique idéal, la morale de l'homme politique ne peut devenir qu'une variable quasi indifférente. Dans sa conception, il ne faut pas craindre les éventuels excès d'un pouvoir immoral, mais l'abus de pouvoir en soi. Son analyse du despotisme aussi, décrit comme un fruit pourri mais presque inévitable du processus de centralisation administrative et politique, ne remet pas en question la morale des hommes politiques. Le despotisme n'est pas une conséquence d'une mauvaise morale des hommes politiques, mais l'issue nécessaire et fatale de processus historiques de longue durée. Là où un pouvoir centralisé a nivelé une société, pulvérisé les liens sociaux, éteint tout mouvement et initiative, « atomisé » les hommes, le despotisme se produit sans besoin d'un acteur politique immoral[3].

On pourrait dire que pendant les premières décennies du XIXe siècle, en France on se penche avec de justes précautions sur la notion de « morale de l'homme politique » et, à l'inverse, on admire carrément les vertus des modèles et des constitutions politiques. La fortune du « modèle anglais » chez les représentants de la haute culture française est aussi interprétable comme un acte de profond manque de confiance dans la capacité morale et politique des hommes, et comme un reflet du regard désormais désenchanté sur leur capacité réelle d'être vertueux. Le succès du mythe anglais témoigne de l'acceptation de l'idée, de la part du libéralisme français, que c'est uniquement dans les institutions (encore mieux si elles sont anciennes comme celles de l'Angleterre) que peut s'incarner une vertu « sans passions », une morale à l'abri de dangereuses dérives personnalistes[4].

Le manque de confiance dans la morale des hommes politiques se lie au début du XIXe siècle au discours historiographique qui, passant des grandes personnalités de l'histoire à une masse sans visage ni nom, ramène à de justes proportions, voire efface parfois,

2. T. Zeldin, « English Ideals in French Politics during the Nineteenth Century », *The Historical Journal*, II, 1959, n°1, pp. 40-58 ; J.R. Jennings, « Conceptions of England and its Constitution in Nineteenth Century French Political Thought », *The Historical Journal*, XXIX, 1986, pp. 65-85 ; L. Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, Paris, 1997, pp. 288-319 ; A. Kahan, *Guizot et le modèle anglais, in François Guizot et la culture politique de son temps*, sous la direction de M. Valensise, préface de F. Furet, Gallimard, Paris, 1991, pp. 219-231 ; R. Pozzi, *Élites e processi di modernizzazione: Guizot e Tocqueville dinanzi alla storia inglese, in Il pensiero gerarchico in Europa, XVIII-XIX secolo*, a cura di A. Alimento e C. Cassina, Olschki, Firenze, 2002, pp. 251-268 ; *La France et l'Angleterre au XIXe siècle : échanges, représentations, comparaisons*, a cura di S. Aprile - F. Bensimon, Paris, Créaphis, 2006.

3. B. Constant, *Principi di politica applicabili a tutte le forme di governo*, a cura di S. De Luca, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007 ; G. Paoletti, *Benjamin Constant et les anciens : politique, religion, histoire*, Paris, Champion, 2006.

4. P. Reboul, *Le mythe anglais dans la littérature française sous la Restauration*, Lille, Bibliothèque Universitaire de Lille, 1962.

l'importance des hommes politiques.
Avec Thierry et Michelet un canon historiographique s'impose qui ne met plus au centre de son récit les grandes personnalités de l'histoire, diaboliques ou vertueuses, mais la masse, le peuple, la nation et les forces multiséculaires inconnues et impersonnelles[5]. La révolution historiographique, qui, à l'époque de la Restauration, épouse la cause de la révolution nationale et démocratique, entraîne une nouvelle vision du devenir qui passe de la France d'en haut à la France d'en bas, des institutions à la société et à la collectivité[6]. Pour Thierry « l'histoire n'est pas fruit de l'action des grands qui occupent avec bruit le devant de la scène mais de l'activité lente et silencieuse des innombrables, des masses » qui donc restent inconnues dans leurs qualités, morales aussi, mais dont les gestes sont néanmoins compréhensibles à travers l'enquête de l'évolution de la société[7]. Dans cette historiographie, qui prend pour sujet d'analyse la nation, le peuple, le tiers-état, les Normands et les Saxons, la place qui reste pour une réflexion capable de connecter la politique et la morale se crée, d'un côté, dans le discours sur les caractères nationaux qui, effectivement, présente une déclinaison morale aussi, et, de l'autre, croise un fait épouvantable et incontournable du XIXe siècle : la politisation des masses. L'entrée des masses dans la vie politique reformule le problème de la morale des hommes politiques en termes différents : l'éducation morale du peuple devient un enjeu grave et urgent à l'époque des révolutions démocratiques.
Ce bouleversement épistémologique et historiographique se lie d'un autre côté à la naissance de la sociologie – à laquelle ont contribué les écrits des penseurs contre-révolutionnaires[8] – et qui, en ciblant son attention sur la société dans son complexe, finit par faire chuter l'intérêt pour l'individu et par conséquent sortir de l'agenda la question morale personnelle. Dans le mal (d'après les contre-révolutionnaires) ou dans le bien (dans le sillage du socialisme naissant), on n'est guère disposé à croire que des individus pourraient recomposer les fractures sociales ou que ce soit à la morale de l'homme politique de réinventer une société brisée en mille morceaux, de recréer des liens sociaux et renouer la trame de l'histoire. C'est à la science et non à la morale de régénérer la société. Dans les premières décennies du XIXe siècle, la primauté du social s'affirme dans la réflexion politique aussi, produisant une véritable « passion sociologique », alors que s'impose une nouvelle manière de penser la société, qui devient le sujet principal de l'histoire : un sujet complexe, qu'il faut d'abord comprendre,

5. J. Walch, *Les Maîtres de l'histoire, 1815-150. Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, Michelet, Edgar Quinet*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1986.
6. C. Crossley, *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet*, London-New York, Routledge, 1993.
7. M. Gauchet, Les « Lettres sur l'histoire de France » d'Augustin Thierry. L'alliance austère du patriotisme et de la science, dans *Les Lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora, 4 voll., Gallimard, Paris, 1997, I, pp. 787-850.
8. R.A. Nisbet, *La tradizione sociologica*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

étudier, enquêter dans sa profonde mais insaisissable unité. L'importance de l'étude, du moment de la compréhension et de l'enquête (pensons aux enquêtes sociales), à travers les outils fournis par les sciences nouvelles, notamment la statistique, redirige sensiblement l'intérêt de la morale vers la science[9]. Il est vrai que les sciences sociales ont au cours de cette période et au même titre que l'historiographie une fonction militante claire et répondent au désir de déposer les armes afin de promouvoir une révolution vue comme une action de la société sur elle-même, mais il est vrai aussi que ce discours laisse très peu de place aux hommes politiques et à leur morale, bien qu'en même temps il aplanisse le chemin vers une conception technocratique et élitiste de la politique dont le saint-simonisme et le positivisme seront porteurs.

Cependant...le mythe de O'Connell

Bien qu'au XIXe siècle l'idée de morale de l'homme politique semble perdre progressivement de son poids dans la plus grande partie du discours politique, historiographique et sociologique, il faut reconnaître que, dans les journaux de l'époque, les défauts moraux des hommes politiques sont immanquablement stigmatisés par les journalistes et caricaturistes et avouer, par exemple, qu'à l'époque, l'essence de l'anticléricalisme français, étudié par René Rémond dans un cas d'étude, se trouve justement dans la question de la morale, ou mieux, de la double morale du clergé français[10].

Ce n'est pas tout. Cette même historiographie romantique qui est fascinée par les nations et les peuples, ces peuples qu'elle-même contribue à créer, affiche un net penchant pour les « grands hommes », pour les « héros » selon le mot de Carlyle. Et c'est grâce à eux qu'on peut affirmer que le discours sur la morale de l'homme politique, théoriquement sorti par la porte, rentre pratiquement par la fenêtre. Dans ces mêmes décennies du XIXe siècle où la France connaît les grandes transformations intellectuelles que je mentionne, le débat politique et historiographique témoigne effectivement d'un intérêt persistant pour certaines figures d'hommes politiques du passé et du présent que, pour des raisons très variées, on prend pour modèle.

Deux figures semblent enflammer l'imagination politique de la France orléaniste : celle d'Oliver Cromwell et celle de Daniel O'Connell. Si on les compare par leurs exploits, deux personnes apparemment aux antipodes : Cromwell, leader du New Model Army et fossoyeur de l'absolutisme, fut aussi celui qui avait soumis, de façon apparemment définitive, l'Irlande au protestantisme, en menant une campagne de confiscation de terres aux catholiques à travers un usage systématique et cruel de la violence. Malgré tout, Cromwell (que l'on peut associer sans aucun dout à la figure de Napoléon) aura de

9. A. Lanza, *All'abolizione del proletariato: il discorso socialista fraternitario: 1839-1847*, Milano, FrancoAngeli, 2010.

10. R. Rémond, *L'anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1985.

l'influence sur Villemain, Hugo, Balzac et surtout sur Guizot (et sur Carlyle aussi, en dehors de France), en faisant du lord Protecteur du Commonwealth partie intégrante d'un jeu de miroir qui se créa entre l'histoire anglaise du XVIIe siècle et l'histoire française de 1789 à la Révolution de Juillet[11].
O'Connell avait en revanche le mérite d'avoir libéré l'Irlande en contraignant l'Angleterre à voter l'acte d'émancipation : comparé par Balzac à Napoléon[12], par John Lemoinne à Luther[13], par Duvergier de Hauranne à Chateaubriand[14], O'Connell fut considéré par Lacordaire, comme « le premier médiateur entre l'Église et la société moderne[15]». Son prestige ne connut pas de temps mort pendant plusieurs décennies.
Représentant à la fois le respect des traditions et l'innovation politique, le patriotisme et la dévotion religieuse, O'Connell devint une figure quasi légendaire, « synthèse et expression de l'Irlande », que s'approprièrent divers courants de pensée dans la France orléaniste, comme l'a écrit Laurent Colantonio[16]. Reconnu comme celui qui guidait la transition de l'Irlande entre l'ancien et le nouveau, le père de la Catholic Association incarne la modernisation politique sous une forme respectable et avec un visage rassurant. Armé de « persévérance » et de « prudence », « patient et mesuré », O'Connell avait affranchi « pacifiquement son pays » « par la seule force de la raison et du talent » ; après avoir obtenu l'émancipation, c'est « lui qui contient et modère l'Irlande[17] ». La capacité de O'Connell à lutter à travers « la force morale et le pacifisme » fut envisagée comme une « œuvre extraordinaire[18] ».

Au-delà du mythe : O'Connell l'homme

Qui fut vraiment O'Connell ?

Il venait d'une des rares familles catholiques de souche gauloise qui n'avaient pas été ruinées par les confiscations et qui possédaient encore un petit patrimoine en

11. A. de Baeque, F. Mélonio, *Histoire culturelle de la France. 3. Lumières et Liberté*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, pp. 311-313 ; O. Lutaud, « Guizot historien, politique, écrivain devant la révolution d'Angleterre », *Actes du colloque François Guizot*, « Société de l'Histoire du Protestantisme Français », 1976, pp. 239-276 ; P. Raynaud, « La Révolution anglaise », *François Guizot et la culture politique de son temps, cit.*, pp. 69-81.
12. H. de Balzac, *Lettres à l'étrangère. 1842-44*, Paris, Levy, 1906, II, pp. 301-302.
13. J. Lemoinne, *Etudes critiques et biographiques*, Paris, Michel Lévy Frères, 1852, p. 298 et suiv.
14. P. Duvergier de Hauranne, *Lettres sur les élections anglaises et sur la situation de l'Irlande*, Paris, Sautelette, 1827, p. 174, 177 et 179.
15. H.-D. Lacordaire, *Éloge funèbre de Daniel O'Connell*, Paris, Sagnier et Bray, 1848, p. 34.
16. L. Colantonio, *French Interpretations of Daniel O'Connell, from the last year of the Restoration to the Second Republic, in France-Ireland: Anatomy of a Relationship, cit.*, pp. 259-273.
17. P. Duvergier de Hauranne, « L'Irlande sociale, politique et religieuse : par Gustave de Beaumont », *Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1840, pp. 5-38, pp. 37-38.
18. J. Lemoinne, « La Jeune Irlande », *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1848, pp. 566-584.

termes de terres et de commerce. Ayant fait des études de droit, il put bénéficier des concessions qui, dans le sillage de la Révolution française, étaient accordées aux catholiques irlandais, leur permettant de devenir avocat. Devenu très vite un avocat renommé, il montra un talent indiscutable à la fois dans les procès civils et criminels, faisant preuve de grandes qualités oratoires. O'Connell ne fut pas seulement un homme talentueux, mais il eut également du succès dans un sens *moderne* du terme : ses revenus d'avocat étaient les plus élevés d'Irlande avant qu'il ne se lance en politique. Et il fut aussi un homme avec une capacité entrepreneuriale remarquable : à son activité d'avocat, il va ajouter l'acquisition de journaux, la *Dublin Review*, la participation dans des sociétés financières ; il fut d'abord le fondateur et ensuite le directeur de la National Bank et, *last but not least, en tant qu'irlandais*, il se hasarda dans l'achat d'une brasserie, dont il confia la gestion à son fils, qui – à vrai dire – se montra incapable de rivaliser avec le label protestant Guinness[19]. Le langage de O'Connell était résolument moderne, et il possédait une originalité qui frappe ses admirateurs tout autant que ses détracteurs (et que le comte de Montalembert, par exemple, trouve extrêmement désagréable), un langage coloré, décapant, capable de passer d'un registre affecté au sarcasme le plus insultant, que, selon ses biographes, il employait pour stupéfier délibérément son public. Sa manière de décider des arguments de discussion, qu'il choisissait exprès pour évoquer systématiquement les injustices faites aux catholiques et susciter les « passions » catholiques, intégrait cette maîtrise aisée et manipulatrice du langage (Montalembert disait encore de lui « qu'il n'était qu'un démagogue [20] »).

Il eut également l'idée moderne et géniale de transformer la lutte pour l'émancipation (jusque-là circonscrite au sein du Catholic Committee) en lutte de masse, en entraînant – contre la loi (qui interdisait à l'époque les corps représentatifs) et grâce à son adresse d'avocat – le peuple catholique. Recourant à plusieurs stratagèmes, parmi lesquels il faut citer la création d'organes de presse fidèles à sa cause et l'appel systématique à l'opinion publique, O'Connell créa ce que, avec les critères de la science politique contemporaine, on pourrait à juste titre considérer comme le premier parti politique moderne, en transformant en 1823 la Catholic Association en une organisation d'adhérents : il avait un an d'avance sur le Parti Démocratique de Jackson. Le choix de refondre la Catholic Association en parti politique de masse, en demandant aux adhérents de verser un penny par mois, n'aura pas été seulement gagnant, mais il démontre aussi une capacité de saisir avec perspicacité les logiques politiques d'une époque démocratique : il répondait à une logique de mobilisation idéale des membres qui, payant régulièrement

19. O. MacDonagh, O'Connell. *The Life of Daniel O'Connell 1775-1847*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1991.

20. « Ch. de Montalembert à L. Cornudet, 19 octobre 1830 », *Lettres à un ami de Collège, 1827-1830*, Paris, Lecoffre, 1873, p. 287.

une petite somme d'argent sous forme de souscription, se sentaient dans une certaine mesure propriétaires de l'Association[21].
Le tribut payé à la Catholic Association fera d'ailleurs de O'Connell le catholique le plus riche d'Irlande, ce qui lui vaudra le surnom de « the king of beggars », une épithète aussi malveillante que, qu'indice d'une jalousie mal cachée. Un surnom que justement O'Connell va rejeter avec la véhémence qui lui appartient, avec l'univers de valeurs aristocratiques qui s'y associaient, pour affirmer, au contraire que le penny que des millions de catholiques lui versaient tous les mois n'était que la juste rétribution des services qu'il rendait à la cause irlandaise ; un signe peut-être qu'il était conscient de la portée historique de sa mission, mais certes aussi de sa vocation sans équivoque à la « politique professionnelle ».
Selon son biographe de référence, MacDonagh, O'Connell eut une perception claire des rapports de force qui existaient et une flexibilité exceptionnelle (l'alliance sous condition avec les milieux progressistes anglais en est la preuve). On pourrait dire qu'il apprit l'éthique de la responsabilité, comme le montre le choix conscient, la voie du Repeal à l'Union législative étant bloquée, d'atteindre des objectifs intermédiaires parmi lesquels la remarquable modification de la loi municipale lui permettant d'être élu Maire de Dublin en 1841, le premier catholique depuis 150 ans. Ce n'est pas par hasard si Gladstone évoque O'Connell dans ces termes : « he was the greatest popular leader whom the world has ever seen…who never for a moment changed his end and never hesitated to change his means[22] ».

Trois hommes politiques

Voilà donc l'homme qui inspire l'imagination politique de la France orléaniste. Cet O'Connell est-il bien celui qui anime les ouvrages de Charles Montalembert et

21. F. O'Ferrall, *Catholic Emancipation: Daniel O'Connell and the Birth of Irish Democracy, 1820-1830*, Dublin, Gill & MacMillan, 1985 ; L. Colantonio, 'Exploring Daniel O'Connell's Political Ideology', *Political Ideology in Ireland from the Enlightenment to the present*, Cambridge Scholar Publishing, 2009, pp. 68-81.
22. G. Ó Tuathaigh, 'Daniel O'Connell', *Dictionary of Irish Biography*, ed. by J. McGuire, J. Quinn, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, vol. VII, p. 200. Naquirent des légendes sur lui aussi populaires qu'étonnantes : dans une Irlande ultra catholique, sa réputation se nourrit de ses exploits sentimentaux. Le folklore irlandais raconte que seulement une ville en Irlande lui refusa une femme pour une nuit, et un tel refus hypocrite et avare fait l'objet d'un éternel déshonneur. Alors que, selon une blague populaire, qui présente un fond d'admiration, si on jetait une canne dans la cour d'une école ou dans un orphelinat on pourrait être sûr de tomber sur un des fils bâtards de O'Connell : R. U'Ógáin, *Immortal Dan. Daniel O'Connell in Irish Folk Tradition*, Dublin, Geography Publication, 1995.

Gustave de Beaumont, cette à dire les écrits des deux penseurs qui contribuèrent le plus à créer une sorte de mythe irlandais dans la France de la Monarchie de Juillet, un mythe qui vit en paix, avec le mythe anglais ? Bien sûr que non. Comme O'Connell, Montalembert et Beaumont tous deux âgés de 20 ans de moins que l'Irlandais, ils ont en commun des études en droit et l'expérience parlementaire. Montalembert[23] sera le dernier lord héréditaire de France, Beaumont[24] fera partie de la gauche royaliste sous la Monarchie de Juillet. Tous deux vont expérimenter, comme O'Connell, le pouvoir de la presse et le prestige de la tribune : Montalembert, jeune homme de 20 ans, connaît cette saveur enivrante alors qu'il se défend au cours du procès pour l'Ecole libre ; Beaumont entrevoit la gloire à travers la reconnaissance publique que lui valent le *Système pénitentiaire, Marie ou l'esclavage et L'Irlande sociale, politique et religieuse*. Au même titre que O'Connell, ils appartiennent tous deux à des institutions, Montalembert en tant que membre de l'Académie française, Beaumont comme élu à l'Académie des sciences morales et politiques. Enfin, ce sont tous deux des hommes engagés, comme O'Connell : Montalembert sera pendant des dizaines d'années leader du « parti catholique » d'abord et du « parti de l'ordre » ensuite ; Beaumont sera directement impliqué dans l'aventure coloniale en Algérie, bien qu'il ait refusé le poste d'Intendant d'Algérie offert par Thiers, puis dans la bataille politique qui, après 1848, le conduit d'abord dans la commission chargée de rédiger la constitution et ensuite dans les ambassades de Londres et de Vienne.
Les trois hommes politiques catholiques, y compris Beaumont si l'on considère son œuvre politique, sont donc similaires sous plusieurs aspects. Le O'Connell de Montalembert et celui de Beaumont ne se ressemblent pourtant pas.

Entre déception et réévaluation : O'Connell chez Montalembert

En novembre 1830, alors que la lecture des premiers « admirables » numéros de « L'Avenir » suscite son « effervescence », Montalembert écrit à l'abbé Lamennais pour

23. *Charles de Montalembert. L'Église, la politique, la liberté,* sous la direction d'A. de Meaux et E. de Montalembert, Paris, CNRS Editions, 2012 ; *Montalembert et ses contemporains*, sous la direction de J.-N. Dumont, Paris, Cerf , 2012, *Montalembert pensatore europeo*, a cura di M. Ceretta e M. Tesini, Edizioni Studium, Roma, 2013.
24. G.W. Pierson, 'Gustave de Beaumont: Liberal', *The Franco-American Review*, I (1936), pp. 307-316; G.W. Pierson, Tocqueville and Beaumont in America, Oxford U.P., New York, 1938 ; S. Drescher, *Tocqueville and Beaumont on Social Reform*, New York, Harper & Row, 1968; T. Garvin e A. Hess, "Introduction", *G. de Beaumont, Ireland: Social, Political and Religious*, Cambridge, Belknap Press, (Mass.) 2006 ; *Gustave de Beaumont. La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*, a cura di M. Ceretta e M. Tesini, Milano, FrancoAngeli, 2011.

offrir sa collaboration au quotidien, notamment en matière d'Irlande d'où il revenait après un séjour de presque deux mois (du 4 septembre au 23 octobre 1830) : « J'ai recueilli sur l'Irlande quelques notes précieuses, quelques détails qui pourraient n'être pas sans fruit autant pour vos lecteurs ecclésiastiques que laïcs[25] ». La réponse de Lamennais ne tardera pas et répondra parfaitement aux attentes de Montalembert :

> Il serait très important que l'on connut mieux l'Irlande qu'on ne la connaît généralement en France, et en particulier tout ce qui concerne l'état du clergé catholique dans ce pays me paraîtrait une chose sur laquelle il serait extrêmement utile d'appeler en ce moment l'attention[26].

Une ou deux semaines après, pendant le premier entretien avec Lammenais, ils discutèrent aussi du projet de fonder une Association Catholique sur le modèle de celle créée avec succès par O'Connell en Irlande. Chez les partisans de « Dieu et la liberté » , l'espoir – comme nous le dira Lacordaire 40 ans plus tard - que l'abbé puisse « être l'O'Connell de la France et obtenir après de glorieux combats l'acte d'émancipatio[27]» commençait à l'époque à se répandre. La publication au début janvier 1831 de la *Lettre sur le catholicisme en Irlande* va confirmer - avec l'accueil chaleureux qu'elle rencontra – que le jeune comte et son maître ne se trompaient pas : l'Irlande devient un sujet d'intérêt. La lettre suscite l'approbation non escomptée de Victor Cousin, qui juste quelques mois auparavant disait à propos d'un projet visant à écrire une histoire de l'Irlande que « les Irlandais sont indignes de la liberté, parce qu'ils ont été esclaves ; et puis c'est un peuple étranger au mouvement européen » et affirmait que « c'est un animalcule qu'il faut grossir au moyen d'une loupe pour en tirer quelque chose[28]. » Elle déclencha aussi l'admiration de Victor Hugo, qui adresse à Montalembert « la lettre la plus flatteuse[29] ».

Cependant, contrairement à ce qu'on pourrait penser, en total désaccord avec l'admiration témoignée à O'Connell à l'époque de la monarchie de juillet, l'image de l'Irlande tracée dans la *Lettre* de Montalembert renvoyait à l'Irlande des catholiques irlandais, des prêtres, des évêques et de leurs considérables ouailles, et non pas à l'Irlande de Daniel O'Connell.

25. Ch. de Montalembert à Lamennais, 26 octobre 1830, *Correspondance générale de Lamennais*, sous la direction de L. Le Guillou, Paris, Armand Colin, 1973, IV (juillet 1828-juin 1831), p. 702.
26. Lamennais à Ch. de Montalembert, 2 novembre 1830, *Correspondance générale de Lamennais, cit.,* p. 369.
27. *Le Testament du P. Lacordaire*, publié par Le Comte de Montalembert, Paris, Charles Douniol, 1870, p. 54.
28. Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 9 juillet 1830, Texte établi par L. Le Guillou et N. Roger-Taillade, CNRS, Paris, tome II, 1990, p. 37.
29. Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 19 janvier 1831, II, cit., p. 138.

Dans sa *Lettre*, Montalembert ne mentionnait guère le « grand Dan » et rabaissait son succès politique le plus important à travers un jugement à la fois rapide et draconien : « rien de moins fécond en résultats immédiats que cette fameuse émancipation[30] ». Comme il l'avait écrit à son ami Léon Cornudet, Montalembert, fidèle au modèle historiographique choisi, c'est-à-dire conformément au modèle de « l'admirable Thierry » , présentait la solidarité irlandaise en tant que produit d'une morale des sans nom et sans visage, d'un peuple entier qui avait su résister héroïquement à des siècles de persécution, sans abandonner leur foi. Il fallait donc attribuer les victoires irlandaises à l'héroïsme quotidien du peuple d'Irlande et non pas à la grandeur de ses hommes politiques.

On peut aussi interpréter l'incroyable absence de O'Connell de la *Lettre sur le catholicisme en Irlande* d'une autre façon : on apprend des pages du *Journal Intime* rédigées au cours du voyage en Irlande en 1830 que la rencontre avec le *Libérateur* avait éveillé chez l'aristocrate français une profonde déception.

Après s'être rendu chez O'Connell et l'avoir écouté lorsqu'il tenait un discours public à l'occasion d'un dîner en son honneur dans la ville de Killarney, Montalembert note : « O'Connell a parlé et, je l'avoue avec peine, j'ai été complètement désappointé; son langage est brusque, boursouflé, commun, ses manières désagréables, ses idées usées et sans aucune liaison : il n'a de bon que son organe[31] ». Quelques jours plus tard - toujours dans les pages de son Journal, il renouvellera son jugement : « Je me confirme dans ma première opinion que ce n'est pas un homme de génie, un grand homme… comme tous les autres hommes que je connais il est au-dessous de son rôle[32] ».

Grâce à la publication de son Journal Intime, aujourd'hui on sait que Montalembert, après avoir formulé un jugement si tranchant à propos de O'Connell, quelque temps après, se prononce de façon très sévère à l'égard de lui-même, lorsqu'il écrit : « Oh imbécile » [sic]. Montalembert aurait entretemps changé d'avis étant donné que, malgré la déception des premières rencontres, le 11 mars 1844, en visite à Londres, il témoigna sa solidarité à O'Connell (en attente de jugement) en lui rendant visite ; de la même manière en 1847, lorsque O'Connell mourant était de passage à Paris en direction de Rome (où il mourra quelques mois après), Montalembert, à la tête d'un petit groupe de catholiques, lui rendra visite afin de témoigner au Libérateur une profonde reconnaissance pour sa contribution à la cause catholique.

Toutefois ce qui nous intéresse le plus est de mettre en exergue comment, la situation politique ayant profondément changé après le coup d'état bonapartiste et devant l'émergence des traits autoritaires du régime, les écrits de Montalembert sur O'Connell

30. Ch. de Montalembert, « Lettre sur le catholicisme en Irlande », *Œuvres polémiques et diverses*, Jacques Lecoffre, Paris, 1860, tome I, pp. 127-163, p. 128.
31. Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 7 octobre 1830, II, cit., p. 94.
32. *Id.*, p. 99.

dénotent un changement d'opinion radical. Si la Lettre de 1831 ne mentionnait jamais le Libérateur, l'Angleterre n'échappait pas non plus à ses critiques ; au contraire elle était le cible d'une dure attaque pour avoir trahi ses promesses : « La liberté que l'Angleterre étalait au monde avec tant d'orgueil, elle l'a transformée pour l'Irlande dans le plus honteux ilotisme[33]» . Le jeune auteur de la Lettre se gardait bien d'ériger l'Angleterre en modèle pour la France, ou bien d'en louer la constitution ou encore d'en admirer l'aristocratie. On sait très bien d'ailleurs que le « mythe anglais » ne jouissait pas d'un grand succès parmi les rangs catholiques auxquels Montalembert appartenait de par sa formation. Montalembert, touché par la corde patriotique comme tout jeune romantique et libéral au cœur du « printemps des peuples » des années 1830, voyait dans l'Irlande ce que, vingt ans après, l'auteur Des intérêts catholiques au XIXe siècle aurait presque complètement passé sous silence.

Le contexte historique et le sens politique où se situe des intérêts sont très connus : le texte est publié en 1852 au lendemain du coup d'état dont Montalembert était au courant et qu'il avait approuvé. L'œuvre ambitionnait d'être « une nouvelle profession de foi en la liberté[34] ». Montalembert, qui avait espéré amener Louis-Napoléon sur son terrain et trouver ainsi une solution à la question de la liberté d'enseignement, en 1848 avait donné son soutien à l'expédition contre la République romaine et avait appuyé des lois restrictives sur la liberté de presse en 1849 ; cependant, après avoir compris qu'il avait été manipulé et dupé par Napoléon, il refusa le siège au Sénat qui lui avait été offert en janvier 1852 et coupa les ponts avec Napoléon.

Pour se résoudre à interrompre ses relations avec Louis-Napoléon, il lui faudra néanmoins voir échouer complètement les espoirs de la cause catholique et - avec ceux-ci la confiance qu'il reposait en Napoléon : il démontrera ainsi qu'il était, comme il l'avait lui-même déclaré : « plus catholique que libéral. »

Pour mieux éclairer le sens de son travail, Montalembert aurait ensuite écrit à son ami de jeunesse Léon Cornudet - qui l'avait suivi de loin pendant son voyage en Irlande, et qui, pour des raisons politiques, venait d'être destitué de sa charge de Conseiller d'état - « je veux publier un écrit qui montre tout ce que le catholicisme a gagné depuis vingt ans grâce à la liberté, et tout ce qu'il risque de perdre, en se laissant identifier par l'Univers avec la cause du pouvoir absolu. Je veux, par la même occasion, défendre le gouvernement parlementaire contre les injures et les calomnies dont il est chaque jour l'objet[35] ».

Dans sa bataille contre le « pouvoir absolu », Montalembert offrait à O'Connell un rôle

33. Ch. de Montalembert, *Lettre sur le catholicisme en Irlande, cit.*, p. 156.

34. D. Moulinet, « Présentation », dans Ch. de Montalembert, *L'Église libre dans l'État libre précédé Des intérêts catholiques au XIXe siècle*, Textes publiés et présentés par J.-N. Dumont et D. Moulinet, Paris Les Éditions du Cerf, 2010, p. 62.

35. Ch. de Montalembert, *Journal Intime, cit.*, tome V, p. 593, note 2.

de premier plan lorsqu'il écrivait : O'Connell « a régné sans avoir jamais fait verser une goutte de sang, sans avoir même engagé une seule lutte violente ou illégale, mais par la seule force de la parole à la fois libre et contenue, que les merveilleuses institutions de l'Angleterre garantissent même aux adversaires de sa domination[36] ».

En quelques centaines de pages, Montalembert plaidait pour un gouvernement parlementaire et modéré ; en même temps il dénonçait le pouvoir absolu, revalorisant l'idée d'un moyen âge catholique caractérisé par un pouvoir tempéré progressivement détruit par le « grand niveleur » Louis XIV.

La thèse n'était pas nouvelle et se fondait sur un patrimoine d'idées développées au cours de deux décennies. Entre 1832 et 1833 déjà, lorsqu'il envisageait d'écrire une œuvre intitulée *Du despotisme tel qu'il est organisé en France et en Europe*, Montalembert s'était engagé à repérer la convergence entre les graves fautes de Napoléon, coupable d'avoir introduit « le culte de la force brute », et les lourdes responsabilités des Français, auxquels il reprochait de ne pas aimer la liberté :

« déplorable vice du caractère français, manie d'opprimer, d'abuser de la force. […] Rareté de l'amour de la liberté. On renverse l'arbitraire pour être soi-même arbitraire. L'arbitraire en soi ne révolte personne[37] ».

Mais la perspective générale qui inspirait *Des intérêts catholiques au XIXe siècle* n'était pas tout simplement une nouvelle proposition d'instruments théoriques mis au point par les libéraux craignant le pouvoir absolu - quoique dans plusieurs passages on perçoit l'influence de Burke et de ses Réflexions, texte que Montalembert avait lu à nouveau en 1852. En accord avec les thèses d'Etienne de La Boétie, que Lamennais avait réimprimées en 1835, Montalembert présentait à ses lecteurs le risque que le Bonapartisme s'avérait ? être quelque chose de différent d'une version moderne de l'absolutisme ; s'appuyant aussi sur l'opinion de Tocqueville et sur son concept d'un *nouveau type de despotisme* Montalembert écrivait : « mon idéal n'est point dans l'avenir que M. de Tocqueville entrevoit pour les peuples démocratiques, transformés en 'troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger[38] ». C'est dans ce cadre théorique que O'Connell, jamais mentionné dans la Lettre, devint le symbole d'une « liberté réglée, contenue, ordonnée, tempérée » qui « bien loin d'être hostile à l'autorité ne peut coexister qu'avec elle, mais dont la disparition fait aussitôt dégénérer l'autorité en despotisme[39]». Montalembert en passant rappelait, par un renvoi qu'il semblait évoqué exprès pour agacer l'empereur, les gloires militaires obtenues par les Anglais aux frais de son oncle : « le vainqueur de Napoléon rend les armes au chef moral d'un peuple

36. Ch. de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XIXe siècle, cit.* p. 114.
37. Cité par A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1942, p. 199.
38. Ch. de Montalembert, *Des intérêts catholiques au XIXe siècle, cit.*, p. 243.
39. *Id.*, pp. 147-148.

désarmé, mais devenu invincible par la force du droit[40] ». Comment peut-on expliquer ce changement d'avis à propos de la figure de O'Connell ? Faut-il penser à un sincère revirement d'opinion ? Pas vraiment. Ce que les pages *Des intérêts catholiques au XIXe siècle* dévoilent n'est pas une revalorisation de O'Connell, dont la grandeur individuelle s'arrêtait là où commençait sa grandeur parlementaire : « O'Connell n'a dû qu'à ce puissant instrument [*au régime représentatif*] les victoires qu'il a gagnées sur l'intolérance anglicane[41] ». C'était uniquement grâce à la tolérance du pouvoir anglais que la *Catholic Association*, hors-la-loi, avait pu changer de nom et de forme et, comme le phœnix, renaître de ses cendres ; c'était grâce à la tolérance des anglais que O'Connell avait pu organiser les manifestations de protestation pour obtenir l'émancipation. Il fallait encore reconnaître à l'Angleterre - se voyant forcée par le résultat des élections de Clare - le mérite d'avoir admis O'Connell au Parlement, ce qui avait impliqué l'approbation de l'Emancipation Act, un texte qui menaçait d'un point de vue symbolique l'*ethos* protestant et anglican de la nation anglaise. Faut-il encore penser qu'une logique différente inspire le chapitre *De l'avenir politique de l'Angleterre* consacré à O'Connell ? Difficile à croire, étant donné que, même à cette occasion, Montalembert ne renoncera pas à souligner les médiocres qualités oratoires du personnage : (« ces grossièretés de langage qui lui étaient trop habituelles »), ni d'en blâmer l'inutile tentative d'abroger l'Act d'Union. Encore une fois, ce que ces quelques pages consacrées à O'Connell mettent en lumière n'est pas l'envergure politique et morale du Libérateur, mais plutôt la grandeur des institutions anglaises. O'Connell n'était pas présenté comme celui qui avait plié et contraint aux négociations le géant britannique, l'Empire « sur lequel on peut dire avec vérité que le soleil ne se couche jamais[42] », mais encore une fois comme celui qui avait offert au génie britannique un banc d'essai d'où il était sorti gagnant.

Au cours de la lutte pour l'abrogation de l'Acte d'Union - ce que Montalembert jugera la plus grande faute politique de O'Connell, ainsi qu'une mesure politique aussi inacceptable qu'anachronique - l'Angleterre n'avait pas nié à l'Irlandais ses libertés, en s'exposant ainsi au risque que ces mêmes libertés, de presse, de parole et d'association, soient utilisées contre elle. C'était en cette ouverture que demeurait - selon Montalembert - la grandeur de l'empire britannique qui, après avoir accusé O'Connell de conspirer contre Sa Majesté et contre la loi, lui avait tout de même garanti la liberté de mouvement, lui permettant de se déplacer pour aller à Londres et de se rendre au Parlement pour plaider sa cause.

C'était encore l'Angleterre qui, après avoir condamné O'Connell au premier degré à un an de prison (le 30 mai 1844), avait laissé la House of Lords décider de son sort avec

40. *Id.*, p. 114.
41. *Id.*, p. 215.
42. *Id.*, p. 115.

un jugement en cour d'appel : mais qu'est-ce que l'Angleterre avait fait ? Insouciante de l'avis de l'opinion publique anglaise qui demandait de le juger coupable, et dans le respect de la tradition juridique consolidée, qui demandait seulement aux cinq ou six lords qui occupaient un siège dans la Chambre Haute de s'exprimer et non pas à la Chambre en entier, l'Angleterre avait rendu O'Connell « aux Irlandais découronné de son auréole de souverain populaire par le pardon de la reine d'Angleterre[43] » et avait acquitté l'accusé.

Au cours de cette apologie de l'empire du droit et de la « liberté légale », Montalembert exprimait une profonde admiration pour la capacité de résister aux appels populaires par le biais de l'institution aristocratique par excellence - la House of Lords - dans le respect de traditions séculaires. Du coup, au moment où le Second Empire paraissait plongé dans un climat de corruption, violence et illégalité, Montalembert apercevait dans le pays de l'aristocratie énergique et combative, le seul espoir de salut aux dérives du bonapartisme. Il dénonçait alors « cette odieuse comédie des principes de 1789 greffés sur le Césarisme moderne, dont la France est si lâchement complice[44] ».

A l'époque du Second Empire, alors que Montalembert aurait pu facilement se servir du personnage de O'Connell pour en faire le symbole de la moralité, de la légalité et du pacifisme et en l'opposant ainsi à la figure de Louis Napoléon, il choisissait l'Angleterre comme image renversée des institutions françaises.

O'Connell présenté par Montalembert s'offre plus en tant qu'expression de foi dans un libéralisme se méfiant de la morale ? de l'homme politique - d'autant plus méfiant suite aux conséquences payées par l'auteur après le coup d'état. Malgré la conscience du caractère inéluctable de la société moderne et l'incessante avancée de la démocratie, le O'Connell représenté par Montalembert s'avère l'occasion pour un aristocrate anglais d'exprimer sa foi dans le modèle anglais.

Le visage "rassurant" de la démocratie : le O'Connell de Beaumont

Les pages que Beaumont consacre à la figure de O'Connell dans son *Irlande sociale politique et religieuse* (1839) mettent l'accent sur des aspects complètement différents. *L'Irlande* de Beaumont est considérée par ses contemporains comme « l'étude la plus rigoureuse, informée et conceptuellement solide sur l'Irlande parue France au XIX[45] », et devient vite l'œuvre de référence sur ce sujet pour une génération entière. Ce texte, caractérisé par une structure qui satisfaisait complètement les goûts de l'époque,

43. Ch. de Montalembert, « De l'Avenir politique de l'Angleterre (1856) », dans Id., *Œuvres polémiques et diverses*, Paris, Jacques Lecoffre, et Cie, 1860, tome 2, p. 334.

44. Ch. de Montalembert, *Journal Intime*, 30 avril 1859, cit., tome VII, p. 60.

45. M.-H. Pauly, *Les voyageurs français en Irlande au temps du Romantisme*, Paris, Enault, 1938, p. 191.

s'offrant en tant qu'analyse d'une société, de ses mœurs et de ses institutions, à mi-chemin entre science sociale, histoire et science politique, est accueilli par Silvestre de Sacy comme un « travail analogue à celui que M. de Tocqueville a exécuté avec tant de succès pour les États-Unis d'Amérique[46] » ou bien par Duvergier de Hauranne comme un travail qui « par la sagacité des vues, par la vigueur du raisonnement, par la fermeté du style, rappelai[en]t tout-à-fait le beau livre de M. de Tocqueville[47] ». Dans l'œuvre de Beaumont, le personnage de O'Connell occupe une place d'honneur et il fait son apparition - seule exception - dès les pages du sommaire où Beaumont traite le thème des efforts accomplis par l'Irlande pour devenir un système démocratique après des siècles d'oppression, tyrannie, spoliation et esclavage.
Après avoir chanté les louanges de la création politique de O'Connell, l'Association Catholique, à laquelle Beaumont reconnaît le mérite d'avoir transmis au peuple irlandais les premières notions de « légalité et de droit » et de l'avoir poussé à accepter un « empire fondé sur une autorité de nature entièrement morale », l'auteur du texte consacre une section entière de son œuvre au Libérateur.

> Le mouvement de l'association est celui de toute l'Irlande; mais ce grand travail de la nation a des agents particuliers, et il en possède un tout à la fois si considérable et si célèbre, que je ne crois pouvoir le passer sous silence : je veux parler d'O'Connell. Si l'association mène l'Irlande, c'est O'Connell qui gouverne l'association. O'Connell exerce sur son pays et sur l'Angleterre elle-même une si extraordinaire influence, qu'en l'omettant ici ce serait négliger plus qu'un homme, et presque un principe[48].

Le fait que le pouvoir de O'Connell était quelque chose d'extraordinaire et de complètement différent du pouvoir des autres hommes politiques célèbres du passé irlandais constitue une ferme conviction pour Beaumont, qui avait soin de marquer la différence entre l'Irlandais et tous les autres « grands ».
Dans la figure de O'Connell, il reconnaissait le profil totalement moderne d'un leader politique dont le pouvoir provient, non pas de son état de soldat ou bien d'aristocrate, mais plutôt de son rapport avec le peuple.
Enfin, Beaumont voyait en O'Connell l'inventeur d'un type de politique démocratique

46. S. de Sacy, « L'Irlande sociale, politique et religieuse : par Gustave de Beaumont, auteur de Marie ou l'Esclavage aux États-Unis, et l'un des auteurs du Système pénitentiaire aux États-Unis », *Journal des Débats*, 24 octobre 1839, pages sans numeration.
47. P. Duvergier de Hauranne, « L'Irlande sociale, politique et religieuse : par Gustave de Beaumont », *Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1840, p. 15.
48. G. de Beaumont, *L'Irlande sociale, politique et religieuse*, Bruxelles, Hauman et Cie, 1842, 2 voll, II, pp. 23-24.

et démagogique qui a prédominé en Occident au cours des deux derniers siècles :

> La puissance d'O'Connell n'est-elle pas une des plus extraordinaires qui se puissent concevoir ? Voici un homme qui exerce, sur un peuple de sept millions, une sorte de dictature ; il dirige presque seul les affaires du pays, il donne des conseils qu'on suit comme des commandements, et cet homme n'a jamais été investi d'autorité civile, d'aucun pouvoir militaire. Je ne sais si, en consultant l'histoire des nations, on trouvera un seul exemple d'une pareille destinée ; voyez, depuis César jusqu'à Napoléon, les hommes qui ont dominé les peuples par leur génie ou par leur vertu, combien en compterez-vous qui, pour établir leur puissance, n'aient eu d'abord, soit la majesté de la toge, soit la gloire des armes ? Le nom de Washington serait-il seulement arrivé jusqu'à nous, si, avant d'être législateur, ce grand homme n'eut été guerrier ? Qu'eût été ? Mirabeau sans la tribune de la constituante ? Et Burke, et Fox, et Pitt, sans leur siège au Parlement ? O'Connell est membre du Parlement britannique; mais sa plus grande puissance remonte au temps où il ne l'était pas : elle date de la fameuse élection de Clare ; ce n'est pas le parlement qui a fait sa force, c'est à cause de sa force qu'il est entré au Parlement[49].

Beaumont exprime, en continuité avec la tradition historiographique mentionnée auparavant, la conviction que, dans une époque démocratique, la possibilité que des grands hommes émergent se réduit (une thèse qu'il supporte en s'appuyant sur l'expérience américaine témoignée par Tocqueville) :

> Chaque jour, de notre temps, on voit les grands hommes devenir plus rares. Ce n'est pas qu'il se fasse de moins grandes choses qu'autrefois; mais ce qui se fait de grand parmi les peuples, au lieu d'être exécuté par tel ou tel homme, l'est par plusieurs, et à mesure qu'un plus grand nombre concourt à l'œuvre, la gloire particulière des agents diminue[50].

Toutefois Beaumont était disposé à admettre que, en des circonstances spéciales telles les irlandaises, il pouvait s'avérer le cas contraire : « L'Irlande, avec ses immenses misères, ses contrastes de luxe et d'indigence, avec ses masses grossières, animées de passions homogènes, était peut-être le sol le mieux préparé pour faire éclore la grandeur d'un seul homme[51] ».

Si la grandeur de O'Connell gardait - aux yeux de Beaumont - un caractère exceptionnel, il fallait néanmoins l'encadrer dans une logique démocratique, qui avait donc renoncé à l'idée aristocratique du guide et qui avait embrassé le principe qu'il fallait « interpréter » les instances et les besoins de la société : « les grands hommes, qui paraissent conduire leur siècle, ne font souvent que l'exprimer; on croit qu'ils mènent le monde, ils le

49. *Id.*, pp. 24-25.
50. *Ibid.*
51. *Id.*, p. 24.

comprennent seulement ; ils ont aperçu des besoins dont ils se constituent les défenseurs, et deviné des passions dont ils s'établissent les organes[52] ». « La destinée de tout un peuple ne tient pas à un seul homme », mais un homme tout seul - comme O'Connell - pouvait devenir le « grand interprète » de « grandes infortunes[53] ».
Comme on peut facilement le déduire de l'image de O'Connell proposée par Beaumont, la morale de l'homme politique était à repérer dans les causes qu'il épousait : O'Connell avait exprimé la cause des opprimés, il avait pris les défenses de « sept millions de gens souffrant, dont la misère était une vraie injustice » (Beaumont lui-même n'avait-il pas fait la même chose en écrivant *Marie* ?), qui légitimaient son pouvoir et qui collectivement s'identifiaient à lui.
Cela dit, quel était le *secret de cet empire*[54] de O'Connell ? Beaumont n'avait pas de doutes à cet égard : c'était son esprit versatile, éclectique, flexible, élastique :

> il [à l'Irlande] lui fallait non un général propre à conduire une armée, mais un citoyen capable de diriger un peuple ; il lui fallait un homme dont l'ascendant s'établit par des moyens paisibles et propres à gagner la confiance de l'Irlande, sans faire peur d'abord à l'Angleterre; qui, profondément pénétré de l'état du pays, comprenant également ses besoins et ses périls, eut le grand art de se livrer tout entier aux uns, et d'échapper sans cesse aux autres; jurisconsulte assez habile pour démêler ce qui, dans le code de la tyrannie, avait été aboli, et ce qui était encore en vigueur; orateur assez puissant pour exciter dans l'âme du peuple des passions ardentes contre ce qui restait de la servitude, et assez sage pour en arrêter l'élan à la limite de l'insurrection; avocat subtil, autant que tribun fougueux, appliqué à tenir en éveil la colère et la prudence du peuple, assez impétueux pour le pousser et assez fort pour le contenir, capable de le mener à son gré sur la place publique, de l'agiter, de l'adoucir sous sa main; et qui après lui avoir enseigné à haïr les lois sans les violer, sut encore, quand des excès seraient commis, les défendre devant la justice, en excuser les auteurs, et fasciner un jury comme assemblée populaire[55].

Et encore :

> Il fallait à l'Irlande un homme qui […] sût se conduire avec le maître aussi bien qu'avec l'esclave, stimuler l'un sans alarmer l'autre […]; qui, fort des institutions existantes en fît son égide pour se défendre et son glaive pour attaquer ; montrât comment un droit appelle un autre droit, la liberté une autre liberté; imprimât dans l'âme de tout Irlandais cette conviction profonde, que ce qui lui manque d'indépendance l'expose à la plus dure tyrannie, mais lui suffit pour conquérir son entier affranchissement[56].

52. *Id.*, p. 28.
53. *Id.*, p. 27.
54. *Id.*, p. 25.
55. *Id.*, p. 26
56. *Ibid.*

Tout comme un animal amphibie, O'Connell alliait des caractéristiques très différentes :

> il y a dans le principe politique qui lui sert de guide, dans cette doctrine intermédiaire entre le respect des lois et l'agression, quelque chose de mixte qui rend son caractère presque insaisissable, faisant d'O'Connell tantôt un sujet loyal, tantôt un partisan factieux, aujourd'hui incliné devant le roi, demain roi lui-même sur la place publique : moitié démagogue, moitié prêtre[57].

L'Irlande demandait une « agitation constitutionnelle[58] », une expression qui aurait pu être considérée comme un oxymoron, O'Connell avait su la créer.
O'Connell, un homme « zélé », « prudent », « impétueux », avait eu la capacité de se conduire aisément dans la société et dans les institutions, et de fréquenter en même temps des mondes tout à fait différents : d'un côté, le monde rural irlandais d'où il venait, et qui était suspendu à ses lèvres comme un enfant, de l'autre, le monde de Westminster, des institutions politiques britanniques. A cheval entre ces deux réalités, O'Connell avait su rester dans les bornes de l'ordonnancement juridique, avec des causes qui en sortaient, et qui étaient hors de cet ordonnancement.
Comparé à la France de l'époque, sensible aux sirènes de la dictature, qui se penchait sur de « grands remèdes » contre de « grands maux » (il faut peut-être rappeler en passant que Tocqueville, dans son *Journal de voyage en Irlande*, avait posé à ses interlocuteurs la question concernant la possibilité et l'opportunité de recourir à « une dictature temporaire exercée d'une manière ferme et éclairée, come celle de Bonaparte après le 18 Brumaire » dans le but de résoudre l'anomalie irlandaise et ainsi « sauver l'Irlande »), O'Connell avait gardé sa rigueur morale.
En termes généraux, le raisonnement moral de Beaumont se déplace selon des ordonnées classiques, la question des fins et des moyens. Plus que jamais à l'époque démocratique, la morale démocratique de l'homme politique n'était pas tout simplement à assimiler aux causes qu'il défendait, mais s'exprimait aussi par sa capacité de choisir les bons moyens : O'Connell s'était arrêté sur le seuil de la violence ; à ce propos il avait déclaré : l'« agitation constitutionnelle, ce système indécis entre la paix et la guerre, entre la soumission et la révolte, entre l'opposition légale et l'insurrection[59] ».
Parmi toutes les qualités de O'Connell, « la plus éminente », estimait Beaumont, était « l'extrême bon sens dont il est doué, à l'aide duquel il mesure tout d'un coup la difficulté » et donc il « ne poursuit jamais que ce qui est possible[60] ».
Toutefois Beaumont reconnaissait aussi d'autres raisons à la grandeur politique de O'Connell. L'irlandais se présentait - selon l'auteur - comme un homme totalement

57. *Id.*, p. 34.
58. *Id.*, p. 35.
59. *Id.*, p. 35.
60. *Id.*, pp. 33-34.

conscient de son rôle et de l'importance de sa présence permanente. Le libérateur en effet ne laissait « échapper aucune occasion de dire sa pensée au peuple[61] », étant conscient de l'importance de ne jamais tomber dans l'oubli et d'être un homme public au sens moderne : « il se passe à peine, dans toute l'année, un seul jour sans que la presse publie, soit une résolution, soit un discours, soit une épitre d'O'Connell[62] ».
Son pouvoir relevait d'une élection quotidienne, de caractère plébiscitaire et de nature tout à fait exceptionnelle ; la durée même de son pouvoir - notait Beaumont - avait un caractère extraordinaire, étant donné que depuis vingt ans il se constituait du seul « assentiment populaire » - et « son pouvoir ne se maintient qu'à la condition d'une action incessante[63] ».
Cet homme était en outre - selon Beaumont - doué aussi d'un point de vue rhétorique et il pouvait s'enorgueillir d'une bonne maîtrise du langage - une capacité que Montalembert lui avait nié en jugeant son éloquence désagréable et que, au contraire, Beaumont décrivait avec admiration. Selon lui, à un langage riche de « sarcasmes, invectives amères et fougueuses déclamations[64] » l'irlandais savait additionner « la domination qu'il exerce lui-même sur toute l'Irlande[65] ».

La figure de O'Connell décrite par Beaumont restituait à l'Irlandais toute sa grandeur en faisait un personnage éminemment démocratique, un prototype du leader des masses : ce profil que Beaumont regardait avec crainte et admiration en même temps.
Le problème de la politique de masse et des leaders de grandes agrégations sociales, inconnu en France avant la révolution et après la restauration, devenait pour la génération de Beaumont et de Montalembert la préfiguration de temps nouveaux de la politique contemporaine et d'un siècle qui n'aurait plus été le XIXe.

Manuela CERETTA

61. *Id.*, p. 30
62. *Id.*, p. 31
63. *Id.*, p. 32.
64. *Id.*, p. 37
65. *Id.*, p. 38.

Images du citoyen-producteur vertueux
La morale socialiste républicaine avant la république démocratique

La république comme adhésion intime aux lois : la morale citoyenne

Si elle est entendue comme la réalisation de l'égalité, comme la mise en forme de l'autogouvernement immédiat de la société par elle-même, comme le dépassement de toute division, y compris celle entre les gouvernants et les gouvernés, la démocratie peut constituer la négation tout court de l'existence de l'homme politique. Toutefois, il est possible de renverser cette affirmation : dans une perspective de démocratie pure, tout citoyen devient un homme politique. La morale de l'homme politique assume alors la forme d'une morale citoyenne. Et la démocratie apparaît comme la forme de distribution égalitaire des responsabilités morales exigées par la vie sociale et politique. Dans les pages suivantes, j'esquisserai une conception de la morale citoyenne comme fondement de la démocratie en devenir chez les socialistes républicains, en concentrant mon attention sur la seconde moitié de la monarchie de Juillet. Depuis la fin des années 1830, il est en effet possible d'y observer l'émergence d'une manière inédite de conjuguer le discours républicain et d'une conception de la société à l'origine propre au socialisme saint-simonien. Ce nouveau discours socialiste républicain caractérise certains théoriciens tels que Pierre Leroux, Louis Blanc ou Philippe Buchez, ainsi qu'une partie importante des secteurs les plus engagés politiquement et culturellement des classes ouvrières parisiennes. Dans la sphère politique, ils partagent le même mot d'ordre : le suffrage universel. A leurs yeux, celui-ci représente, par son exercice, le sacre nécessaire de l'égalité des citoyens et d'une république démocratique garantissant l'expression immédiate de la volonté populaire, et accompagnant la société dans la découverte de sa forme naturelle, par la science sociale et la religion du progrès. En d'autres termes, la démocratie est imaginée et attendue comme la possibilité du dépassement de la distinction entre gouvernants et gouvernés, et comme la fusion entre le moment politique et la vie sociale. D'une part, tout citoyen est un homme politique et il doit donc se révéler vertueux, de l'autre, la conception socialiste républicaine de l'harmonisation du social implique une moralisation politique de tout citoyen-producteur, c'est-à-dire une orientation de toute composante sociale vers l'intérêt général. Cette orientation a pour condition la participation active généralisée à l'acte de se donner des lois, et elle s'opère à travers l'adhésion intime à ces lois.

A la fois rationnelle et émotive, l'adhésion intime aux lois constitue la réalisation la plus complète de l'idée de pouvoir social : ce pouvoir, qui unifie et oriente le social, se situe à l'intérieur du corps social, et finalement à l'intérieur de chaque citoyen. La république démocratique se donne un ordre sans avoir besoin d'un corps qui l'établisse et le garantisse ; l'Etat est donc destiné à coïncider exactement avec l'ensemble de ses citoyens. Pas d'administrateurs : « cette myriade de *bureaucrates* et employés de toute sorte, *directeurs, inspecteurs, sous-inspecteurs, contrôleurs*, dans l'ordre politique, financier, universitaire, etc., qui, comme des vampires, s'attachent aux flancs du trésor et y sucent goutte à goutte les sueurs et le sang du *pauvre prolétaire* ! ». Pas d'armée, et pas de police politique, correctionnelle ou criminelle : « qu'en faire dans la Communauté, où nos égaux ne s'inspectent ni ne se suspectent ; car tous s'aiment et s'entraident sans cesse *passionnément*[1] ». L'autorité a ainsi une force extrême en l'absence de toute coercition extérieure, car, dans une société s'autogouvernant, elle peut s'appuyer sur une omnipotence des principes. L'unité trouve son fondement dans l'éparpillement du pouvoir social, la république prend sa vie dans la conscience de chacun. Si le pouvoir social est la puissance auto-organisatrice, la morale citoyenne est le fondement de l'ordre social dans chaque individu libre.

Sans m'attarder sur cette perspective de réabsorption de l'Etat par le corps social, je me limiterai à rappeler que cette manière d'entendre la démocratie prend sa forme dans une phase de transition historique où la répartition d'ancien régime des tâches de « police » n'est pas encore redéfinie autour des deux dichotomies public/privé et social/politique, et au développement conséquent, répondant à des fonctions socialisatrices, des appareils d'Etat. Pour bien comprendre l'esprit de ce discours, il faut alors considérer la manière d'entendre et de vivre le partage entre politique et social, et sa critique théorique ou pratique à la première moitié du XIXe siècle. Toute l'idée d'un autogouvernement politique de la société passe, à cette époque, par un mouvement théorique que notre vision étatique-centrique tend à cacher : l'idée d'une « démocratisation » des relations sociales, à commencer par celles liées au travail. Cette « démocratisation » n'implique pas l'intervention directe des appareils d'Etat, mais la mise en place d'institutions dont le caractère égalisateur ou de garantie de l'égalité ne découle pas d'un rattachement à la représentation de la Nation. Cette « démocratisation » des relations sociales se fonde, pour reprendre la catégorie proposée par Pierre Rosanvallon[2], sur une « légitimité d'identification » à la généralité en absence d'un corps de fonctionnaires ou, plus précisément, suite à une extension de ce corps qui finit par coïncider avec la société entière.

1. T. Dézamy, *Code de la communauté*, Paris, 1842, p. 71.
2. Je fais ici référence aux deux principes de légitimation démocratique (légitimité d'établissement et légitimité d'identification) efficaces au XIXe siècle, mis en évidence par P. Rosanvallon dans *La Légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.

Une reconstruction du rapport entre conception de la république démocratique et moralité du citoyen impliquerait au moins deux volets majeurs : un premier analysant les vertus du citoyen en tant que souverain ; un deuxième se concentrant sur la morale du citoyen en tant que producteur. Tandis que le discours sur les vertus du citoyen en tant que souverain reprend, au XIXe siècle, une partie importante du discours révolutionnaire sur ce sujet, et ce, tout en radicalisant l'élan démocratique, la manière d'appréhender la morale citoyenne du producteur me semble constituer une particularité de la première moitié du XIXe siècle. C'est pourquoi je me concentrerai sur ce deuxième volet, et j'insisterai sur le caractère éminemment politique de cette morale citoyenne. D'une part, la morale du citoyen-producteur régule le moment constitutif de la république, le travail, à la fois la réponse aux besoins collectifs et source première des liens sociaux ; de l'autre, cette morale garantit la possibilité d'une unité, là où la conflictualité trouve ses racines les plus profondes, là où les intérêts peuvent très facilement diverger.

L'idée d'une moralisation de l'espace du conflit et de sa gestion par des institutions ancrées dans la chair du corps social n'est que le résultat d'un double mouvement théorique à travers lequel la démocratie est pensée, à savoir la politisation du social et la socialisation de la politique. Niant la délégation de la politique à une classe professionnelle et attribuant par conséquent à tout citoyen un rôle dans la protection de l'ordre social, ce double mouvement amène à faire de la morale citoyenne le fondement de la république. Il serait trompeur de croire que cette conception de la morale du citoyen-producteur soit uniquement abstraite ; au contraire, c'est à ce propos, beaucoup plus qu'à propos de la morale du citoyen-souverain, que l'on observe l'effort pour penser la morale à partir des expériences, des dynamiques sociales vécues. Issue de l'accomplissement de la transformation inaugurée par 1789, la république à venir impliquera une reconfiguration démocratique de la sphère sociale, c'est-à-dire des dispositifs garantissant l'autoréglementation des anciens corps d'Etat, des métiers, que la Révolution a délégitimé sans toutefois constituer des institutions nouvelles en mesure de répondre aux mêmes fonctions.

Cet accomplissement est historiquement songé dans une période de redéfinition profonde de l'espace social et des institutions formelles et informelles dont les résultats ne sont pas encore, à l'époque, décidés. Cette situation en devenir, ouverte à plusieurs futurs possibles, constitue le cadre à l'intérieur duquel, par une évolution rapide et non sans contradictions, se dessine une lutte des classes qui est aussi une lutte morale des classes. Cette lutte morale des classes est combattue à différents niveaux. D'abord, en s'arrogeant une mission historique à accomplir : dans la bourgeoisie, et l'on peut penser aux propos exemplaires d'un Guizot, aussi bien que dans les classes ouvrières,

la construction des identités de classe passe aussi par une auto-attribution d'une responsabilité historique. Ensuite, en réclamant une gestion concrète des tâches d'auto-organisation du social. Il s'agit là d'une lutte où la dimension morale est évidemment cruciale, en particulier chez les bourgeois, et on peut penser par exemple aux réflexions d'un Tocqueville, mais aussi chez les ouvriers. Dans ce second champ, durant les années 1840, l'identité de classe, qui se superpose aux identités des métiers et des gens du peuple, s'alimente d'un discours socialiste républicain où les producteurs sont censés représenter la société à venir, c'est-à-dire qu'ils sont censés assumer directement la responsabilité morale exigée par la construction d'une république juste et universelle.

Un tableau de la lutte morale des classes : la grève des charpentiers

La morale citoyenne comme fondement de la république à venir n'est pas une affirmation abstraite : elle trouve son sens et sa tangibilité dans le vécu du monde des ateliers. Pour bien saisir l'importance et la valeur de la morale citoyenne dans le conflit social, et la signification politique que les socialistes attribuent à cette morale, il est utile de se concentrer sur un conflit particulier et d'en suivre la dynamique : la grève des ouvriers charpentiers parisiens de l'été 1845[3].

C'est en décembre 1843 que les premiers contentieux émergent. Les ouvriers de *L'Atelier* soumettent la question à leurs lecteurs issus de tous les métiers en exposant les problèmes des charpentiers, et en premier lieu le marchandage. Une pratique qui, selon ces ouvriers, est explicitement interdite par la convention de 1833[4]. La façon de décrire la situation par est révélatrice de la manière de concevoir les conventions gérant les rapports de travail à l'époque. Le cœur du désaccord est moins une divergence d'interprétation qu'une divergence des mémoires : personne n'est en mesure de donner la preuve écrite de la convention de 1833, et les ouvriers qui avaient participé directement aux négociations ne sont plus à Paris. Toutefois, on pourrait déduire les

3. Pour une chronique partielle du déroulement de cette grève, J. Blanc, *La Grève des charpentiers en 1845. Episode de la crise sociale*, Paris, 1845 ; voir aussi J.-P. Aguet, *Les Grèves sous la monarchie de Juillet (1830-1847)*, Genève, Droz, 1954, p. 300-310.

4. Sur les pratiques réelles des ouvriers du XIXe siècle, à contre-courant par rapport à l'historiographie classique, le cadre le plus convaincant se trouve dans A. Cottereau, « Droit et bon droit. Un droit des ouvriers instauré puis évincé par le droit du travail (France XIXe siècle) », *Annales HSS*, 2002, année LVII, n° 6, p. 1521-1557. En ce qui concerne la pratique du marchandage (propre notamment aux métiers du bâtiment, et souvent combinée avec le tarif), voir C. Harison, « An Organization of Labor : Laissez-faire and Marchandage in the Paris Building Trades through 1848 », *French Historical Studies*, vol. XX, n° 3, p. 357-380 (l'auteur met bien en évidence l'entrelacement entre la dimension économique et la dimension morale dans les représentations de cette pratique, et les tendances ouvrières à réclamer des formes collectives de marchandage).

termes de l'accord des habitudes en interrogeant les travailleurs : « Leur témoignage est unanime : tous déclarent savoir traditionnellement que les maîtres charpentiers se sont interdit le marchandage ». Puisqu'il s'agit d'un témoignage d'une des deux parties concernées, il faut invoquer une autre raison : « la convention de 1833 n'a été que la consécration de conventions antérieures ; que les ouvriers y ont stipulé leurs avantages passés en même temps qu'on leur en accordait de nouveaux, et qu'au premier rang de ces avantages, antérieurs à 1833, se trouve l'interdiction du marchandage, droit auquel les ouvriers n'auront certes pas renoncé à cette époque, lorsque leur grève a été couronnée d'un succès complet[5] ». Le cadre qui émerge est vite résumé : les rapports dans les ateliers et les conflits qui les animent sont réglés par des accords, le « tarif » ou la « convention », suivis d'une manière coutumière, et renouvelés d'une manière régulière. Il ne faut donc pas être surpris de lire, le 13 juin 1845, dans *Le Populaire de 1841*, que « ces ouvriers charpentiers, au nombre d'environ 3 000, viennent de recommencer la Grève de 1833[6] ». La durée des accords étant de dix ans, et n'arrivant pas à stipuler une nouvelle convention, les ouvriers poursuivent le cycle traditionnel : grève, tarif, période de respect des accords, renégociation, grève etc. En ce cas, la référence est la grève commencée le 3 septembre 1833, quand, selon les mots du préfet de police de Paris, « un assez grand nombre d'ouvriers charpentiers a quitté les ateliers ce matin. Les ouvriers ont parcouru le faubourg Saint-Antoine et quelques points du 12e arrondissement. Ils invitaient leurs camarades à se joindre à eux, mais ils n'ont proféré aucune menace, commis aucun désordre, ni prononcé aucune parole répréhensible ; leur unique intention est d'obtenir une nouvelle augmentation de salaire que les maîtres paraissent décidés à leur refuser[7] ». La grève avait duré à peu près un mois, lorsque le même préfet a communiqué au ministre le 23 septembre que « des ouvriers charpentiers ont annoncé qu'un arrangement avait été conclu avec les maître[8] ». Le préfet fait évidemment référence au tarif, c'est-à-dire à un accord extra-légal stipulé entre ouvriers et maîtres. Comme le démontre le fait que, après douze ans, la preuve écrite de cet accord soit perdu et suite à l'absence d'une véritable institution chargée de le faire respecter[9], ce tarif se fonde sur l'engagement moral à le respecter. Cet engagement découle d'une morale de métier impliquant le respect pour la parole

5. *L'Atelier*, octobre 1843, année IV, n° 3, p. 43.
6. *Le Populaire de 1841*, 1845, année IV, n° 10, p. 183.
7. Archives Nationales F7 3887 (« bulletins de Paris »).
8. Archives Nationales F7 3887 (« bulletins de Paris »).
9. Dans d'autres occasions, le tarif prévoit aussi une sorte de tribunal ; c'est le cas des typographes de Paris et de leur tarif adopté le 10 juillet 1843 ; entre 1843 et 1847, ce tribunal extra-légal se prononce vingt-deux fois, dont vingt favorablement à l'ouvrier - voir J. Mairet, *Les carnets de Joseph Mairet, ouvrier typographique. Histoire de la Société typographique parisienne et du Tarif (1839-1851)*, Paris, Afig, 1995.

donnée ou, en d'autres termes, de la participation active des deux parties en conflit à la définition de la convention. Un contre-exemple est offert par les mots d'un crocheteur d'un faubourg de Lyon :

> Le travail est la base de l'ordre social ; mais il faut que son produit suffise aux besoins de la vie : celui qui occupe et celui qui est employé doivent traiter, eux-mêmes, les salaires. […] Si un tarif est arrêté hors la présence des parties intéressées, il n'est plus le fait d'un arbitrage impartial, il n'est plus qu'un acte absolu, despotique, par conséquent non obligatoire[10].

Le déclenchement de la grève des charpentiers de 1845 sera décrit d'une façon relativement explicite et claire par l'avocat des ouvriers au procès contre cette coalition : M. Berryer[11] dit qu'il y a « quatre classes d'ouvriers charpentiers », les compagnons du devoir, les renards de la liberté, les agrichons (compagnons mariés ou en tout cas avec une résidence fixe) et les indépendants[12]. D'après l'avocat, qui n'aurait aucune raison de mentir à ce sujet, la proposition de grève fut avancée par les agrichons, ayant en général plus d'exigences que les autres travailleurs, et fut bientôt soutenue par tous les ouvriers. La réclamation principale des ouvriers est celle d'une augmentation de quatre à cinq francs par jour pour tous les ouvriers. Cette augmentation n'est pas avancée d'une manière arbitraire, elle est fondée sur l'idée du juste salaire[13]. En ce qui concerne le rôle des associations de compagnonnage, l'avocat Berryer a bien évidemment de fortes raisons de ne pas dire toute la vérité : ce qu'il affirme peut laisser entendre qu'elles ont joué un rôle très important ; d'ailleurs, l'intervention de la police saisissant la caisse de la *mère* ne répond pas uniquement à la volonté de provoquer une réaction violente, comme le dénoncent les ouvriers, mais elle vise aussi à affaiblir les grévistes d'un point de vue économique.

Si on suit le développement de la grève, à travers les notes du préfet de police adressées au ministre de l'intérieur, les « bulletins de Paris », on peut remarquer que cette intervention suit deux phases initiales : une première phase (9-21 juin), où l'intérêt de l'autorité demeure discret, le responsable de l'ordre de la capitale relatant que le début de la grève se déroulait dans le calme et sans désordre tout en pointant le danger d'une

10. D. Maillet, *Réflexions sur l'arrêté de M. Chanavat, Maire de la commune de Vaise, du 20 juillet 1843, portant règlement du Tarif des salaires dus aux crocheteurs*, Vaise, 1843, p. 1. En démontrant la diffusion du discours libéral, le crocheteur se voit dans l'obligation de justifier la limitation de la liberté industrielle : il justifie la nécessité d'un tarif pour les crocheteurs en ne montrant la fonction sociale et donc la priorité de préserver « la santé et la vie des citoyens » (notamment pour les sauvetages).

11. Il s'agit du célèbre avocat Berryer (fils), légitimiste et démophile. Sur cet épisode de la vie de Berryer, voir J. Tremolet de Villers, *Aux marches du palais. Pierre-Antoine Berryer avocat*, Paris, DMM, 1997, notamment le chapitre « Plaider pour les ouvriers », pp. 300-311. Sur sa vie et ses opinions politiques, voir E. Lecanuet, Berryer. *Sa vie et ses œuvres 1790-1868*, Paris, Bloud et Barral, 18946.

12. Voir Affaire des charpentiers. *Plaidoyer de M. Berryer*, Paris, 1845.

13. Voir, par exemple, « La grève des charpentiers », *La Fraternité de 1845*, juillet 1845, p. 61.

propagation des revendications aux autres métiers ; la deuxième phase (22 juin-16 juillet) est marquée en revanche par l'envoi d'à peu près quatre cents militaires en substitution des grévistes[14]. D'après les notes du préfet de police, cette tentative de casser la grève ne déclenche pas une réaction violente : « aucun désordre quoique des ouvriers coalisés aient été vus rôdant aux abords des chantiers » (23 juin). Dans ces notes, on n'y trouve que de vagues allusions aux négociations entre ouvriers et maîtres : le préfet semble ne pas être intéressé par ce sujet, ni penser que son supérieur puisse l'être, puisqu'il s'agit d'un aspect qui dépasse leurs compétences et leurs fonctions. C'est uniquement suite à l'échec des négociations et à la prolongation de la grève par la plupart des ouvriers que le préfet s'intéresse aux organisations impliquées dans la lutte. Le 5 juillet, en citant pour la première fois l'existence des sociétés de compagnonnage, il note :

> Ainsi que nous l'avons dit hier, un grand nombre d'entrepreneurs de charpente dans Paris, et dans la banlieue, ont consenti aux conditions imposées par les ouvriers charpentiers compagnons du Devoir ; ainsi les travaux ont repris immédiatement dans leurs chantiers. Par contre, un grand nombre d'entrepreneurs, et ce sont les principaux15, se sont assemblés aujourd'hui, et, après avoir mûrement examiné la question, ont décidé qu'il leur était impossible d'adhérer, qu'en conséquence ils feraient tous leurs efforts au moyen des renards de la liberté pour se passer des compagnons du devoir. Ces entrepreneurs étaient au nombre de cent quatre-vingt-dix. Tout, au reste, se passe sans trouble parmi les maîtres et les ouvriers[16].

Une fois repérée la structure organisationnelle de la grève, le 16 juillet, la police intervient contre la société des compagnons du Devoir :

> Aujourd'hui, à quatre heures, en vertu d'une commission rogatoire de M. Legonidec, juge d'instruction, il a été procédé à l'arrestation de la Dame Linard, dite la mère des charpentiers compagnons du Devoir, aux sciences réunies, à la Villette, siège du compagnonnage, ainsi qu'à celle du commis de l'association et des principaux meneurs. On a saisi la Caisse contenant deux mille cinq cents francs, ainsi que tous les registres, listes, papiers, comme aussi les Cartes délivrées aux ouvriers auxquels l'association permettait d'aller travailler chez les maîtres adhérents.

Le dernier élément, omis par l'avocat des ouvriers pour des raisons évidentes[17], n'est pas sans importance : la tentative est c elle de frapper l'organisation de la grève

14. « Lundi, environ quatre cents militaires travailleurs seront répartis dans les divers chantiers de charpente pour reprendre les travaux les plus urgents ; il faut espérer que cette mesure ramènera les ouvriers coalisés à rentrer dans le rang et à se rapprocher des maîtres qui sont disposés à augmenter leur salaire s'il ya lieu ; mais traitant de gré à gré avec leurs ouvriers, bien entendu sans traité, ni engagement avec les coalitions » *Bulletin de Paris* du 21 juin 1845 (Archives Nationales, F7 3893).
15. Il faut aussi remarquer que les principaux entrepreneurs sont aussi ceux qui peuvent compter sur les militaires en substitution des grévistes.
16. Archives Nationales, F7 3893.
17. La revue des ouvriers républicains communistes *La Fraternité* de 1845 ne cite non plus cet élément (Voir « La grève des charpentiers », août 1845, p. 71).

et la possibilité d'exploiter l'accord avec une partie des maîtres. Au même temps, en surprenant une assemblée de grévistes, la police arrête une dizaine d'ouvriers.
Face à la puissance des grèves, les maîtres charpentiers réunis dans la Chambre syndicale des Entrepreneurs de charpenterie de la Ville de Paris, après avoir contesté la revendication ouvrière d'un salaire minimum égal pour tous les ouvriers de 5 francs[18], se prononcent contre ce tarif ainsi : « Enfin, les maîtres ne reconnaissent pas aux ouvriers le droit d'exiger un tarif signé pour dix ans » ; ils considèrent en fait la période trop longue, et « d'ailleurs, ajoutent-ils, le marché entre le maître et l'ouvrier doit être entièrement libre[19] ». Tout en déplorant les négociations collectives et tout en polémiquant en même temps d'une façon implicite contre les maîtres qui viennent d'accepter le tarif[20], ils concluent en clamant leur unité : « Les maîtres charpentiers du département de la Seine, tout en déplorant une suspension de travaux, dont ils souffrent personnellement, resteront unis pour résister à la reconnaissance écrite d'un tarif attentatoire à la liberté de l'industrie, honteux pour celles des parties contractantes qui cèdent au despotisme d'une coalition illicite[21] ». S'il y a aussi dans ce refus du tarif une motivation politique, il faut bien évaluer le moment où il est formulé. L'avocat des ouvriers poursuivis pour coalition ne se limite pas à mettre en évidence l'existence d'une chambre syndicale des maîtres, qui avait signé un accord en 1833 et qui l'a toujours considéré comme valable, il démontre aussi qu'en deux occasions au moins (notamment le 4 et le 16 juin) les maîtres réunis ont négocié avec des représentants ouvriers en reconnaissant leur représentativité[22]. En effet, une partie des plaidoyers de l'avocat de la défense et de l'avocat du roi est consacrée à la définition de coalition. Pierre-Antoine Berryer, défenseur des ouvriers, après avoir souligné l'absence de violences, propose d'évaluer les réclamations ouvrières : « Examinons maintenant si la demande des ouvriers est aussi injuste qu'on le prétend, s'il y a quelque chose

18. Les maîtres trouvent injuste la prétention des ouvriers d'être payé à un taux uniforme, en liant le salaire à la capacité de l'ouvrier ; un bon ouvrier, d'ailleurs, peut se faire payer 5 francs : « qu'il quitte le maître qui lui refusera ce prix pour le gagner chez un autre auquel son travail est nécessaire, rien de plus juste et de facile à obtenir » (Chambre syndicale des Entrepreneurs de charpenterie de la Ville de Paris, *Observations sur les réclamations des ouvriers charpentiers de la Ville de Paris, en état de grève, et résolution prise à cette occasion par les maîtres charpentiers,* Paris, 1845, p. 2).
19. *Ibid*, p. 2.
20. Bien plus d'un quart des maîtres accepte le tarif proposé par les ouvriers ; face à l'accusation de vouloir imposer des conditions arbitraires, l'avocat des ouvriers Berryer déclarera : « Accusation qui retentit étrangement au moment où sur moins de 800 maîtres charpentiers, 230 ont adhéré à ces demandes qu'on veut faire regarder comme une atteinte à la liberté de leur profession ! (Affaire des charpentiers. *Plaidoyer de M. Berryer,* Paris, 1845, p. 7 » .
21. Chambre syndicale des Entrepreneurs de charpenterie de la Ville de Paris, *Observations sur les réclamations..., op. cit.*, p. 3.
22. Voir le compte-rendu du procès dans l' *Affaire des charpentiers. Plaidoyer de M. Berryer, op. cit.*, notamment p. 8-9.

d'extraordinaire dans leurs prétentions, et si cette demande n'est pas justifiée par l'état des choses[23] ». Il ajoute : « Le procès se réduit à ceci : à une accusation de coalition des ouvriers, à une résistance de leur part à leur travail, jusqu'au moment où ils auront obtenu une augmentation de 10 c. par heure de ces travaux savants et périlleux qui sont leur spécialité[24]. » Il est remarquable que l'avocat du roi suive exactement la même démarche : après avoir décrit la situation d'illégalité et de violence, en prévenant une accusation de coalition contre les maîtres, M. Anspach structure son *excusatio non petita* autour d'une description de la condition socio-économique des maîtres arrivant jusqu'à soutenir que leur état est non meilleur que celui des ouvriers, voire pire. Il ajoute seulement en conclusion, en se rappelant peut-être du statut de cette association, que « l'association, fermée par ces derniers, n'a pour but que l'amélioration de l'art de la charpente[25] ».

Le cœur de son argumentation présente un caractère évidemment moral : l'association des maîtres vise uniquement à défendre le juste intérêt d'une classe de travailleurs dominée par les négociants et attaquée par les prévarications ouvrières qui, animées par un égoïsme ignorant, mettent en danger tout l'art de la charpente. De leur position et de leur rôle découle la responsabilité d'établir le juste prix et le juste salaire préservant l'art de la charpente et l'intérêt général qu'elle représente. Face à eux, dans une lutte morale des classes, les ouvriers aussi réclament leur part de responsabilité, le droit de contribuer à la définition du juste prix et à la création de l'ordre social.

Les faits, à partir desquels le juge porte une sentence contre les ouvriers charpentiers, ne sont donc pas inhabituels, et leur caractère unique dérive principalement de la durée du conflit et de ses échos dans l'opinion publique, appelée à travers la presse à juger de la moralité des parties en conflit. D'une part, en ayant avantageusement rendu publique leurs revendications, les ouvriers ont exercé une - pour le dire à la manière de Julien Blanc - « puissance morale sur l'opinion publique »[26]. De l'autre, les maîtres cherchent aussi à obtenir un consensus social en publiant leurs justifications du refus des réclamations ouvrières[27]. Bien évidemment, la publication des positions des deux parties dans l'espace public impose une transformation de langage : je dirais que cette

23. *Affaire des charpentiers. Plaidoyer de M. Berryer*, Paris, 1845, p. 11.
24. *Ibid.*, p. 7.
25. *Ibid*, p. 6.
26. J. Blanc, *La Grève des charpentiers…, op. cit.*, p. xi. Dans le même pamphlet, sur le recours à l'opinion publique par les ouvriers en grève, voir aussi p. 114-118.
27. La Tribune lyonnaise définit la lettre de 172 maîtres au *Journal des débats* et au *Constitutionnel* avec les motivations du refus d'une augmentation des salaires, un « hommage bien tardif à la puissance de l'opinion publique dont on croyait pouvoir se passer à l'aide du parquet et de ceux qui on le droit de distraire les soldats de leur service pour les forcer, sous les peines sévères de la discipline militaire, à faire concurrence à leurs frères » *La Tribune Lyonnaise*, 1845, n° 6, p. 43.

traduction accomplit la transformation d'une morale de métier (la morale implicite dans la négociation du juste salaire, ou encore la morale partagée garantissant le respect de l'accord) en une morale citoyenne où le juste prix et la garantie d'une autorégulation de l'ordre du métier assume un caractère politique, car explicitement en rapport avec l'intérêt général.

L'espace et les formes de la lutte morale des classes

J'ai choisi de m'arrêter longuement sur un tableau de la conflictualité sociale aux années 1840 pour mettre en évidence sa dimension morale. Il est maintenant utile d'élargir le cadre pour observer cette dimension à partir de la définition légale de l'espace de la conflictualité sociale liée aux rapports de travail. Insister sur la dimension morale de la conflictualité sociale permet de comprendre le discours socialiste républicain de l'époque. Ce discours, d'un côté, s'oppose au partage libéral entre politique et social accusé d'amener à une sorte de neutralisation politique ou de privatisation de la morale des acteurs impliqués dans les conflits sociaux ; de l'autre, à travers la revendication d'une distribution égalitaire des responsabilités, il opère un renversement de la manière de l'époque d'entendre la moralisation du conflit social. Dans un mouvement comme dans l'autre de cette opération discursive, la morale du citoyen-producteur réclamée possède une dimension politique évidente.

Observons alors la définition légale de l'espace de lutte morale des classes. Dans une optique très différente de celle de la Loi Le Chapelier ou, plus précisément, de sa réinvention au cours du XIXe siècle en tant que dogme de la négation de toute concertation d'intérêt dans le champ social[28], les articles des Codes napoléoniens et des autres lois consacrés au travail ne sont pas réductibles à un simple individualisme ; à bien voir, le législateur cherche à instaurer un ordre social fondé sur la responsabilité civile et morale des maîtres, auxquels il confie une partie de l'ancienne fonction de police remplie par les corporations sous l'Ancien Régime[29]. Cet aspect est explicite dans

28. Sur la reconstruction de la mésentente à l'origine de la Loi Le Chapelier, ses interprétations et ses (non)applications dans la première moitié du XIXe siècle, jusqu'à une sorte de réinvention très restrictive en tout cas après juin 1848, voir A. Cottereau, « Droit et bon droit… », *art. cit. ; Id.*, « La désincorporation des métiers et leur transformation en « publics intermédiaires » : Lyon et Elbeuf, 1790-1815 », dans S.L. Kaplan et P. Minard (dir.), *La France, malade du corporatisme? XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Belin, 2004, pp. 97-145.

29. Sur les articles consacrés aux classes ouvrières dans le Code civil et sur les débats qu'elles ont animés au XIXe siècle, voir A. Tissier, « Le Code civil et les classes ouvrières », dans J.-L. Halpérin (dir.), *Le Code civil. Livre du centenaire*, Paris, Dalloz, 2004, p. 71-94 (l'auteur y propose une lecture exclusivement individualiste du Code).

l'article 1781 du Code civil proclamant que, en cas de contestation sur « le quotité et le paiement de ses gages », le maître doit être cru sur sa seule parole. Ce même aspect caractérise le livret ouvrier institué par la loi de 22 germinal XI. Visant avant tout à surveiller les travailleurs nomades, le livret est sans doute l'instrument le plus important du contrôle des classes ouvrières ; ce contrôle est en partie géré par les mairies et par la police, et en partie par les maîtres[30]. Il ne faut surtout pas interpréter cette tendance comme indicative de la volonté de construire un ordre social sur la morale personnelle de chaque maître : les maîtres sont appelés à agir comme des fonctionnaires, au nom d'une morale citoyenne.

L'investissement moral de la conflictualité sociale émerge aussi dans les articles du Code pénal concernant les coalitions[31]. L'iniquité évidente du Code est fréquemment stigmatisée par la presse ouvrière et socialiste : « On permet aux patrons de se réunir pour diminuer le salaire, oui ; mais les ouvriers, c'est différent ! Point de réunion pour eux, ou en prison ! Et là, enterrés dans une cellule-Tocqueville ![32] ». Toutefois, les différences entre l'article se référant aux maîtres et l'article se référant aux ouvriers ne se limitent pas à répondre à une peur face aux « classes dangereuses », ni à affaiblir les possibilités ouvrières de défendre le salaire ni à renforcer la position patronale[33]. Une comparaison des deux articles permet d'observer une différence structurelle des deux classes dans l'imaginaire du législateur : la coalition ouvrière apparaît comme une agitation bientôt destinée à déraper en actes de violence, comme une action non seulement collective mais aussi menée par une organisation hiérarchique en mesure d'égarer les masses par la démagogie ou la force. Comparé avec l'article suivant, l'article 415 reconnaît implicitement les accords entre les maîtres visant à établir un juste

30. Sur le livret, voir J.-P. Le Crom, « Le livret ouvrier au XIXe siècle entre assujettissement et reconnaissance de soi », dans Y. Le Gall, D. Gaurier et P.-Y. Legal (sous la direction de), *Du droit au travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse*, Rennes, PUR, 2003, p. 91-100.

31. Art. 414 : « Toute coalition entre ceux qui font travailler des ouvriers, tendant à forcer injustement et abusivement l'abaissement des salaires, suivie d'une tentative ou commencement d'exécution, sera punie d'un emprisonnement de six jours à un mois et d'une amende de 200 à 3 000 francs. »

Art. 415 : « Toute coalition de la part des ouvriers pour faire cesser en même temps de travailler, interdire le travail dans un atelier, empêcher de s'y rendre et d'y rester avant ou après certaines heures, et, en général, pour suspendre, empêcher ou enchérir les travaux, s'il y a eu tentative ou commencement d'exécution, sera punie d'un emprisonnement d'un mois au moins et de trois mois au plus. Les chefs, ou moteurs, seront punis d'un emprisonnement de deux ans à cinq ans. »

32. E. Cabet, *L'ouvrier ; ses misères actuelles, leur cause et leur remède ; son futur bonheur dans la communauté ; moyens de l'établir*, Paris, 1844, p. 12.

33. Il est utile de rappeler que le Code pénal ne défend pas les grèves, mais les coalitions; sur le « droit à la désertion individuelle et collective », « acquis entre 1789 et 1791, au fur et mesure qu'étaient discrédités les anciens règlements de police et les anciens statuts de communauté de métier », et les faibles tentatives de le retirer dans les décennies suivantes, voir A. Cottereau, « Droit et bon droit... », *art. cit.*, notamment p. 1536-1540.

salaire ; le Code ne punit, en effet, que l'abus commis par les maîtres dans leur fonction remplie de façon individuelle ou collective (mais non hiérarchisée), et qui consiste à fixer un juste salaire. En d'autres termes, les maîtres brisent le principe d'unité sociale, ils ne constituent un corps intermédiaire subversif à l'ordre naturel que dans la mesure où, en oubliant leur responsabilité civile dans la détermination du juste salaire, ils poursuivent un intérêt égoïste. En outre, la comparaison entre les deux articles met en évidence un autre silence éloquent : les maîtres ne sont pas susceptibles de poursuites légales s'ils se signalent les uns les autres le nom des ouvriers auxquels il ne faut accorder aucun travail. On leur reconnaît ainsi implicitement une autre fonction de police précédemment confiée aux corporations : la sélection morale des travailleurs et l'exclusion des éléments séditieux. En effet, au cours de la première moitié du XIXe siècle, trois logiques s'opposent sur ce sujet : une première logique libérale tend à poser la sélection de la main-d'œuvre, en citant Alain Cottereau, dans « un espace public neutre, sans prescriptions de vérifications a priori des qualités, mais au contraire avec, pour ainsi dire, une présomption publique d'innocence[34] » ; une deuxième logique délègue aux maîtres une fonction de contrôle de l'ordre moral à travers la sélection concertée des bons travailleurs ; une troisième logique revendique une distribution égalitaire des responsabilités dans la construction de l'ordre moral. Cette logique émerge avec une certaine régularité dans les descriptions des sociétés ouvrières, où il est presque toujours établi que les nouveaux associés doivent être connus des anciens qui se portent garants pour eux ou, encore, par exemple, dans la rédaction des articles des statuts des sociétés de secours mutuels où il est prévu que les vénériens ne soient pas pris en charge. En le resituant dans le contexte de la définition conflictuelle du partage entre social et politique, on peut mettre en évidence comment le Code pénal reconnaît implicitement aux maîtres une fonction sociale et morale importante. Le législateur admet l'existence, et peut-être même l'exigence, d'un rôle ordinateur des citoyens responsables, les maîtres, appelés à interpréter l'intérêt général suivant des catégories morales, à commencer par celle du juste salaire. Socialistes et ouvriers de l'époque partagent cette perspective, même si ils ont des positions diamétralement opposées quant à la partie de la société destinée à se charger de cette responsabilité citoyenne. Le choix ouvrier de réclamer la modification du Code a aussi des raisons tactiques : la voie la moins périlleuse pour améliorer les conditions de négociation des travailleurs c'est d'insister sur la nécessité à éliminer un privilège, « une révoltante inégalité » : « Nous réclamons ce qui est écrit dans la Charte, l'égalité devant la loi ![35] ». Toutefois, une justification exclusivement tactique n'est pas complètement satisfaisante :

34. Voir l'article très intéressant d'A. Cottereau, « La gestion du travail, entre utilitarisme heureux et éthique malheureuse. L'exemple des entreprises françaises au début du XIXe siècle », *Mouvement Social*, 1996, n° 175, p. 7-29.
35. *L'Atelier*, janvier 1842, année II, n° 5, p. 36.

cette perspective d'une légitimité limitée des actions collectives ouvrières, légitimes uniquement si elles visent à un intérêt particulier cohérent avec l'intérêt général, revient souvent dans les articles et les commentaires de l'époque. La solidarité entre les compagnons, les camarades ou les frères en lutte n'est jamais inconditionnelle et les revendications ouvrières sont soutenues uniquement quand elles répondent à une morale citoyenne. Par exemple, dans la pétition de 1846, rédigée par trois des revues ouvrières les plus importantes, *L'Atelier, l'Union et La Fraternité de 1845*, et les « représentants de vingt-six corps d'état différents » qui réclament la révision des articles du Code pénal concernant les coalitions[36]. Les ouvriers ne demandent pas la liberté de coalition, ils ne revendiquent que l'application aux ouvriers et aux patrons de la même définition pour le même délit : ils s'opposent à cette loi « parce qu'elle fait de la société deux classes distinctes : les maîtres et les ouvriers[37]. » L'abolition de la discrimination légale des ouvriers, en mettant les ouvriers et les maîtres au même niveau, permet une négociation équitable, c'est-à-dire une possibilité d'harmoniser les intérêts conflictuels. De plus, en général, les ouvriers ne réclament pas une liberté de coalition. En toute occasion, ils opèrent une distinction nette entre une grève légitime et une coalition illégitime, entre une action juste et une action injuste. Cette distinction se fonde sur des catégories morales qui émergent aussi quand, par exemple, les ouvriers de *L'Atelier* essaient d'« établir, aussi nettement que possible, la différence qui existe entre un refus de travail à des conditions onéreuses et une coalition[38] ».

L'optique est celle d'une organisation générale du travail où une hiérarchie égalitaire fondée sur les différences de fonction et d'expérience prendra la place de l'actuelle hiérarchie arbitraire ; avant l'accomplissement de cette profonde et lente révolution de la société, les socialistes républicains, surtout les ouvriers, imaginent des solutions partielles pour concilier les intérêts opposés. Parmi lesquelles, le tarif généralisé et les conseils des prud'hommes réformés sont les plus importantes. Il faut aussi considérer que, traditionnellement, le système des ateliers prévoit la condition salariale comme une phase temporaire d'apprentissage. Dans cette perspective, la hiérarchie dans l'atelier devrait se structurer d'une façon cohérente par rapport aux connaissances maîtrisées, une hiérarchie fluide où tout compagnon a l'espoir de devenir à son tour maître. Le rapport entre les maîtres et les compagnons n'est donc pas un rapport entre classes distinctes, mais entre travailleurs du même état. Cette hiérarchisation fonctionnelle est gérée équitablement par le juste salaire. L'orientation politique et morale des relations salariales, les négociations collectives et leur reconnaissance par le gouvernement, l'idée d'un ensemble de droits du citoyen en tant que travailleur, constituent les fondements

36. La pétition a été rédigée, au sein d'une assemblée, en même temps qu'une pétition contre la loi sur le livret ouvrier, voir *L'Union*, février 1846, année IV, n° 2, p. 9-12.
37. *La Fraternité de 1845*, 1846, n° 15, p. 128.
38. *L'Atelier,* janvier 1842, année II, n° 5, p. 35.

d'une vision sociale du salariat : à la conception libérale du salariat comme relation privée, les socialistes de la monarchie de Juillet opposent ce qu'on pourrait appeler un « salariat social ».

Au présent, avant la république, les ouvriers réclament leur participation à l'établissement du juste salaire, ou plus précisément, au moment de l'échec d'une négociation bilatérale, que l'autorité ne reconnaisse pas un privilège patronal :

> Il y a déjà longtemps que nous nous sommes inquiétés des réunions de maîtres de différents corps d'état se constituant en chambres syndicales ; nous avons reconnu que ces associations étaient contraire à la lettre de la loi, que leur but le plus fréquent, quoique toujours dissimulé plus ou moins adroitement, était de parer aux suites fâcheuses de la concurrence, et trop souvent de donner aux maîtres la possibilité de tarifer, de régler arbitrairement et d'une façon uniforme le salaire des ouvriers[39].

D'ailleurs, les ouvriers ne revendiquent pas la liberté d'action dans la défense de leurs intérêts, mais le droit de concourir à la détermination d'un juste salaire cohérent avec l'intérêt général. Ils ne réclament pas non plus une légalisation pure et simple des coalitions, mais que les coalitions ouvrières soient soumises aux mêmes règles que celles qui régissent les associations patronales et que le juste salaire soit défini non seulement en fonction du travail accompli mais aussi des besoins du travailleur. A cet égard, il est intéressant de relever les considérations concernant la rémunération du travail féminin : Evelyne Sullerot rappelle qu'en 1848 une militante socialiste, pourtant très attentive à la condition des femmes, Désirée Gay, rédige un projet d'association ouvrière où la différence salariale entre les sexes est très marquée[40]. La contribution de la femme aux revenus de la famille n'est en fait qu'une intégration au salaire du chef de famille. Cette proportion entre le juste salaire et les besoins de l'individu découle, chez les socialistes, des principes d'égalité et de justice exprimés par la devise « par chacun selon ses possibilités, à chacun selon ses besoins. » Dépassant l'opposition entre généralité et particularité, ce fondement implique une délibération diffuse des personnes concernées afin d'apprécier au plus juste les spécificités de chaque ville et de ses habitants.

C'est à partir de cette lutte morale des classes, à partir de ce conflit socio-symbolique sur la responsabilité citoyenne, tant sur la manière de l'entendre que sur la classe sociale à qui revient de s'en charger, que les socialistes républicains sous la monarchie de Juillet imaginent la république à venir. Si, comme on dira en 1848, la république est démocratique et sociale, c'est parce qu'elle vit de son unité dans la représentation nationale, dans l'Assemblée, aussi bien que dans la quotidienneté des rapports citoyens-

39. *L'Atelier,* juin 1845, année V, n° 5, p. 74.

40. E. Sullerot, *Histoire et sociologie du travail féminin*, [Paris], Gonthier, 1968, p. 103-104.

producteurs, dans les ateliers. Cette unité ne découle pas d'une centralisation étatique mais de l'ensemble d'institutions dispersées, ancrées dans les communautés locales, dans les systèmes d'autorégulation que chaque métier possède ou doit établir sur une base locale.

Si on cherche à reconstruire les institutions censées constituer la véritable articulation de la république, on observe que leur unité découle en grande partie d'une orientation commune vers l'intérêt général, une orientation garantie par une morale citoyenne partagée : l'ensemble d'une myriade d'association de production, la généralisation du tarif comme moyen d'accord à l'intérieur des métiers pour la fixation du juste salaire, du juste prix et du juste horaire ; la mise en place des conseils des prud'hommes en chaque ville et pour tout métier ; la réalisation d'un système de crédit réformé qui finance les producteurs sous garanties non financières mais morales.

Quand ces socialistes affirment alors qu'« il n'y aura plus d'ouvriers, mais des fonctionnaires publics[41] », ils ne songent pas à une étatisation de la société, mais à une républicanisation des relations sociales qui passe essentiellement par une assomption généralisée et égalitaire des responsabilités sociales. Par une identification des individus et des associations particulières à l'intérêt général qui en orientent et légitiment l'action. De cette façon, la république démocratique et sociale offre une réponse à une morale citoyenne universellement répandue. Cette distribution égalitaire des responsabilités sociales est un présupposé des positions socialistes plus explicitement politiques, dans le domaine du suffrage universel censé constituer une représentation immédiate de la nation souveraine. Si la société est en mesure de produire une représentation immédiate et unitaire d'elle-même, ce n'est pas en raison d'une homogénéité sociologique du social. Le social est conçu, au contraire, comme infiniment varié, tant dans les différences des besoins que dans les compétences, d'où la nécessité d'institutions ancrées dans les communautés locales. L'unité de la représentation politique découle alors d'une unité d'un autre ordre : le suffrage universel est moins un moyen de sélection d'une classe politiquement plus capable et clairvoyante, que le sacre de la souveraineté des citoyens. C'est pourquoi des élus on ne parle pas, la question paraît tout à fait négligeable : aucune vertu supérieure ne leur est demandée. L'assemblée nationale n'est alors envisagée qu'en tant que médium d'une rationalité et d'un sentiment répandu dans la société entière. La condition d'expression immédiate de l'unité sociale, c'est la diffusion d'une morale citoyenne, une morale du citoyen en tant que producteur animant les institutions directement liées à la socialité productive, une morale sur laquelle se fonde l'ordre social et politique.

Andrea LANZA

41. Cette expression, analogue à bien d'autres, est tirée de J.-B. Coutant, *Organisation du travail. Organisation du travail. Discussion entre le journal le Globe et un ouvrier typographique*, 1844, p. 14.

Morale privée, morale publique
Quelques figures révolutionnaires au miroir des manuels scolaires de la IIIe République 1880-1940

La dénomination d'homme politique dans la Révolution et dans la République, peut, selon nous, être rapportée à deux figures complémentaires. En premier lieu, au plus près de l'acception immédiate, il s'agit des hommes qui, à un niveau ou à un autre, dans un domaine de l'action publique ou dans un autre, exercent des fonctions qui les rendent visiblement acteurs de la chose publique. Mais cette expression peut également s'entendre de manière plus large, car d'autre part, tout citoyen, dans une république, n'est-il pas un homo politicus ? Dès lors, on n'ignorera pas ces figures collectives qui, au même titre que les figures individuelles, peuvent être porteuses de la dimension morale de cette même chose publique. Cette dimension est par ailleurs à double sens. D'une part elle se comprend comme morale publique, c'est-à-dire comme référence collective de jugement des actes publics des hommes publics. D'autre part, elle conduit à évoquer les corrélations entre cette morale publique et la morale privée des hommes publics, à interroger la nécessaire ou non nécessaire congruence entre moralités privées et attitude publique de ces mêmes hommes. Et cette double dimension morale peut à nouveau se rapporter aux figures individuelles comme aux figures collectives qui entrent en action dans l'espace public, si cet espace est bien le lieu caractéristique de l'ordre politique révolutionnaire et républicain. Chercher à cerner, dans ces conditions, la dimension morale des figures révolutionnaires dans l'éducation républicaine, au travers de leur évocation dans les manuels scolaires de la IIIe République, suppose de revenir brièvement sur quelques éléments de la lecture morale de la Révolution dans le temps même de son accomplissement. Nous verrons ensuite que la présence des figures individuelles n'est peut-être pas aussi évidente que l'image laissée par l'enseignement de l'histoire tel qu'il est dispensé entre 1880 et 1940 pourrait le donner à penser, et que le recours aux figures collectives permet de mieux cerner cette dimension morale primordiale de l'histoire de la Révolution dans cet enseignement. Enfin, le rôle de ces figures, tant individuelles que collectives, se saisit mieux si l'on considère cet enseignement d'histoire dans sa double dimension républicaine et catholique, puisque ces deux enseignements ne s'opposent pas toujours autant qu'il peut y paraître, aussi bien dans leurs modalités que dans leurs finalités. Du moins est-ce ainsi que nous pouvons appréhender cette dualité contradictoire parfois, par la lecture des manuels scolaires, de l'enseignement primaire comme de l'enseignement secondaire, et nous ne prétendons pas aller au-delà dans nos conclusions.

Quelques éléments de réflexion sur le rapport révolutionnaire à la morale de l'homme politique

Un détour par l'époque révolutionnaire nous semble nécessaire pour mieux saisir ce qui, dans les préoccupations morales qui la traversent, rejoue au sein de l'école de la République entre 1880 et 1940.

Héros et Régénération

Le processus d'héroïsation de l'homme politique moderne, et le potentiel moral qui le sous-tend, s'expriment dès les premiers mois de la Révolution française. Parmi les premiers à connaître la gloire de l'adoration populaire figurent Necker et Lafayette, suivis de près par Mirabeau[1]. Gloire populaire certes, mais gloire éphémère. Necker en est l'exemple par excellence. Mais Lafayette, débordé par la foule se portant sur Versailles, dès octobre 1789, connaîtra bientôt un tel revers de fortune, successivement mitrailleur de cette même foule sur le champs de mars, au soir du 17 juillet 1791, et bientôt traître dénoncé à l'Assemblée, après le 10 août 1792, enfin déserteur. Mirabeau n'est pas davantage épargné, à titre posthume, après l'ouverture de « l'armoire de fer » d'où surgit son squelette, toujours en août 1792[2]. Plus emblématique encore peut-être, le parcours de Marat, l'*Ami du peuple*, passé en une année à peine du Panthéon à l'égout[3]. Jamais peut-être, pour ces hommes nourris de la culture romaine, la roche tarpéienne ne fut si près du Capitole. Une fois la République advenue, ce processus d'héroïsation, s'il se poursuit avec les cultes révolutionnaires et les martyrs de la liberté, Lepeletier, Marat et Châlier[4], gagne en intensité sur deux terrains : celui des figures collectives ; celui des héros enfants. Les figures collectives se construisent soit à l'occasion de tel événement spécifique, tels les marins du *Vengeur*[5], soit dans la mise en scène du peuple et de ses différentes composantes, lors des grandes liturgies révolutionnaires, de la fête de la Raison (décembre 1793) à celle de l'Être Suprême (juin 1794), mais aussi dans le mouvement continu des fêtes révolutionnaires d'inspiration rousseauiste, où le peuple s'offre en spectacle à lui-même et s'autocélèbre[6]. Sans doute ce mouvement a-t-il ses

1. M. Vovelle, *La Révolution. Images et récit*, Paris, Livre-club Diderot/Messidor, 1986.
2. *Ibid.*
3. J. Guilhaumou, *La Mort de Marat, Bruxelles*, Paris, Éditions Complexe, 1989 ; G. Mazeau, *Le Bain de l'histoire : Charlotte Corday et l'attentat contre Marat 1793-2009,* préface de J.-C. Martin, Paris, Champ-Vallon, 2009.
4. A. Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires*, Paris, F. Alcan, 1903, M. Vovelle, *La Mentalité révolutionnaire*, Paris, Messidor, 1985.
5. A. Thiers, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Lecointre et Durey, 1823-1827.
6. M. Ozouf, *La Fête révolutionnaire 1789-1799,* Paris, Gallimard, 1976.

limites, très nettes, comme en témoignent les nombreuses plaintes relatives à la désaffection des célébrations du décadi ou des fêtes établies par le calendrier officiel, sous le Directoire[7]. L'érection de ces figures héroïques sera pourtant plus durable que ne le pourrait laisser penser leur caractère fugace dans l'instant révolutionnaire lui-même, et leur occultation par la Restauration triomphante après 1815, et la concurrence de la légende impériale, après 1821[8]. Elles ne cesseront d'alimenter le souvenir républicain, dans le temps du secret d'abord[9], et ce sont alors les figures « extrêmes » des Jacobins et Montagnards de l'an II, du grand Comité de salut public qui font référence[10], puis lors des résurgences de 1848 et de 1870, le Panthéon républicain s'ouvrant alors plus largement au souvenir des figures qui émaillèrent le cheminement de la Révolution, tant qu'elle revêt les traits de l'épopée toutefois[11], introduisant en celui-ci les éléments de la discorde bien connue du panthéon des Grecs, le calme olympien n'ayant jamais été le fort des Olympiens ! Figures concurrentes, voire contradictoires, qui invitent à des lectures divergentes de la Révolution, et pas seulement entre manuels républicains et manuels catholiques[12].

Ces figures ne sont, quoi qu'il en soit, pas séparables de la volonté de régénération portée par la Révolution : régénération sociale tout d'abord, mais également régénération de l'homme, de l'homme libre devenu véritablement citoyen. Une citoyenneté qui, au fil des événements, implique de plus en plus l'engagement, l'adhésion à la Nation, elle-même régénérée ou plutôt fondue au creuset de la Révolution, adhésion manifestée par des actes, depuis les dons portés à la tribune de la Convention jusqu'au don de soi, dans l'engagement militaire comme dans l'action publique, un engagement total qui suppose oubli de soi et parfois report de son bonheur personnel dans l'après Révolution[13]. La figure de l'Incorruptible est de celles-là, que le couperet de la guillotine aura bien souvent empêchées d'atteindre à cet accomplissementpolitique et moral. Cette régénération fêtée le 10 août 1793, c'est la promesse républicaine de l'avènement d'un

7. G. Lefebvre, *La France sous le Directoire 1795-1799*, nouvelle éd., avant-propos A. Soboul, présentation J.-R. Suratteau, Messidor-Éditions sociales, « Terrains », 1984 (1re éd. 1977) [établie à partir d'un cours en Sorbonne de 1942-1943].

8. N. Petiteau, *Napoléon, de la mythologie à l'histoire*, Paris, Seuil, édition revue, 2004.

9. B. Gainot et Pierre Serna (dir.), *Secret et République*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaire Blaise Pascal, 2004.

10. S. Hazareesing, « Une profonde haine de la tyrannie: Albert Laponneraye et les paradoxes de la mémoire républicaine », dans M. Deleplace (dir.), *Les Discours de la haine. Récits et figures de la passion dans la Cité*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2009.

11. Thermidor et le Directoire ne font pas recette. Entre Robespierre et Napoléon, entre le dictateur de la vertu et le césar triomphant, les Tallien, Barras et autres « girouettes » font pâle figure. Ces girouettes auxquelles Pierre Serna donne aujourd'hui un nouveau relief : *La République des girouettes. 1789-1815 et au-delà. Une anomalie politique : la France de l'extrême centre*, Paris, Champ Vallon, 2005.

12. E. Quinet, *La Révolution*, Paris, Lacroix, 1865, réédition Belin, 1987.

13. M.Vovelle, *Op. cit.*, note 4.

homme nouveau, libéré par les Lumières et la Révolution. La République positiviste, autant qu'opportuniste, de 1875, n'oublie pas entièrement cette promesse, qu'elle réinvestit dans l'école de la République[14]. L'éducation morale et civique est ainsi la première des matières nommées dans l'énoncé de la loi du 28 mars 1882, et celle à laquelle Jules Ferry consacre son ultime message de ministre de l'Instruction publique aux instituteurs de France, le 17 novembre 1883, assignant à l'enseignement républicain sa finalité sociale profonde, résumée dans la formule qui n'est pas encore le titre du ministère dont il a, pour quelques jours encore, la charge : éducation nationale[15].

Du public et du privé dans l'ordre moral

La promesse de régénération a pour horizon l'avènement de la vertu comme fondement de l'ordre social. C'est le mot clé, on le sait, du discours robespierriste[16], vertu qui assure la continuité entre morale privée et morale publique. Les manquements de Danton à la première ont contribués à le discréditer, aux yeux de son rival, quant à la seconde.

C'est un autre rapport à la morale qui nourrit ainsi l'histoire de la Révolution dans les manuels de la IIIe République, comme il nourrit la Révolution elle-même. Il s'agit du rapport entre morale privée et morale publique. Deux exemples nous permettront de mesurer cette question, deux exemples qui ne sont pas sans résonnance dans les manuels scolaires qui nous occupent ici.

Le premier nous vient du jugement porté sur la politique révolutionnaire du Comité de salut public tant qu'il fut dominé par Robespierre et ses amis. Un jugement de nature à mettre en cause à la fois la loi des suspects du 17 septembre 1793 et la loi sur le maximum du 29 septembre de la même année. Un jugement qui condamne les actes du Gouvernement révolutionnaire de l'an II au nom de l'anarchie qu'ils portent en eux. Et cette condamnation repose pour partie sur l'incapacité personnelle et morale des « anarchistes » (i.e. les Jacobins robespierristes) qui composaient ce Gouvernement. L'« anarchiste » ainsi désigné n'a pas sa place dans une république de propriétaires, ni parmi les honnêtes gens qui vivent du juste fruit de leur labeur. « Il n'y avait que des hommes sans terre et sans industrie capables de déclarer cette haine violente jurée dans les derniers temps aux propriétaires, aux cultivateurs et aux négociants[17]», admet-on en

14. Y. Deloyes, *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy : controverses,* PFNSP, 1994 ; M. Ozouf, *L'École de la France : essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Paris, Gallimard, 1984.

15. J. Ferry, *Discours et opinions*, Paris, Armand Colin, 1896.

16. A. Mathiez, *Études sur Robespierre, 1758-1789*, réédition Société des études robespierristes, Paris, Messidor, 1989.

17. *Réflexions sur les bases d'une constitution par le citoyen...* présentées par Bresson, prairial an III (mai 1795), BNF Le 38 1455.

prairial an III. Les anarchistes ne sont donc pas seulement privés de la propriété foncière (« sans terre »), mais également de la propriété mobilière (« sans industrie »). Lorsque par exception l'anarchiste fait fortune, celle-ci est tout de suite suspectée d'avoir été acquise de manière frauduleuse. Harmand s'indigne, en vendémiaire an III, des « fortunes rapides et scandaleuses[18] ». L'*Auditeur national* du 9 prairial an III (28 mai 1795) flétrit « ceux qui se sont engraissés par les dilapidations. » Mais de telles diatribes demeurent rares au voisinage de l'anarchie, et la séparation entre l'anarchiste et le possédant est irréductible. La cause en est l'incapacité organique de l'anarchiste à gérer sa fortune personnelle, origine de son incapacité à gérer la fortune publique.
Mauvais gestionnaire, l'anarchiste est aussi mauvais père de famille. On l'oppose à « celui qui combat pour sa femme, ses enfants et sa propriété » (*Auditeur national* n° 992 - 29 prairial an III, 17 juin 1795). Le citoyen anonyme dont Bresson transmet les Réflexions sur les bases d'une constitution à la Convention, en prairial an III, insiste sur ce point. « Parcourez la liste des énergumènes et des scélérats qui ont tout bouleversé dans ces derniers temps », écrit-il, « ils étaient presque tous jeunes et sans propriétés . » Jeunes, c'est-à-dire sans famille à charge. Et cela accentue leur incapacité à gérer les affaires publiques. En effet, « qu'est-ce, aux yeux d'un jeune fou qui sort du collège, que la toison d'une brebis » ? L'une des lois révolutionnaires, pourtant antérieure à la période du Gouvernement révolutionnaire, concentre sur elle le reproche d'immoralité : la loi sur le divorce, qui sape les fondements de l'ordre social en s'attaquant à la famille. Elle constitue notre second exemple. Parmi les dernières mesures votées par l'Assemblée législative le 20 septembre 1792, jour de sa séparation, tandis que la Convention s'apprêtait à élire son bureau, figure cette loi que d'aucuns ne tarderont pas à regarder comme « anarchique » : la loi sur le divorce[19]. Elle est dénoncée telle, trois ans plus tard, en pleine « réaction thermidorienne. » La famille compte sans aucun doute, pour les contempteurs de l'anarchie, au nombre de ces « bases primitives de l'agrégation sociale » qu'elle est accusée de « saper » (*Annales Patriotiques et littéraires* CXII- 22 germinal an III, 11 avril 1795). *Le Messager du soir* relève au contraire, parmi les qualités qu'il attribue aux bons citoyens, ayant en horreur l'anarchie et tout ce qui s'y rapporte, celle d'être de « bons parents » (n° 944- 9 germinal an III, 29 mars 1795).

18. *Motion d'ordre sur le commerce et les arts* par J. B. Harmand, vendémiaire an III (septembre 1794), BNF Le38 966.
19. Bien avant le vote de cette loi, le *Mercure de France* répercute une adresse des catholiques de Nîmes qui expliquent, après avoir pris soin de préciser que « les justes appréhensions que l'anarchie fait naître ne manifestent point le désir de maintenir les abus de l'ancien régime », que « leurs alarmes ne sont que trop justifiées par les efforts redoublés d'une philosophie absurde, impie et persécutrice, qui ne craint pas aujourd'hui d'enseigner dans des catéchismes d'un nouveau genre que la Religion, les Lois, le Mariage, les Propriétés sont des institutions homicides et antisociales ; qui provoque la loi du divorce [...] », n° 26- 26 juin 1790.

Le divorce pour « incompatibilité d'humeur », admis par le décret de l'Assemblée législative, est jugé particulièrement scandaleux. Aussi fait-il l'objet d'une discussion au Conseil des Cinq-cents, en pluviôse an V (février 1797). Trois des opinions émises sur ce sujet font référence à l'anarchie, dont celle de Bancal, à la séance du 12, est des plus vigoureuses. Après avoir montré à l'œuvre « le monstre de l'anarchie qui brise tous les liens naturels et légitimes pour donner des chaînes aux peuples, qui foule aux pieds les liens et les sentiments les plus sacrés », il précise ce qu'il entend par cette dernière expression en dressant une liste où voisinent le mariage, la constance, la vertu et la moralité. Puis il renouvelle ses fulminations contre le « monstre de l'anarchie, prenant le masque de la décence [...] pour fouler aux pieds le premier lien [...], les sentiments de la famille », et conclut sur la loi du divorce dans son ensemble : « cette loi n'est donc favorable qu'à la licence, qu'à la débauche, qu'à l'inhumanité, qu'à la dissolution des familles, qu'à la dissolution de la société, qu'à la plus funeste de toutes les anarchies[20] . »

L'ordre révolutionnaire et républicain comme ordre moral

Affirmer au contraire le caractère moral de l'ordre républicain, n'est-ce pas le projet affiché par Jules Ferry ?

Définir l'ordre social comme ordre moral, c'est reconnaître, quels qu'en soient les fondements, le caractère transcendant de cette morale publique qui s'applique à tous individuellement sans se résorber dans la seule moralité privée, bien qu'elle se trouve en affinité avec celle-ci.

Pour les défenseurs de l'ordre traditionnel, c'est-à-dire pour les contempteurs de la Révolution, c'est dans le catholicisme que réside la possibilité d'un ordre social. Seule l'unité de foi contenue dans le dogme catholique est de nature à fonder durablement la société. De ce point de vue, la Révolution n'est que l'aboutissement d'un processus historique plus ancien qui entame la déchéance morale de l'ordre social par la Réforme. La lecture contre-révolutionnaire de la Révolution établit, dès 1797, le lien entre Réforme et Révolution. L'abbé Barruel défend cette thèse, que la Réforme introduisit l'anarchie dans l'ordre religieux et la Révolution dans l'ordre politique, parachevant ainsi la destruction de l'ordre naturel des sociétés humaines, thèse que Chateaubriand reprend en 1802, et qu'il étend à l'occasion au romantisme qu'il accuse d'avoir introduit l'anarchie dans l'ordre littéraire …[21]

Michelet et Guizot[22], chacun à sa manière, adoptent une thèse identique, mais pour lire, à la suite de Condorcet, la Réforme et la Révolution (du moins une partie d'entre cette

20. Opinion sur le divorce par Bancal, député du Puy-de-Dôme, 12 pluviôse an V, BNF Le43 714.

21. M. Deleplace, L'*Anarchie de Mably à Proudhon (1750-1850) : histoire d'une appropriation polémique*, Lyon, ENS-Éditions, 2001.

22. J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1847-1853 ; F. Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Paris, 1828.

dernière) comme autant de jalons non sur la voie de l'anarchie généralisée, que Taine, plus tardivement, se représente être la Révolution tout entière[23], mais bien sur celle de la liberté, dont Guizot retrouve les prémices dans la commune médiévale[24]. Les Lumières sont alors le lien entre Réforme et Révolution, quand l'Illuminisme et la Franc-maçonnerie contribuaient ensemble au complot révolutionnaire réalisé pleinement par les Jacobins, chez Barruel[25].
Ce sont ces deux lectures morales de la Révolution qui s'opposent à nouveau dans les manuels scolaires des années 1880-1940, fondant l'une et l'autre une morale sociale, morale du dogme ou morale de la liberté, mais morale publique qui renvoie en dernière instance l'homme public à ses vertus privées, selon des modalités différentes. L'une et l'autre morale partagent en revanche une même volonté de contrôle des affects dans l'ordre public, qui dénie à la violence le droit d'exprimer la raison politique du peuple souverain[26].

La figure individuelle de l'homme politique comme figure morale

L'école a fortement contribué à inscrire dans la mémoire nationale une galerie de portraits propres à incarner l'histoire de la Nation, et avec elle l'histoire de France. Ces portraits doivent l'essentiel de leurs traits à la fois aux images construites dans le fil de l'événement révolutionnaire, dans son historiographie du XIXe siècle, dans la littérature de ce même siècle[27], enfin dans la production scolaire elle-même. Cette production n'isole que rarement une figure, préférant des confrontations significatives. C'est ainsi que se construisent des images conjointes qui se comprennent par ce que leur confrontation apporte de dimension morale à leur évocation. Ces figures fonctionnent également sur deux niveaux : d'une part, elles établissent, sur le mode du rapport du physique et du moral de l'homme[28], un répertoire de comportements individuels représentatifs ; d'autre part, ces comportements individuels introduisent à des comportements sociaux. Ce sont ces deux niveaux de lecture que nous suivrons successivement.

23. M. Deleplace, *Op. cit.*, note 21.
24. F. Guizot, *Op. cit.*, note 22.
25. M. Deleplace, *Op. cit.*, note 21.
26. S. Wahnich, *La Longue patience du peuple. 1792 : naissance de la République*, Paris, Payot, 2008.
27. Voir ainsi les portraits de quelques grandes figures révolutionnaires dans la scène du Cabaret de la rue du Paon, dans le *Quatre-Vint-treize* de V. Hugo, qui inspire plus tard les fortes images de Robespierre, Danton et Marat du Napoléon d'Abel Gance…
28. Détournement partiel du titre de l'ouvrage de PJG Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1802.

Quelques portraits révolutionnaires

Il semblerait que l'école fonctionne ici sur le mode binaire. Nombreux sont les manuels qui, à l'instar des Lavisse et autres Malet-Isaac, introduisent ainsi des vignettes en regard, en fin de chapitre le plus souvent : Mirabeau et Lafayette pour 1789 ; Danton et Robespierre pour 1793, mais aussi Desmoulins et Saint-Just, comme deux tyrannoctones modernes, unis par un destin commun et opposé à la fois[29]. Souvenir des *Vies parallèles*, trace d'un souci d'édification ou nécessité pédagogique ? Peu importe ici. Ce qui en ressort sont bien un peu des figures de Janus, qui doivent autant qu'ils donnent aux polémiques et controverses historiographiques[30]. Et ce qui nous retiendra davantage est la construction de portraits réinvestissant à leur manière le goût du XVIIIe siècle finissant pour la physiognomonie.

Il sera commode ici de suivre d'abord la plume catholique pour mieux saisir à la fois ce qui oppose la lecture contre-révolutionnaire à la lecture républicaine, et ce qui parfois les rapproche. Les duettistes vedettes de la Montagne, Danton et Robespierre, nous serviront de guide, avant que Marat ne retienne un instant notre attention, figure solitaire et réprouvée. Voici comment l'abbé Le Ster et Henri Germain décrivent, en 1938, les « chefs de la Terreur ».

> Danton, ancien avocat, était très laid. Il ressemblait un peu à Mirabeau, avec sa grosse tête de dogue furieux. Il était très violent. Pour faire triompher la révolution, les moyens les plus cruels lui paraissaient bons. (…) C'est lui qui organisa l'émeute du 10 août, laissa faire les massacres de septembre et fit organiser le Gouvernement révolutionnaire. Il était malhonnête et trouva le moyen de s'enrichir par des trafics douteux pendant les troubles de la Révolution. Cependant très patriote, il encourageait nos soldats à bien défendre la patrie. Au fond, il n'était pas si méchant qu'il le paraissait, et, à la fin, il essaya d'arrêter la Terreur.
>
> Robespierre, avocat à Arras avant la Révolution, ne ressemblait ni à Danton ni à Marat, ni aux autres révolutionnaires. Il s'habillait avec élégance, portait les cheveux poudrés comme les nobles de l'ancien régime. Il parlait avec politesse et douceur. Il vivait très simplement, sans luxe, était vertueux, honnête et désintéressé. On l'appelait l'*Incorruptible* (celui qu'on ne peut corrompre en lui offrant de l'argent ou autre chose). Mais il avait un orgueil insensé. Il croyait toujours avoir raison. Il voulait mettre à mort tous ceux qui ne pensaient pas comme lui[31].

29. « Tous deux jeunes, exaltés et destinés à une fin tragique : guillotinés l'un à 34 ans, l'autre à 27 ans », Malet-Isaac, *Nouveau Cours d'histoire contemporaine*, Paris, Librairie Hachette, 1928, p. 160. Le corpus des manuels consultés pour cette étude provient pour une part du fonds du Musée aubois d'histoire de l'éducation, dirigé par Yves Verneuil, pour l'autre part du fonds de l'INRP.

30. Voir par exemple la polémique opposant Aulard à Mathiez, l'un tenant pour Danton, l'autre pour Robespierre.

31. H. Guillemain, abbé Le Ster, *Histoire de France*, « Les Classiques catholiques », Paris, Librairie L'École, 2e édition, 1938, p. 205-206.

Le portrait est certes à charge, mais dénote le passage de la Grande guerre dans la mise en exergue du patriotisme de Danton, seul susceptible de racheter ce jouisseur, alors que la vertu de Robespierre demeure annihilée par le péché capital de son orgueil.
Le portrait des deux hommes, dressé par Mgr Aimond en 1940, au-delà de quelques atténuations relativement au précédent, et d'un balancement qui explicite mieux ce qui oppose les deux faces du Janus montagnard, confirme les principaux traits de moralité privée qui contribuent à les déconsidérer également, quoique pour des raisons différentes, au regard de la morale publique.

> Danton et Robespierre : Le contraste était absolu entre les deux hommes, l'un et l'autre de modeste origine, l'un et l'autre hommes de loi que leur ambition avait jetés comme tant de leurs contemporains dans la politique : Danton, au masque puissant, aux formes athlétiques, fougueux, impulsif, aimant la vie, l'argent et les plaisirs, volontiers cynique et débraillé ; Robespierre « figure terne », cœur sec et glacé en dépit d'une sensibilité affectée, « personnage étriqué », engoncé dans son austère « vertu» comme dans son impeccable élégance. D'un côté le « Mirabeau de la canaille », jouisseur, tripoteur, démagogue toujours prêt à flatter les instincts bas et sanguinaires de la foule, mais lui-même sans haine profonde ; de l'autre, « l'Incorruptible » probe et chaste sans doute, plus orgueilleux encore et parfaitement capable, pour tenter de donner corps aux chimères de son médiocre cerveau, d'ensevelir son pays sous les ruines[32].

La « grosse tête de dogue furieux » fait place au « masque puissant » de l'énergique, mais peu scrupuleux patriote. En revanche, Robespierre ajoute la médiocrité d'une pensée étriquée à l'orgueil qui l'anime. En cela, et toujours selon la logique des portraits en miroir, il se rapproche, la faiblesse en moins, le fanatisme en plus, de Lafayette, d'une « extrême fatuité unie à une intelligence médiocre et à une volonté faible, tel fut le trait principal de son caractère[33] ». Tandis que Danton est évoqué comme le « Mirabeau de la canaille[34] ».
Le fond de ces portraits se retrouve, à la fois dans le jeu de miroir entre figures de 1789 et figures de 1793, et dans l'opposition morale de deux tempéraments inconciliables, dans les manuels républicains. Leurs traits de caractère y trouvent cependant un tout autre relief, valorisant leurs qualités d'hommes d'État et leur rôle dans le mouvement

32. Ch. Aimond, *L'Époque contemporaine 1789-1880, Cours d'histoire à l'usage de l'enseignement secondaire*, classe de 3e, 3e année des EPS, publié sous la direction de J. Guiraud, Paris, Jean de Gigord, 1940, p. 79.
33. Ch. Aimond, *Histoire moderne 1715-1815, classe de première*, « Cours d'histoire » publié sous la direction de J. Guiraud, Paris, Jean de Gigord, 1925, p. 281.
34. Image double qui persiste remarquablement dans le film de Robert Enrico, *La Révolution française* (avec Peter Ustinov dans le rôle de Mirabeau et Klaus Maria Brandauer dans celui de Danton) en 1989.

révolutionnaire, malgré les ombres que l'on ne saurait masquer.

> Danton était avocat en 1789. D'une laideur puissante qui rappelait Mirabeau, d'une éloquence fougueuse, soutenue par une voix de stentor, il se fit d'abord connaître au Club des Cordeliers. Véritable chef du gouvernement après le 10 août, il donna une vigoureuse impulsion à la défense nationale : une de ses apostrophes, le 2 septembre, est restée célèbre : « Messieurs, il nous faut de l'audace, encore de l'audace, et toujours de l'audace, et la France est sauvée! ». Le même jour commençaient les massacres de septembre, et Danton les laissa faire. Il poussa à la création du Tribunal révolutionnaire et du Comité de Salut public, dont il fut le principal membre d'avril à juillet 1793. Après avoir tenté de se réconcilier avec les Girondins, il les perdit par ses calomnies. C'était un homme tout en contrastes : brutal et violent en paroles, mais souvent prudent et modéré dans ses actes ; tantôt d'une activité débordante et tantôt d'une nonchalance insurmontable ; tantôt ardent patriote, tantôt intrigant suspect et vénal[35].
>
> Robespierre était l'homme politique le plus important en France. Il avait donné à la Révolution et à la Montagne des gages éclatants : plus que quiconque, il avait contribué à renverser la royauté le 10 août et la Gironde le 2 juin. La dignité de sa vie, sa sincérité, son courage, son honnêteté - qui lui avait valu le titre d'Incorruptible - l'avaient rendu très populaire. Ardent démocrate, il avait, dès la Constituante, réclamé le suffrage universel. A l'égalité politique, il voulait maintenant ajouter l'égalité sociale : il rêvait d'une France où il n'y eût plus ni riches ni pauvres, mais seulement des citoyens aisés. L'égalité même ne suffisait pas, il fallait que la République fût fondée sur la « vertu », c'est-à-dire que les hommes politiques fussent honnêtes. D'une probité rigide, n'ayant souci que de l'intérêt de la patrie, il s'indignait de voir des fonctionnaires sans conscience, des députés prêts à trafiquer de leur influence et à faire le jeu des hommes d'affaires. Pour ces mauvais citoyens il était sans pitié. D'autre part, Robespierre était orgueilleux et fanatique. Convaincu que ses idées étaient absolument justes, il était toujours prêt à soupçonner de trahison ceux qui ne les partageaient pas et à engager avec eux une lutte à mort[36].

Seul le manuel de l'École Émancipée, publié en 1923, inverse la tendance en rejetant Danton au profit de Robespierre, écrivant de ce dernier qu'il « était courageux et aimé du peuple » et « regrettait certaines violences inutiles et dangereuses » ; tandis que le premier « fut accusé avec raison de s'être enrichi pendant la Révolution, d'avoir eu des relations secrètes avec Louis XVI et les ennemis, d'avoir protégé de malhonnêtes gens[37] ».

35. A. Alba, *Histoire classe de 3e.*, Paris, Librairie Hachette, « Histoire contemporaine », 1940, p. 65.
36. *Op. cit.*, p. 69. Ce portrait doit beaucoup à A. Mathiez, devenu, en lieu et place d'Aulard, un des historiens de référence pour la collection dirigée par Jules Isaac depuis 1923.
37. *Nouvelle Histoire de France*, par un groupe de professeurs et d'instituteurs de la Fédération de l'enseignement, Cours Moyen, Certificat d'études, Éditions de l'École Émancipée, Quimper, Librairie Gaonach,1923, p. 210

Marat, quant à lui, ne peut échapper à l'opprobre publique, et si la violence n'est pas toujours aussi marquée que chez Mgr Aimond :

> Antithèse de Robespierre toujours si bien poudré, voici la « crête » de la Convention tenu prudemment à distance par ses voisins, intentionnellement sordide et puant, un métèque méditerranéen au teint olivâtre, les cheveux noirs s'échappant du madras qui, imbibé de vinaigre, doit remédier à d'intolérables migraines ; C'est Jean-Paul Marat, violent jusqu'à l'insanité, plus souvent narquois, cynique, provoquant : il ne sera guère, dix mois durant, applaudi que des tribunes[38].

Il ne trouve guère de défenseurs au sein même du camp républicain :

> Très vaniteux et susceptible, il se disait un savant méconnu. Il exerça vite une grande influence à Paris par son journal l'Ami du Peuple. Débraillé, sordide, d'une exaltation maladive, il voyait partout des suspects et des traîtres et poussait aux pires violences. Il eut une part dans les massacres de septembre et fut l'adversaire à mort des Girondins[39].

Ce portrait si délicat doit beaucoup à Hippolyte Taine :

> Du premier coup il a compris le caractère de la Révolution, non par génie, mais par sympathie ; lui-même aussi borné et aussi monstrueux qu'elle, atteint depuis trois ans de délires soupçonneux et de monomanie homicide, réduit par l'appauvrissement mental à une seule idée, celle du meurtre, ayant perdu jusqu'à la faculté du raisonnement vulgaire (…) on croit entendre le cri incessant et rauque qui sort du cabanon d'un fou[40].

Lui-même fortement inspiré par Brissot qui s'exprimait ainsi dans son Patriote français (n° 1334- 8 avril 1793).

> Qu'un visionnaire timbré ait conçu dans un caveau obscur des idées sépulcrales ; que les persécutions aient aigri son esprit, ulcéré son âme, gangrené son cœur, je le conçois. Mais que cet homme fasse un parti, mais qu'une secte s'en fasse un rempart, mais que des hommes réduisent de bonne foi l'anarchie en système, le meurtre en moyen de défense, c'est ce que l'on ne croirait pas, si l'on ne savait que partout la race carnassière des fripons s'agrège à la race moutonnière des imbéciles.

Plaçant ainsi Marat non seulement hors la loi morale mais aussi hors la loi de nature.

38. Ch. Aimond, *Cours d'histoire Moderne*, collection dirigée par J. Guiraud, Paris, Jean de Gigord, 1925, p. 325.
39. A. ALBA. *Histoire classe de 3e*, Paris, Librairie Hachette, « Histoire contemporaine », 1940, p. 65
40. H. Taine, cité précisément par Ch. Aimond, *Cours d'histoire Moderne*, collection dirigée par J. Guiraud, Paris, Jean de Gigord, 1925

Dimensions publiques de la morale privée

Les affinités électives entre portrait physique et portrait moral se prolongent donc dans la relation entre qualités privées (y compris lorsqu'il s'agit de présenter des individus privés de qualités) et actions publiques, relation qui inscrit l'histoire scolaire de la Révolution dans l'horizon de la morale publique. Cette relation s'est imposée presque immédiatement à nous, dès la présentation des portraits de Danton et Robespierre par Mgr Aimond, tant les deux niveaux d'expression morale sont intriqués l'un dans l'autre. Mais poursuivons plus avant. C'est bien de cet ordre que ce trouve l'intelligence de la Révolution par Marat selon Hippolyte Taine, repris par Charles Aimond. Car si, « du premier coup il a compris le caractère de la Révolution », c'est « non par génie, mais par sympathie[41] » ; terme qu'il faut ici prendre dans son sens premier, chimique : «correspondance imaginée entre le propriétés de certains corps à s'unir, à ce pénétrer : C'est par SYMPATHIE *que le mercure s'unit à l'or* (Vx)[42] ». Ce n'est certes pas l'analogie à ces deux métaux précieux qu'aura eu à l'esprit Taine dans ce passage, mais bien, en revanche, une correspondance morale d'ordre chimique entre ces deux corps que forment la Révolution et Marat (point dans le sens d'une certaine liturgie révolutionnaire qui évoquait les mânes de ce dernier « Ô corps Marat, ô corps Jésus » …), « lui-même aussi borné et aussi monstrueux qu'elle . »Nous sommes là dans l'expression la plus intime du lien entre morale privée et morale publique de l'homme politique, lien véritablement organique et physiologique. Plus souvent, ce lien s'exprime comme en l'an III par une simple coïncidence entre les qualités privées et les capacités publiques. La morale privée est alors la pierre de touche de la compréhension du comportement public, et de ses éventuels errements. Ainsi de l'incompréhension de la Révolution par Louis XVI, souvent résumée pour la postérité par la réponse supposée de La Rochefoucault-Liancourt à propos de la prise de la Bastille : « Non sire, c'est une révolution[43] ! ». Calvet écrit, en 1899, un paragraphe intitulé « Faiblesse du roi », qui rend bien compte de cette coïncidence entre privé et public :

> Le malheur est que, dès le début, Louis VXI n'a pas compris l'importance de la Révolution. Il a cru à une simple révolte comme l'avait été la Fronde et il s'est imaginé qu'il en aurait facilement raison. C'était une erreur, rendue plus grave par la faiblesse même de son caractère. Il aurait pu lutter avec franchise dès le premier jour. Manquant de fermeté, il a préféré se laisser aller au gré des événements, commençant par tout refuser pour finir par tout accorder, ce qui est la pire des politiques. Il était poussé, il faut le dire, par Marie-Antoinette et par les courtisans qui haïssaient le peuple[44].

41. Ch. Aimond, *Op. cit.*, p. 325.
42. *Nouveau Larousse illustré*, tome 7, Paris, Librairie Larousse, sd. (1897-1904, version « abrégée » du *Grand Dictionnaire Larousse du XIXe siècle*), p. 109.
43. G. Chaussinand-Nogaret, *La Bastille est Prise*, Paris, Éditions Complexe, 1988, p. 102.
44. Calvet, *Histoire de France, cours moyen et supérieur*, Paris, Bibliothèque d'éducation, 1899 p. 164.

La responsabilité individuelle peut n'être pas seule engagée ici et le fils paie parfois les fautes de ses ancêtres :

> Louis XVI avait manqué aux serments qu'il avait fait d'obéir à la constitution ; il avait demandé aux étrangers d'envahir la France pour le délivrer. Mais il faut se souvenir qu'il se trouva dans une situation terrible. Ses ancêtres avaient pendant longtemps abusé de leur pouvoir. (…) Louis XV avait compris qu'un jour ou l'autre les fautes commises se paieraient[45].

Mais il peut également se faire que la coïncidence ne soit pas de mise. La Révolution, si souvent elle pensa le public en vertu du privé[46], est également le lieu, par la formation de l'espace public, de la séparation entre domaine privé et domaine public. Il peut donc advenir que l'homme public transcende, dans le cadre de son action politique, ses qualités privées, comme porté hors de lui par l'ampleur de l'enjeu. Ainsi Danton, « Brutal, cynique, vénal, il eut cependant des qualités d'homme d'État et sut, dans les questions où l'intérêt de la patrie était en jeu, s'élever au-dessus des querelles de part[47] ». Et Marat lui-même peut trouver exceptionnellement ici le chemin d'une certaine rédemption : « Le journaliste et député montagnard Marat, un exalté sanguinaire, mais singulièrement clairvoyant, fut assassiné dans sa baignoire, peu après la chute des Girondins, par une admiratrice de ceux-ci[48] ». La mort est bien du reste souvent le moment de vérité morale, qui délivre rétrospectivement, comme dans une perspective existentialiste (à moins qu'il ne s'agisse de « l'illusion biographique[49] » ?), un peu de ce qui fait le sens profond d'une existence. Le faible Louis XVI lui-même peut y puiser une énergie nouvelle :

> Procès de Louis XVI – Louis XVI n'était certes pas un méchant prince, mais il haïssait la Révolution. C'est ainsi qu'il correspondait avec les émigrés et les princes étrangers. On est aujourd'hui certain que Marie-Antoinette et lui trahissaient la France. (…) Louis XVI fut exécuté le 21 janvier 1793, sur la place de la Révolution ; il mourut avec courage[50].

45. E. Lavisse, *Histoire de France, cours moyen*, Paris, Librairie Armand Colin, 1921, p. 156-157. Ce propos rappelle fortement la position de Lavicomterie, *Les Crimes des Rois de France*, Paris, 1791. Voir M. Deleplace, *op. cit.*, note 21.

46. Articulation qui prend en l'an III une dimension spécifique dès lors que la reconnaissance de la justesse de l'action publique prend comme origine l'examen des qualités privées, comme le montre Sergio Luzatto lorsque se pose la délicate question des responsabilités collectives et individuelles dans la Terreur, qui conditionne celles de l'immunité parlementaire et de l'amnistie. *L'automne de la Révolution. Luttes et cultures politiques dans la France thermidorienne*, Paris, Honoré Champion, 2001. Question que nous avons partiellement abordée dans *L'Anarchie de Mably à proudhon 1750-1850. Histoire d'une appropriation polémique,* Lyon, ENS-éditions, 2001.

47. Malet-Isaac, *Cours abrégé d'histoire, enseignement primaire supérieur, EPS-cours complémentaires*, Paris, Hachette, 1922, p. 132.

48. E. Lavisse, *Histoire de France, cours supérieur 1re année, certificat d'études*, avec la collaboration de P. Conard, Paris, Librairie Armand Colin, 1938, p. 231.

49. P. Bourdieu, « L'illusion biographique », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, p. 69-72

50. Calvet, *op. cit.*, p. 169

Du Révolutionnaire de 1793 au Républicain de 1893

Pour qu'exemplarité il y eût, encore fallait-il que les images ainsi construites trouvassent une actualité républicaine. Or dans la construction contemporaine du panthéon de la IIIe République, la mise en image formelle des nouveaux grands hommes prolonge celle des grandes figures de la Révolution[51]. L'iconographie républicaine établit, non de manière individuelle, mais de manière globale, une analogie sémantique entre fondation révolutionnaire de 1792 et fondation républicaine de 1875. L'organisation de l'image présentée ici en porte témoignage. Au même tire que les grands ancêtres, le sang versé en moins (encore que…), ces figures prennent sens dans le rapport entre établissement moral de la République et défense de la Nation, entre combat politique et illustration de la science et du savoir, Hugo cumulant les deux fonctions du reste, autour de la figure centrale de Jules Ferry. La dimension épique jointe à l'exaltation de la raison moderne assure à nouveau la continuité entre morale privée et morale publique, la valeur des grandes figures reposant sur cette double qualité.

Des figures collectives à interroger : le peuple en premier lieu

La République élabore certes le répertoire contrasté de ses héros fondateurs. Mais dans le régime républicain et démocratique, ces figures héroïques ne sauraient se limiter aux seules figures individuelles, ou plus exactement, des figures collectives entrent en jeu qui relèvent d'une logique identique à celle de ces figures individuelles. Interroger la morale de l'homme politique au regard de l'histoire scolaire de la Révolution suppose donc de revenir, en dernière instance, vers ces figures collectives individuées véritablement susceptibles d'offrir au citoyen moderne, homme politique en puissance et en principe, quelle que soit la modestie de sa présence sociale, depuis le transfert de souveraineté réalisé en 1789 du roi à la nation.

À la jonction : la figure héroïque comme invitation à la morale

La figure individuelle est de nature à introduire à ce mouvement qui conduit de l'exemplarité du comportement individuel à celle des comportements collectifs, le singulier et le général se trouvant indissolublement noués au même tire que le privé et le public, dès lors que la question morale est en jeu dans l'ordre de l'espace public démocratique.
Bien qu'il ne relève pas de cet espace, Louis XVI nous invite à prolonger notre réflexion.

51. D. Blanchet, *Histoire de France, cours moyen*, Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1897.

GAMBETTA

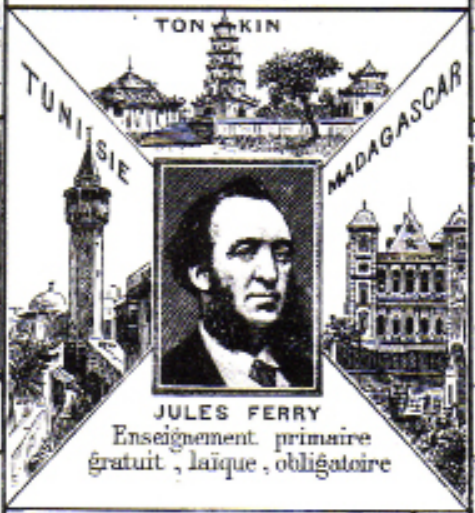
THIERS

Quel fut le grand citoyen qui organisa la Défense Nationale ?

Quelles furent les souffrances des Parisiens pendant le siège de Paris ? Pourquoi les endurèrent-ils si longtemps ?

Comment Thiers a-t-il mérité le titre de libérateur du territoire ?

Qu'appelle-t-on la constitution de 1875 ?



Quel est le grand homme d'Etat de la 3e république ? Dites son œuvre ?

A qui appartient le pouvoir législatif ? Et le pouvoir exécutif ?

Par la conquête du Dahomey où la France s'est-elle agrandie ?

Depuis Mac Mahon combien de présidents de la république avons-nous eu ? Nommez-les ?

Par la conquête du Soudan où la France s'est-elle agrandie ?

VICTOR HUGO
le grand poète républicain

Avec quelle grande nation la France a-t-elle fait alliance ? Nommez notre „ami et allié" ?

PASTEUR
le bienfaiteur de l'humanité

En effet, c'est bien à la fois une laïcisation et une démocratisation du principe de l'édification morale que l'on peut trouver à l'œuvre dans certains glissements qui s'opèrent avec l'établissement de l'école de la République.
En 1876, Lavisse présente encore la mort de Louis XVI comme l'expression des vertus du roi Très-Chrétien, voué à rejoindre la longue litanie des martyrs morts en haine de la foi[52]. Le récit de la mort du roi, selon des accents dignes de l'édification des générations à venir, ajoute une atmosphère émotive proche d'une Révolution marquée à la fois par la sensibilité rousseauiste et les prémices du romantisme : « Le roi apprit [la nouvelle de sa condamnation] avec la résignation d'une âme chrétienne. Le 20 au soir il eut un long et déchirant entretien avec sa famille, à laquelle il promit de la revoir encore le lendemain avant de mourir. Le 21 janvier, Louis XVI entendit la messe à genoux devant un autel dressé sur une table de sa prison et communia. » Et le récit s'achève avec l'exécution : « Louis XVI monta à l'échafaud d'un pas ferme et, se tournant vers le peuple, il voulut parler. Un roulement de tambour étouffa sa voix, et le malheureux prince se livra aux mains du bourreau[53]. » Cette description, on ne s'en étonnera pas, demeure celle que l'on peut trouver dans les manuels catholiques encore dans les années 1920-1930.

> Mort de Louis XVI (21 janvier 1793). — Louis XVI accepta sa condamnation à mort avec une admirable résignation. La 20 janvier, on lui permit de faire ses adieux à sa famille. Ce fut une scène déchirante. Le roi bénit ses pauvres petits enfants qui sanglotaient : une fillette de 14 ans, un petit garçon de 8 ans (le dauphin). Il s'arracha aux bras des siens et ne pensa plus qu'à se préparer à la mort. Le 21janvier, il se confesse, entendit la messe et communia. Très ferme, il monta en voiture avec son confesseur. Tout le long du trajet il récita les prières des agonisants. La place de la Révolution (aujourd'hui pace de la Concorde), où se dressait la guillotine, était noire de curieux et de soldats. Un grand silence régnait. Au pied de l'échafaud, le bourreau voulut lier les mains au roi. Louis XVI refusa d'abord avec vivacité. Mais son confesseur lui dit : "Sire, acceptez cet outrage comme un dernier trait de ressemblance avec le Christ, qui va être votre récompense." Aussitôt Louis XVI se laissa faire. Il voulut parler au peuple : "Français, commença-t-il d'une voix forte, je meurs innocent ; je pardonne à mes ennemis, et je prie Dieu que mon sang ne retombe pas sur la France." À ce moment, un roulement de tambour l'interrompit. Le bourreau jeta le roi sous la guillotine, qui lui trancha la tête, pendant que son confesseur disait : *Fils de Saint Louis, montez au ciel !*[54] ».

52. Voir pour l'ancienneté de cette expression I. Heullant-Donat, « Odium fidei et définition du martyre chrétien », dans M. Deleplace (dir.), *Les Discours de la haine. Récits et figures de la passion dans la Cité*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2009 ; une expression qui fait fortement retour précisément entre 1902 et 1908, temps fort de l'aggiornamento de l'enseignement secondaire de l'histoire en même temps que de la séparation des Églises et de l'État, alors que se multiplient les demandes de procès en béatification des martyrs de l'époque révolutionnaire.
53. E. Lavisse, *La Première Année d'histoire de France, certificat d'études primaires*, 6e édition, Paris, Librairie classique Armand Colin et Cie, 1876, p. 284-285
54. H. Guillemain, abbé Le Ster, *Histoire de France*, « Les Classiques catholiques », Paris, Librairie L'École, 2e édition, 1938

Mais lors de la réédition de son manuel en 1885, « L'instituteur national[55] », modifie sensiblement son texte. Il substitue le récit de la mort des enfants héroïques de la République à celui de la mort du roi, dont ne demeure que l'évocation de son courage personnel au pied de l'échafaud, sans que cette mort n'aie plus rien d'édifiant au plan de la morale publique. Le petit Bara et le tambour Sthrau deviennent les véritables porteurs de cette morale, qui demeure toutefois une morale d'édification individuelle à vocation sociale et politique. Lavisse présente ainsi le comportement exemplaire du second de ces nouveaux martyrs lors de la bataille de Wattignies, alors que refluent momentanément, autour de lui, les troupes de la République : « L'enfant continua de battre la charge. Percé de coup de baïonnettes, il tomba en criant *Vive la République!* ». Et de conclure : « Ce jeune héros s'appelait Sthrau. Les enfants de la France doivent retenir son nom[56].

Les figures du sensible

Ces figures héroïques, ou figures héroïsées plus exactement, transfigurées par la mort, nous introduisent à une sensibilité romantique[57] qui réinvestit dans la lecture morale de la Révolution et de la figure de l'homme politique, telle que nous l'avons définie d'emblée, à la fois et conjointement individuelle et collective, la dimension du sensible, que la rationalité des Lumières et de la Révolution, autant que l'esprit positif du XIXe siècle et de la République, semblaient pourtant vouloir écarter du politique.
Ce rapport sensible à la patrie est admirablement restitué par le propos que Lavisse, une fois encore, inscrit en exergue de l'édition 1921 de son manuel : « Enfant, tu vois sur la couverture de ce livre les fleurs et les fruits de la France. Dans ce livre, tu apprendras l'histoire de la France. Tu dois aimer la France parce que la nature l'a faite belle, et parce que son histoire l'a faite grande[58] ».
L'atmosphère de piété familiale et d'amour paternel qui entoure la mort du roi forme à nouveau l'une des modalités de ces figures du sensible.

> Condamné à mort, le 17 janvier, Louis XVI accepta avec une admirable résignation la volonté de Dieu. Le 20, il lui fut permis de voir sa famille. À travers une porte vitrée, ses gardiens veillaient sur lui. La reine, son fils, le petit Dauphin Louis, sa fille, Madame Royale, se sœur, Mme Élisabeth, l'entourèrent en sanglotant. Le roi s'assit et les tint pressés contre lui, leur parlant tout bas, essuyant leurs larmes. Au bout de

55. P. Nora, *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984.
56. E. Lavisse, *La Première Année d'histoire de France des écoles primaires et des classes élémentaires des lycées et collèges*, ouvrage nouveau, 7e édition, Paris, Librairie classique Armand Colin et Cie, 1885, p. 168-169.
57. Tod und Verklärung, *op.* 24 (en français *Mort et transfiguration*) est un poème symphonique écrit par R. Strauss (1864-1949) entre 1888 et 1889 (partition achevée le 18 novembre).
58. E. Lavisse, *Histoire de France, cours moyen*, Paris, Librairie Armand Colin, 1921. Ce propos évoque nettement la métaphore de la géographie et de l'histoire comme le corps et l'âme de la France, de Michelet.

> deux heures, il s'arracha de leurs bras : *Partez maintenant mes bien-aimés ; priez Dieu pour vous et pour moi*[59] ».

Cette atmosphère n'est pas dissipée, mais au contraire renforcée, par l'évocation, dans les manuels catholiques, d'un autre enfant martyr, le petit Dauphin :

> Un soir, sur l'ordre des membres de la Convention, des hommes entrent dans sa chambre et l'arrachent à sa mère malgré ses pleurs. Ils le remettent au soins d'un cordonnier nommé Simon et de sa femme. Simon était un homme brutal. Il frappait le pauvre petit, l'injuriait, se moquait de ses parents. L'enfant pleurait silencieusement pour ne pas faire de peine à sa mère qu'il s'avait dans une chambre voisine. Il était doux et bon. Simon lui dit un jour : *Que ferais-tu si les vendéens te délivraient ? – je vous pardonnerais*, lui répondit-il[60].

Cette sensibilité, chrétienne ici autant que romantique, trouve un écho dans l'évocation de certaines figures de la Révolution. Ce sont deux sensibilités concurrentes qui s'expriment ainsi. Face à la morale chrétienne s'élève une morale républicaine qui semble ne rien ignorer de la place des émotions dans l'élan révolutionnaire, au rebours du reproche de froide rationalité, d'une approche métaphysique, et ignorante des besoins du vivant, de la chose publique, adressé en certaines circonstances à l'œuvre révolutionnaire. Les Girondins en sont les dépositaires par excellence :

> Les Girondins – Le parti le plus puissant y fut celui des Girondins, ainsi appelés parce qu'ils étaient groupés autour des principaux députés de la Gironde. C'étaient des jeunes gens enthousiastes et généreux qui, profondément émus par la beauté des idées révolutionnaires, voulaient répandre à travers l'Europe et le mode les grands principes de la liberté des hommes et de la fraternité des peuples contre les tyrans[61].

Et la mort, une fois encore, parachève le sens moral, dans l'ordre politique, de cet engagement d'un même mouvement individuel et collectif : « Mort des Girondins : Ils chantèrent sur la charrette qui les menait à la guillotine. Au pied de l'échafaud, ils s'embrassèrent et crièrent : *Vive la République !*[62] ».

59. J. Guiraud, *Histoire de France. Depuis les origines jusqu'à nos jours (1927)*, cours préparatoire, « Nouveau cours d'histoire de France », Paris, Jean de Gigord, 1928, p. 124.
60. *Ibid.*, p. 128.
61. É. Driault, *L'Époque contemporaine 1789-1907, pour les classes de troisième A et B, Cours complet d'histoire* publié sous la direction de G. Monod, Paris, Félix Alcan, 1914. 1914 p. 29. *L'approche de la question des affects pendant la Révolution fait aujourd'hui retour dans l'historiographie* : S. Wahnich « De l'économie émotive de la Terreur », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, vol. 57, n°. 4, 2002.
62. E. Lavisse, *Histoire de France, cours moyen*, Paris, Librairie Armand Colin, 1921, p. 160. Lamartine a marqué du sceau de la sensibilité romantique cette image des Girondins que nous retrouvons ici : *Histoire des Girondins*, Paris, 1847.

Le peuple dans tous ses états (moraux) : de la Bastille aux Massacres de Septembre

La concurrence des sensibilités, qui est tout à la fois concurrence des morales et concurrence des mémoires, trouve dans l'évocation de l'intervention politique du peuple dans la Révolution, une forme d'achèvement. C'est le point où la destinée individuelle de l'homme politique, dans sa dimension morale, rejoint le destin collectif de la nation, vecteur de la morale républicaine comme de sa contestation, selon que l'on accepte ou non la personnalité morale du peuple en politique, et sa légitimité, qui sépare grossièrement le peuple républicain du peuple catholique, et selon le degré d'acceptation de cette légitimité, qui introduit le doute au sein du camp républicain cette fois. Le peuple vertueux c'est, pour ce dernier, le peuple qui par deux fois permit à la Révolution de parvenir à son accomplissement. Une première fois au soir de la prise de la Bastille, épisode dont Jules Isaac délivre ainsi le sens politique en 1928 : « *Le peuple de Paris sauva l'Assemblée menacée, et, son intervention assura le triomphe de la Révolution*. » Puis lors du Dix-août qui, toujours selon le même auteur, « *fonda en France le régime républicain et démocratique*[63] ». Quant à la dimension morale de l'événement, elle nous est restituée par la description de la manière dont ce peuple parisien, dans l'union de ses différentes composantes, traduit politiquement sa capacité à fonder un ordre nouveau, avant même que l'émeute n'emporte la décision :

> Le lendemain 13 juillet, il se produisit deux faits d'importance : la formation d'une municipalité révolutionnaire et la levée d'une milice bourgeoise. Tandis que le tocsin sonnait à toutes les églises, tandis que des bandes armées d'épées, de piques, de broches et de marteaux, parcouraient les rues, réclamant des fusils, les Électeurs du Tiers aux États Généraux, réunis à l'Hôtel de Ville, constituaient, avec le Bureau de Ville, un Comité permanent. Ce Comité, assumant les pouvoirs municipaux, décidait aussitôt d'organiser, pour la sécurité de Paris, une « milice civique . »En quelques heures, la milice comptait 12 000 hommes « des meilleurs citoyens de la ville », nobles, bourgeois, financiers, prêtres même : c'étaient les premiers éléments de la garde nationale. Leurs patrouilles, renforcées de gardes-françaises, circulèrent toute la nuit du 13 au 14 dans Paris illuminé par ordre du Comité[64].

Telle n'est pas l'opinion des manuels catholiques, qui voient dans ces institutions une décision prise dans l'affolement des « honnêtes gens[65] » devant l'agitation populaire : « Devenues maîtresses de la ville, les bandes insurgées coururent aux dépôts d'armes, et se mirent à commettre toutes sortes de violences et de pillages, tandis que les Parisiens

63. Cours Malet-Isaac, *Histoire contemporaine*, Paris, Hachette, 1928, p. 65
64. *Ibid.*
65. Sur les usages de ce terme dans la Révolution, voir F. Wartelle, « Honnêtes gens », *Dictionnaire des usages socio-politiques*, Paris, INALF-Klincksieck, fasc. 1, 1985.

effrayés organisaient une milice bourgeoise[66] ». C'est que le peuple prend ici le visage grimaçant de la populace, alors que le peuple vertueux est celui qui, dans les campagnes vendéennes, prend les armes contre la république catholicide. Charles Aimond met ainsi la question religieuse, et donc morale, au premier plan de l'insurrection vendéenne, présentée dans le même mouvement comme réellement populaire dans son principe :

> En réalité, l'Ouest catholique et royaliste se souleva : *pour Dieu* d'abord, à cause de la persécution dirigée contre la religion et les « bons prêtres . »Les chefs furent d'abord de simple gens du peuple : un voiturier (Cathelineau), un garde chasse (Stofflet) etc. ; leur insigne était le Sacré-cœur. Pour le roi ensuite, lorsque les nobles, restés dans le pays (Bonchamps, Charrette, etc.) se mirent à la tête des paysans vendéens pour former « l'armée catholique et royale[67] ».

Et cette entrée en insurrection ne provient pas d'une opposition primordiale à la Révolution. Tant que celle-ci sembla respectueuse des bases morales de l'association politique, la Religion et le Roi, nul besoin de s'y montrer hostile. C'est bien la rupture des hommes politiques d'avec ces bases morales qui suscite en retour l'insurrection tout autant morale de ce peuple vertueux :

> La Vendée était un pays très religieux. Les paysans avaient accepté avec plaisir les premiers actes de l'Assemblée constituante. Mais quand on voulut leur enlever leurs prêtres qu'ils aimaient et les remplacer par des prêtres séparés du Pape, ils se révoltèrent. La mort du roi les indigna. Ils refusèrent d'entrer dans l'armée républicaine, et, quand on envoya des soldats pour les y forcer, ils se battirent contre eux avec leurs fourches ou leurs mauvais fusils. Ils se choisirent des chefs dont le plus illustre fut l'un des leurs seigneurs, âgé de 20 ans, Henri de la Rochejacquelin, et pendant quelques mois ils furent vainqueurs presque partout[68].

Ce sont de ce fait deux peuples qui s'affrontent au sein des manuels scolaires : le peuple vertueux, que sa vertu soit placée dans la Nation ou dans la Foi, d'une part; la populace homicide de l'autre. L'irruption de cette dernière, dans le sillage de l'émergence politique du peuple, sur la scène publique, instille un sentiment de malaise au sein même du camp républicain, qui ne peut justifier en aucun cas les actes de cette violence populaire

66. C. Aimond, *Cours d'histoire Moderne*, collection dirigée par J. Guiraud, Paris, Jean de Gigord, 1925.
67. Ch. Aimond, *L'Époque contemporaine 1789-1880, Cours d'histoire à l'usage de l'enseignement secondaire, classe de 3e*, 3e année des EPS, publié sous la direction de J. Guiraud, Paris, Jean de Gigord, 1940, p. 96.
68. J. Guiraud, *Histoire de France. Depuis les origines jusqu'à nos jours (1927), cours préparatoire*, « Nouveau cours d'histoire de France », Paris, Jean de Gigord, 1928, p. 127.

qu'il ne peut ni ne veut comprendre[69].
Sur ce point, à nouveau, les manuels catholiques conservent, à la fin des années 1930, l'écho du manuel de Lavisse dans son édition de 1876. Ce dernier écrivait alors que le jour même du discours de Danton réclamant de l'audace

> 300 scélérats se rendent dans les prisons de Saint-Germain et de l'Abbaye, et se forment en tribunal pour donner au massacre l'apparence d'un acte de justice. Le président se tient devant une table couverte de papiers de pipes et de bouteilles. Les prisonniers appelés un par un, suivant l'ordre du registre d'écrou n'ont pas le temps de parler ; et, sur cet ordre : « élargissez », il sont saisis et égorgés ou assommés dans la cour de la prison aux cris de « Vive la Nation !) Cette boucherie continua jusque dans les rues pendant quatre jours et quatre nuits, sans que l'Assemblée osât intervenir pour mettre un terme à ces infamies[70].

Mêlant l'horreur des actes commis à la description d'un peuple dévoyé, parodiant sinistrement les formes de la justice civile. La même horreur se lit encore chez Henri Germain et l'abbé Le Ster, en 1938 :

> Le 2 septembre et les jours suivants, de vrais bandits pénétrèrent dans les prisons et massacrèrent à coup de sabre, de pique, tous les malheureux que la Commune u avait enfermés. Ce fut affreux. Dans la prison des carmes, un ancien couvent, où se trouve aujourd'hui l'Institut catholique, 150 prêtres étaient entassés. On les fit sortir par un petit escalier qui donnait sur le jardin. À mesure qu'ils se présentaient, on les assommait à coup de crosse, on leur fendait le crâne à coup de sabre[71].

L'immoralité de l'acte provenant encore une fois de l'incroyance manifestée par l'atteinte portée aux représentants de la religion.
Et c'est ici que peut intervenir la seule atténuation possible, pour les républicains, lorsqu'André Alba restitue un autre visage aux victimes des massacres :

> Spontanément l'idée germa chez des milliers de Parisiens qu'il ne fallait pas marcher. à la frontière avant d'avoir exterminé les mauvais citoyens - aristocrates ou condamnés de droit commun - enfermés dans les prisons. C'était là, pensaient-ils, une œuvre de justice du Peuple souverain à l'égard des ennemis de la Patrie. Alors commencèrent les

69. Sur la question complexe de la violence politique du peuple en Révolution, voir notamment : R. Dupuy, *La politique du peuple. Racines, permanences et ambiguïtés du populisme XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 2002 ; J.-C. Martin, *Violence et révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national*, Paris, Seuil, « L'univers historique », 2006. ; S. Wahnich, *La Longue patience du peuple. 1792 : naissance de la République*, Paris, Payot, 2008.
70. E. Lavisse, *La Première Année d'histoire de France, certificat d'études primaires*, 6e édition, Paris, Librairie classique Armand Colin et Cie, 1876, p. 283.
71. H. Guillemain, abbé Le Ster, Histoire de France, « Les Classiques catholiques », Paris, Librairie L'École, 2e édition, 1938, p. 198.

> massacres de Septembre : du 2 au 6 septembre, environ 1200 personnes - en majorité condamnés de droit commun - furent mises à mort sur 2 800 incarcérés. L'Assemblée laissa faire. Danton, ministre de la Justice et véritable chef du gouvernement, ne put ni sans doute ne voulut arrêter les égorgeurs[72].

Parvenu au terme de ce parcours dans l'économie morale du discours scolaire sur l'homme politique de la Révolution, une remarque s'impose à notre esprit : pourquoi donc avoir introduit, dans notre propos liminaire, la loi sur le divorce, qui ne semble faire à aucun moment retour dans la suite de notre trajet ?
Nous laisserons la réponse au *Mémorial catholique* du 9 mars 1816 :

> S'il faut juger une loi par le temps qui la vit naître et par les hommes qui la rendirent, la loi sur le divorce ne saurait échapper à une juste flétrissure. Elle parut à une époque de vertige, de licence et d'anarchie [...]. Tous les fondements de l'ordre et de la société furent ébranlés à la fois, et le divorce, digne production d'une époque de barbarie et d'impiété fut proclamé dans ces jours néfastes qui virent le trône détruit, la république décrétée, la déportation des prêtres, les massacres des prisons. Voilà l'origine de cette loi immorale.

C'est bien, en dernière instance, le sens moral de l'événement qui détermine dialectiquement la signification morale des comportements individuels dans la Révolution, et par suite engage le procès en légitimité de la République et de son personnel politique un siècle plus tard. La légitimité morale de ces républicains se mesure également à l'aune du rejet de la violence politique populaire, du moins lorsqu'elle s'exprime hors du soutien aux institutions révolutionnaires, quand le peuple souverain prétend exercer de fait cette souveraineté à lui reconnue dès 1789 et non la déléguer à ses représentants . C'est alors la question de la morale civique du citoyen, homme politique en puissance dans l'état démocratique, qui se trouve engagée à son tour. Qu'il s'agisse de l'homme politique entendu comme exerçant l'un ou l'autre mandat politique, ou de cet homme politique par principe qu'est le citoyen républicain, demeure posée la question de l'entrelacement entre morale privée et morale publique, et de ce qu'il implique dans le jugement de l'action publique.

Marc DELEPLACE

72. A. Alba, *Histoire classe de 3e.*, Paris, Librairie Hachette, « Histoire contemporaine », 1940, p. 49.

Morale et hommes politiques de la IIIe République à travers l'écriture sur soi

L'historien peut appréhender la morale et l'homme politique à partir de multiples documents, de diverses sources, influences, théories, débats parlementaires, voire percevoir le degré de moralité du parlementaire à travers la presse, le théâtre, la caricature. Concernant justement le domaine des représentations, l'écriture sur soi paraît fournir un angle d'approche riche en enseignements et parfois savoureux. Ainsi, autobiographies, correspondances et essais publiés par les hommes ayant exercé la fonction représentative au Palais-Bourbon ou au Luxembourg ont servi de base à ces quelques réflexions ayant pour objet la morale et les parlementaires de la IIIe République (jusqu'en 1914)[1].

Certes, des auteurs de souvenirs, de mémoires, prétendent, ce faisant, fournir « une contribution à l'histoire » ou « apporter un témoignage sur leur temps[2] ». Mais l'homme politique peut-il rester objectif en rapportant les événements qu'il a vécus, parfois qu'il a façonnés, ou dans ses jugements sur d'autres élus, *a fortiori* à l'égard d'opposants ? Il va de soi que la mise en scène de leur action porte sa part de justificatif, relève, peu ou prou, du plaidoyer *pro domo*. La correspondance constitue, sans nul doute, un meilleur révélateur de soi. Ecrites « à chaud », à des proches le plus souvent, les lettres restituent avec plus de véracité, semble-t-il, la pensée, les véritables sentiments de l'épistolier ; bref, elles offrent une meilleure garantie d'authenticité, encore qu'il faille toujours garder un esprit critique. La lecture d'essais ou de réflexions sur l'entre-soi émanant de politiques exige encore plus de lucidité, implique une connaissance de l'auteur, de son positionnement politique : qu'il s'agisse d'un contempteur du régime démocratique et l'essai risque de tourner au pamphlet. Mais le républicain Louis Barthou s'interroge lui-même : « Est-ce à un homme politique de parler du Politique [3] ? »

1. R. Sanson, « Les parlementaires vus par eux-mêmes », dans J.-M. Mayeur, J.-P. Chaline et A. Corbin, *Les parlementaires de la Troisième République*, Publications de la Sorbonne 2003 (p. 347-359). L'objet était différent, mais le même type de sources a servi de base documentaire et a paru probant.
2. E. Combes, *Mon ministère. Mémoires 1902-1905*, Plon, 1956 ; vicomte de Meaux, *Souvenirs politiques (1871-1877)*, Plon 1905.
3. L. Barthou, *Le Politique*, Hachette 1923.

Cela dit, un double questionnement sera posé à partir de l'écriture sur soi. Premier point : les parlementaires se montrent-ils soucieux de morale en politique (encore que le vocable soit peu employé, on y reviendra) ; des règles éthiques ou d'autres termes synonymiques dictent-ils leur conduite ? Second point : quels jugement portent-ils sur leurs semblables, quel tableau brossent-ils des mœurs parlementaires ?

Mémorialistes et épistoliers, voire essayistes, mettent en exergue quelques principes fondamentaux de morale en politique

L'échantillon retenu comprend une vingtaine d'auteurs, représentatifs de différentes familles politiques. Au cours des deux premières décennies, les pères fondateurs de la République se donnent à voir comme les héritiers des Lumières, comme « *les fils de la Révolution* . »Ils puisent aussi leurs pensées chez Auguste Comte et le positiviste Littré, adepte de la république démocratique, de la science sociale et de la laïcité, tous caractères qui les opposent aux nostalgiques des régimes antérieurs, monarchistes ou bonapartistes, attachés, en général, à la religion, récusant la raison et méfiants envers la démocratie[4]. Au début du XXe siècle, la majorité des élus se disent républicains, mais se heurtent sur leur gauche aux socialistes et sur leur droite à des nationalistes et à des néo-royalistes sous-représentés, il est vrai, aux Chambres.
Le vocable « la morale » et ses co-occurrences apparaissent peu sous la plume des fondateurs de la République dans leurs autobiographies ou leurs correspondances. Certes, Jules Ferry met en garde Léon Gambetta à la fin de l'année 1869 : il convient d'éviter toutes divisions entre opposants républicains à l'Empire, car « nous devrons être [en cas d'avènement de la République] *le gouvernement moral de l'opinion. Un peuple qui a dormi pendant vingt ans n'est pas tenu de savoir la politique*[5] ». Quelque six ans plus tard, dans son discours devant la Loge de la « Clémente Amitié », il substitue à la morale la notion de devoir, car, en bon disciple du positivisme, il récuse « la morale théologique » et ne reconnaît que la « morale positive et sociale », c'est-à-dire l'altruisme, la fraternité[6]. Devenu président du Conseil et ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, J. Ferry défend « une morale sans épithète » ; il l'a définie ainsi : « *c'est la morale du devoir*[7] », indépendante de toute croyance. Le rapport entre ces deux termes

4. En particulier C. Nicolet, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982 ; J. Grevy, *La République des opportunistes (1870-1885),* Paris, Perrin, 1998 ; R. Remond, *Les Droites en France*, Paris, Aubier, 1982.
5. E. Ferry, *Lettres de Jules Ferry (1846-1893)*, Paris, Calmann-Lévy 1914 (p. 78).
6. O. Rudelle, *Jules Ferry. La République des citoyens, T. I* (p. 96 et suiv.), Paris, Imprimerie nationale, 1996.
7. Extrait du discours de J. Ferry devant le Sénat, 21 février 1881. Rapporté par J. -M. Mayeur, *La question laïque XIX-XXe s*, Paris, Fayard, 1997, p. 64.

remonte à la Révolution. Jean Jaurès l'explicite quelques années plus tard :

> La morale laïque […], fondée sur la pure idée de devoir, existe ; nous n'avons pas à la créer […]. La Révolution, en affirmant les droits et les devoirs de l'homme, ne les a mis sous la sauvegarde d'aucun dogme[8].

Il est clair que la majorité des républicains, opportunistes ou radicaux, ces croyants de raison répugnent à employer le mot morale, longtemps entaché de référence au catholicisme. Cependant, un Jules Simon, un Jules Siegfried se montrent moins circonspects sur ce point. Selon son fils, Jules Siegfried aurait prôné « un idéalisme du devoir », et, en bon protestant, une morale ancrée sur la Bible. Maire du Havre dès 1878, puis député de Seine-Inférieure en 1885, il a œuvré, sa vie durant, à tenter d'améliorer le sort des plus pauvres. Dans un journal intime non publié, il en expose les raisons profondes : « *Je suis de plus en plus convaincu que l'homme doit être ici-bas un ouvrier avec Dieu et que nous devons travailler avec Dieu à l'amélioration des hommes et des choses* ». L'historien Pierre Ardaillou, à qui la famille Siegfried a bien voulu prêter le journal, croit pouvoir affirmer : « *Les réformes sociales sont toujours pensées comme un moyen de faire le bien, et donc d'accomplir son devoir envers Dieu*[9] », et sans déformer leurs pensées, on peut ajouter et envers ses semblables.

Quoi qu'il en soit, le concept de devoir, on le voit, prévaut dans le vocabulaire républicain. Le mandataire doit avoir conscience de son devoir, agir par devoir, vertu première revendiquée par les républicains. Gambetta confesse à son père au lendemain de la constitution du « Grand ministère » : « *J'ai été forcé, le mot n'est pas trop fort, de me mettre ce terrible fardeau sur les épaules. Je ferai mon devoir, tout mon devoir, jusqu'au bout*. » Faisant abstraction d'une santé déficiente, il a donc accepté de former son cabinet, mû « par la pression du bien public[10] ». Au début du XXe siècle, Émile Combes, au lendemain de la chute de son ministère, meurtri par ailleurs par la mort de son fils, entreprend d'écrire ses *Mémoires*, et plus particulièrement la période de sa présidence du Conseil de 1902 à 1905, qui a été passée, note-t-il, « au crible de la critique. » Son principal moyen de défense consiste à insister sur son sens du devoir. « J'ai été un homme de devoir. » Plus loin : « J'ai, ma vie durant, défié qui que ce soit de citer une seule occasion où l'on peut m'accuser, avec la moindre invraisemblance, d'avoir préféré mon intérêt propre à mon devoir. » Ou encore : « J'allais à la bataille par devoir et non par ambition ».

8. J. Jaurès, *Œuvres, T. V, Le passage au socialisme (1889-1893)*, édition établie par M. Rébérioux et G. Candar, Fayard, 2011 (extrait de *La Dépêche de Toulouse*, 8 juin 1892).
9. A. Siegfried, *Mes souvenirs de la IIIe République* (Mon père et son temps : Jules Siegfried 1836-1922), Paris, Editions du Grand Siècle, 1946 (p. 44)) ; P. Ardaillou, « Foi protestante, action sociale et convictions républicaines : Jules Siegfried » (p. 75-102), dans C. Chambelland, *Le Musée social*, Presses de l'Ecole normale supérieure, 1998 (extrait du Journal de janvier 1880), p. 83 et p. 78.
10. D. Halévy et É. Pillias, *Lettres de Gambetta1868-1882* (recueillies et annotées par), Grasset, 1938.

et à propos de son différend avec Waldeck-Rousseau, son mentor pourtant, sur les congrégations religieuses, il précise : « *Je n'avais pas le droit d'hésiter entre mon devoir et mes sentiments intimes*[11]. » Quelques années plus tard, Louis Barthou, s'essayant à la définition de la carrière politique, constate : « *A côté de ceux qui l'honorent, il y a ceux qui l'exploitent. […] Certains cherchent un refuge et ils font un métier de ce qui devrait être un devoir*[12] ».

Des élus républicains et des élus conservateurs s'accordent pour clamer qu'ils ont embrassé la « profession politique »[13] pour défendre une cause, ou encore des principes. « *Je me dois tout entier, corps, cœur et biens à la France et à la République* », confie Gambetta à son père. De fait, le député de la Seine a toujours lié amour de la patrie et de la république[14], l'homme de la Défense nationale modérant ses ardeurs pour faire accepter la République par une majorité de citoyens. Ferry, de son côté, confesse à son ami Scheurer-Kestner sa colère à l'égard de Clemenceau, qui venait de réunir ses électeurs au cirque Fernando. Ne condamne-t-il pas « cette légèreté brouillonne, cette impatience démagogique, cette complète et naïve absence de moralité politique » ? Certes, le député des Vosges se veut un homme d'ordre. Mais, s'il dénonce le radicalisme de Clemenceau, la « *légèreté* » de ce dernier, précise-t-il[15], c'est qu'ils risquent de mettre en péril les destinées de la République quelques mois après la démission de Mac-Mahon et l'élection de Jules Grévy à la Présidence. Ce même Auguste Scheurer-Kestner, élu sénateur inamovible en 1875, occupe la vice-présidence du Sénat lorsque, après avoir mené sa propre enquête, dans une lettre publiée dans *Le Temps* le 4 décembre 1897, il remet en cause la condamnation en 1894 du capitaine Dreyfus. Bien évidemment, dans ses *Mémoires*, il revient sur cette période troublée. Il y déplore, au passage, de s'être heurté à l'égoïsme de grands responsables politiques :

> Je n'avais rencontré que des politiciens tenant plus à leur portefeuille qu'à la sainte cause de la justice,[…] à un président de la République se dérobant comme les autres, mieux que les autres. *Il laisse échappe*r J'espère que l'Histoire leur sera sévère[16].

Dans l'autre camp, des conservateurs affirment avoir mené une carrière politique afin de défendre leurs convictions, leur idéologie. Le vicomte Marie de Meaux, né dans une famille de légitimistes, sénateur de la Loire, gendre de Montalembert et ministre de l'Agriculture sous le ministère dit du 16 mai, retrace par le menu, dans ses Souvenirs politiques, la tentative avortée de Restauration dans la première décennie de la IIIe

11. É. Combes, *op.cit.*, (p. 3, 10, 50, 146).
12. L. Barthou, *op.cit*. (p. 20).
13. M. Offerlé, *La profession politique XIX-XXe siècles*, Paris, Belin, 1999.
14. L. Gambetta, *op.cit.* ; J.-M. Mayeur, *Léon Gambetta, La Patrie et la République,* 2008.
15. *Lettres de Jules Ferry*, *op.cit.* (p. 274).
16. A. Scheurer-Kestner, *Mémoires d'un sénateur*, Strasbourg, Bueb et Reumaux, 1988, p.155.

République. Minorant quelque peu son rôle, « *ce récit*, prétend-il, e*st celui d'un soldat posté durant l'action auprès de généraux* », de Meaux tente, avec un discernement certain, de déterminer les raisons de l'échec. Il le regrette d'autant plus qu'il avait passé la première partie de sa vie, jusqu'à quarante ans, à se préparer au rétablissement de la monarchie en France. L'échec incombe, il le reconnaît, au comte de Chambord lui-même, qui refusa d'abandonner le drapeau blanc. Il est imputable aussi aux rivalités entre monarchistes. Par la formule « *Quant à moi* », il entend relativiser son rôle, et se distinguer des oppositions stériles entre Légitimistes et Orléanistes. Objectivement, il se pose ainsi le dilemme :

> Etions-nous donc déterminés par un attachement superstitieux à la personne royale ? Nullement ; mais par le sentiment profond d'un besoin national. La monarchie traditionnelle nous paraissait alors, et paraissait bien à d'autres, longtemps éloignée du parti royaliste, indispensable à l'affermissement et au relèvement de la patrie ; nous nous sommes épuisés à rendre possible ce que notre patriotisme estimait nécessaire.

On aura remarqué le retour au « nous » collectif et le qualificatif « épuisés », traduction d'une volonté inébranlable, mais vaine[17]. Le baron Eschassériaux, député de Charente-Inférieure, fait profession de fervent bonapartisme. Il certifie y avoir « *consacré toute sa vie* », tant sur le plan local que national, siégeant à plusieurs commissions de la Chambre par militantisme[18]. Maurice Barrès, élu député de la Seine en 1906 , malgré son antiparlementarisme et un ton volontiers persifleur, reconnaît à propos du Palais-Bourbon : « *Sans doute, c'est un endroit théâtral et artificiel. Mais c'est aussi l'endroit où l'on est agité par les sentiments les plus nobles et le combat des opinions*[19] ». Bel hommage au débat parlementaire ! Quant au modéré Charles Benoist, il s'enorgueillit d'être l'homme d'une cause – il se mésestime -, la RP. Ne va-t-il pas jusqu'à avouer qu'afin de donner plus de poids à la question il aurait écrit « *des faux pour fonder la soi-disant association de la représentation proportionnelle*[20] ». Joseph Caillaux, dans ses Mémoires, va même jusqu'à justifier son glissement politique du mélinisme vers le centrisme, puis le radicalisme – il devient président du parti radical et radical-socialiste en 1912 – par « fidélité […] à ses principes . »Il reconnaît avoir rompu avec sa génération, et de spécifier, non sans forfanterie, « *ou, si l'on préfère, elle rompt avec moi*[21] ».

17. Vicomte de Meaux, *Souvenirs politiques (1871-1877)*, Paris, Plon, 1905, avant-propos p. II, p. 127 et p. 128.
18. Baron E. Eschasseriaux, *Mémoires d'un grand notable bonapartiste (1823-1906)* présentées par Fr. Pairault, Québec, 2000.
19. J. Bécarud, *Maurice Barrès et le parlement à la Belle Epoque*, d'après *Mes cahiers*, Paris, Plon 1987 (T . V, p. 135).
20. Ch. Benoist, *Souvenirs*, *T. III (1902-1933), Vie parlementaire, vie diplomatique*, Paris, Plon 1924.
21. J. Caillaux, *Mes Mémoires, T.III, Clairvoyance et force d'âme dans les épreuves (1912-1941)*, Paris, Plon 1942 (p. 3) ; R. Sanson, *L'Alliance républicaine démocratique, une formation de Centre 1901-1920*, Rennes, PUR, 2003.

« Consacrer sa vie » à une idéologie politique, pour reprendre l'expression du bonapartiste Eugène Eschasseriaux, implique, autre déduction morale, un travail persévérant. Nombre d'élus en font état, loin du dilettantisme dénoncé par des observateurs. Quant à Gambetta, il écrit, dans une lettre adressée à son ami Laurent Pichat, en 1874, alors que les républicains sont encore loin d'avoir conquis le pouvoir :

> l faut travailler, il faut mériter la victoire . »Il insiste : « Le suffrage universel est à ceux qui s'en occupent et sans repos […]. Je tâche, dans la limite de mes forces, de pousser mes collègues à cette prédication[22].

Charles de Freycinet, plusieurs fois ministre ou président du Conseil au cours de la décennie 1880-90, insiste, dans ses Souvenirs, sur « son activité incessante » et ajoute « ne rien regretter[23] ».

Que la forme lexicale évite le vocable moral n'empêche pas que le sens de l'éthique liée à la « profession politique » soit affirmé par nombre de députés et de sénateurs. La représentation qu'ils veulent donner d'eux-mêmes se résume en quelques exigences : ils ont un « *devoir* » à remplir ; ils prônent la fidélité à une « *cause* », bref à des idéaux, ce qui induit une certaine abnégation de soi.

Une quatrième qualité apparaît comme intrinsèque à la fonction parlementaire ou ministérielle au début du XXe siècle : la compétence. Le critère, en récurrence dans plusieurs textes, n'est-il pas lié plus à la complexification des problèmes gouvernementaux qu'à une nouvelle exigence morale ? Quoi qu'il en soit, celui qui aime la polémique traduit volontiers son absence comme une sorte d'amoralité.

Un ancien député bonapartiste (1878-1893) puis réélu en 1902 sous étiquette nationaliste toujours dans le Calvados, Jules Delafosse, publie en 1904 un pamphlet implacable contre le régime républicain. En nostalgique du temps des « *notables* », du suffrage universel corrigé par la candidature officielle, il assène : « *Le propre du régime présent, c'est un parti pris contre les supériorités morales ou sociales* ». La vérité, renchérit-il plus avant, « *c'est un régime dont le propre est de n'avoir ni foi, ni loi, ni règle, ni conscience, ni vergogne*[24] ». Sybil, pseudonyme de Charles Benoist, membre de la Fédération républicaine, homme de grande culture, dans ses Croquis parlementaires estime qu' « *un dixième* » seulement des parlementaires posséderait des compétences.

22. L. Gambetta, *op.cit.* (lettre du 25 août 1874).

23. Ch. de Freycinet, *Souvenirs (1878-1893)*, Paris, Delagrave, 1913, p. 63 et sv.

24. J. Delafosse, *Psychologie du député*, Paris, Plon 1904, pp. 7 et 209. Jeune publiciste parisien natif du Calvados, il proclamait, dès sa première candidature (il échoua) en 1876, dans sa profession de fois : « Je ne suis pas républicain. Je tiens la République pour un système de gouvernement inférieur dans son essence ». Voir J. Quellien, « Bleus, Blancs, Rouges, politique et élections dans le Calvados 1870-1939 », *Cahier des annales de Normandie* n° 18, 1986, p.35.

La majorité serait constituée de « *braves gens*[25] ». A cette époque, il est vrai, des élus comme J. Caillaux ou Ch. Benoist, imbus l'un et l'autre de leur supériorité culturelle et intellectuelle, ont tendance à jauger la compétence à l'aune des connaissances acquises en rhétorique. Aussi leur est-il facile d'ironiser. Le second évoque un épisode pour ridiculiser un de ses collègues : au cours d'un débat, un parlementaire donnant une citation désobligeante de Sénèque, un certain Sénac, se croyant offensé, demande la parole. « *On avait touché au bord du sublime de la beauté parlementaire* », commente le député de la Seine à l'égard de son collègue du Tarn-et-Garonne, et il en déduit de ne pas citer de latin à la Tribune. Dédaigneux, le député de la Sarthe laisse tomber à propos de Millerand : « *Son intelligence ne dépassait guère le niveau de sa profession, il était avocat de la tête aux pied* ». Quand on sait que la IIIe République a parfois été surnommée la « République des avocats », on mesure le dédain de Joseph Caillaux envers maints élus. Dans le même état d'esprit, Charles Benoist lance cette observation méprisante concernant Chéron, mais en réalité elle revêt une portée plus générale : « *Il n'était qualifié que pour l'aptitude universelle de tous les politiciens à toutes les fonction* ». Jaurès, fait notable, échappe, malgré des divergences doctrinales, à la critique de nos deux persifleurs et d'autres parlementaires : son talent oratoire, sa qualité de fin lettré imposent la considération. Caillaux, pour en revenir à lui, est enclin à se donner en modèle de compétence : « *Quand, en 1899, je prends la direction du ministère des Finances, j'ai sur le budget, sur la fiscalité, des idées nettes qui, aujourd'hui encore, compte tenu des mises au point que les événements commandent, sont miennes*[26]. » Et de rappeler sa formation d'inspecteur des Finances. Il a donc saisi le terme compétence au sens d'expert, de spécialiste, problème qui hante les sociétés de pensées nées à la fin de la guerre[27]. Ainsi, Barthou se réjouit que dans la Chambre de 1919, « *les compétences [soient] entrées dans la carrière*[28] ».

Epistoliers, essayistes et mémorialistes et le sévère tableau de l'entre-soi

L'idéalisme des pères fondateurs se heurte, avec l'exercice du pouvoir, aux réalités socio-économiques, aux rivalités de personnes, aux nuances de sensibilités à l'intérieur d'une même famille politique. Au début de « la République aux

25. Sybil, *Croquis parlementaires*, Perrin.
26. Ch. Benoist, *op.cit.*, p. 161-162 ; J. Caillaux, *op.cit.*, T.I, *Ma jeunesse orgueilleuse (1863-1909)*, p. 178 et sv ; p.184) ; G. Le Beguec, *La République des avocats*, Paris, Colin, 2003.
27. G. Le Beguec, L'*entrée au Palais-Bourbon : Les filières privilégiées d'accès à la fonction parlementaire (1919-1933)*, thèse dactyl. 1989, chap. II, « L'esprit de 1913 ».
28. L. Barthou, *op.cit.*

républicains », les oppositions entre le personnel de la Gauche républicaine (Ferry, Grévy) et celui de l'Union républicaine autour de Gambetta s'avèrent sans concession. Les extraits de lettres envoyées par J. Ferry ou par L. Gambetta à des intimes rendent compte de leur désillusion. Quelques heures après la formation de son premier Cabinet, J. Ferry, en mari amoureux et confiant, s'épanche. Il prendrait, écrit-il à son épouse, bien volontiers le premier train pour aller la retrouver, et « *secouer toutes les responsabilités qui sont sur mes épaules, toutes ces malveillances amicales* (oxymore intéressant !)*, toutes les envies conjuguées, toutes ces froideurs pires que des haines, tout ce tas d'injures, de trahisons, de défaillances dont je suis entouré.* » D'ailleurs, dans une missive envoyée à Gambetta, il se plaint du vote de défiance, il le qualifie de « *vote de dédain* », déposé par certains des leaders de l'Union républicaine, et de citer leurs noms. Au lendemain du Congrès sur la révision constitutionnelle de 1884, il avoue son soulagement à une amie : « *Ils sont partis* ». Il s'agit bien évidemment des députés et des sénateurs. Il poursuit, mi-plaisant, mi-amer : « *C'est effroyable. […] La ménagerie humaine est de beaucoup la plus laide de toutes les ménageries.* » Il essuie aux législatives de 1889 un échec électoral, conséquence en grande partie de sa campagne contre « *le Saint-Arnaud de café-concert* » , le général Boulanger. A chaud, il confesse à Ferdinand Dreyfus, victime comme lui d'une même mésaventure dès 1885 : « *J'ai fui Paris et les condoléances*[29] ».

Même tonalité désabusée chez Léon Gambetta. Enfin appelé par Grévy, il présente son ministère le 14 novembre 1881, mais il démissionne fin janvier 1882. Le « Grand ministère » a duré trois mois. Au soir de sa démission, il griffonne un mot rapide à son amie de cœur, Léonie Léon : « *Hier au soir, j'ai eu les prémices de la vengeance* ». Au cours de l'année 1882, il égrène, dans différentes missives, ses déceptions, ses idéaux bafoués : la défense nationale, les projets de perfectionnement des institutions. Il épanche ses craintes et se laisse aller à des propos méprisants : « Nous sommes mûrs pour la servitude », confie-t-il ainsi à sa compagne ; « *les Uhlans peuvent venir. Quelle est la province qui tente Bismarck ? Elle est à prendre sans effort […]. J'en ai assez de toutes ces vilénies.* » Freycinet, qui lui a succédé à la présidence du Conseil, tombe à son tour fin juillet 1882. Gambetta rapporte à son père : « Il est tard ; nous sortons de la Chambre, où nous avons fait justice à cet horrible cabinet Freycinet. Il y a eu une minute de pudeur durant laquelle le cabinet de la honte nationale a trépassé. » Le 5 août 1882, à un ami négociant à Moscou, il dépêche, revenant sur la question du scrutin de liste qu'il a, en vain, essayé de faire adopter : « *Mais allez arracher cette solution à un Président sénile, entêté* (il s'agit de Grévy) *et à une Chambre idiote et pourrie. Il faut attendre que les pierres se lèvent toutes seules pour lapider tout ce vilain monde. Attendons le miracle ou résignons-nous à la mort* ». Mais c'est lui qui succomba le 31

29. J. Ferry, *op.cit.* (fin sept. 1880, p. 305) à Madame Charras, 18 août 1884 (p. 357 et p. 512).

décembre 1882[30]. De son côté, Raymond Poincaré, président du Conseil et candidat à l'élection présidentielle du 17 janvier 1913, couche cette observation contrastée dans son journal intime, les Notes journalières, non publiées mais conservées dans ses archives : « Devant le Petit Luxembourg et devant le Palais Bourbon, la foule crie '*Vive Poincaré !'. C'est le peuple qui marque sa volonté ! Mais le Parlement ? La calomnie rôde dans les couloirs et une campagne* [mot illisible] *continue contre le ministère et contre moi.* » Partant, il se livre à une véritable catharsis[31].

Quelle cruauté entre républicains ! Quel noir tableau des mœurs parlementaires ! Rien d'étonnant dès lors qu'un opposant, Marie de Meaux, ardent monarchiste, puisse désigner dans ses Mémoires les républicains sous les termes « *l'armée ennemie*[32] », ou encore, sous une autre métaphore guerrière « *nos adversaires* . »Vingt ans plus tard, on l'a dit, un Caillaux, un Benoist brossent des portraits au vitriol de leurs collègues du Parlement. Voilà qui confirme l'impression.

Joseph Caillaux, meurtri par les révélations du *Figaro,* puis démissionnaire après que son épouse a assassiné Calmette, son directeur, se juge un homme traqué pendant toute la décennie suivante. Dans ses *Mémoires*, il manifeste une acrimonie en particulier envers Poincaré et Barthou, qu'il accuse d'avoir « joué un rôle néfaste » dans l'affaire Calmette. Au vrai, Poincaré, lui non plus, ne ménage pas Caillaux dans ses Notes journalières. Début décembre 1913, à la recherche d'un nouveau président du Conseil à la suite de la démission de Barthou, il convoque en son bureau de l'Elysée plusieurs personnalités, dont Caillaux. Il ne lui propose pas cette responsabilité, mais il se plaît à transcrire la raison qu'il lui a donnée : « *Il serait mal accueilli en Russie, en Espagne, en Angleterre* ». Non sans malignité, il commente : « *Caillaux surpris de la disposition des pays amis* ». En mars 1914, il y rapporte une rumeur : en cas de victoire des gauches aux prochaines législatives, un complot porterait Caillaux à l'Elysée après l'avoir destitué. Poincaré semble accorder crédit à cette confidence de Stephen Pichon, ancien ministres des Affaires étrangères dans le cabinet Barthou. Pourquoi ? Il avoue « s*e méfier de la politique du ministère* (il s'agit de celui conduit par Doumergue) *et de la mégalomanie de Caillaux* » (il est encore ministre des Finances dans le cabinet Doumergue, le 2 décembre). Plus étonnant, on trouve au fil de la lecture des Notes quelques réflexions acerbes sur Louis Barthou, considéré comme un ami. Ce dernier lui ayant confié son

30. L. Gambetta, *op.cit.*(27 janvier 1882, 23 juin 1882, 29 juillet 1882, 5 août 1882, *Lettres à Camille Depret*).

31. R. Poincaré, *Notes journalières*, T.XXXIII, 1er janvier 1913, dans le Fonds Poincaré, Bibliothèque nationale. Il s'agit d'une sorte de journal ouvert le 26 décembre 1917, qui se termine en 1925. Au début simple agenda, bientôt il s'étoffe de réflexions et d'analyses personnelles. Poincaré s'y livre en toute liberté, alors que dans *Au service de la France, neuf années de souvenirs* (T. I à V pour la période 1912-1914), l'écriture est plus policée.

32. Vicomte de Meaux, *op.cit.*, p. 183 et p. 334.

ambition de se présenter à l'Académie française contre Léon Bourgeois, il conclut à « l'ambition forcenée et à l'égoïsme foncier » de Barthou. Pire, à propos des textes publiés contre Caillaux dans *Le Figaro*, il accuse de « connivence » Barthou et Calmette, le directeur dudit journal[33]. Voilà une accusation qui accréditerait les soupçons exprimés par Joseph Caillaux dans ses Mémoires. Ce dernier s'acharne également contre Clemenceau, qu'il interpelle directement dans « Mes audaces . »Il situe la scène bien antérieurement à la déclaration de guerre :

> Car, parlons franc, cher Monsieur, vous ne poursuiviez que des buts personnels quand vous pressiez successivement à la gorge tous les serviteurs de la République. Le programme ? Vétille. Vous ne vouliez qu'une chose : les places, la place.

Il va de soi que le mémorialiste qui a prétendu à l'objectivité se déprend de toute impartialité, afin de faire comparaître ses détracteurs – toutes périodes confondues – à la barre. Il reconnaît néanmoins à Clemenceau le sens de la repartie, ce qui lui permet de mieux égratigner un autre parlementaire, président du Sénat. Il rapporte cet épisode drolatique : Face à la candidature à l'Elysée de R. Poincaré, Antonin Dubost, radical-socialiste, président du Sénat, a décidé de se présenter. C'est un homme sans envergure. Rencontrant Clemenceau dans les couloirs, qui fait campagne pour un autre radical-socialiste, Pams, il l'interpelle : « *Vous dites à tout le monde que je ne suis qu'un imbécile. Je ne suis cependant pas plus bête qu'un autre.* » « *Où est l'autre ?* » aurait répondu Clemenceau, en regardant à sa droite et à sa gauche[34]. Et un groupe de députés de s'esclaffer !

Maurice Barrès, observateur acerbe et ironique, confie à ses Cahiers : « Nous vivons en parlementarisme, et la règle du jeu, c'est la bataille. Nos gens se battent, mais ils ont, à peu de chose près, la même conception politique . »Il cite Caillaux, Briand, Barthou. Il poursuit avec une note d'humour : « *Quelle lutte atroce ! Les uns et les autres finiront par mourir d'une maladie de cœur. C'est la destinée de l'homme politique. Mais pas tout de suite. Ils dureront. Ils ont de la résistance*[35]. »

Si la « *lutte* » peut être « *atroce* », à la Chambre des députés et au Sénat, la campagne électorale elle aussi nécessite pour la décrire des « métaphores belliqueuses », selon Charles Benoist, qui a d'ailleurs intitulé son chapitre concernant les élections « *Mécanique de l'élection* », expression en soi connotée de péjoration. Le mot convient. La correspondance et les carnets laissés par le baron Mackau démontrent comment ce

33. Fonds Poincaré, *op.cit.*, T. XXXIV et XXXV, 3 décembre 1913, 2 mars 1914 et février 1914 ; F. Roth, *Raymond Poincaré*, Paris, Fayard, 2000.

34. J. Caillaux, *op.cit.*, TI, un chapitre consacré à Clemenceau, p. 279 et sv, TII p. 28, T.III p. 120 et sv.

35. J. Bécarud, *op.cit.*, (*cf.* extrait de *Chroniques de la Grande Guerre*, p. 171) ; M. Barrès décède, lui, en tout cas, d'une « angine de poitrine » en 1923.

candidat officiel à la fin du Second Empire perfectionne « le savoir-faire » organisationnel de sa candidature pour faciliter sa réélection sous la IIIe République. De fait, il a été réélu de 1876 à 1918, bien que passant de responsable de la Droite conservatrice à l'Action libérale[36]. Benoist retrace, dans le troisième tome de ses Souvenirs, l'histoire de sa propre élection, et le récit fourmille de notations pessimistes et caricaturales[37]. Plus étonnant, Auguste Scheurer-Kestner, d'un républicanisme affirmé mais dérangeant à cause de ses prises de position en faveur de la révision du procès d'Alfred Dreyfus, se permet un jugement virulent sur le climat à la Chambre et dans les circonscriptions en 1898. En véritable polémiste, il remarque :

> Tout le monde [est] ennuyé de voir un vice-président du Sénat ne pas hésiter à troubler la tranquille pourriture électorale qui régnait au Palais-Bourbon et dans les circonscriptions .

Il diagnostique, jouant les Cassandre, « *La maladie candidatoriale, bientôt transformée en épidémie, commençait à sévir cruellement dans tout le corps politique* » [38]. Cette vision est pourtant contrecarrée, quatre ans plus tard, il est vrai, par un autre républicain, Adolphe Messimy. Il rapporte que sa première campagne électorale à Paris lui « *a laissé le souvenir d'une lutte pleine de dignité et de grandeur* », et ce, « *au lendemain de la grande crise morale qu'était l'affaire Dreyfus* ». Il ajoute même : « *J'ai fait, depuis lors, bien des campagnes électorales. Jamais, au cours d'aucune, je n'ai retrouvé la même atmosphère d'idéalisme passionné, le même caractère élevé de conflit de doctrines et de luttes d'idées* . » Il reconnaît cependant une déconvenue en 1912, lors d'une partielle. Maire d'une petite agglomération de l'Ain, il reçoit maintes sollicitations pour se présenter dans ce département, dans la circonscription de Trévoux. Las, le préfet « *change d'attitude* », et, tergiversant, lui indique bientôt « *qu'il y a quatre autres candidats* ». Messimy ne renonce cependant pas, et il vaincra[39].

Une autre forme éventuelle d'amoralité s'avère évoquée dans plusieurs auteurs de notre échantillon : la vénalité. Habituellement, les parlementaires passent sous silence le financement des campagnes électorales. Jules Ferry, dans une lettre il est vrai, accuse les bonapartistes d'avoir fait l'union des cléricaux et des démagogues. Il pourfend leurs procédés déshonnêtes : « L'argent a payé le concours de comités ou fédérations d'ouvriers ». C'est, selon lui, la raison principale de son échec aux législatives de 1889[40].

36. E. Phélippeau, *L'invention de l'homme politique moderne. Mackau, l'Orne et la République*, Paris, Belin 2002.
37. Ch. Benoist, *op.cit.*, (chapitre I, « Mécanique de l'élection »).
38. A. Scheurer-Kestner, *op.cit.* ,p. 156.
39. Général Messimy, *Mes souvenirs*, Paris, Plon 1937, p. 23, p. 110 et sv.
40. J. Ferry, *op.cit* (*Lettre à M. Billot*, 20 oct. 1889, p. 511).

La question de la vénalité renvoie, le plus souvent, aux relations malsaines des milieux politiques et des milieux d'affaires, à l'affairisme, mal endémique en politique. L'interférence entre groupes patronaux, forces économiques et le pouvoir revêt plusieurs formes. Cinq citations extraites des documents consultés serviront d'illustration. Des députés, aux premiers temps du XXe siècle, vont s'indignant de procédés répréhensifs d'Alfred Mascuraud, président du Comité républicain du commerce, de l'industrie et de l'agriculture, et de ses amis du CRCIA : « Ils vendent des décorations », déplorent-ils. Maurice Rouvier, plusieurs fois ministre et président du Conseil, leur rétorque : « Et que voulez-vous qu'ils vendent ? ». Joseph Caillaux, qui retrace l'échange, contre toute attente semble disculper Rouvier, à tout le moins prendre à la légère l'apparente malhonnêteté de celui qui a détenu plusieurs fois le portefeuille des Finances : « Morale facile ! Et oui, Rouvier était facile dans les affaires d'argent », mais il poursuit : « autant qu'il était intraitable quand les principes de la doctrine étaient en cause ». Or, on sait que Maurice Rouvier représente l'affairiste par excellence, ancien chéquard au moment de Panama, fondateur de banques, membre de sociétés commerciales. Faut-il imputer l'indulgence de Caillaux au fait que ce dernier, alors ministre des Finances, l'ait soutenu lorsque Maurice Rouvier a fondé la Banque française pour le commerce et l'industrie, afin de « stimuler les entreprises françaises » ? En revanche, le député de la Sarthe accuse nommément Klotz, ex-ministre des Finances dans son propre cabinet en 1911, et de nouveau détenteur de ce portefeuille dans les cabinets Briand, puis Barthou en 1913, d'être « perclus de dettes. » Il le taxe d'une « rare amoralité », et pour finir le qualifie de « triste sire[41] ». Mais son jugement est sans doute influencé par les mécomptes survenus à la fin des années 20 à Louis Klotz, poursuivi pour non-paiement de dettes, et par des rancunes personnelles. Charles Benoist, quant à lui, se contente, évocation éclairante, de rappeler « la Bourse et le Palais-Bourbon se touchent[42]. » De son côté, Barrès évoque « la multitude d'aigrefins et de trompeurs qui siègent sur les bancs » et fait passer la remarque, par une pirouette : « Il faut reconnaître que dans une assemblée nombreuse, l'honnête homme ressemble fort à un imbécile[43] ». Louis Barthou, qui a assumé différentes responsabilités, de député à président du Conseil, se montre plus nuancé sur ce sujet : Le Politique, qu'il a bien évidemment distingué du politicien – non au sens américain du terme, un homme de métier, mais au sens français, péjoratif, un homme qui trompe – constate : « La réputation du Politique court des dangers sérieux […]. Aucune situation n'offre plus de tentations, plus de contacts dangereux ou, pour écrire le mot cru, plus de risques de vénalité ». Il tempère cette observation par le

41. J. Caillaux, *op.cit.* (T.I, p. 114 et sv., T. II, p. 80 et sv.). Voir J. Garrigues, *Les patrons et la politique. De Schneider à Seillière*, Paris, Perrin, 2002, p. 56.
42. Ch. Benoist, *op.cit.*, p. 30.
43. J. Bécarud, *op.cit.*, (T.V, p. 105).

rectificatif : « Je le dis tout de suite, le très grand nombre, le plus grand nombre y échappent »[44].

Au total, cette communication a laissé volontairement une grande place aux citations ; certes, le choix de celles-ci porte sa part d'arbitraire, mais elles permettent d'entrer en contact direct avec la pensée des auteurs. Sans doute, un échantillon élargi aurait pu être plus probant. Nonobstant, quelques déductions concernant l'objet de cette étude ressortent de l'écriture de soi. Cinq principales, pour faire vite.

- Assurément, des règles morales, des principes sous-tendent la fonction de représentant de la nation, toutes tendances confondues. Ses détenteurs en ont conscience et les professent surtout en début de période. Puis il semble que le sens du devoir, la défense des convictions cèdent la place plutôt à un savoir-faire, aux chicanes partisanes aussi.
- En revanche, les mêmes lectures donnent à penser, et ce, continûment, qu'un code de déontologie ne régit guère leurs jugements sur leurs semblables, les opposants, cela va de soi, mais aussi des parlementaires ou des responsables politiques proches de leur mouvance politique.
- Bref, le parlementaire, comme tout humain, a tendance à se donner une image valorisante dans l'exercice de sa fonction, et à pratiquer la dévalorisation de celui qui entrave son action. Si évolution il y eut, il convient de tenir compte du contexte politique, mais aussi de l'attribuer à la création des partis, à la professionnalisation du politique[45] au cours des quatre décennies considérées.
- Les élus n'hésitent pas à l'évidence à brosser un tableau critique des mœurs parlementaires. Ne participent-ils pas ce faisant, sans prémonition, à la montée de l'antiparlementarisme ?
- Cette antinomie entre concepts moraux et comportements à la limite de l'immoralité induit à se poser une question malsonnante : est-il vraiment licite de mettre en équation morale et homme politique ? Peut-être cette vue pessimiste est-elle motivée par de récents événements.

En 1914, dans un livre promis à succès, *La République des camarades*, Robert de Jouvenel, brillant journaliste et fin observateur de la vie politique, note : « *Pour être député, il n'est pas indispensable d'être un honnête homme. Pour le devenir, il est bon – quoi qu'on en dise – de l'avoir été* ». Et d'expliciter combien, en province surtout, l'enfance, la vie d'un candidat sont « épiés ». Il conclut : « Un mandat législatif est, à l'origine, presque un brevet de moralité ». La réflexion vaut pour le sénateur, puisque Jouvenel avance que

44. L. Barthou, *op.cit.*, p. 115.

45. D. Damamme, *Professionnel de la politique, un métier peu avouable*, dans M. Offerlé, *op.cit.*, P. Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998 (Chapitre V principalement)

le sénateur « c'est un député qui s'obstine[46] ». L'ironie est toutefois sous-jacente.

Rosemonde SANSON

46. R. de Jouvenel, *La République des Camarades*, Paris, Grasset, 1914.

TABLE DES MATIÈRES

Autour de la morale de l'homme politique dans la France du XIXe siècle
Corinne DORIA-Université Paris 1-Panthéon Sorbonne-CRHXIX.....7

Art, morale et politique. Les écrits de Quatremère de Quincy sur le théâtre, à l'aube de la Révolution française
Marina LEONI-Université de Turin.....17

Religion morale de l'homme politique : Rousseau et Tocqueville
Miryam GIARGIA-Université Paris-Ouest-Nanterre.....35

Les enjeux moraux de l'homme politique : le cas de Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845)
Corinne DORIA-Université Paris 1-Panthéon Sorbonne-CRHXIX.....51

Morale, société et institutions : O'Connell entre Montalembert et Beaumont
Manuela CERETTA-Université de Turin.....61

Images du citoyen-producteur vertueux. La morale socialiste républicaine avant la république démocratique
Andrea LANZA-EHESS.....81

Morale privée, morale publique. Quelques figures révolutionnaires au miroir des manuels scolaires de la IIIe République 1880-1940
Marc DELEPLACE-Université Paris 4-CRHXIX.....97

Morale et hommes politiques de la IIIe République à travers l'écriture sur soi
Rosemonde SANSON-Université Paris 1-CRHXIX.....119

Juin 2015

Centre d'histoire du XIXe siècle
Université Paris 1-Université Paris IV
17, rue de la Sorbonne - 75005 Paris