



Relève de France

Vertu et politique

21 MAI 2020

Que reste-t-il de la vertu des Anciens ?

« L'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité », écrivait Montesquieu. L'homme de bien, l'homme républicain, n'est pas l'homme de bien chrétien, mais l'homme de bien politique. Ces propos sont la matière de l'*Avertissement au lecteur* qu'il écrira pour rappeler que le ressort de la république n'est ni la vertu morale, ni la vertu religieuse, mais la vertu politique. Dans le troisième chapitre de sa *Politique*, Aristote distinguait déjà la vertu de l'homme de bien de la vertu du citoyen, la vertu absolue et la vertu relative à une constitution. Nous suivons ces conseils bienveillants : la polysémie du terme vertu appelle l'articulation du domaine éthique ou moral au domaine politique.

Au sens général, tombé en désuétude, la vertu désigne la puissance, le pouvoir, la propriété d'une chose, considérée comme la raison des effets qu'elle produit. André Lalande, auteur d'un *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, considère la vertu politique comme « une disposition permanente à vouloir accomplir une sorte déterminée d'actes moraux ». Montesquieu qualifie cette vertu comme un « renoncement à soi-même, ce qui est toujours une chose très pénible » (*Esprit des Lois*, IV, 5). L'étymologie associe la vertu à la notion de courage, par la *virtus* rapportée aux qualités individuelles. Littéralement, la *virtus* est la qualité propre du *vir*, du « mâle » : le mot désigna d'abord le courage physique qu'un soldat doit illustrer sur le champ de bataille ; d'où l'apparition du couple *virtus* et *fortuna*, la chance.

Ce sont les deux conditions qui mènent à la victoire. Sous l'influence des philosophes grecs, *virtus* désigna plus tard le courage moral nécessaire à l'homme pour accéder à la sagesse. C'est la diffusion de la pensée stoïcienne, à Rome, qui décida l'évolution du mot : la *virtus* devint cette rectitude morale opposée au *vitium* qui gêne ou dévie la conduite morale de l'homme. La vertu politique entre donc dans le champ des vertus morales. André Lalande reconnaît un autre sens : la « disposition permanente à vouloir le bien, l'habitude à le faire », dès lors qu'on a en tête le bien de la cité. Dans son article consacré à la vertu du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire inverse le primat traditionnel du moral sur le politique, pour s'interroger. « Qu'est-ce que la vertu ? Bienfaisance envers le prochain... mais quoi ! n'admettra-t-on de vertus que celles qui sont utiles au prochain ? Eh, comment puis-je en admettre d'autres ? Nous vivons en société, il n'y a donc de véritablement bon pour nous que ce qui fait le bien de la société ».

Voltaire prétend ici renoncer au primat des vertus appelées « cardinales » depuis sans Ambroise : la sagesse, le courage, la justice et la tempérance, celles qu'étudie Platon (*République*, IV) ; il prétend aussi renoncer au primat des vertus théologiques que sont la foi, l'espérance et la charité. La tradition considérait l'ensemble de ces vertus morales comme la « vertu » en tant que telle, les premières s'appliquaient essentiellement au champ politique. Montesquieu a donc encouru la critique des ecclésiastiques et des monarchistes. Le baron de la Brède considérait que les vertus particulières s'inscrivaient dans la continuité de la préférence accordée continuellement à l'intérêt public sur l'intérêt privé, ce qui définit précisément la vertu politique. Voltaire, de son côté, a radicalisé le propos de Montesquieu. La vertu politique est donc une exigence, en raison du pénible

effort qu'elle impose, mais encore en république elle consent à l'éducation une place considérable, car la vertu politique s'acquiert et « rien ne s'acquiert sans pénible effort » comme l'écrivait Aristote (*Politique*, VII, 17).

Dans le *Phédon* de Platon, on constate que la vertu politique – ou les vertus politiques sous la forme des quatre vertus cardinales – n'a pas toujours été tenue en haute considération. Supposant l'habitude et l'exercice, privée d'intelligence et de philosophie, la vertu politique apparaît comme vulgaire, populaire : elle ne peut conduire à la vraie vertu qui est, chez Platon, l'âme purifiée et libérée de son corps. En appliquant ces considérations au cycle des réincarnations, le philosophe distingue les bons et les méchants : les bons seront ceux qui sont amis de la sagesse et qui mènent une vie dépouillée de tout ce qui n'est pas divin en eux ; les méchants seront ceux qui ne sont pas amis de la sagesse et qui, dans le meilleur des cas, exercent les vertus politiques et connaîtront, en conséquence, la réincarnation en « animaux politiques » comme les abeilles, les fourmis. Posséder les vertus politiques n'est donc pas un gage de vertu entendu au sens platonicien de la « ressemblance au divin » d'après le *Théétète*. Dans son *Traité des vertus*, Plotin considère la vertu politique comme constituée par les quatre vertus canoniques ; elle est une vertu puisqu'elle soumet le corps à bien de l'âme, mais elle est d'un rang inférieur au regard de la seule vertu authentique, celle du philosophe qui s'efforce de ressembler au divin. Cette vertu des sages les conduit « en s'isolant autant que possible du corps, à abandonner la vie qui, au regard de la vertu politique, est celle d'un homme de bien ». Une interprétation postérieure des points soulevés par Platon et Plotin conduira aux préliminaires de Montesquieu, aux exclamations de Voltaire.

Virtus et Virtù : le prisme romain retrouvé

La notion de *virtus*, comme la définit Cicéron, qui emprunte à l'étymologie autant qu'à l'*aretè* grecque, sera l'héritage des penseurs modernes, de Machiavel jusqu'aux Lumières. Kant lui-même définissait le courage comme « la force et la décision réfléchie d'opposer une résistance à un adversaire puissant, mais injuste » (*Métaphysique des mœurs*, II, Doctrine de la vertu) ; il s'appuie sur cette définition pour définir la vertu : « lorsqu'il s'agit de l'adversaire que rencontre l'intention morale en nous le courage est alors vertu », quand *virtus* est aussi *fortitudo moralis*. Si la vertu a pour fin la perfection de soi-même et le bonheur des autres, ces définitions sont à rapprocher du portrait de Caton le vertueux. Les fragments de la *République* de Cicéron s'ouvrent par l'éloge de Caton, modèle de vertu et de prudence, considéré l'égal des grands sages de la Grèce puisque « rien ne rapproche plus l'humaine vertu de la divinité que la fondation de cités nouvelles ou la préservation de cités déjà fondées » (*République*, I, 7).

L'appel au divin a pu susciter bien des commentaires, mais la clarté du propos est saisissante : la vertu ne peut se résoudre à état de connaissances, elle est action, son domaine naturel est l'action politique. « Le lien social doit être préféré à la connaissance » dit encore Cicéron dans son *Traité des devoirs* : la sagesse romaine l'emporte sur la sagesse grecque, car elle est plus complète, puisqu'elle se fonde dans l'expérience du gouvernement. Les Grecs ont donné l'exemple pour les sciences, mais ce sont les Romains qu'il faut suivre pour la vertu, car ils ont forgé des modèles inébranlables. Plus tard, Rousseau opposera Socrate et Caton : « la vertu de Socrate est celle du plus sage des hommes ; mais entre César et Pompée, Caton semble un dieu parmi les mortels » et « nous serions instruits par l'un et conduits par l'autre : et cela seul déciderait la préférence : car on n'a jamais fait un peuple de sages ; mais il n'est pas impossible de rendre un peuple heureux. » (*Discours sur l'économie politique*)

Dans *Le songe de Scipion*, Scipion l'Africain nous encourage à être vertueux sur terre, à se vouer à l'État, à exercer la vertu politique, seul chemin pour parvenir au « ciel » ; il n'y a là aucune hiérarchie entre les vertus politiques, entre les vertus épuratoires du stoïcien, entre les vertus épurées de Plotin, entre les vertus exemplaires qui sont autant de lectures pour les vertus cardinales, comme le soutiendra Macrobe dans son *Commentaire au Songe de Scipion*. Mais Macrobe fera une lecture platonicienne de Cicéron, abusive et malhonnête, car les vertus politiques ne sont pas pour lui un préalable à la félicité divine : elles conduisent au bonheur, mais il ne faut pas chercher à s'identifier au divin en renonçant à toute volonté politique, à la vie.

Les vertus politiques sont les plus grandes, puisqu'elles sont un signe d'acceptation de la condition d'animal politique : elles sont vertus humaines par excellence, puisqu'elles régissent les rapports entre les hommes, dans le souci du bien de la patrie. Le bonheur individuel n'existe pas sans la recherche du bien public : Caton et Scipion sont des exemples vertueux, des exemples premiers, puisqu'ils ont toujours fait passer le bien de la cité avant le leur – ce qui est, rappelons-le, la marque de la vertu politique.

Cicéron produit une synthèse intéressante : son approche de la *virtus* est sensiblement romaine, mais il y maintient ce qu'il a puisé chez les classiques grecs, l'*aretè* – il lit Homère, entre autres. Machiavel, déplorera plus tard la disparition de cette « antique vertu » dans son *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Il évoque la *virtù* pour désigner la vertu politique, par opposition à la vertu morale ; la *virtù* s'oppose à la *virtus* en ce qu'elle n'est plus conçue comme morale, mais comme efficace ; l'enjeu de la *virtù* est de renouer avec le goût antique de la liberté. C'est une « passion » selon Machiavel, qui faisait rechercher le bien général de l'État. La religion des antiques lui paraît être un appel à la gloire de ce monde, quand la religion de l'Italie du XV^{ème} siècle dispose les chrétiens à la souffrance plutôt qu'à l'action. S'il évoque les princes héroïques, c'est pour renouer avec Cicéron qui valorisait Caton et Scipion, pour renouer lui-même avec l'*aretè* homérique – celle-ci désignait la gloire acquise au combat dès lors qu'elle était fondée sur l'honneur – *aidôs*, qui poussait le héros à accomplir des exploits. Ce sentiment est toujours présent chez Cicéron mais chez Machiavel, la *virtù* du prince est moins son héroïsme moral que son intelligence des situations.

« Celui qui se veut en tout et partout un homme de bien ne peut manquer de périr au milieu de tant de méchants », écrit-il au chapitre quinzième du *Prince*. Mais Machiavel réserve à Scipion des hommages, car il est « homme des plus rares, non seulement en son temps mais dans toute la mémoire des choses que l'on sache » ; or, son excessive noblesse d'âme aurait dû le conduire à la défaite, à la perte, mais il était sage et plein de la *virtus*, de l'*aretè* : la *virtù* se révélait dans son commandement. C'est que la fin posée reste l'intérêt commun, le bien de la cité, de la patrie : c'est au crible de cette fin qu'on doit juger la *virtù* d'un homme, et les liens de celle-ci à la *virtus*. Si la *virtù* de Machiavel est amoral, elle se distingue de la *virtus* romaine par la dualité que Machiavel établit entre *virtù* et *fortuna* : l'aptitude du prince n'est plus soumise à la chance, elle est une aptitude à savoir quoi faire, et quand. « La fortune est femme », lit-on au chapitre vingt-cinq, alors la *virtù* doit être volontaire, dynamique, hardie ; le prince qui sait reconnaître les situations et appliquer les solutions adéquates au franchissement des obstacles qui s'imposent à lui incarne la *virtù*. Nous lisons au chapitre sixième : « pour parler d'abord de ceux qui sont devenus princes par leur propre vertu et non par la fortune, les plus remarquables sont : Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée, et quelques autres semblables. »

Il ne faut donc point juger ces exemples aux qualités morales qu'on leur suppose, mais plutôt estimer ces qualités à la mesure de leur *virtù* en exercice, puisqu'ils furent éminents, puisqu'ils surent « fonder une république » ou la « réformer en entier » ; certes, la *virtù* en exercice est tributaire de l'occasion, de la chance, mais ce sont ces princes qui ont abandonné les règles ordinaires, qui ont choisi la violence – celle qui restaure, non celle qui détruit – qui sont devenus des « modèles » que Machiavel propose en exemple. Ils ont pour point commun d'avoir préféré le bien général à leur intérêt particulier (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, chapitre 9). On le constate, Machiavel veut rompre avec les classiques en prenant appui « sur la manière dont on vit », très éloignée de « celle dont on devrait vivre » et dont l'étude apprend « plutôt à se ruiner qu'à se conserver ». (*Le Prince*, XV) ; cependant, ce serait se méprendre que de considérer ici que Machiavel veut rompre avec l'esprit et l'âme de la vertu antique.

L'*aretè* grecque et son rayonnement dans la *polis*

Aristote est l'auteur d'une célèbre définition de la vertu comme « disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent » (*Éthique à Nicomaque*, II, 6). L'*aretè* était souvent décrite comme une belle femme, vierge, si pure qu'il fallait déployer tous les efforts du monde pour obtenir d'elle un regard – Héraclès lui-même n'y réussit pas. Depuis Homère, la notion avait changé considérablement, mais elle conservait l'attachement à cette noblesse d'âme qu'elle caractérisait originellement. Elle était autrefois l'apanage des héros. Aristote est l'héritier du débat qui opposa Socrate et Platon aux Sophistes, débat lui-même influencé par la popularisation

de l'*aretè* : il vient clore la période classique en repensant la notion de prudence – la *phronèsis*. Sans perdre son caractère éthique, cette notion était promise à un bel avenir en philosophie politique. Les philosophes grecs et hellènes vont questionner la vertu du sage, mais la tradition retiendra la définition stoïcienne de la prudence comme « science de ce qu'il faut faire et ne pas faire » : sous l'influence des Stoïciens, la prudence prendra la place de la sagesse platonicienne parmi les vertus cardinales. Cette période classique n'en est pas moins très éclairante pour la suite. À partir du VI^{ème} siècle avant Jésus-Christ, l'idéal héroïque et aristocratique de l'*aretè* tombe en désuétude : les combats n'opposent plus des héros entre eux, mais des « masses » prêtes à défendre la cité, la patrie. L'*aretè* n'est plus l'apanage d'une élite, elle n'est plus héritée, elle est le fruit d'un exercice, elle peut s'acquérir. L'idéal devient communautaire.

L'apparition de l'hoplite, lourdement armé, combattant en ligne et en formation serrée, suivant le principe de la phalange, sera un coup terrible pour les prérogatives des *hippeis*, les possesseurs de chevaux de l'aristocratie. La fonction militaire, autrefois privilège aristocratique, se démocratise, ce qui entraîne la refonte de l'éthique du guerrier. Le héros familier des épopées homériques, qui conduit bien les chars, n'a plus rien de commun avec le soldat hoplite, qui est un soldat-citoyen. L'*aristeia* s'efface ici, l'hoplite est étranger à la *lussa*, fureur belliqueuse, au *menos*, l'ardeur inspirée par les dieux. L'hoplite doit refuser la tentation de la prouesse individuelle, il doit être prudent, il est entraîné à tenir le rang, à marcher en suivant les ordres : sa vertu guerrière est la *sôphrosunè*, la maîtrise entière de soi, le contrôle et la discipline, le sang-froid.

Dans la cité, *Dikè*, la Loi ou la Justice, va remplacer l'honneur, *aidôs*, comme socle de la vertu, l'*aretè*. Celle-ci finit par désigner l'excellence propre de l'homme, qui trouve à s'incarner merveilleusement dans l'action politique. Thucydide prête à Périclès un éloge des Athéniens (*Guerre du Péloponnèse*, II, 36-41) qui illustre ce point. L'une des questions qui tourmenta les classiques fut celle-ci : « comment enseigner la vertu, si c'est possible ? » La polémique qui opposa Socrate et Platon aux Sophistes fut l'enjeu d'une époque qui connut de nombreuses transformations sans jamais cesser de considérer l'*aretè* comme liée à la *kalokagathia*, le bel et le bon, apanage de l'homme de bien. Surgit alors un problème : le bon citoyen doit être un homme de bien, mais ses vertus se mesurent à l'aune de leur portée sociale. Toute la difficulté est alors de séparer radicalement le moral du politique, car cela suppose de définir ce qu'est la vertu en questionnant son unicité ou sa multiplicité.

On comprend mieux pourquoi l'opposition de Socrate aux Sophistes est devenue emblématique et exemplaire. La richesse de l'événement souffre mal, ici, la digression. Signalons simplement que Socrate, tenant la vertu pour une connaissance et pas seulement une pratique, tenant la vertu politique pour « démotique et dénuée d'intelligence », refuse qu'en guise de définition de la vertu on en donne un « essaim ». Aristote pense au contraire qu'il vaut « beaucoup mieux énumérer les vertus, comme Gorgias, que de donner de telles définitions » car « c'est se tromper soi-même que de dire en termes généraux que la vertu consiste dans une bonne disposition de l'âme ou dans la rectitude de la conduite ou dans quelque autre chose semblable » (Aristote, *Politique*, I, 13). De cette dialectique émergera le socle des vertus cardinales, représentatif de la notion d'*aretè*. Platon les présente comme l'évidence qui convient à un État juste (*République*, IV, 427) ; il s'intéressera surtout à la vertu de justice, la *dikaiôsunè*, mais il exposera d'abord les trois autres. Dans la cité idéale qu'il décrit, la sagesse, le courage et la tempérance sont les vertus des gouvernants, des guerriers et de la multitude : respectivement investis de ces vertus, chacun de ces corps est en bonne santé et emploie le mieux sa fonction. Platon innove avec la vertu de justice, dont il critique la définition donnée par Simonide : « il est juste de rendre à chacun ce qu'on lui doit » (*République*, I, 331) ; Platon propose alors une autre définition : la justice est l'exercice constant de sa fonction.

Avec Platon, la justice rétributive devient justice de l'ordre et cette conception s'étendra plus tard à la vertu, quand on lira chez Malebranche : « l'amour de l'ordre n'est pas seulement la principale des vertus modernes, c'est l'unique vertu ; c'est la vertu mère, fondamentale, universelle, vertu qui, seule, rend vertueuses les habitudes ou les dispositions des esprits » (*Traité de morale*, I, 2, 1). La vertu politique, sur le socle de cette nouvelle définition de la justice, en ordonnant les vertus cardinales, n'a de sens, dans une vision platonicienne, que d'après la définition du Bien, inséparable de la connaissance de ce Bien, d'où les railleries de Socrate à l'endroit de Ménon qui expliquait ainsi : « la vertu d'un homme consiste à être capable d'agir dans les affaires

de la cité et, grâce à cette activité, de faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, tout en se préservant soi-même de rien subir de mal » ; c'est la connaissance du Bien qui induit la connaissance de l'ordre juste et qui induit une conception idéale de la vertu, loin des conceptions pragmatiques qui prévalaient jusqu'alors.

Avec Aristote, on assiste peut-être à un retour à des positions plus traditionnelles, plus familières pour ses contemporains, autour du *phronimos*, de l'homme prudent, de l'homme de bien, qui est un homme « valeureux », *spoudaios*. En lui se définit l'*aretè*. Point de science platonicienne, rien qu'un gouvernant avisé, qui fonde sa vertu sur l'expérience, à la manière de Périclès. L'homme prudent est la mesure de la prudence, ainsi le *phronimos* détermine la « médiété relative à nous », qui est la vertu, tout autant que la *phronesis*, puisque le bien doit être accessible à tous. Aristote entend s'appuyer sur l'ancrage politique de la prudence, qui se mesure aux hommes qu'on reconnaît comme prudents : sont des hommes prudents ceux qui sont « capables de considérer ce qui est bon pour eux-mêmes et pour les hommes » (*Éthique à Nicomaque*, VI, 5). Ils sont tels parce qu'ils ont jusqu'à l'excellence les qualités de l'âme soucieuse du bien et du mal pour l'homme – ici l'âme calculative est différente de l'âme scientifique, qui ne s'occupe que des choses théorétiques, avec pour vertu première la *sophia*. La prudence aristotélicienne n'est ni une science, ni un art, mais une disposition pratique acquise par l'expérience et l'intellect : le *phronimos* connaît les faits particuliers, non l'universel. La prudence est une perception sensible, bien plus qu'une science (*Éthique à Nicomaque*, VI, 9).

Elle est une disposition « accompagnée de règle vraie », règle qui régit le bien pratique et non le bien théorétique. Il est impossible d'être homme de bien sans prudence et il est impossible d'être prudent sans détenir les « vertus morales », les « vertus du caractère », qui constituent l'excellence, qui sont acquises par l'habitude, par l'éducation – la justice, le courage, la tempérance, la modération, par exemple. Aristote se soucie assez peu des vertus cardinales ; celles-ci sont à distinguer en vertus morales et vertus intellectuelles et si l'on peut posséder les premières sans y réfléchir, c'est à la prudence qu'il revient de gouverner les vertus intellectuelles. Aristote est ainsi plus traditionaliste que Platon puisqu'il ordonne les vertus politiques à la plus noble d'entre elles, celle qu'incarnent les grands hommes – saint Ambroise érigea plus tard la *moderatio* comme « la plus belle des vertus ayant en vue le progrès du plus grand nombre » (*La Pénitence*, I, 1). Aristote, cependant, va plus loin que les esprits de son temps, qui considérait la prudence comme concernant d'abord l'individu : même s'il identifie la vertu, la sagesse politique à la prudence (*Éthique à Nicomaque*, VI, 8), il fait la différence entre la prudence législative, qui est la prudence politique, celle qui a trait à l'action et à la délibération, et la prudence « économique ».

Le précepteur d'Alexandre s'interrogera donc sur la vertu du citoyen (*Politique*, III, 1-5), enjeu des préoccupations des législateurs qui désirent que la cité soit digne du nom de *polis* : la communauté qui existe en vue du bien-vivre, de la vie heureuse, et non la communauté qui n'est qu'une alliance des intérêts pour la sécurité des personnes et la justice dans les échanges (*Politique*, III, 9). Si la vie en commun n'est plus l'objectif, si les « belles actions » sont la « fin » de l'existence de la cité, alors savoir ce qu'est un citoyen est l'authentique question qui vient après celle de la vertu politique. Si la vertu du gouvernant doit être la prudence, quelle doit être la vertu du citoyen ? Selon Aristote, le citoyen est celui qui « a la possibilité de participer au pouvoir législatif et judiciaire » (*Politique*, III, 1) ; toutefois, la définition est tributaire des constitutions – mais quelque type de constitutions considéré, la tâche du citoyen est toujours la même : le maintien et la sauvegarde de la constitution. Parce qu'il existe plusieurs constitutions différentes, les vertus exigées du citoyen seront différentes : les vertus du « bon citoyen » ne peuvent être celles de l'homme de bien, y compris dans l'exemple de la cité parfaite, sauf à « admettre que tous les citoyens de la cité parfaite soient nécessairement des hommes de bien » (*Politique*, III, 4). Pourquoi cette distinction ? Savoir commander exige d'être un *phronimos*, d'être un homme de bien, mais savoir obéir, minimum exigible de tous les citoyens, n'exige pas autre chose que l'opinion vraie. La vertu politique se dédouble ici, surtout en démocratie où les citoyens sont tour à tour gouvernants et gouvernés. En poussant le raisonnement à son terme, on imagine que la vertu politique du citoyen de la bonne démocratie, de la *politeia*, finit par se confondre avec la vertu de l'homme de bien, qui implique qu'il soit lui-même un *phronimos*.

Vertu des lumières et crépuscule de la vertu

Revenons à Montesquieu : si la vertu est le principe de la démocratie, cela ne veut pas dire que la vertu y soit « absolument » (*Esprit des lois*, III, 11) : elle doit y régner pour que cette forme de gouvernement soit parfaite. La vertu politique est à la fois un rouage, un ressort, et un horizon : elle sera un outil puissant pour la rhétorique des révolutionnaires français. Tous, de Montesquieu à Robespierre, on évoque la vertu en appelant la vertu des Anciens : « ces vertus mâles et courageuses... sont presque toujours le partage des peuples où chaque citoyen à part à la souveraineté » (*De l'esprit*, III, 22, Helvétius). L'isonomie doit engendrer la vertu politique, et le législateur doit se préoccuper de l'éducation des citoyens. « Que les lois de l'éducation doivent être relatives aux principes du gouvernement » est le titre du quatrième livre de l'*Esprit des Lois*, ce qui rappelle certains propos d'Aristote (*Politique*, V, 9) : la vertu politique est donc l'amour des lois et de la patrie, qui demande « une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre ». Parce que cette préférence est un renoncement à soi, c'est le gouvernement républicain qui a la plus haute exigence de « la puissance de l'éducation » : chaque citoyen doit aimer le gouvernement et savoir le conserver.

L'éducation doit être attentive à « inspirer » cet amour, mais cet amour ne peut exister si le régime ne garantit pas ce qui en est le cœur, à savoir l'égalité entre les citoyens. Précisant qu'il s'agit là bien plus d'un sentiment que d'une connaissance, Montesquieu définit ainsi : « l'amour de la république, dans une démocratie, est celui de la démocratie ; l'amour de la démocratie est celui de l'égalité. L'amour de l'égalité est encore celui de la frugalité » (*Esprit des lois*, V, 3). Il faut donc veiller au respect de ces deux conditions, sans quoi la vertu dégénère et avec elle la république. Robespierre disait : « puisque l'âme de la République est la vertu, l'égalité, et que votre but est de fonder, de consolider la République, il s'ensuit que la première règle de votre conduite politique doit être de rapporter toutes vos opérations au maintien de l'égalité et au développement de la vertu » (Rapport à la Convention, 5 février 1794).

Là encore, pour les Lumières françaises, la vertu est un moyen et une fin, dont l'objectif est le bien de l'État – condition suprême du bonheur. Pour le bien de l'État, la justice doit régner, et l'égalité entre les citoyens s'impose comme une nécessité. Mais dès Montesquieu, ces considérations suscitent des questionnements.

Quelle est la nature de cette égalité de tous les citoyens et comment la faire advenir ? Montesquieu le premier s'inquiète de l'égalitarisme forcené, qui est une perversion de la démocratie, autant qu'il s'inquiète des moyens de l'esprit de frugalité qui, en limitant les besoins et les désirs afin de lutter contre les inégalités engendrées par la quête du luxe, doit assurer l'égalité dans la république. Par ailleurs, comment définir le bien et le juste ? Puisque les deux notions sont discutables, toute visée téléologique demeure imparfaite. Kant y substituera une conception déontologique : s'il faut s'assurer de la justice, il est préférable de s'appuyer sur la norme plutôt que sur l'objectif, pour échapper au relativisme inhérent qu'on prête à la conception aristotélicienne de la vertu. L'impératif kantien porte en lui les idées d'obligation, de devoir, et donc l'idée de « droit » : le Bien cède alors la place à la Loi.

Par ailleurs, comment rendre compatible la recherche du bien et de la justice à travers la vertu avec la liberté des individus ? Depuis Locke, ceux-ci sont définis comme des propriétaires autonomes. Cette vertu paraît solidaire d'une conception coopérative de la société, conception qu'on peut tenir pour libéricide d'un point de vue libéral ou libertarien. On questionnera les mérites respectifs de la vertu et du commerce et certains concluront que le commerce, comme conséquence de la liberté des individus autonomes, engendre plus de vertus individuelles que la vertu politique obligeant l'homme prudent à sacrifier son intérêt particulier au bien public si difficile à identifier. Le respect de la liberté et de l'autonomie des individus impose de préférer la compétition à la coopération puisque ce même respect impose de concevoir négativement la liberté, laquelle doit se définir alors par l'absence de contraintes pesant sur les individus – cette conception, parachevée avec sir Isaiah Berlin (*Four Essays on Liberty*, 1969), est très éloignée de la conception de Montesquieu (*Esprit des lois*, XI, 3).

Ce même respect impose de ne pas concevoir la liberté positivement comme la capacité de participer au développement de la société. Ceux qui s'attachent à la vertu politique s'interrogeront donc sur la validité des régimes politiques, et du meilleur régime ; ceux qui s'attachent aux vertus nées du commerce s'interrogeront

plutôt sur l'autonomie postulée de l'individu, car le commerce n'est que la résultante des actions des individus qui ont la préoccupation de leur bien particulier et ont leurs propres valeurs – mais tous les libéraux ne posent pas les individus comme nécessairement égoïstes. Il n'est donc pas anodin de constater l'effacement progressif de la vertu politique des théories libérales, puisque cette notion s'enracine dans la vision communautaire et grégaire que les Grecs se faisaient de la société, de la cité. Cette conception sera progressivement dissoute et ce sera l'œuvre de la philosophie contractualiste, qui présuppose des individus d'abord isolés : la notion de vertu politique pouvait-elle y survivre ?

Elle sera remise en question : Rousseau disait que seul un peuple des dieux peut se gouverner démocratiquement (*Contrat social*, III, 4) car les peuples des Temps modernes se préoccupent bien plus de leur sécurité et de leur confort que de la réelle liberté des Anciens (*Contrat social*, III, 15). La vision rousseauiste de la démocratie, exigeante et pénible, n'admet aucune liberté sans égalité : de même, les seules vertus du marché ne peuvent susciter la liberté ou l'égalité. Un pas sera toutefois franchi quand Hume fera rimer liberté avec commerce (*Essais politiques. La liberté et le despotisme*). On comprend mieux les associations prochaines qui seront faites entre vertu, liberté et égalité. Revenons à Montesquieu : lorsqu'il définit la vertu comme principe de la démocratie, il oppose les Grecs et les modernes qui ne parlent « que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même » (*Esprit des lois*, III, 3) ; lorsqu'il évoque la frugalité, il reconnaît qu'il peut exister des démocraties fondées sur le commerce, car « l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle » (*Esprit des lois*, V, 6). Le bon état des mœurs peut reposer sur le commerce, lorsqu'il n'est pas perverti intérieurement par l'excès de richesses, car cet excès corrompt l'esprit de commerce aussi sûrement que l'égalitarisme détruit l'esprit d'égalité. Les Lumières sont traversées par ce débat entre les tenants de la vertu et les tenants du commerce, mais peu à peu celles-ci ne verront plus dans la vertu politique qu'une relique du passé, sorte de fétiche moral bientôt remplacé par d'autres préoccupations, d'autres horizons : la liberté, l'égalité. Paradoxalement, le dernier fidèle des Anciens reste Rousseau qui aura ce « bel et bon » discours : « sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État, que m'importe ? on doit compter que l'État est perdu » (*Contrat social*, III, 15).

Bibliographie

- Aristote. *Éthique à Nicomaque*, Flammarion, 2004.
- Aristote. *Les Politiques*, Flammarion, 2015.
- Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote*, Presses universitaires de France, 1963.
- Cicéron. *La République*, Les belles lettres, 1980.
- Cicéron. *Les Offices*, J. Barbou, 1758.
- Kant, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, C. Delagrave, 1971.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, 1981.
- Montesquieu. *De l'esprit des lois*, Flammarion, 2019.
- Platon. *La République*, Flammarion, 2002.
- Rawles, John. *Théorie de la justice*, Seuil, 1987.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*, Flammarion, 2011.
- Strauss, Leo. *Pensées sur Machiavel*, Payot, 1982.