FORMER ET RÉFORMER LES MŒURS : UNE QUESTION MORALE ET POLITIQUE

PAR

Claudine HAROCHE

CURAPP-CNRS

et

Ana MONTOLA

Université PUC-Sao Paulo/CNPq

“Par mœurs je n’entends pas ici les bonnes manières, par exemple la façon dont les gens doivent se saluer, se laver la bouche et se curer les dents en compagnie, et tous les autres articles du savoir vivre, mais ces qualités des hommes qui intéressent leur cohabitation pacifique et leur réunion” (Hobbes, Léviathan).

“Si les politiques étaient moins aveuglés par leur ambition, ils verraient combien il est impossible qu’aucun établissement, quel qu’il soit, puisse marcher selon l’esprit de son institution, s’il n’est dirigé selon la loi du devoir ; ils sentiraient que le plus grand ressort de l’autorité publique est dans le cœur des citoyens, et que rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement. Non seulement il n’y a que des gens de bien qui sachent administrer les lois, mais il n’y a dans le fond que d’honnêtes gens qui sachent leur obéir”, (Rousseau, Discours sur l’économie politique).

Ecrits d’autrefois, écrits contemporains, l’intérêt porté aux mœurs et aux manières, aux comportements des hommes en société, traduit toujours un même souci : la formation morale et politique des hommes, qu’ils soient princes ou gens du peuple, nobles ou bourgeois¹. Relevant de traditions diffé-

1. Dès le XIV^{ème} siècle les livres du Gouvernement de la Famille tel celui d’Alberti, ne cessent de rappeler que le père responsable d’une bonne économie domestique est magistrat et roi dans sa maisonnée ; tandis que la tradition immémoriale des écrits destinés au prince souligne que les qualités exigées du roi pour gagner l’amour de ses sujets, sont identiques à celles exigées

rentes, ces écrits réfléchiront aux moyens de modeler, de fabriquer dès la naissance, un homme nouveau, extérieur aussi bien qu'intérieur. Ils veulent par là faire taire une inquiétude, apaiser un tourment : que puis-je savoir dans une société princière, puis dans la société de cour, de l'homme qui me fait face, comment percer ses desseins ? Ses manières, ses apparences, reflètent-elles des sentiments authentiques ? Comment s'assurer de l'innocence de son cœur, de la pureté de ses intentions ?²

L'avènement des sociétés de masses, l'exigence de moralité dans les conduites, certains idéaux de comportement, semblent devenus étrangers aux soucis qu'engendre la misère. La conscience aiguë de la pauvreté va se doubler d'une inquiétude d'une autre nature, diffuse et pourtant tenace, envahissante. Qu'avec effroi on observe ces foules en spectateur, qu'éloigné de celles-ci on n'en ait que représentations souvent terrifiantes ou qu'acteur on soit prisonnier de leurs violences, la question des mœurs, du gouvernement des conduites se pose désormais à différents niveaux, privé, social, et public. La volonté de gouverner les conduites collectives, qui se traduit dans l'émergence de disciplines comme la psychologie sociale, la psychologie collective et politique, apparaît avec de plus en plus d'acuité dans des sociétés où l'on prend conscience de ce que l'état de désordre doit être écarté. Il en va de la survie même d'une société. Comment imposer des mœurs, des conduites morales individuelles et collectives qui puissent prévenir les désordres sociaux ? Quelle est la part des mœurs qui relève d'une éducation morale et civique, qui peut, et doit, être collective ?

C'est dans la perspective ouverte par J.G.A. Pocock que nous nous inscrivons ici³. Pocock élabore en effet, à partir des liens qu'entretiennent les vertus, les droits et les mœurs, un modèle pour les historiens de la pensée politique. Partant du constat que cette histoire a longtemps été considérée comme indissociable du droit, il note que "se sont fait jour" dans l'historiogra-

(suite note 1) du père de famille pour se faire aimer de ses enfants, les qualités nécessaires à une bonne économie domestique semblables à celles d'une bonne économie de la nation.

2. Ainsi ces contenance de table, ces traités de courtoisie qui font leur apparition au XII^e siècle, ancêtres de ces civilités qui veulent orienter les contenance extérieures en société. Puis ces Miroirs des Princes, des Institutions du Prince qui dès l'antiquité, s'attachent à la formation morale et politique des Rois, manifestant des préoccupations hagiographiques mais encore politiques ; celles ci connaissent un renouveau aux XIV^e et XV^e siècles et vont perdurer, en tant que genre, jusqu'au XVIII^e siècle. Et encore ces traités nés dans les cours princières italiennes qui, dès le XV^e siècle et tout au long du XVI^e et du XVII^e, ont pour objet de s'observer et d'observer dans des lieux désormais clos, les comportements de chacun. Et enfin, ces écrits politiques qui se soucient, à côté de la République ecclésiastique et civile, des mœurs (Hobbes, Montesquieu et plus tard Tocqueville), sans oublier *Le Prince* de Machiavel.

3. Pocock (J.-G.-A.), *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History chiefly in the 18th. Century.* (1985). Cambridge University Press, 1991, voir en particulier le chapitre II, "Virtues, manners and rights" (A model for historians of political thought). Voir aussi l'article que J.F.Spitz a consacré à Pocock, "La face cachée de la philosophie politique moderne" in *Critique*, Mai 1989, pp 307-334.

phie récente “des façons de parler du politique, fort éloignées du droit”⁴. Ce faisant, il considère que l’histoire du politique ne saurait se limiter à celle des rapports entre le droit et l’État. Les conduites en société, les usages, les normes et les coutumes qui les ordonnent et les régissent, constituent l’autre versant, la face cachée de cette histoire. Il souligne que le droit et la vertu ont recours à des langues fondamentalement différentes, ajoutant que “la vertu n’est pas réductible au droit”⁵. Dans les rapports entre les vertus et les droits, Pocock introduit alors le concept de mœurs, remarquant que “le terme de vertu a été redéfini (...) à l’aide du concept de mœurs”, conduisant ainsi à parler de “mœurs vertueuses”. Dans cette redéfinition, il aperçoit une nécessité liée au fait que “les idéaux de vertu et de commerce n’ont en effet guère été conciliables tant que le terme ‘vertu’ a été employé dans l’acception romaine, austère et civique, qu’utilise Arendt (...), acception d’usage fréquent, note-t-il, dans les débats du XVIIIème siècle”⁶. Et Pocock conclue : “puisque ces nouveaux liens avaient un caractère éminemment social et non plus politique, les dispositions qu’ils contribuèrent à développer en chaque individu furent appelées non plus ‘vertus’ mais ‘mœurs’, un terme dans lequel les mores éthiques et les consuetudines juridiques étaient imbriquées”⁷.

Une relation désormais indissociable entre le social et le politique s’instaure. Devant la multitude des miséreux, l’économique devient activement présent : les bonnes mœurs relèvent certes toujours d’un projet politique, mais elles seraient maintenant explicitement subordonnées à l’économie⁸.

La place reconnue aux mœurs par le politique n’a pas toujours été la même⁹. Certes, “ces qualités des hommes qui intéressent leur cohabitation pacifique” évoquées jadis par Hobbes nous rappellent-elles qu’il s’agit là d’une question décisive : la vertu privée et publique - indépendamment de la multiplicité des sens auxquels elle renvoie - est nécessaire à toute forme de société. C’est elle qui est au fondement de ce désir qui ne cesse de renaître : instaurer de bonnes mœurs. Ainsi au XVIIIème siècle, les mœurs ont-elles pour Burke, ou encore Mercier, plus d’importance que les lois. D’autres auteurs comme Montesquieu - qui voyait dans les Lois un système qui règle les actions du citoyen et dans les Mœurs un système réglant les actions de l’homme - se montrent plus circonspects à l’endroit des rapports entre les mœurs et les

4. *Ibidem*, p.37.

5. *Ibid.*, p.47.

6. *Ibid.*, p.48.

7. *Ibid.*, p.49.

8. Voir sur ce point l’ouvrage de Procacci (G.), *Gouverner la misère (La question sociale en France, 1789-1848)*, Paris, Seuil, 1993.

9. Le rapport entre les mœurs et le politique se voit posé dans la philosophie classique, en particulier chez Platon : “Sais-tu, (...), qu’il y a nécessairement autant d’espèces de caractères d’hommes qu’il y a de formes de gouvernements, ou crois tu par hasard que ces formes sortent des chênes ou des rochers, et non des mœurs des citoyens, qui entraînent tout du côté où elles penchent?” (*La République*, Livre VIII, 544 d).

lois, exprimant une certaine défiance devant le projet de réformer les mœurs¹⁰.

Qu'il s'agisse ainsi de l'Ancien Régime ou de la République au XIX^{ème} siècle, le souci semble constant de garantir l'ordre public par la formation d'hommes vertueux et, pour cela, de bannir les mœurs considérées comme relâchées et corrompues qui menaceraient, par leur manque même de contrôle, cet ordre. Que veut-on changer, réformer, restaurer par les mœurs ? Quelles sont les qualités morales essentielles, les conduites extérieures indispensables en société, les dispositions intérieures nécessaires à de bonnes mœurs pour un système politique ? La (re)tenue, la constance, l'honnêteté, l'altruisme, la franchise... Quels sont donc les conduites, les vices les plus menaçants pour ces bonnes mœurs ? Le manque de tenue, l'inconstance, la corruption, l'égoïsme, le mensonge¹¹.

Ce sont certains aspects des liens complexes et changeants qui unissent les mœurs et le politique au XVIII^{ème} et au XIX^{ème} siècles, le rôle de la morale dans les conduites privées et publiques, que nous entreprenons ici de retracer. Dorénavant on ne saurait, de l'extérieur, imposer des conduites aux individus : dans un contexte politique nouveau, il faut leur reconnaître une autonomie qu'il importe dès lors de concilier avec l'instauration d'un ordre politique voulant promouvoir le bien commun, le bien public.

Les articles "Mœurs" et "Manières" de *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert rappellent, que le gouvernement des conduites, une certaine façon de régler le lien social, sont indispensables à l'ordre public. Les auteurs établissent l'existence d'un rapport fondamental entre types de mœurs et formes de gouvernement. Ce faisant ils conduisent à saisir l'importance politique des manières et des mœurs.

Le Discours sur l'Economie Politique de Rousseau s'attache, en soulignant le rôle politique de l'éducation, à la formation, à la fabrication, au modelage en profondeur de la sensibilité et du cœur des hommes : Rousseau veut y montrer que la vertu est essentielle à la formation du citoyen.

10. Ainsi Diderot, dans une lettre à la sœur de Sophie Volland, Mme Legendre, réprovoque-t-il le projet de réforme des "mauvais caractères". "*Allons, mes amies, courage, détruisez. Purgez le monde de tous les êtres malfaisants. (...) Vous trouvez que le monde va mal ; vous vous mettez à la place de celui qui l'a fait et qui le gouverne et réparez ses sottises. Vous jugez les actions des hommes ? Vous ? (...) Vous prononcez sur la bonté et la malice des êtres ! Vous avez lu sans doute au fond des cœurs. Vous connaissez toute l'impétuosité des passions ; vous avez tout pesé dans vos balances éternelles (...) je vous prie, mes amies, de vous défaire incessamment de votre charge de lieutenant criminel de l'univers*". Cité dans Proust (J.), *Diderot et l'Encyclopédie*, A. Colin, 1962, p.320.

11. J. Shklar dans *Les vices ordinaires* (Paris, PUF, 1989) souligne le fait que ceux-ci comportent des dimensions à la fois privées et publiques, notant alors très justement que le discours politique a été contraint de tenir compte de l'existence d'un système de valeurs où les affects, les émotions, les mœurs, jouent un rôle décisif.

C'est dans l'*Essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation* de Jean-Baptiste Say, qu'on trouve à nouveau cette préoccupation insistante de l'époque : quels sont les moyens de former un peuple vertueux ? Pour créer de bonnes habitudes, pour former de bonnes mœurs, Say entend avoir recours à l'économie politique. Dans celle-ci il entrevoit en effet la possibilité d'une véritable réforme des mœurs. C'est l'aisance qui seule peut élever le peuple à un certain niveau de moralité.

Les revues politiques du XIX^{ème} siècle traduisent le même souci : peut-on et par quels moyens former des hommes vertueux ? Mais le ton a quelque peu changé. On redoute à présent "un mal profond et répandu", le déclin de la moralité. Devant cet état de malaise moral, les solutions diffèrent. Pour les uns, c'est l'économie politique qui ordonnera les règles de conduite convenant et à l'intérêt de chacun et au bien commun. Les bonnes mœurs résulteraient maintenant des règles et des lois de l'intérêt individuel. Pour les autres, l'économie politique reste profondément immorale : quel peut, en effet, être le garant du bien public quand l'intérêt privé devient le fondement de la vertu ?

En ayant recours à ces différents textes nous voulons reprendre et prolonger les analyses entreprises par Pocock : retrouver le poids accru de l'économie, des échanges qui amènent à délaisser le mot de vertus, à lui préférer celui de mœurs, de mœurs vertueuses, de même que cette constante préoccupation qui en découle, former et réformer les mœurs.

LES MŒURS COMME GARANT DES LOIS DE LA RÉPUBLIQUE

Façonner les manières pour réformer les mœurs.

L'article "Mœurs" de l'*Encyclopédie*¹² s'attache aux rapports entre l'intérieur de l'homme et son extérieur. Des mœurs, il offre une définition vague, parfois même ambiguë : les conduites sont l'expression du naturel ou, "*susceptibles de règle et de direction*", le fruit de l'éducation.

12. On se réfère ici à la troisième édition de l'*Encyclopédie*. Il est plus que difficile, parfois impossible de retrouver les auteurs des articles, quand ils ne sont signalés ni par un astérisque - ceux de Diderot - ni signés des initiales de l'un des nombreux auteurs. Ainsi "Mœurs" peut avoir été écrit par Marmontel, par le Chevalier de Jaucourt ou encore par Diderot lui-même (dont tous les articles ne sont pas signés d'un astérisque) ; quant à "Manières", il pourrait, semble-t-il, être de Marmontel ou du marquis de Saint Lambert. P. Vernière, (dans son introduction aux *Œuvres Politiques* du philosophe, Classiques Garnier, 1963), s'attachant aux articles strictement "politiques" de l'*Encyclopédie*, attribue à Diderot une trentaine d'articles, bien qu'il n'y en ait que deux qui soient accompagnés de son astérisque ("Autorité politique" et "Droit naturel"). Vernière juge les articles de Boucher d'Argis ou du Chevalier de Jaucourt politiquement anodins par rapport aux écrits de l'époque. Ces articles constitueraient cependant un ensemble significatif dans la pensée du XVIII^{ème} siècle ; ils souligneraient en effet l'importance des mœurs et des manières dans l'art de gouverner et dans la formation du citoyen. "*La politique et les mœurs se tiennent par la main*" écrivait Diderot.

L'auteur remarque que le gouvernement des conduites est indispensable à la tranquillité et à l'ordre. Il établit très vite, suivant en cela Montesquieu, l'existence d'un lien fondamental entre formes de gouvernement et types de mœurs : *“en jetant seulement les yeux sur les différentes formes du gouvernement de nos climats tempérés, dit-il, on devineroit assez juste par cette unique considération, les mœurs des citoyens. Ainsi, dans une république qui ne peut subsister que du commerce de l'économie, la simplicité des mœurs, la tolérance en matière de religion, l'amour de la frugalité, l'épargne, l'esprit d'intérêt et d'avarice, devront nécessairement dominer”*. Et, à l'inverse, dans un gouvernement monarchiste absolutiste, il note - voyant dans les manières un substitut dévalorisé des mœurs- que *“l'honneur, l'ambition, la galanterie, le goût des plaisirs, la vanité, la mollesse, seront le caractère distinctif des sujets ; et comme ce gouvernement produit encore l'oisiveté, cette oisiveté corrompant les mœurs, fera naître à leur place la politesse et les manières”*.

Dans l'article de *l'Encyclopédie* qui leur est consacré, les “Manières” sont considérées soit comme *“l'expression des mœurs”* d'où la reconnaissance d'un lien direct entre les unes et les autres, soit comme *“l'effet de la soumission aux usages”*. Tenues pour *“des usages établis pour rendre plus doux le commerce que les hommes doivent avoir entre eux”*, traduction extérieure des mœurs¹³ qu'elles contribuent à maintenir, à ‘conserver’, les manières peuvent se confondre avec celles-ci. Mais elles peuvent également, conduites purement extérieures, superficielles, être disjointes des mœurs, ne les refléter en rien, leur être même parfois contraire. Les manières pourraient donc encourager l'affectation, la dissimulation, l'hypocrisie, la tromperie ; néanmoins, elles permettent aussi de *“décourager la méchanceté ou les vices”*, de contenir les caractères rustres et violents, et ainsi, de les civiliser. En ce sens les manières sont des formes qui contribueraient à adoucir le caractère. Les moralistes voulant n'y voir que manifestations superficielles, détails frivoles, s'en sont défiés, ont voulu les mépriser et les ont négligées. Or *“elles sont dans les sociétés d'une plus grande importance que les moralistes ne l'ont pensé”*, rappelle Voltaire¹⁴.

Le doute sur le statut à accorder aux manières persistera tout au long du XVIIIème siècle, et bien au delà. Elles témoignent en effet d'une incertitude

(suite note 12) s'inscrivant alors dans un long débat au XVIIIème siècle. Voir la remarquable étude de J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1962).

13. Montesquieu, dont les écrits constituaient toujours une référence majeure, avait auparavant soutenu la même idée. Voir en particulier le livre XIX de *L'Esprit des Loix*. *“Il ne faut pas être étonné, si les législateurs de Lacédémone et de la Chine confondirent les lois, les mœurs et les manières; c'est que les mœurs représentent les lois et les manières représentent les mœurs”*.

14. Les usages ne se confondent pas avec les lois, dit Voltaire. Ni avec la morale, ajoute le philosophe. *“On voit évidemment que la morale est la même chez toutes les nations civilisées, tandis que les usages les plus consacrés chez un peuple paraissent aux autres ou extravagants ou haïssables. Les rites établis divisent aujourd'hui le genre humain, et la morale le réunit”*. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations dans Œuvres Complètes*, tome X, Paris, Librairie L. Hachette, 1866, p.41.

profonde quant à la fausseté ou l'authenticité des sentiments. L'auteur de l'*Encyclopédie* souligne le fait que toutes les émotions, tous les sentiments se traduiraient dans les conduites extérieures et tendraient ainsi à écarter la possibilité même de dissimulation, à résoudre l'énigme que constitue l'homme intérieur. En effet, "*les manières consistant pour la plupart en gestes, habitudes de corps, démarches, actions, qui sont les signes, l'expression, les effets de certains sentiments, doivent donc non seulement manifester, conserver ces sentiments, mais quelquefois les faire naître*". Il ajoute alors que les Anciens, ayant "*fait plus d'attention que nous à l'influence des manières sur les mœurs, et aux rapports des habitudes du corps à celle de l'âme*", avaient saisi toute l'importance des manières y discernant sans doute l'expression d'une certaine conception du lien social, une certaine façon de le régler.

S'interrogeant sur les liens entre manières et mœurs, comportements extérieurs et sentiments intérieurs, l'auteur de l'article 'Manières' prend l'exemple de la Chine (que Montesquieu évoque dans *L'Esprit des Loix* à propos de la civilité et que le Chevalier de Jaucourt rappelle précisément à l'article Civilité, politesse, affabilité de l'*Encyclopédie*). Il se montre tout d'abord quelque peu circonspect devant "ces marques extérieures", à propos desquelles il pense qu'"il y a plus de démonstrations que de réalité". Pourtant, reconnaît alors l'auteur, "*le respect et l'amour pour les parens sont plus vifs et plus continus à la Chine, qu'ils ne le sont dans les pays où les mêmes sentiments sont ordonnés sans que les loix prescrivent la manière de les manifester*". Les marques extérieures de respect entraîneraient donc le sentiment de respect¹⁵. L'apprentissage des manières, "*l'habitude de certaines actions, de certains gestes, de certains mouvements, de certains signes extérieurs*" pourraient maintenir ou susciter des sentiments plus sûrement que "tous les dogmes". On ne saurait en effet inculquer ou contraindre à des sentiments, on pourrait tout au plus les éveiller.

L'article 'Manières' de l'*Encyclopédie* aperçoit des liens entre les manières et les mœurs, entre les lois et l'éducation. Les manières façonneraient une seconde nature que l'on reçoit en entrant dans le monde : "*un des effets principaux des manières c'est de gêner en nous les premiers mouvemens*". De même que les mœurs, elles façonneront les conduites. Pourtant l'auteur s'applique à distinguer les mœurs des manières posant que ce qui fait l'essentiel des premières ce sont les caractères, tandis que dans les secondes ce sont le "*cérémonial et certaines bienséances*". L'article met alors en garde contre le fait qu'"on n'introduit point des mœurs comme des modes"¹⁶.

Qu'il s'agisse de façonner des manières ou de réformer des mœurs, la finalité est ici la même : la formation de l'homme intérieur, le gouvernement de ses

15. Voir sur ce point : Granet (M.), *La pensée chinoise* (1934), Paris, Albin Michel, 1988.

16. Diderot avait bien saisi la difficulté de l'entreprise : "*On demandait un jour comment on rendait les mœurs à un peuple corrompu. Je répondis: comme Médée rendit la jeunesse à son père, en le dépêçant et le faisant bouillir...*", Réfutation d'Helvétius (1774) dans *Œuvres Politiques, op. cit.*, p.121.

conduites, l'intelligibilité de ses motivations. Les manières et les mœurs seraient donc au fondement de l'ordre public. Le pouvoir entend faire obéir les hommes, mais certains voudraient encore davantage : inscrire la docilité dans le cœur même des sujets, s'assurer, dans l'espace intérieur de chacun, d'une volonté, et au delà, d'un amour de l'obéissance.

“Chercher dans le cœur de l'homme la garantie de sa conduite”

Alors qu'il se trouve à Venise, comme secrétaire d'ambassade, Rousseau entreprend sous le nom d'*Institutions politiques* un ouvrage ambitieux qu'il n'achèvera point. Le “Discours sur l'Economie Politique” qui, à l'origine, devait en faire partie, deviendra, à la demande de Diderot, l'article “Economie Politique” de l'*Encyclopédie*¹⁷.

*“J'avais vu, dit Rousseau, que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être”*¹⁸.

Rousseau reconnaît ainsi l'importance de la loi, la nécessité de la faire respecter pour faire régner l'ordre ; mais il remarque, “*si l'on ne fait rien de plus, il y aura dans tout cela plus d'apparence que de réalité, et le gouvernement se fera difficilement obéir s'il se borne à l'obéissance*”¹⁹. C'est en effet à la question de la pénétration de la loi dans les cœurs, de l'amour des gouvernés pour les lois et pour les gouvernants qu'il s'attache. L'art de régner consisterait donc à faire aimer la loi²⁰. C'est à cet instant qu'il évoque le rôle politique de l'éducation des hommes, du peuple, des gouvernés : la formation, la fabrication, le modelage en profondeur de la sensibilité et du cœur des hommes. “*S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient*” ajoutant alors : “*l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme*”²¹.

17. Bien que les thèses de Rousseau aient été reprises et critiquées par Diderot dans les articles “Autorité” et “Droit naturel”.

18. *Œuvres Complètes* de J.J. Rousseau, Philosophie-Politique, par V.D. Musset-Pathay. Paris, P. Dupont, 1823, p.III.

19. *Ibidem*, p.17-18.

20. Rousseau, *op.cit.*, p.15. Ce qui n'empêche pas Rousseau d'écrire par ailleurs dans la perspective d'une anthropologie quelque peu pessimiste : “*Quand on a la force en main, il n'y a point d'art à faire trembler tout le monde, et il n'y en a pas même beaucoup à gagner les cœurs ; car l'expérience a depuis longtemps appris au peuple à tenir grand compte à ses chefs de tout le mal qu'ils ne lui font pas et à les adorer quand il n'en est pas hâï*”.

21. *Ibid.* p.18. “*L'éducation publique, sous des règles prescrites par le gouvernement (...) est donc une des maximes fondamentales du gouvernement populaire ou légitime. Si les enfants sont élevés en commun dans le sein de l'égalité, s'ils sont imbus des lois de l'Etat et des maximes de la volonté générale, s'ils sont instruits à les respecter par dessus toutes choses, s'ils sont environnés d'exemples et d'objets qui leur parlent sans cesse de la tendre mère qui les nourrit, de l'amour qu'elle a pour eux, des biens inestimables qu'ils reçoivent d'elle, et du retour qu'ils lui doivent, ne doutons pas qu'ils apprennent ainsi à se chérir mutuellement*”.

C'est donc l'homme que veut changer Rousseau, par le biais de l'éducation. Il veut là influencer la conscience et les mœurs, plus encore les former : c'est le for intérieur de chacun que l'autorité publique entend pénétrer. Accordant ici comme une toute puissance au pouvoir des gouvernants dans la formation du citoyen, Rousseau poursuit alors : *"Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être : guerriers, citoyens, hommes, quand il le veut ; populace et canaille quand il lui plaît : et tout prince qui méprise ses sujets se déshonore lui-même en montrant qu'il n'a pas su les rendre estimables"*²². Et cette formation on ne saurait l'entreprendre, la réaliser qu'avec des hommes 'faits' : c'est à l'instant même de notre naissance, dans la famille, que doit commencer cette éducation à la vertu, par l'exercice des devoirs. Rousseau va même jusqu'à confondre l'éducation dispensée dans la famille par les pères et la formation du citoyen : toute éducation particulière sera désormais une éducation publique et civique. Que faut-il donc déduire de ceci ? Les pères sont des gouvernants, les gouvernants sont des pères. *"Si l'autorité publique, en prenant la place des pères, et se chargeant de cette importante fonction, acquiert leurs droits en remplissant leurs devoirs, ils ont d'autant moins sujet de s'en plaindre, qu'à cet égard ils ne font que changer de nom, et qu'ils auront en commun, sous le nom de citoyens, la même autorité sur leurs enfants qu'ils exerçaient séparément sous le nom de pères, et n'en seront pas moins obéis en parlant au nom de la loi, qu'ils l'étaient en parlant au nom de la nature"*²³.

Les lois ont ainsi pour finalité d'amener tout homme à vouloir obéir. Mais comment éviter que le peuple ne se soumette aux lois qu'en apparence ? *"Le pire de tous les abus, dit Rousseau, est de n'obéir en apparence aux lois que pour les enfreindre en effet avec sûreté"*²⁴. Il faut donc chercher à aller au delà des formes extérieures de l'obéissance et de la soumission, des manières, aller jusqu'à réformer les mœurs ; la vertu, dont l'apprentissage se fait par les sentiments - *"l'amour de la patrie, l'amour des devoirs envers ses semblables"* - est essentielle à la formation du citoyen, est la seule arme contre la dissimulation et le leurre. *"Quand les citoyens aiment leur devoir (...) toutes les diffi-*

(suite note 21) *comme des frères, à ne vouloir jamais que ce que veut la société, à substituer des actions d'hommes et de citoyens au stérile et vain babil des sophistes, et devenir un jour les défenseurs et les pères de la patrie dont ils auront été si longtemps les enfants*", *op.cit.*, p.18.

22. Et Rousseau ajoute avec fougue : *"Formez donc des hommes si vous voulez commander à des hommes"*, *Ibidem.*

23. *Ibid*, p.32. Rousseau n'ira pas, comme avant lui R. Filmer en Angleterre, ou Bossuet en France, jusqu'à déduire la formation de l'Etat de l'institution familiale. La théorie patriarcale de l'Etat ne le convaincra pas, on le constate à la lecture de l'article "Economie Politique". Pourtant, comme le souligne fort à propos E. Cassirer, *"quand Rousseau se garderait de réduire l'autorité de la volonté politique à l'existence de la famille, il n'est par ailleurs pas prêt à en minimiser le rôle ni à le considérer comme négligeable sur le plan social. Au contraire, il milite expressément contre la désagrégation et la destruction de la famille ; il s'en fait l'avocat disert, cherchant à défendre, à contre-courant des mœurs de son temps, les forces morales qu'il y voit inscrites"*, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, (1932), préface J. Starobinski, Paris, Hachette, 1987, p.84.

24. *Ibid*, p.20 .

*cultés s'évanouissent ; l'administration prend une facilité qui la dispense de cet art ténébreux dont la noirceur fait tout le mystère. Les mœurs publiques suppléent au génie des chefs ; et plus la vertu règne, moins les talents sont nécessaires*²⁵.

Comment donc instaurer de bonnes mœurs qui puissent assurer le respect des lois ? Des gouvernants qui garantissent les droits, qui encouragent aux devoirs, de même que la formation du citoyen, sont ici décisifs. Essentielle enfin à la formation du citoyen vertueux, la lutte contre les égoïsmes et les petits intérêts, la lutte contre un amour exclusif et excessif de soi d'où naîtra tout naturellement l'amour de la patrie et l'amour d'autrui. *"Si par l'exemple on les exerce assez tôt à ne jamais regarder leur individu que par les relations avec le corps de l'état, et à n'apercevoir pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout, à se sentir membres de la patrie, à l'aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même (...) et à transformer ainsi en une vertu sublime cette disposition dangereuse d'où naissent tous nos vices"*²⁶.

FAÇONNER LES MŒURS GRACE À L'ÉCONOMIE POLITIQUE

En 1797 Jean Baptiste Say participe à un concours ouvert par la classe des Sciences Morales et Politiques de l'Institut. La question mise au concours : *"Quels sont les moyens de fonder la morale d'un peuple ?"* entend résoudre une constante préoccupation. Certains voudraient ainsi garantir les droits des hommes, la liberté et l'égalité, donner à tous accès à l'instruction, bref asseoir plus fermement les acquis de la Révolution, mettre ainsi en œuvre les objectifs de la République. C'est à cette question que Say s'efforce de répondre quand il propose *Olbie* à l'Institut²⁷.

Par deux fois le concours est reporté. La commission chargée d'examiner les mémoires considère en effet que les auteurs n'ont pas véritablement répondu à la question, et entreprend alors de la reformuler et de la préciser : *"Quelles sont les Institutions les plus propres à fonder la morale d'un peuple ?"*. Par la voix de son rapporteur, Guinguéné, elle précise qu'il convient de *"distinguer les institutions en politiques, civiles, religieuses et purement morales (...)".* *Après avoir rapidement envisagé l'influence constante qu'exercent toujours les trois premières sur la morale d'un peuple, il aurait fallu prendre ensuite les institutions morales pour objet essentiel*".

25. *Ibid.*, p. 21.

26. Rousseau, *op.cit.*, p.30. Voir à propos de la pensée politique de Rousseau, l'article de J. Starobinski dans *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris, Gallimard, 1989.

27. Say (J.-B.), *Olbie ou essai sur les moyens de réformer les mœurs d'une nation*. Oublié depuis plus d'un siècle, ce texte de Say a été republié récemment par les Presses Universitaires de Nancy en 1985, avec les notes et une remarquable préface de J.P. Frick.

Deux ans plus tard, âgé de trente-deux ans, Jean Baptiste Say, alors rédacteur de la “Décade politique, philosophique et littéraire”²⁸, qui vient de se voir à nouveau refuser son texte par l’Institut, décide de publier lui-même *Olbie ou Essai sur les moyens de réformer les mœurs d’une nation*. Son titre l’indique assez, Say y fait explicitement montre de préoccupations morales et politiques²⁹.

D’une manière générale l’époque se préoccupe des moyens par lesquels un peuple devient vertueux, de fonder des conduites morales, de réformer les mœurs. Les réponses diffèrent. Pour les uns c’est la raison qui garantira l’existence de bonnes mœurs³⁰. Ainsi le Mémoire de Destutt de Tracy “Quels sont les moyens de fonder la morale chez un peuple?”. Pour d’autres, tels Andrieux, Guinguéné et Duval le rôle des affects sera déterminant : par des

28. La “Décade philosophique, littéraire et politique par une société de républicains” réunit pendant longtemps les “idéologues” qui fréquentaient le salon de Madame Helvétius. On y voit Cabanis, Chénier, Daunou, Destutt de Tracy, Guinguéné, Volnay. Tous sont des penseurs ou écrivains libéraux, les successeurs des encyclopédistes. La “Décade” se donne pour but de diffuser les lumières et la morale dans toutes les couches du peuple. Celles-ci sont à leurs yeux “aussi nécessaires au maintien de la République que le fut le courage pour la conquérir” [cité d’après Frick (J.-P.), p.11]. On retrouve l’inspiration des collaborateurs de la revue : “...pour être solide et durable, il ne suffit pas à cette république d’exister dans certaines formes de gouvernement: ses véritables bases sont les idées et ses habitudes nationales; toutes vos institutions doivent donc avoir particulièrement pour but de faire jeter de profondes racines dans les esprits et les âmes des citoyens”, (Cabanis, *Opinion sur le projet d’organisation des écoles primaires, adressée au Conseil des Cinq Cents, Œuvres*, t.II, p.429, cité dans l’introduction de Frick, p.27). C’est en l’an V, avant l’arrivée de Say au comité de rédaction, que le titre et l’épigraphe du journal changent : “la société des républicains” a été remplacé par “une société de gens de lettre”, et l’épigraphe est à présent beaucoup plus courte : “*Utile Dulci*”.

29. De Say, la postérité retiendra surtout les travaux d’économie politique. Né à Lyon en 1747, de famille protestante, J.B. Say a très tôt pris connaissance, lors d’un voyage en Angleterre, de l’œuvre d’Adam Smith. De retour à Paris en 1788, avec Condillac et Destutt de Tracy, entre autres, Say fréquentera la société d’Auteuil. Proche de Mirabeau, il travaillera au “*Courrier de Provence*”, avant de remplacer Guinguéné comme rédacteur en chef de la “*Décade*”. En 1789, il écrit un essai sur la liberté de la presse. Du projet d’écrire “*Des essais de politique et de morale pratique*”, subsistera le *Petit Volume contenant quelques aperçus des hommes et de la société*, publié en 1817, republié par les Presses Universitaires de Nancy. Professeur d’Economie Politique au Collège de France, J.B. Say a publié, après *Olbie* (1799), un *Traité d’Economie Politique* (1803), largement consacré aux thèses d’A. Smith qui devait connaître six éditions, *De l’Angleterre et des anglais* (1815), le *Catéchisme d’économie politique* (1817) et enfin un *Cours complet d’économie politique pratique* en 6 volumes (1828-1829). Il a par ailleurs laissé d’autres textes, *La peinture des mœurs de l’ancienne monarchie et les Lettres à une dame sur le talent d’écrire* avant de mourir en 1832 à Paris. De Say, J. Stuart Mill écrira: “*Il appartenait à la dernière génération des hommes de la Révolution Française; c’était un beau type de vrai républicain français; il n’avait pas fléchi devant Bonaparte, malgré les séductions dont il avait été l’objet; il était intègre, noble, éclairé. Il menait une vie tranquille et studieuse, au bonheur de laquelle contribuaient de chaleureuses amitiés privées et l’estime publique*” (cité dans le *Dictionnaire d’Economie Politique*, 1892).

30. Il s’agit là d’une thèse qui sera reprise et développée par les républicains du XIX^e siècle. Voir sur ce point Déloye (Y.), *La citoyenneté au miroir de l’école républicaine et de ses contestations : politique et religion en France XIX^e siècle-XX^e siècle* (Thèse de doctorat en Science Politique, Université Paris I, 1991).

fêtes et des exercices, ils voudront “former le cœur des élèves”. Duval évoquera ainsi “un art républicain, capable d’éveiller des sentiments patriotiques et fraternels”. Ce sont les lois, conclue enfin Destutt de Tracy, - dans son Mémoire publié en 1819 en appendice au commentaire de *l’Esprit des Lois* de Montesquieu -, qui devront créer les bonnes habitudes et les bonnes mœurs. Les penseurs de l’époque considèrent, comme le note J.P.Frick, que “morale et politique s’épaulent mutuellement, quoique, pour certains, ce soit plutôt la morale qui favorise la politique et que, pour d’autres, ce soit davantage la politique qui crée les conditions d’une morale favorable”.

Pour répondre à la question proposée par l’Institut, Say, à la différence des auteurs précités, insiste sur l’importance politique des mœurs. “Par le mot de mœurs, appliqué aux hommes, dit Say, il ne faut point entendre seulement les relations honnêtes et régulières des deux sexes, mais les habitudes constantes d’une personne, ou d’une nation, dans ce qui regarde la conduite de la vie”³¹. Il faut alors, ajoute-t-il, concevoir, formuler, définir une “morale publique”. La France ne possédait, “pour faire marcher la République, que des hommes formés aux habitudes de la monarchie”. Avec Olbie il a voulu écrire un texte qui pourrait “influer sur l’opinion générale, répandre des vérités utiles, détruire des erreurs dangereuses”³², fonder une morale “réconciliatrice et unificatrice” : une réforme des mœurs s’impose.

“La morale est la science des mœurs”, pose Say. “Je dis science, car, dans l’état de société, les règles de conduite ne sont pas toutes d’institution naturelle ; elles s’apprennent. Il est vrai qu’elles s’apprennent dès l’enfance, et par routine...”³³. Elles dictent les “devoirs d’hommes, de fils, de frères, de citoyens, de magistrats, d’époux et de pères”.

L’auteur de l’utopie souligne l’intérêt politique de l’éducation pour l’apprentissage des devoirs. Or, ici, c’est à la fois l’éducation des enfants, mais encore l’éducation des adultes par le biais des lois, auxquelles songe Say. Or, s’il croit à la fabrication, à la formation des individus par les lois, celles-ci, à ses yeux, n’enseignent trop souvent que la prudence et l’astuce, guère la vertu : il faudra influencer, par l’éducation, sur l’âme et le cœur des peuples. On décèle ici aisément la présence de Rousseau. Dans l’“Emile”, l’économiste apprécie certes le style, l’éloquence, mais il ne s’agit nullement pour lui d’écrire un traité d’éducation, d’imaginer, de créer, de formuler les règles d’une nouvelle morale, mais de trouver les moyens permettant d’en imposer les règles. C’est à cet instant que Say - différant en cela de Rousseau - soulignera l’importance de l’économie pour la moralité d’un peuple. L’éducation, l’intériorisation des règles de conduite, dont les bonnes mœurs seront la conséquence, exige l’aisan-

31. Say, *Olbie*, , p.72.

32. *Ibid.*, p.69-70.

33. *Ibid.*, p.71. On reconnaît les thèses de Kant, pour qui, la vertu est acquise. Une gymnastique morale est ainsi mise en œuvre par l’exercice des sentiments, une pédagogie qui remodèle la sensibilité et les manières de l’homme : “ainsi l’élève, par des exercices de ce genre, sera insensiblement conduit à prendre de l’intérêt à la moralité”. *Métaphysique des Mœurs*, (1797), Paris, Vrin, 1985, 3ème édition.p.162.

ce du peuple, garantie par un bon système d'économie politique. Et Say conclut enfin : *"Aussi le premier livre de morale fut-il, pour les Olbiens, un bon traité d'Economie politique"*³⁴.

On se trouve là devant la thèse centrale de Say. Pour instaurer de bonnes mœurs, influencer sur le cœur des hommes, celui-ci entend donc avoir recours à l'économie. Il soutient en effet que les mécanismes économiques, qui relèvent plus de l'ordre des choses que de la volonté des individus, possèdent des vertus intrinsèques et sont décisifs quant aux mœurs. La vertu, pour Say, naîtra tout naturellement d'une bonne économie.

C'est dans l'économie politique qu'il voit la possibilité d'une véritable réforme des mœurs : *"Quiconque ferait un traité élémentaire d'économie politique, propre à être enseigné dans les écoles, et à être entendu par les fonctionnaires publics les plus subalternes, par les gens de la campagne et par les artisans, serait le bienfaiteur de son pays"*³⁵.

L'aisance : c'est le fondement, le mot clé de toute la conception de Say en matière d'économie politique. C'est en effet l'aisance qui permet d'amener le peuple à un certain niveau de moralité. La misère s'accompagne du vice, le vice naît de la misère, la moralité ne saurait donc progresser qu'avec l'aisance. Seule l'économie politique, origine de la prospérité et du bonheur des nations, peut donc réformer les mœurs et la morale. Celle-ci exige limite des excès, tant dans l'opulence que dans la misère³⁶. Il est clair en effet qu'on *"ne peut susciter le désir de donner une bonne éducation à leurs enfants, à des hommes misérables, accablés du souci de leur existence journalière. On ne peut favoriser la volonté de pourvoir à l'instruction chez un indigent 'assailli par tous les besoins'. Il faut donc commencer par créer les conditions des bonnes mœurs"*, se soucier des moyens d'assurer la moralité. *"On a dit qu'il fallait rendre la vertu aimable, j'ose ajouter qu'il faut la rendre profitable"*³⁷.

34. Olbie, *op.cit.*, p. 82. L'argument était déjà présent dans l'économie politique anglaise, en particulier chez Adam Smith dont s'inspire largement Say.

35. Olbie, *op.cit.*, p. 75. Say ajoute encore : *"Après la révolution qui permit aux Olbiens de se conduire (...) suivant les conseils de la raison, les chefs de la nation s'attachèrent à diminuer la trop grande inégalité des fortunes ; ils sentirent que, pour se former de bonnes mœurs, la situation la plus favorable dans laquelle une nation puisse se trouver, est celle où la majeure partie des familles dont elle se compose vit dans une honnête aisance, et où l'opulence excessive est aussi rare que l'extrême indigence. La misère expose à des tentations continuelles ; que dis-je ? à des besoins impérieux. Non seulement les actes de violence coupable, mais encore la dissimulation, les friponneries, les prostitutions, les émeutes, sont presque toujours le fruit de l'indigence. Que de gens ont embrassé un parti politique abhorré, ou des opinions hasardées, uniquement pour subsister!"* (p.82).

36. Comme le note J.P. Frick, *"ces mesures prennent la forme d'une lutte contre l'oisiveté, contre la richesse inutile, contre le luxe dispendieux. Il faut encourager la richesse productive contre la richesse stérile. On sent ici la trace d'une lutte contre une conception aristocratique, purement jouisseuse de la richesse, au profit d'une conception bourgeoise, besogneuse"*. Olbie, *op. cit.*, introduction, p.61.

37. Olbie, *op.cit.*, p.78. *"Cette mesure, comme les autres, n'a pas pour effet de réformer la société, remarque Frick, mais de la préserver dans son essence. Il faut ensuite s'occuper des*

S'inscrivant en faux contre ces préceptes, ces livres, ou encore le recours à la force ou l'invocation de la religion dont on se sert contre les vices et les mauvaises mœurs, Say se livre alors à un plaidoyer en faveur de l'économie : "les Olbiens (...) ont su créer de bonnes mœurs et définir de bonnes lois, en créant les conditions qui ont permis de susciter de bonnes mœurs et de bonnes lois"³⁸.

Une fois établies ces conditions économiques permettant l'instauration de bonnes mœurs, Say entend les faire intérioriser en faisant appel à l'intérêt personnel. Dans son projet de réforme des mœurs, il reprend ce que l'économie politique anglaise avait déjà soulignée : la composante morale et politique de l'intérêt personnel. Frick remarque fort à propos qu'"à travers Olbie, J.B.Say croit pouvoir montrer que l'économie renferme de toutes autres vertus. Non seulement elle ne signifie pas le triomphe de l'égoïsme, mais l'ouverture aux autres..."³⁹. L'aisance permettra ainsi de "préserver les mœurs et l'harmonie sociale, en luttant contre les facteurs de dégradation".

On est très proche avec Jean Baptiste Say des économistes et des écrits politiques du XIX^{ème} siècle. Il s'agit là, Max Weber l'a souligné, de l'apparition de nouveaux comportements gouvernés par les règles de l'économie.

BONNES MŒURS ET MORALITÉ PUBLIQUE

L'article Mœurs du *Dictionnaire Politique* dans l'édition de 1868 est signé par Anselme Petetin⁴⁰. On y trouve le même effort de définition des conduites des hommes en société, le même souci de réforme qu'au siècle précédent.

(suite 37) *encouragements à donner à la bonne conduite et aux belles actions*" (introduction, *op.cit.*, p.64). Par certains aspects, Say rappelle ici Kant. De fait, les vertus de société, les manières chez Kant, ne sont point des vertus à proprement parler, "mais ces vertus sociales ont au moins le mérite de rendre aimable la vertu" (*Métaphysique des mœurs, op.cit.*, p. 162).

38. Say souligne alors l'importance des caisses de prévoyance, des prix de vertus, des fêtes civiques. "Celui qui ne possède rien est un être socialement dangereux. Préserver les moyens de garantir son existence par un petit capital est le moyen de préserver l'intégration de chaque homme dans le jeu social, de le convaincre de la part qu'il peut y apporter et qu'il peut en retirer, bref, de le rendre vertueux" (*Olbie*, p.91).

39. *Olbie*, introduction, p.61. Voir Hirshman (A.), *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*. Paris, PUF, 1980. Traitant précisément des rapports entre l'économie et le politique, Hirshman montre comment, dans la tradition philosophique, on fera appel aux intérêts pour combattre les passions. "Dès la Renaissance, on pressent ce qui au XVIII^{ème} siècle sera devenu une ferme conviction, à savoir que pour contenir les passions destructrices de l'homme on ne saurait plus s'en remettre aux préceptes moralisateurs des philosophes ou aux commandements de la religion". Quels sont les moyens les plus efficaces d'orienter les comportements de l'homme à des fins politiques ? La simple contrainte et la répression ; la valorisation des passions à des fins civilisatrices, et la "stratégie de la neutralisation réciproque des passions", pour reprendre l'expression de Hirshman, les affaiblissant afin de mieux les gouverner.

40. *Dictionnaire Politique (encyclopédie du langage et de la science politiques)*, rédigé par une réunion de députés, de publicistes et de journalistes, publié par E. Duclerc et Pagnerre. Paris, Librairie Pagnerre, 1868, 7^{ème} édition. Le dictionnaire prétend être le "Manuel et le

D'emblée l'article semble nous ramener aux questions du XVIII^{ème} siècle. Nous sommes à nouveau confrontés, d'une part à la complexité des rapports entre les sentiments individuels et leurs manifestations réelles ou simulées, d'autre part, au rôle des sentiments, des traditions et des croyances dans le gouvernement des sociétés. Les bonnes mœurs, selon l'auteur, garantissent la discipline, le dévouement politique, la probité, l'énergie⁴¹. Elles sont, l'article le rappelle, au fondement de la vie publique, elles garantissent un sentiment général de cohésion et d'appartenance. L'homme d'Etat n'a de cesse de les connaître et de les contrôler pour maintenir l'ordre public.

Les mœurs, dit Petetin, sont une espèce de croyance publique "*sans laquelle la société flotte au hasard, (...) tourmentée par une activité sans but, et voit toutes ses forces tourner à mal et s'accroître chaque jour les chances de sa dissolution*"⁴². Si l'on en juge d'après le portrait que l'auteur fait de son époque, de son état moral, les mœurs ne seraient plus à même de contribuer à l'ouvrage des lois. Petetin déplore donc le climat d'inquiétude et d'angoisse qui a tout envahi. "*Une bonne organisation politique et sociale ne procure pas seulement à la société le bien être matériel, elle la moralise*", lit-on en guise d'introduction au dictionnaire. Il faut, conclue l'auteur, réformer la société en profondeur, faire en sorte qu'on puisse avec les mœurs, avoir des conduites morales convenables au bon ordre social. Petetin distingue les réformes sociales des politiques, tâche des députés et des publicistes. Ce sont les réformes sociales, œuvre d'économistes, de philosophes, d'historiens et de professeurs de sciences morales⁴³, qui s'appliquent à trouver des remèdes aux maux de société⁴⁴.

A l'article "Lois" aucune référence n'est plus faite aux Mœurs. Les lois naîtraient, à présent, dans cet espace de discussion généralisée que sont les

(suite note 40) *Guide du citoyen* "... , "donner à chacun le moyen de se former instantanément une opinion..." , "enfin, préciser la valeur des mots, constituer et populariser la science politique, telle est la tâche que nous nous sommes imposée". L'ouvrage entend remplir une lacune : "...ce dictionnaire sera pour la science politique, dans un cadre plus restreint, sans doute, ce que fut pour les sciences exactes et philosophiques la Grande Encyclopédie du dix-huitième siècle".

41. Ainsi peut-on lire dans cet article "*On appelle mœurs les habitudes qui constituent le fond de la vie publique ou privée*".

42. *Ibidem*.

43. L'auteur évite l'ancien qualificatif de "moraliste" et lui préfère la désignation plus générale de "professeurs de sciences morales". Si ces derniers diffèrent des philosophes et des publicistes, de quoi s'occupent-ils ? Peut-être des affaires de l'Etat, comme le suggère l'article "Gouvernement": "*Le gouvernement n'est pas seulement un sergent-de-ville ; c'est un être moral, intelligent et actif, qui a pour mission de moraliser, d'instruire et de guider la Société*". *Dictionnaire Politique*, op.cit.

44. On trouvait l'expression en 1860 dans un article de la *Revue des Deux Mondes* : "*La politique est une sorte d'hygiène sociale*". Etudiant les statistiques, s'interrogeant sur le malaise moral de la France et sur la "*valeur de certaines institutions dans l'intérêt des mœurs*", l'auteur poursuit : "*Jusqu'à présent on a (...) cherché le remède sans s'être assuré de la marche du mal, et attribué à certaines formes de gouvernement et d'institutions une force morale dont elles sont dépourvues*", Maury (A.), "Du mouvement moral des sociétés d'après les derniers résultats de la statistique", 15 sept. 1860, t.XXIX.

chambres législatives et la presse. B. Hauréau, dans le même Dictionnaire, commence son article "Morale Publique", en soulignant que les lois sont hélas désormais disjointes des mœurs ou de la morale. On constate maintenant l'impuissance relative du législateur : les lois n'auraient plus de force, continue Hauréau, "*quand même il se trouverait des hommes exceptionnels pour les écrire, car il ne s'en trouverait point pour les exécuter*"⁴⁵. Nombreux sont les écrits du XIX^{ème} siècle qui redoutent le déclin de la moralité. Il s'agit là d'un mal profond et répandu, affirment les articles de sociologie, de psychologie sociale, de vulgarisation philosophique⁴⁶, dans les revues qui entendent faire œuvre d'éducation politique.

Le réformateur s'inquiète : la morale ne peut rien contre le vice quand, d'une part, on considère que les principes qui la régissent sont défailants, et quand, d'autre part, on se défie de réformes qui conduiraient à pénétrer l'intériorité de chacun. Pour répondre à la question "qu'est-ce qui fonde la vertu chez un peuple", les nouveaux réformateurs, ceux en particulier qui forment l'opinion publique, s'efforceront de comprendre l'état de malaise moral qui pour certains en effet serait imputable au progrès matériel des sociétés.

L'article d'Henri Doniol, paru en 1895 dans la *Revue Politique et Parlementaire*⁴⁷, se pose la question de savoir si la république démocratique est assez solide. La réponse est immédiate : "*le pouvoir n'est nulle part, l'autorité sans vigueur*". Auparavant mené par les cultes de l'Eglise, l'action morale devrait à présent, répondant à une nouvelle stratégie de consolidation du pouvoir, se faire par le biais des devoirs civiques. "*Le devoir n'est pas si facile que cela à inculquer, et il y a trop de tentations de l'oublier pour qu'il ne faille pas des mobiles plus intimes. Ces mobiles c'est le culte qui les donne*"⁴⁸.

L'intérêt privé : origine ou entrave à l'ordre public ?

La question des mœurs est posée à partir de celle de l'intérêt personnel, dans le *Dictionnaire d'Economie Politique* à l'Article 'Morale', signé par

45. Article "Morale Publique" dans *Dictionnaire Politique...*, *op.cit.*

46. Voir sur ce point les préfaces ou les présentations des revues. Le directeur de la *Revue Politique et Parlementaire* en 1899, Marcel Fournier, faisant le bilan des années 1894-1899, insiste ainsi sur son "œuvre d'éducation politique". Inspirées des idées républicaines, la revue veut prendre en compte, "pour faire œuvre pratique et durable", tant les traditions que les aspirations nouvelles". Dans ce numéro il présente le message du président de la République de 1894, qui réclamait une discipline morale pour les français, bref "*le développement des mœurs nécessaires à une démocratie républicaine*", les lumières, la tolérance et le progrès, sans oublier par là le but poursuivi par le gouvernement, "*la recherche permanente du mieux matériel et moral, un gouvernement qui s'émeut des souffrances imméritées*".

47. Doniol (H.), "Considérations sur l'état de la France à l'intérieur" dans *Revue Politique et parlementaire*, 2^{ème} année, t.VI, n°16, oct.1895.

48. *Ibidem*. Rappelons que Doniol reprend ici l'argumentation traditionnelle des catholiques au XIX^{ème} siècle.

Henri Baudrillart⁴⁹. Se situant dans la perspective d'Adam Smith, de Jeremy Bentham et de J.B. Say, Baudrillart insiste sur les rapports entre passions et appétits individuels d'une part, vertus publiques de l'autre.

L'article entend établir la nature des liens entre l'économie politique et la morale⁵⁰. L'intérêt personnel et individuel, loin d'être vilipendé, a maintenant sa place dans les projets de réforme des mœurs. La notion d'intérêt est, dit-il, de plus en plus cantonnée par nombre d'auteurs à la seule recherche des avantages économiques. Dans cet article, l'intérêt apparaît à l'inverse au fondement d'une psychologie qui vise à réguler les liens sociaux : *"l'intérêt est un mobile fécond, un mobile légitime, s'il est réglé. L'individu ne peut pas ne pas rechercher ce qui satisfait aux conditions de sa vie, il ne peut pas se séparer de soi, s'en détacher absolument ; il ne peut pas ne pas s'aimer"*⁵¹.

Ce narcissisme, cet amour propre encouragés, reconnus comme nécessaires à la formation de l'individu et de la personnalité, ne sont pourtant pas sans règles. Ce sont les contours d'un individu dont la volonté est libre, dit Baudrillart, un homme capable de calcul, que cherche à dessiner les règles de conduite reconnues par l'économie politique. *"En revendiquant comme son principe essentiel, emprunté à la nature morale, la liberté responsable, l'économie politique glorifie par là même l'initiative individuelle (...). Il n'y a pas en effet de meilleure école pour la volonté. Par là seulement elle apprend à rester forte et vigilante, à ne pas faiblir, ou, si elle s'écarte, à rentrer dans le bon chemin"*⁵².

Mais pour ses détracteurs, nombreux, l'économie politique reste profondément immorale. La richesse engendre la corruption, des mœurs vicieuses qui entraînent vie facile et voluptueuse, le sybaritisme aussi bien que l'utilitarisme. C'est la richesse même, poursuivent les critiques, qui fait naître l'injusti-

49. Auteur *Des rapports de l'Economie Politique et de la morale*, se réclamant de l'œuvre de J.B. Say, collaborateur régulier, de la *Revue des Deux Mondes*, organisateur de fêtes républicaines, Baudrillart est aussi l'auteur d'un célèbre manuel de morale. En outre il a écrit plusieurs articles sur la question du luxe : voir, entre autres, "Le luxe public et la Révolution" (juin 1842), "Des caractères du luxe dans la société moderne" (1873), "Le luxe et les formes de gouvernement" (1877).

50. Article "Morale", *Nouveau Dictionnaire d'Economie Politique*, publié sous la direction de Léon Say et de Joseph Chailley, Paris, Guillaumin et Cie Editeurs, 1892.

51. Un siècle auparavant, J.B. Say, dans le *Petit volume* contenant quelques aperçus des hommes et de la société (1817-1818), insistait sur les vertus de l'intérêt : *"Vous vous plaignez, dit l'auteur, que chacun n'écoute que son intérêt, je m'afflige du contraire. Connaître ses vrais intérêts est le commencement de la morale; agir en conséquence est le complément"*. Le rapport est établi entre l'intérêt privé et l'intérêt général. Or, la conclusion de Say amène à fonder le bien public sur les intérêts particuliers. La distinction entre le particulier et le général sert à établir ce deuxième postulat: c'est vrai que, dit Say, *"malgré la mauvaise opinion qu'on peut avoir du genre humain, il renferme, surtout chez les peuples éclairés, plus de gens qu'on ne croit qui se trouvent être capables de s'élever à des considérations générales"*, mais, il ajoute, le bien particulier et individuel, est le *"vrai motif des actions du commun des hommes"*.

52. Baudrillart (H.), article "Morale" dans *Dictionnaire d'Economie*, op. cit.

ce. Elle est donc un instrument de corruption. A l'inverse, Baudrillart souligne que la production de la richesse contribue à entretenir des rapports de sociabilité reposant sur le mérite, et encourageant à la solidarité et à la charité. "...Il est certain que la liberté ne saurait se passer de la moralité qui seule peut corriger suffisamment ce qu'il y a d'âpre à l'excès dans la lutte des intérêts. Outre la probité, le respect de la justice, qui forment la base essentielle des relations économiques, il y a aussi un esprit de bienveillance et, pour les faibles, de charité, qui est indispensable pour entretenir la paix sociale"⁵³.

La moralité des conduites ne dépend plus exclusivement des traditions, des mœurs collectives. C'est l'intérêt privé, faisant dorénavant partie des règles de la sphère sociale, régissant même la conduite morale des hommes en société, qui devra constituer alors l'élément essentiel de l'ordre public.

Le XIX^{ème} siècle tend à apporter une réponse administrative et policière à la question des mœurs⁵⁴. Faut-il alors considérer qu'en s'attachant à réformer les conduites, le politique se bornerait dorénavant à n'être qu'un lieu de pacification des mœurs ? On cherche à les contrôler, à les administrer, s'appuyant sur le fait que "le monde sera un champ d'activité pacifique et fécond exploité par l'émulation des efforts, et non un champ de bataille où la proie disputée par la force est le prix des vainqueurs"⁵⁵. Les mœurs seraient maintenant plutôt le fruit des règles et des lois de la production économique. Le respect mutuel, la probité, les actes désintéressés, l'honnêteté, la justice, la fraternité, la charité, l'épargne, les actes de dévouement constitueraient les vertus acquises par les règles de l'intérêt privé. A l'inverse, les vices conduiraient à l'état d'appauvrissement tant de la richesse que de la morale : la fainéantise, la prodigalité, l'amollissement, le luxe, les frivolités coûteuses. Ces vices réduiraient la moralité générale et entraîneraient les désordres sociaux⁵⁶.

53. *ibidem*.

54. Sur ce point voir l'ouvrage de Berlière (J.-M.), *La police des mœurs sous la III^{ème} République*, Paris, Seuil, 1992. La police des mœurs qui concerne l'administration des grandes villes, est pourtant une question essentiellement politique, souligne l'auteur: "L'un des problèmes majeurs que doit en effet résoudre un régime républicain dans sa pratique quotidienne est la conciliation entre l'ordre qui garantit la sûreté, donc les libertés publiques, et la liberté individuelle, un des droits publics fondamentaux du régime" (p.13). On aura de plus en plus tendance, on le constate à la lecture des articles parus dans les revues sous la rubrique "Questions Sociales", à voir s'exercer la "police des mœurs" dans les grandes villes, à y voir des foyers de la "plaie sociale", lieux de "contagion d'infection morale", à associer "l'état déplorable des mœurs" à celui de la société. "Renfermer les vices", voilà la solution la plus fréquemment envisagée au XIX^{ème} siècle. On parle de l'état des mœurs, de la répression de toute débauche publique, d'un régime légal permettant le maintien du bon ordre dans les lieux publics, de la salubrité et de la tranquillité dans les rues. Il nous suffit ici de renvoyer à la lecture de deux articles exemplaires de ce point de vue : Robiquet (P.), "La proposition de loi de Béranger sur la prostitution et les outrages aux bonnes mœurs", dans *Revue Politique et Parlementaire*, 1^{ère} année, t.I, 1894 et F. Dreyfus, "Vagabondage et mendicité (état actuel des dépôts de mendicité et des essais d'assistance par le travail)", dans *Revue Politique et Parlementaire*, 2^{ème} année, t.IV et V, avril 1895.

55. Baudrillart (H.), *Ibidem*.

56. *Ibid.*

“La morale garde encore quelque chance d’émouvoir”

“Fonder sur l’intérêt tout ce qu’on avait fait jusqu’ici reposer sur le désintéressement, demander à la pure idée de l’utile, le principe d’une morale nouvelle, d’un droit nouveau”, s’exclame en 1875 A. Fouillée. Commentant les derniers écrits de Bentham et Grote, de Stuart Mill et de Spencer en Angleterre, Fouillée redoute en effet l’idée d’une vertu intrinsèque à l’intérêt privé, réconciliant morale et économie politique.

“Nous avons un but” écrit en 1847 Stuart Mill, “réformer le monde”. Leurs moyens de réforme recourent, dit Fouillée, à cette espèce de “comptabilité morale” à laquelle chaque individu doit se livrer. Exercée dès l’enfance chez les anglais, cette pratique enseigne sans cesse les avantages que la vertu apporte avec elle en cette vie. “(...) orientée vers l’action, la pensée se soustrait aux métaphysiques des sociabilités pour devenir utilité et profit”⁵⁷.

Pour l’économie politique, le réformateur doit donc se soumettre aux règles de l’intérêt individuel. Fouillée s’inquiète : “entre l’égoïsme et le désintéressement, il faut choisir”. Quel est le garant du droit, s’interroge-t-il, quand l’intérêt individuel est considéré comme étant au fondement de la vertu ? Cette école utilitariste anglaise aboutirait à “l’absorption entière de la législation et de la politique dans l’économie sociale”⁵⁸. L’économie parviendrait ainsi à faire du mal même, l’égoïsme, son remède.

Les effets de l’utilitarisme, remarque Fouillée, sont alors ressentis comme une maladie morale. On éprouvera une espèce de “tristesse misanthropique qui, rendant insupportable la vue de l’égoïsme humain, entraîne l’esprit à chercher partout quelque chose de meilleur qui semble partout lui échapper”⁵⁹. Quelques années plus tard, en 1883, Fouillée publie un nouvel ouvrage, la *Critique des systèmes de morale contemporaine*. Beaussire, dans un long compte-rendu, souligne qu’il a le mérite de s’interroger sur la crise contemporaine, bien que ses idées soient encore très vagues.⁶⁰

57. Fouillée (A.), “L’idée moderne du droit et de l’intérêt d’après l’école anglaise contemporaine”, *Revue des Deux Mondes*, XLV^e année, 15 avril 1875. Mais les Anglais, continue Fouillée “n’exagèrent-ils point eux-mêmes leur individualisme comme nous exagérons notre sociabilité ? Au fond, ils sont bienveillants, sinon toujours bienfaisants, et la tendance intéressée se complète d’ordinaire chez eux par le penchant sympathique”. Fouillée parle même d’un “caractère” anglais tout contraire au français qui a permis, ou du moins facilité, ces mœurs utilitaires et pratiques. Chez l’anglais, ajoute l’économiste, “le manque d’intérêt pour les choses qui ne le touchent pas personnellement (...) le réduit en tant qu’être spirituel à une espèce d’existence négative”. A plusieurs reprises, Fouillée se montre étonné par la distance qu’il entrevoit entre la théorie utilitariste des économistes anglais et le “charme personnel, désintéressé” de ces hommes : “Que de vues désintéressées, quelle préoccupation d’autrui chez ces hommes qui ne parlaient que d’intérêt et qui considéraient l’amour de soi comme le principe caché de tous nos sentiments !”.

58. *Ibidem*.

59. *Ibid.*

60. Beaussire (E.), “La crise actuelle de la morale”, *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} août 1884.

*“On peut regretter la crise actuelle de la morale, mais on n’en peut nier ni la réalité ni l’intensité”*⁶¹. De toute façon, le mot est à l’ordre du jour, remarque l’auteur : *“Jamais (...) les questions de morale n’ont été plus ardemment débattues, n’ont excité un plus universel intérêt. Elles se discutent partout, dans les assemblées politiques, dans les réunions publiques, dans les journaux, dans la littérature romanesque ou dramatique, dans les salons, dans l’intérieur des familles. S’agit-il des relations des peuples, des questions de guerre ou de paix, nous voulons y voir autre chose que de pures questions d’intérêt ; nous faisons appel non seulement aux idées de droit et de justice, mais aux sentiments les plus élevés et les plus délicats de l’ordre moral ; nous parlons volontiers de reconnaissance, de générosité, de protection des faibles et des opprimés”*⁶².

A la fin du XIX^{ème} siècle la question de la morale, des bonnes mœurs, demeure controversée : faut-il influencer et comment sur les consciences individuelles ? La morale constate Beaussire *“garde encore quelque chance d’émouvoir”* puisque *“dans la vie ordinaire, la plupart des actes restent sous l’empire d’une morale courante, soutenue par la force héréditaire des traditions”*⁶³.

Cependant, l’état moral de la société dans son ensemble l’inquiète : l’époque est au positivisme. Les principes, jugés comme idéalistes ou métaphysiques, sont rejetés. La politique, poursuit l’auteur, perd de plus en plus son pouvoir de conviction, elle n’a plus aucune autorité morale. Quel peut être l’avenir d’une société se demande Beaussire dont les principes moraux ne parviennent plus à régir les conduites humaines ?⁶⁴

61. Beaussire, *ibidem*. Nombreux sont les articles portant sur le même thème. Ainsi, voir dans la même revue : Montégut (E.), “De la maladie morale du XIX^{ème} siècle” (1849) ; Saisset (E.), “De l’état moral de notre époque” (1850) ; de Rémusat (Ch. de), “Du pessimisme politique” (1860) ; Caro (E.), “La maladie du pessimisme au XIX^{ème} siècle” (1877).

62. Beaussire, *Ibid*.

63. *Ibid*. En fait, Beaussire établit une distinction entre morale théorique et morale pratique. C’est la deuxième qui intéresse le publiciste et le législateur, car elle s’inscrit dans l’espace intime de chacun ; en outre, elle se pose à tous, citoyen instruit ou inculte. L’auteur se demande enfin si une vigilance accrue de l’autorité morale suffirait au bon ordre des conduites. Les principes, dit Beaussire, ont gardé un certain crédit, même si leur action sur les âmes s’est affaiblie, même si l’“on écarte tout souci de mettre sa conduite en harmonie avec ses principes”.

64. La même inquiétude se fait jour, dans des termes analogues, un siècle plus tard : *“si nous disposons seulement d’un droit pénal plus ou moins libéral, fondé sur des considérations pratiques, sans croyances morales (...), comment envisager la survie des communautés humaines ? En d’autres termes, peut-on se dispenser de croire que la loi doit être respectée, et pas seulement redoutée (...)?”*, Kolakowski, dans “Le respect”, série *Morales*, Paris, Ed. Autrement, 1993.

CONCLUSION

Les bonnes mœurs, qui entendent façonner les caractères individuels, relèveraient de l'éducation et de la formation de chacun. Elles contribueraient ainsi, par l'éducation des conduites privées, à former une moralité publique. Les bonnes mœurs ne se confondraient pas avec la vertu - le XVIII^{ème} siècle s'était attaché à le montrer -, mais elles inculquent, en ayant recours aux sentiments et aux lois, des conduites en conformité avec un certain modèle moral. Le XIX^{ème} siècle continuera à se préoccuper du problème, qu'il formulera cependant dans des termes différents : la loi, ne peut suffire à être le garant de la vertu. Dorénavant, c'est aussi dans l'organisation et la gestion même de l'espace social, par l'intériorisation des normes, que le XIX^{ème} siècle croit voir le moyen de fonder une moralité publique.

Au XX^{ème} siècle c'est essentiellement la jurisprudence qui se préoccupe de définir les bonnes mœurs : concernant les relations sociales, les bonnes mœurs seraient "*l'ensemble des règles de conduite fondées sur le sentiment de devoirs censés admis communément par les citoyens*" peut-on ainsi lire dans le *Dictionnaire des sciences juridiques*. F.Ost et Van de Kerchove, les auteurs de l'article y font remarquer le caractère imprécis du terme dans le droit pénal⁶⁵.

Reléguées peu ou prou dans l'ombre à certaines périodes du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècles, les mœurs se voient parfois stigmatisées comme émanant de discours moralisateurs dans des écrits qui concluent un peu hâtivement qu'on peut se dispenser de prendre en compte le rôle des mœurs et de la morale dans le politique. Peut-on, cependant, se passer si aisément de penser la question des mœurs dans les démocraties contemporaines ?

Dans ces projets qui entendent former ou réformer les mœurs, purger l'humanité de ces vices, épurer les cœurs et les consciences, un vœu constant de régénération chère au XVIII^{ème} siècle et à la Révolution Française se laisse entrevoir. Il faut voir, dans cette régénération, qui veut avant tout anéantir, effacer le passé, créer un homme nouveau "*l'aboutissement en quelque sorte logique d'un discours extrêmement répandu de l'épuisement du régime, de la dégénérescence des mœurs et de l'homme français*", comme le remarque Antoine de Baecque⁶⁶.

65. Ost (F.), Van de Kerchove (M.), *Dictionnaire des Sciences Juridiques*, Paris. Voir aussi des mêmes auteurs, *Bonnes Mœurs, discours pénal et rationalité juridique*, Bruxelles, 1981. Voir encore F. Bourricaud qui souligne deux acceptions du terme : soit le synonyme de "*manières d'être, de faire, de sentir, de penser*", d'où le relativisme qui soutient le concept, soit la définition élaborée par la philosophie classique qui y voit "*les éléments constitutifs des conditions d'une vie vertueuse et raisonnable*". Article "Mœurs", *Encyclopaedia Universalis*, 1991.

66. Baecque (A. de), "L'homme nouveau est arrivé (la "régénération" du français en 1789)" dans *Dix-huitième siècle*, n°20, 1988.

Dans la régénération, certains aperçoivent l'expression d'une spontanéité collective qui se réalise, grâce aux mœurs, indépendamment des lois ; qui entend, au nom de la liberté et de la confiance en tout homme rejeter contraintes et décrets. D'autres, dans cette volonté de régénération aperçoivent plutôt un programme laborieux qui devra recourir aux lois pour lentement modifier les mœurs et parvenir ainsi à rompre avec les traditions et les coutumes du passé marqué par les privilèges, les vices et la corruption⁶⁷.

S'opposeraient alors deux versants dans la Révolution : le premier "*discerne en chaque homme la capacité d'être son propre pédagogue*", veut faire confiance aux enthousiasmes du temps dans le cœur de chacun ; le deuxième invoquant une "*possible dégénérescence de l'homme régénéré*", redoutant de voir se défaire cet homme nouveau né du travail de régénération, s'en remet aux législateurs et aux pédagogues : "*L'homme nouveau, loin de surgir dans l'éblouissement du prodige, devra être péniblement ouvré*"⁶⁸.

Suivons encore Ozouf lorsqu'elle souligne qu'élucider "*ce qui unit secrètement les deux conceptions de la régénération(...)*" serait sans doute décisif car cela permettrait de mettre à jour le fait que la coercition dans les conduites et les sentiments se fait paradoxalement au nom même d'une promesse de liberté, mais encore d'égalité et de fraternité. Cela conduirait peut-être alors à comprendre en quoi "*l'expérience démocratique peut être grosse d'une dérive totalitaire...*"⁶⁹.

L'idée d'une pédagogie et d'une économie politique désireuses de réformer le monde, est ainsi centrale à la compréhension des rapports qui se sont progressivement noués dans l'histoire entre les mœurs et le politique⁷⁰. Le XVIIIème et le XIXème siècles n'ont cessé de se poser la question des rapports entre les mœurs, les lois et le politique. Or celle-ci se repose à présent aux Etats Unis avec la "Political Correctness" qui a insidieusement envahi certains aspects de la démocratie américaine, des lieux de pédagogie précisément, les universités. Dénoncés comme porteurs d'inégalité, les conduites et les sentiments ne seraient plus à présent, à même de traduire et de "garantir" ce droit fondamental de chacun : la recherche du bonheur (the Right of the Pursuit of Happiness). Ce droit y ferait défaut en particulier dans les rapports entre les femmes et les hommes et dans les rapports entre ethnies. On voudrait ainsi par

67. Cf. Ozouf (M.), *L'Homme Régénéré*, Paris, Gallimard, 1991, en particulier "La formation de l'homme nouveau".

68. Furet (F.) et Ozouf (M.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Vol. Idées, Paris, Flammarion, 1992, article 'régénération', p.379.

69. *Ibid.*, p.387.

70. Et encore entre les mœurs, la morale et le politique. Voir Todorov (T.) : "*Ce à quoi nous assistons aujourd'hui (...)* n'est pas la disparition de la morale - on continue à s'en réclamer ou de s'y soumettre -, mais l'impossibilité de la fonder, donc de la légitimer, et de la faire partager par tous les membres de la communauté (...). Seul le vouloir peut fonder la morale. Or, les vouloirs humains divergent, nous ne le savons que trop ; nous sommes donc conduits au pluralisme des valeurs et à la tolérance tous azimuts (...)" "Morale ou éthique" dans *Lettre Internationale*, n° 28, print. 1992.

une politique (et une pédagogie) directive, réformer, en légiférant dans le moindre détail les comportements, les conduites extérieures, mais au delà les sentiments privés de chacun. Les tenants de la 'political correctness' n'y chercheraient dès lors à rien moins qu'à réformer les mœurs et les cœurs, afin de retrouver une pureté et une innocence originelles, une vertu pouvant seule assurer la concorde dans les rapports humains.

Il faut peut être relire ce que Rousseau, qui avait su entrevoir le rôle décisif des sensibilités et des mœurs dans le politique, écrivait il y a plus de deux siècles dans son *Discours sur l'économie politique*, "le plus grand ressort de l'autorité publique est dans le cœur des citoyens" ajoutant : "rien ne peut suppléer aux mœurs pour le maintien du gouvernement".

Il convient alors de mesurer, dans cette volonté de réformer les mœurs au XVIIIème siècle, au XIXème siècle et à présent dans les démocraties contemporaines, la portée et la dimension paradoxale de ce projet politique, cette volonté politique de faire coïncider le droit de chacun à la poursuite du bonheur individuel avec l'instauration d'un ordre public qui puisse assurer le bien être collectif, qui aille même jusqu'à prétendre contraindre, malgré eux parfois, les hommes au bonheur.