

Bryn Mawr College

Scholarship, Research, and Creative Work at Bryn Mawr College

French and Francophone Studies Faculty
Research and Scholarship

French and Francophone Studies

2018

Le paradis à portée de lance: variations autour du modèle spartiate à l'âge des Lumières

Rudy Le Menthéour

Bryn Mawr College, rlementheo@brynmawr.edu

Follow this and additional works at: https://repository.brynmawr.edu/french_pubs



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

[Let us know how access to this document benefits you.](#)

Citation

Le Menthéour, Rudy. 2018. "Le paradis à portée de lance: variations autour du modèle spartiate à l'âge des Lumières." *MLN* 133.4: 914-936.

This paper is posted at Scholarship, Research, and Creative Work at Bryn Mawr College.
https://repository.brynmawr.edu/french_pubs/7

For more information, please contact repository@brynmawr.edu.

Le paradis à portée de lance : variations autour du modèle spartiate à l'âge des Lumières



Rudy Le Menthéour

L'éclatante polémique entre les partisans d'Athènes et ceux de Sparte¹ occulte une *polémique seconde* qui eut lieu dans les années 1750–1770 au sein du camp philospartiate, autour de la signification de la cité idéale. Au lieu d'opposer systématiquement aux partisans d'Athènes (Melon et Voltaire notamment) les philospartiates que sont Rousseau, Mably et Helvétius, il nous semble essentiel d'examiner leurs modèles spartiates concurrents.

Prendre au sérieux la source polémique de ces modèles spartiates suppose également de refuser la réduction du modèle à un simple instrument de la théorie. L'approche dite philosophique consiste souvent à réduire le modèle au système et l'*exemplum* à la pure illustration – autrement dit l'exemple à imiter, au sens classique, à l'exemple, au sens moderne, conçu comme simple illustration d'une théorie.

Dans le cas de Rousseau, on pourrait ainsi se contenter d'affirmer qu'il évoque la cité spartiate comme parangon d'une dénaturation « parachevée » : à la mauvaise dénaturation sociale, qui pervertit l'amour de soi en amour-propre, doit succéder une bonne dénaturación, non plus sociale, mais politique, qui transforme l'amour-propre

¹Voir Luciano Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni : Sparta, Atene e i « filosophes » nella Francia del Settecento*, Naples, Guida Editori, 1979.

en amour de la patrie et l'homme en pur citoyen². Mais le « système » de Rousseau n'est pas sorti tout armé de son cerveau : il s'est constitué au fil d'une polémique intellectuelle intense, et il ne peut être détaché arbitrairement d'un ensemble de modèles, de figures exemplaires, d'anecdotes et de maximes qui lui donnent sens et vie.

Que recouvre au juste la notion de « modèle » ? Tout d'abord, un modèle est transmis. Dans notre cas, le modèle spartiate est transmis aux penseurs des Lumières par une *tradition* à la fois philosophique et littéraire. Bien qu'Aristote et Xénophon aient joué un rôle majeur dans l'élaboration du « mirage spartiate³ », les auteurs analysés ici ont avant tout puisé dans les œuvres de Platon (*République* et *Lois*) et de Plutarque (*Vies parallèles*, surtout la *Vie de Lycurgue*, mais aussi ses *Œuvres morales*). Autrement dit, le modèle spartiate relève d'un discours à la fois utopique⁴ et historique.

Par ailleurs, un modèle suppose une *distance* entre l'objet imité et le sujet imitant. Rousseau évoque très précisément cette distance, que peut abolir l'identification enthousiaste – lorsque le jeune Jean-Jacques s'identifie à Mucius Scaevola, par exemple⁵. Parfois, au contraire, cette distance semble infranchissable. C'est en ces termes que Rousseau refroidit l'enthousiasme identificatoire des Genevois : « Les anciens Peuples ne sont plus un modele pour les modernes ; ils leur sont trop étrangers à tous égards. Vous surtout, Génevois, gardez votre place⁶ [. . .]. » Peut-être Rousseau avait-il été ébranlé par une lettre du docteur Tronchin critiquant son identification de Genève à Sparte dans la *Lettre à d'Alembert* : « Genève ne ressemble pas plus à Sparte que les gantelets d'un athlete ne ressemblent aux gants blancs d'une fille de l'opera⁷. » À l'évidence, les réflexions de Rousseau, Helvétius et Mably se situent entre ces deux extrêmes, entre l'identification hallucinatoire et la rupture avec l'Antiquité.

²Selon la terminologie rousseauiste, l'amour de soi, naturel, consiste à rechercher le plaisir et à fuir la douleur ou la mort ; l'amour-propre, social, est le désir de prévaloir dans l'opinion d'autrui. Cette distinction s'oppose à la fois à l'augustinisme (tout amour de soi est nécessairement corrompu) et à la morale de l'intérêt (amour de soi, amour-propre et intérêt sont équivalents).

³Selon l'heureuse formule due à François Ollier (cf. *Le mirage spartiate*, Paris, Boccard, 1933).

⁴La *République*, sans pouvoir être mise au rang des utopies politiques, en est une des sources majeures.

⁵Rousseau, *Confessions*, Livre I, dans *Œuvres Complètes*, t. I [OC I], Paris, Gallimard, 1959, p. 9.

⁶Rousseau, *Lettres de la Montagne* [1764], dans OC III, 1964, p. 881.

⁷Lettre de Théodore Tronchin à Rousseau, 13 novembre 1758, dans *Correspondance Complète de Rousseau* [CC], éd. Ralph A. Leigh, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1967, lettre 734, p. 221. Accessible sur *Electronic Enlightenment* (www.e-enlightenment.com).

Les considérations de nos trois auteurs sur Sparte ne relèvent pas d'un exposé systématique. Elles appartiennent à un régime de connaissance différent qui les rattache à la Renaissance, puisqu'il s'agit toujours de commenter des anecdotes, des dits, des maximes. La cohérence du modèle spartiate ne se réduit donc pas à sa structure institutionnelle ou constitutionnelle. Le but de cet article est de dégager les maximes implicites, dont la théorie politique ne constitue qu'une sorte de commentaire. Leur enchaînement logique peut se reconstituer ainsi : sans mœurs, les lois sont vaines. Le premier objet de la politique, c'est donc l'éducation du citoyen. Celle-ci repose sur l'apprentissage de la vertu. Mais cette dernière ne peut subsister sans femmes qui en soient les garantes.

Première maxime : sans mœurs, les lois sont vaines

Défendre le modèle spartiate, c'est proclamer l'importance politique des mœurs. C'est ce que souligne l'abbé de Mably en prenant pour épigraphe de ses *Entretiens de Phocion* la célèbre citation d'Horace : *Quid Leges sine moribus / Vanæ proficiunt*⁸ ? Des lois excellentes données à un peuple corrompu ne seraient pas respectées. Nous nous trouvons alors face à une aporie politique : les lois sont censées favoriser les bonnes mœurs, mais elles présupposent elles-mêmes de bonnes mœurs sous peine de rester lettre morte.

Pour trancher ce nœud gordien, deux solutions s'offrent, sous les figures exemplaires de Solon et de Lycurgue, les législateurs d'Athènes et de Sparte⁹. Le premier adapte les lois à la corruption du peuple pour épurer progressivement les mœurs ; le second impose une réforme morale. Autrement dit, Solon persuade son peuple de prendre un palliatif, alors que Lycurgue lui administre un remède brutal.

La maxime d'Horace peut ainsi s'interpréter de façons opposées. L'interprétation « radicale » consiste à accorder la priorité absolue aux mœurs sur les lois, alors qu'une interprétation « modérée » insiste sur leur dépendance mutuelle. Une note de Dacier en marge de sa traduction de Plutarque illustre parfaitement cette seconde voie :

Horace a fort bien dit : *Quid leges sine moribus vanæ proficiunt* ? Mais si les loix sont inutiles sans les mœurs, les mœurs sont aussi bien foibles sans les

⁸Ode III, 24 : « A quoi servent les lois, vaines sans les mœurs [. . .] ? » (Horace, *Odes et Epodes*, trad. François Villeneuve, Paris, Belles Lettres, 1954, p. 136).

⁹Voir Plutarque, *Vie de Lycurgue* et *Vie de Solon*, dans *Les Vies des hommes illustres*, éd. Gérard Walter, trad. Jacques Amyot, Paris, Gallimard, 1959 [1567], t. I, pp. 85–129 et pp. 171–212.

loix, & l'expérience a fait voir que la foiblesse & la corruption des hommes sont si grandes, qu'il a fallu que la loi écrite soit venuë au secours de la loi non écrite ; elles ne sçauroient subsister l'une sans l'autre, & elles se prêtent réciproquement du secours¹⁰.

Si Dacier reproche au modèle spartiate de ne prêter attention qu'à l'un des deux sens de la relation (effet des mœurs sur les lois), Montesquieu, lui, accuse Lycurgue d'avoir confondu les lois, les mœurs et les manières :

Il y a cette différence entre les lois et les mœurs, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les mœurs règlent plus les actions de l'homme. Il y a cette différence entre les mœurs et les manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieure.

Quelquefois, dans un Etat, ces choses se confondent. Lycurgue fit un même code pour les lois, les mœurs et les manières ; et les législateurs de la Chine en firent de même¹¹.

Sous la plume de Montesquieu, la comparaison avec la Chine suggère que Lycurgue a semé le germe du despotisme à Sparte en légiférant sur les mœurs et les manières. Un bon régime politique suppose donc non seulement la séparation des pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire), mais aussi la distinction des mœurs et des lois, de l'homme et du citoyen.

Nos trois écrivains philospartiates acceptent en principe l'interdépendance des lois et des mœurs réaffirmée avec force par Montesquieu dans *l'Esprit des Lois*. Mais lorsqu'il s'agit de Sparte, ils sont enclins à interpréter la maxime horatienne de façon radicale, c'est-à-dire en accordant la priorité absolue aux mœurs. Un passage de la *Vie de Lycurgue* peut nous éclairer sur leur motivation :

[J]amais Lycurgue ne voulut qu'il y eût pas une de ses lois mise par écrit [. . .] : car quant à ce qui est de principale force et efficace pour rendre une cité heureuse et vertueuse, il estimait que cela devait être empreint, par la nourriture, dans les cœurs et mœurs des hommes, pour y demeurer à jamais immuable ; c'est la bonne volonté, qui est un lien plus fort que toute autre contrainte que l'on saurait donner aux hommes, et le pli qu'ils prennent par bonne institution dès leur première enfance, qui fait que chacun d'eux se sert de loi à soi-même¹².

¹⁰Plutarque, *Les Vies des hommes illustres*, trad. André Dacier, Paris, Paulus-du-Mesnil, 1734, t. I, p. 214, en note.

¹¹Montesquieu, *De l'esprit des lois* [1748], Liv. XIX, ch. 17, dans *Œuvres Complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1951, p. 566.

¹²Plutarque, *Vie de Lycurgue*, xxii, dans *op. cit.*, t. I, pp. 101–02. Nous corrigeons une erreur de transcription de Gérard Walter (« de leur première enfance »).

La prééminence des mœurs sur les lois n'est pas une spéculation anodine. Son application concrète, c'est l'interdiction de coucher la loi par écrit. Les lois doivent être orales, concises, apprises par cœur et intégrées à l'éducation du citoyen. C'est sans doute ce passage de Plutarque que Rousseau a en tête quand il écrit : « Tout Etat où il y a plus de Loix que la mémoire de chaque Citoyen n'en peut contenir est un Etat mal constitué, et tout homme qui ne sait pas par cœur les loix de son païs est un mauvais Citoyen ; aussi Lycurgue ne voulut-il écrire que dans les cœurs des Spartiates¹³. » Ce qui distingue selon lui Sparte de tous les autres États connus, c'est que la « Loi [y] veilloit principalement à l'éducation des Enfans » et que « Lycurgue [y] établit des mœurs qui les dispensoient *presque* d'y ajoûter des Loix¹⁴ ». Autrement dit, les lois et le gouvernement ne sont nécessaires que comme *suppléments des mœurs* – lorsque les mœurs sont déjà moribondes. C'est par la même logique du palliatif que la lettre morte se substitue à la parole vivante, et la loi aux mœurs. Quelle que soit la supériorité des mœurs sur la loi, notre état de corruption rend la loi nécessaire. C'est ce *presque* – « les dispensoient *presque* » – qui rend indispensable le recours à un modèle politique complexe tel qu'il sera ensuite exposé dans le *Contrat social*, qu'un admirateur suisse qualifie de « vrai Code de Licurgue¹⁵ ». Rousseau affirme ainsi à la fois la nécessité des lois et l'idéal inaccessible d'un *état de mœurs*, c'est-à-dire d'une communauté politique si vertueuse qu'elle pourrait se passer de lois.

Bien que Mably prône l'établissement d'un « gouvernement mixte » à l'instar de Montesquieu¹⁶, il accorde la priorité aux bonnes mœurs. C'est tout le sens de son insistance sur l'origine égyptienne (et non crétoise comme on l'affirmait en général) de l'entreprise de Lycurgue :

C'est en Egypte que Lycurgue s'instruisit du pouvoir des mœurs dans la société ; et c'est pour n'avoir pas connu, comme ce législateur, l'action réciproque des lois sur les mœurs, et des mœurs sur les lois, que plusieurs peuples n'ont tiré qu'un médiocre avantage des soins qu'ils ont pris de balancer différens pouvoirs dans l'Etat, et de les tenir en équilibre¹⁷.

¹³Rousseau, *Fragments politiques*, dans *OC III*, 1964, p. 492. Sur Rousseau lecteur de Plutarque, voir Jean-Luc Guichet, « Rousseau et Plutarque, l'influence "moderne" d'un ancien », dans *Plutarque, de l'Âge classique au XIX^e siècle*, Grenoble, Jérôme Millon, 2012, pp. 221–31.

¹⁴Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* [1755], dans *OC III*, pp. 187–88, je souligne.

¹⁵Lettre du pasteur Jacob Wegelin à Rousseau, 1er mai 1764, dans *CC*, t. XX, lettre 3249, p. 6.

¹⁶C'est d'ailleurs un des traits qui distinguent sa théorie politique de celle de Rousseau : voir Johnson K. Wright, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France : The Political Thought of Mably*, Stanford, Stanford UP, 1997, p. 123.

¹⁷Mably, *Observations sur l'histoire de la Grèce* [1766], dans *Œuvres complètes*, Lyon, Vve de J. B. Delamollière & Falque, 1796, t. IV, p. 19.

Mably réplique ainsi à Montesquieu qui avait rapproché les lois de Lycurgue du despotisme chinois : au lieu de défendre le législateur spartiate contre l'accusation de despotisme, il se risque à défendre le despotisme¹⁸ lorsqu'il est purifié par de bonnes mœurs : « Voulez-vous [. . .] un second exemple de la puissance des mœurs ? Transportez-vous en Egypte, & vous verrez que si leur décadence a rendu inutile dans Lacédémone le sage gouvernement de Lycurgue ; leur sainte austérité a autrefois purifié jusqu'au despotisme même¹⁹. »

Deuxième maxime : le premier objet de la politique, c'est l'éducation du citoyen

Rien ne dépeint mieux le primat politique de l'éducation que la célèbre anecdote de Lycurgue et des deux chiens :

Licurgue, le policeur de Sparte, avoit nourri, ce dit on, deux chiens tous deus freres, tous deus allaités de mesme lait, l'un engraisé en la cuisine, l'autre accoustumé par les champs au son de la trompe et du huchet. Voulant monstrier au peuple lacedemonien que les hommes sont tels que la nourriture les fait, mit les deus chiens en plain marché et entr'eus une soupe et un lievre : l'un courut au plat et l'autre au lievre. « Toutefois », dit il, « si sont ils freres ». Doncques celui là, avec ses loix et sa police, nourrit et fait si bien les Lacedemoniens que chacun d'eux eut plus cher de mourrir de mille morts, que de reconnoistre autre seigneur que la loy et la raison²⁰.

Dans cette anecdote, que La Boétie emprunte au traité sur l'éducation de Plutarque, traduit par Amyot, l'éducation est indissociablement politique et morale. La « puissance des mœurs » suppose une puissance de l'éducation, que Mably et Helvétius reconnaissent pleinement. La position de Rousseau est plus complexe.

¹⁸Ce despotisme moral fugacement entrevu par Mably n'a évidemment rien à voir avec le despotisme légal du physiocrate Le Mercier de La Rivière. Il annonce davantage le « despotisme de la nature » justifiant la Terreur : voir Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right*, Chicago, U of Chicago P, 2009, pp. 215–56.

¹⁹Mably, *Entretiens de Phocion*, *op. cit.*, p. 53. C'est Phocion qui tient ces propos à Aristas.

²⁰Etienne de La Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, éd. Malcolm Smith, Genève, Droz, 2001 [rééd. 1553 ou 1554], p. 48. L'anecdote se trouve dans Plutarque, « Comment il faut nourrir les enfans », dans *Les Œuvres morales & meslees de Plutarque*, trad. Amyot, Paris, Michel de Vascosan, 1575, t. I, f. 2b-c. Malcolm Smith note que la version donnée par La Boétie ressemble davantage au récit qu'en présentent les *Apo-phthegmata Laconica*, *Mor.*, 225f-226a (voir « Les dictz notables des Lacedemoniens », dans *Œuvres morales*, t. I, f. 219d-e). Nous savons par un cahier manuscrit conservé à la bibliothèque municipale de Neuchâtel que Rousseau avait noté des extraits issus des traités moraux de Plutarque dans la traduction d'Amyot (voir Ms. R 18, f. 9v^a-12). Je remercie Jimmy Swenson de m'en avoir communiqué une reproduction.

C'est au cours de la « matinée à l'anglaise » –racontée par Saint-Preux dans une lettre à Milord Édouard– que Wolmar et surtout Julie exposent un modèle d'éducation, dont les principes seront développés dans l'*Émile*. Au seuil de cet exposé, Wolmar détourne l'anecdote des deux chiens pour réfuter la thèse d'Helvétius selon laquelle la variété des esprits n'est due qu'à une diversité d'éducation :

Regardez, m'a-t-il dit, ces deux chiens qui sont dans la cour. Ils sont de la même portée ; ils ont été nourris et traités de même ; ils ne se sont jamais quittés : cependant l'un des deux est vif, gai, caressant, plein d'intelligence : l'autre lourd, pesant, hargneux, et jamais on n'a pu lui rien apprendre. La seule différence des tempéraments a produit en eux celle des caractères, comme la seule différence de l'organisation intérieure produit en nous celle des esprits ; tout le reste a été semblable²¹ . . .

L'argumentation de Wolmar est trop déterministe pour être entièrement assumée par Rousseau. Mais ce passage (ajouté après la lecture du traité *De l'Esprit*²²) illustre l'un des principes de l'*Émile* : il est vain de vouloir « corriger la nature²³ ». La puissance de l'éducation est donc toute relative selon Rousseau. Mais il s'agit ici d'éducation *domestique*. En réalité, Rousseau souscrit à la même maxime que Mably et Helvétius dans le domaine de l'éducation *publique*. Il s'agit alors non plus de former un homme, mais un citoyen – non plus de respecter et de perfectionner la nature de l'enfant, mais de le dénaturer entièrement²⁴.

Il est vrai que cette convergence masque un désaccord profond sur la nature de l'éducation publique. Lors de l'examen de la première maxime, nous avons assez opportunément passé sous silence la position d'Helvétius. C'est que ce dernier néglige l'interaction entre les lois et les mœurs au profit de cette seconde maxime. Selon lui, ce sont les lois qui déterminent la valeur morale d'un acte : « une bonne législation [. . .] n'est autre chose que l'art de lier l'intérêt particulier à l'intérêt général et [. . .] ne peut s'appuyer que sur les motifs de l'intérêt personnel²⁵ ». Le « chemin de la vertu » suivi

²¹Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, V, 3, dans *OC II*, p. 565. Je suis redevable à Christophe Martin d'avoir attiré mon attention sur ce passage.

²²Voir Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, éd. René Pomeau, Paris, Garnier, 1960, p. 550, note 1.

²³Voir *Julie*, p. 564.

²⁴Selon Rousseau, l'éducation publique (irréalisable dans le cadre de la monarchie française) devrait suivre les principes déjà exposés par Platon dans sa *République* : voir *Émile*, Livre I, dans *OC IV*, 1969, p. 250. L'éducation domestique est donc présentée comme un supplément nécessaire. Voir Judith Shklar, *Men and Citizens : A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge UP, 1969.

²⁵Helvétius, « Eclaircissements sur les propositions extraites du livre *De l'Esprit* dans l'*Indiculus* publié par la Faculté de théologie de Paris », dans *Correspondance générale d'Helvétius*, t. II, Toronto, U of Toronto P & Oxford, Voltaire Foundation, 1984, p. 331.

par les Spartiates²⁶ consiste donc à lier le plus étroitement possible l'intérêt personnel avec l'intérêt général. Il s'ensuit que la meilleure éducation est celle qui légitime tout ce qui sert l'utilité sociale.

Au lieu d'éluder la loi spartiate autorisant le vol, Helvétius s'y réfère pour prouver que l'utilité est la seule source de légitimité :

Le vol étoit permis à Sparte, l'on n'y punissoit que la mal-adresse du voleur surpris (*a*) : quoi de plus bizarre que cette coutume ? [. . .] Toujours faits avec adresse, souvent niés avec fermeté (*b*), de pareils vols entretenoient les Lacédémoniens dans l'habitude du courage et de la vigilance : la loi qui permettoit le vol pouvoit donc être très utile à ce Peuple, qui n'avoit pas moins à redouter de la trahison des Ilotes que de l'ambition des Perses, et qui ne pouvoit opposer aux attentats des uns, comme aux armées innombrables des autres, que le boulevard [i.e. le rempart] de ces deux vertus. Il est donc certain que le vol, nuisible à tout Peuple riche, mais utile à Sparte, y devoit être honoré²⁷.

Helvétius reprend dans ses grandes lignes la défense du vol spartiate que l'on trouve dans l'*Esprit des lois*. Montesquieu y rappelait en effet que l'objet du gouvernement lacédémonien était la guerre²⁸ et que ces lois civiles, étonnantes au premier abord, étaient en fait conformes à la constitution et répondaient au but que s'était fixé Lycurgue de « donner à ses citoyens de l'adresse, de la ruse, et de l'activité²⁹ ». Montesquieu s'empressait cependant de préciser que de telles lois n'étaient pas transférables dans un État doté d'une autre constitution³⁰. Tout en faisant mine de reprendre l'argumentation de Montesquieu, Helvétius l'infléchit au profit de sa propre théorie : il ne s'agit plus de mettre en valeur la cohérence entre lois civiles et lois politiques, mais d'illustrer le principe de l'utilité légitimante. Il est significatif que la réflexion sur le vol se généralise et englobe désormais le mensonge. La note b rappelle ainsi une anecdote célèbre, celle de l'enfant et du renard : « Tout le monde sait le trait qu'on raconte d'un jeune Lacédémonien, qui, *plutôt que d'avouer son larcin*, se laissa, sans crier, dévorer le ventre par un jeune renard qu'il avoit volé et caché sous sa robe³¹. »

Selon Helvétius, le vol et le mensonge sont ainsi légitimés par l'utilité sociale vers laquelle doivent converger tant les lois que les principes éducatifs. Or, c'est tout ce raisonnement utilitariste que

²⁶Helvétius, « Eclaircissements », p. 331.

²⁷Helvétius, *De l'Esprit*, Paris, Fayard, 1988 [1758], pp. 129–30.

²⁸Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XI, ch. 5, *op. cit.*, p. 196.

²⁹Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XXIX, ch. 13, p. 874.

³⁰Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XXIX, ch. 13, p. 875.

³¹Helvétius, *De l'Esprit*, *op. cit.*, p. 129, je souligne.

conteste Rousseau dans ses notes sur *De l'Esprit*. Il limite le pouvoir des lois sur les mœurs de deux façons. Tout d'abord, il rappelle qu'il s'agit d'une pratique réservée aux enfants : « *Il est donc certain que le vol, nuisible à tout peuple riche, mais utile à Sparte, y devoit être honoré. Oui dans les enfans ; est-il dit quelque part que les hommes volassent*³². » Le vol n'est toléré de façon temporaire que comme un exercice à visée éducative. La seconde critique est tout aussi cinglante : « il n'est dit nulle part, qu'il fut questionné ; il ne s'agissoit que de ne pas deceler son vol, et non de le nier, mais l'auteur est bien aise de mettre adroitement le mensonge au nombre des vertus lacedemoniennes³³ ». Selon Rousseau, nulle législation n'a le pouvoir de changer un vice en vertu : il est impossible de légitimer le mensonge.

Cette divergence sur l'anecdote de l'enfant et du renard a en fait une portée bien plus grande qu'il n'y paraît. L'interprétation utilitariste d'Helvétius minait le modèle spartiate célébré par le *Premier Discours* :

Oublierois-je que ce fut dans le sein même de la Grèce qu'on vit s'élever cette Cité aussi célèbre par son heureuse ignorance que par la sagesse de ses Loix, cette République de demi-Dieux plutôt que d'hommes ? tant leurs vertus sembloient supérieures à l'humanité. O Sparte ! opprobre éternel d'une vaine doctrine ! Tandis que les vices conduits par les beaux Arts s'introduisoient ensemble dans Athènes, [. . .] tu chassois de tes murs les Arts et les Artistes, les Sciences et les Savans. [. . .]

*Là, disoient les autres Peuples, les hommes naissent vertueux, et l'air même du País semble inspirer la vertu*³⁴ ?

Comment des hommes naissant vertueux pourraient-ils apprendre à mentir ? Non seulement Helvétius conteste cette image vertueuse de Sparte, mais il contredit également son « heureuse ignorance » :

Les Lacédémoniens, que certains Auteurs ont pris plaisir à nous peindre comme des hommes vertueux, mais plus grossiers que spirituels, n'étoient pas moins sensibles que les autres Grecs aux beautés des arts et des sciences. [. . .] Un mauvais raisonnement étoit puni à Sparte, comme le seroit ailleurs une mauvaise conduite. [. . .] Un Lacédémonien, exempt dès le berceau des caprices et des humeurs de l'enfance, étoit dans sa jeunesse affranchi de toute crainte ; il marchoit avec assurance dans les solitudes et les ténèbres : moins superstitieux que les autres Grecs, les Spartiates citoient leur religion au tribunal de la raison³⁵.

³²Rousseau, *Notes sur De l'Esprit*, dans *OC IV*, 1969, p. 1128. Le passage commenté est en italiques. En cela, Rousseau est fidèle à l'interprétation de Montesquieu : « Lycurgue voulut [. . .] qu'on exerçât *les enfans* au larcin » (*op. cit.*, p. 874, je souligne).

³³Rousseau, *Notes sur De l'Esprit*, dans *OC IV*, 1969, p. 1128.

³⁴Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* [1750], dans *OC III*, pp. 12–13.

³⁵Helvétius, *De l'Esprit*, *op. cit.*, pp. 410–11.

Sous la plume d'Helvétius, le modèle spartiate sert donc bien à affirmer la force de l'éducation publique, comme chez Rousseau et Mably, mais cette éducation doit faire de chaque enfant un philosophe en herbe. L'éducation spartiate n'est pas excellente au motif qu'elle serait intrinsèquement morale, mais parce qu'elle correspond à l'intérêt général. Ce dernier, rappelle Helvétius, n'a rien d'absolu, puisqu'il dépend entièrement de la situation singulière de Sparte, simple cité qui devait « soutenir le poids énorme des armées de l'Asie³⁶. »

Troisième maxime : l'éducation publique repose sur l'apprentissage de la vertu civique

Par cette analyse circonstancielle des mœurs et de l'éducation spartiates, Helvétius prend ses distances avec une maxime partagée par la plupart des partisans de Sparte : la république repose sur la *vertu*. Cette maxime républicaine a été revigorée par la théorie politique de Montesquieu, qui distingue dans *L'Esprit des lois* trois régimes – la république, la monarchie et le despotisme – qui se fondent sur trois principes respectifs : la vertu, l'honneur et la peur³⁷. Bien qu'il penche du côté d'une monarchie tempérée et qu'il défende l'équilibre des pouvoirs, il contribue paradoxalement à redéfinir le modèle spartiate comme parangon de la république vertueuse, et non plus comme modèle de constitution mixte³⁸.

Rousseau et Mably recourent ainsi au modèle spartiate pour défendre une conception classique de la vertu et lutter contre la réhabilitation de l'intérêt personnel qui se déploie dans le sillage de *La Fable des Abeilles* de Mandeville³⁹ – chez les économistes, les défenseurs du luxe, les partisans de la morale de l'intérêt (comme Helvétius justement). Quelle est au juste cette définition classique de la vertu ? Plutarque l'évoque de façon quelque peu critique :

Or était en ce temps-là la prouesse honorée et prisée à Rome universellement par-dessus toutes les autres vertus ; de quoi fait foi ce que l'on la

³⁶Helvétius, *De l'Esprit*, p. 556.

³⁷Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre III, *op. cit.*, pp. 250–61. Il est vrai que Montesquieu subdivise à son tour la république en deux régimes : la démocratie et l'aristocratie. Dans cette dernière, la vertu « n'y est pas si absolument requise » (III, 4, p. 214). Voir Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959, ch. IV, pp. 59–91.

³⁸Voir Elizabeth Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, Oxford UP, 1969, p. 242, p. 229.

³⁹Voir Bernard Mandeville, *La Fable des abeilles*, éd. Paulette et Lucien Carrive, Paris, Vrin, 1998. L'édition originale anglaise date de 1714. La première traduction française paraît en 1740. Cet ouvrage fit scandale en affirmant que les vices particuliers contribuent au bien général.

nommait *virtus*, du nom même de la vertu, en attribuant le nom du commun genre à une espèce particulière ; tellement que vertu en latin était autant à dire comme vaillance⁴⁰.

Lorsqu'il s'agit de célébrer la *virtus*, Rome et Sparte sont interchangeables, ce que Plutarque justifie par la thèse des origines lacédémoniennes de Rome⁴¹. De nombreux écrivains des Lumières hostiles à Sparte condamnaient justement le caractère martial du régime et des mœurs lacédémoniens, dans le sillage des critiques jadis formulées par Platon – pourtant admirateur de Sparte par ailleurs⁴². En outre, l'exposition des nouveau-nés pour motifs eugéniques servait de pièce à charge pour les contempteurs philosophiques de l'inhumanité lacédémonienne⁴³. Face à cette critique majeure, Helvétius, Rousseau et Mably adoptent trois stratégies de défense bien distinctes : le premier relativise, le second réplique, le troisième tempère.

Helvétius justifie l'exotisme moral tant reproché à Sparte par son régime et sa situation : ce qui ne convient nullement à une monarchie moderne est parfaitement adapté à une république guerrière cernée d'ennemis. Peu importe que ces pratiques et ces sentiments soient naturels ou non, c'est en dernier lieu l'utilité sociale qui constitue la seule source de légitimité :

Tant de courage et d'élévation d'âme ne se rencontre que dans des Républiques guerrières. De quelque amour que nous soyions animés pour la Patrie, on ne verra point de mere, après la perte d'un fils tué dans le combat, reprocher au fils qui lui reste d'avoir survécu à sa défaite. On ne prendra point exemple sur ces vertueuses Lacédémoniennes : Après la bataille de Leuctres, honteuses d'avoir porté dans leur sein des hommes capables de fuir, celles dont les enfans étoient échappés au carnage se tiroient au fond de leurs maisons, dans le deuil et le silence ; lorsqu'au contraire les

⁴⁰Plutarque, *Vie de Coriolan*, III, dans *op. cit.*, t. I, p. 473.

⁴¹Pythagore, non pas le philosophe, mais un « natif de Sparte » aurait ainsi conseillé le roi Numa, « d'où vient qu'il y a encore beaucoup de coutumes laconiques mêlées parmi celles des Romains » (Plutarque, *Vie de Numa Pompilius*, II, dans *op. cit.*, t. I, p. 131). Plutarque rappelle par ailleurs que Numa était « natif du pays des Sabins, lesquels se disent être descendus des Lacédémoniens » (*Vie de Numa Pompilius*, II, dans *op. cit.*, t. I, p. 131).

⁴²Voir Platon, *Lois*, II, 666e-667a. Le personnage de l'Athénien – derrière lequel se masque l'auteur – critique l'éducation spartiate, trop exclusivement vouée à l'apprentissage des qualités militaires. Au contraire, Machiavel avait remis la vertu martiale (*virtù*) au centre de la tradition républicaine : voir John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton UP, 2003 [1975], pp. 156–218.

⁴³On peut voir dans cette critique une sorte de détournement de la critique augustiniennne des fausses vertus païennes. Cf. Marcel Raymond, « Du jansénisme à la morale de l'intérêt », *Mercur de France*, juin 1957, pp. 238–55 et « Au principe de la morale de l'intérêt », dans *Vérité et poésie*, Neuchâtel, La Baconnière, 1964, pp. 61–86.

meres, dont les fils étoient morts en combattant, pleines de joie et la tête couronnée de fleurs, alloient au Temple en rendre grâces aux Dieux⁴⁴.

Les circonstances ont changé, l'amour de la patrie ne peut avoir les mêmes effets dans les grands États modernes qu'au sein d'une cité antique. Helvétius défend donc le modèle spartiate, mais en réduisant l'intérêt général à l'utilité sociale. Cette défense qui se prévaut des circonstances et du changement des temps est tout à fait compatible avec la réduction de la vertu antique à l'intérêt personnel, dans la mesure où l'habile législateur a lié ce dernier avec l'intérêt général.

Rousseau réplique bien plus frontalement :

Quelquefois leurs vertus mêmes *nous* feront fremir. Egalement foibles et pusillanimes dans le bien et dans le mal, tout ce qui porte un certain caractère de force et de vigueur ne *nous* paroît plus possible. L'incrédulité dont *nous* faisons parade est plutôt l'ouvrage de nôtre lacheté que celui de nôtre raison⁴⁵.

Loin de circonscier les vertus spartiates, Rousseau insiste sur la distance qui *nous* en sépare pour mieux *nous* condamner. « Nous », c'est-à-dire ses lecteurs, ses contemporains – ces modernes pleins de morgue et de mollesse. D'une phrase à l'autre, ce « nous » qui semble d'abord inclure le narrateur devient l'équivalent d'un « vous » accusatoire, puisque Rousseau, en qualité d'historien de Lacédémone, ne se range évidemment pas dans le camp des incrédules. Il croit aux vertus spartiates, parce que Sparte a réellement existé. Autrement dit, il prouve le possible par l'accompli. L'existence de Sparte est l'argument irréfutable que ne peuvent détruire les sophismes de ses adversaires : « Que ne donneroient-ils point pour que cette fatale Sparte n'eût jamais existé⁴⁶! »

Rousseau réplique donc par une attaque *ad hominem* : ceux qui opposent l'humanité des modernes à l'inhumanité antique sont en réalité victimes de leur propre faiblesse. Leur erreur de jugement vient d'un défaut de perspective : la petitesse des modernes ne leur

⁴⁴Helvétius, *De l'Esprit*, 1758, p. 358. Le premier apophthegme se trouve dans « Les dictes notables des Lacedémoniens », dans *Les Œuvres morales . . .*, *op. cit.*, f. 228f. Helvétius s'inspire du récit de la défaite de Leuctres par Plutarque : voir *Vie d'Agésilas*, XLVIII, dans *op. cit.*, t. II, p. 208.

⁴⁵Rousseau, « Histoire de Lacédémone », *Fragments politiques*, dans OC III, p. 546, je souligne. La rédaction de ce projet remonte environ à 1752, selon Robert Derathé (OC III, p. 1537).

⁴⁶Rousseau, « Dernière réponse », *Discours sur les sciences et les arts*, dans OC III, p. 83. Cf. *Du contract social*, Livre III, ch. XII, dans OC III, pp. 425–26, à propos de Rome : « Par ce qui s'est fait considérons ce qui se peut faire [. . .]. De l'existant au possible la conséquence me paroît bonne. »

permet point de contempler sans ciller la grandeur héroïque des temps anciens. La distance infranchissable n'est donc pas simplement temporelle comme chez Helvétius, elle relève d'une disproportion qui altère le jugement. L'éloge de la grandeur d'âme ou de la magnanimité lacédémonienne va de pair avec l'âpre condamnation de la pusillanimité moderne. Habilement, Rousseau élude la réduction chrétienne – ou « éclairée » – des vertus antiques (ces vertus spartiates sont-elles véritablement des vertus, ou s'agit-il de vices déguisés ?) pour en faire une question d'échelle (nous ne mesurons plus les actions à la même aune).

Une dizaine d'années plus tard, dans l'*Émile*, Rousseau use d'arguments radicalement nouveaux : Sparte devient le modèle de la dénaturation politique. À la dénaturation de l'amour de soi en amour-propre succède une bonne dénaturation, qui transporte l'individu dans la communauté et métamorphose l'amour-propre en amour de la patrie :

Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. [. . .]

Le Lacédémonien Pédarete se présente pour être admis au conseil des trois cents ; il est rejeté : il s'en retourne tout joyeux de ce qu'il s'est trouvé dans Sparte trois cents hommes valant mieux que lui. Je suppose cette démonstration sincère ; & il y a lieu de croire qu'elle l'étoit : voilà le citoyen.

Une femme de Sparte avoit cinq fils à l'armée, & attendoit des nouvelles de la bataille. Un ilote arrive ; elle lui en demande en tremblant. Vos cinq fils ont été tués. Vil esclave, t'ai-je demandé cela ? – Nous avons gagné la victoire ! La mère court au temple, & rend grâces aux dieux. Voilà la citoyenne.

Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut⁴⁷.

Cette nouvelle défense de Sparte est plus cinglante : certes les vertus spartiates sont dénaturées, mais c'est justement en cela qu'elles sont admirables. À mi-chemin entre l'état sauvage et l'état absolument dénaturé des Spartiates, les modernes sont dans un entre-deux qui ne leur apporte ni les délices des sentiments naturels (i.e. familiaux), ni les extases du sentiment national. Rousseau réfute également Hel-

⁴⁷Rousseau, *Émile*, 1762, dans *OC* IV, p. 249. L'apophtegme de Pédarète se trouve dans « Les dictis notables des anciens Roys, Princes, & Capitaines », dans *Les Œuvres morales . . .*, *op. cit.*, f. 199f-g. Quant au second apophtegme, voir « Les dictis notables des Lacédémoniens », dans *Les Œuvres morales . . .*, f. 228f-g.

vétius, dans la mesure où ce dernier soumettait l'exception spartiate à la morale de l'intérêt.

Comme Rousseau et Diderot, Mably réfute *De l'Esprit*, mais publiquement. Ses *Entretiens de Phocion* affirment que la politique doit reposer sur des principes moraux et non sur des intérêts. Mably n'avait pas hésité à dire son désaccord à Helvétius avant même la publication des *Entretiens*, mettant ainsi à mal leur amitié⁴⁸. Il semble que l'abbé prenne aussi ses distances avec Rousseau. En conformité avec une tradition républicaine d'origine stoïcienne, il établit en effet un ordre des vertus. À ses yeux, les trois vertus suprêmes sont la justice, la prudence et le courage. Mais l'on ne peut pratiquer ces vertus supérieures qu'après s'être familiarisé avec les quatre vertus « auxiliaires » que sont « la tempérance, l'amour du travail, l'amour de la gloire, & le respect pour les Dieux⁴⁹ ». Or, cet ordre des vertus s'oppose directement à l'assimilation par Rousseau de la vertu républicaine au seul amour de la patrie :

Non, Aristias, l'amour de la Patrie, s'il n'est enté sur d'autres vertus, ne produira point les miracles que vous imaginez. [. . .] L'amour ne s'ordonne point : si vous voulez que le Citoyen aime sa Patrie, ouvrez son ame à cette vertu par la pratique de celles dont je vous parlois hier.⁵⁰

La pratique des vertus auxiliaires joue ainsi le rôle des fêtes patriotiques dans la république de Rousseau⁵¹ : elle prépare et familiarise le citoyen à l'amour de la patrie.

Mably adoucit encore l'amour de la patrie en le réconciliant avec l'amour de l'humanité : « Il [Lycurgue] voulut que l'amour de la Patrie, jusqu'alors injuste, féroce & ambitieux, fût épuré dans Lacédémone par l'amour de l'humanité⁵². » Il répond ainsi aux accusations d'inhumanité des partisans d'Athènes, mais en prenant le contrepied de Rousseau, qui voyait dans l'amour *exclusif* de la patrie la source des autres vertus sociales :

⁴⁸Voir lettre de l'abbé Trublet à Formey, 24 janvier 1763, dans Helvétius, *Correspondance générale*, *op. cit.*, t. IV, 1998, p. 369.

⁴⁹Mably, *Entretiens de Phocion*, pp. 74–76. Selon Johnson K. Wright, la seule originalité de Mably est de considérer la tempérance comme une vertu auxiliaire, et non cardinale. Mably s'oppose également au geste scandaleux de Machiavel, qui exclut la justice des vertus cardinales (voir Wright, *op. cit.*, p. 87).

⁵⁰Mably, *Entretiens de Phocion*, *op. cit.*, p. 119.

⁵¹Voir la description de la fête du régiment de St. Gervais, dans la *Lettre à d'Alembert* (OC V, pp. 123–24, note). Voir également *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, réd. 1772, dans OC III, p. 957.

⁵²Mably, *Entretiens de Phocion*, *op. cit.*, p. 125.

Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut leur apprendre à l'être ; et l'exemple même, qui est à cet égard la première leçon, *n'est pas le seul moyen qu'il faille employer : l'amour de la patrie est le plus efficace* [. . .].

Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affoiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme de celles d'un peuple européen⁵³.

En réconciliant l'amour de la patrie avec l'amour de l'humanité, Mably s'oppose à la fois à la dénaturation rousseauiste et à l'utilitarisme sacrificiel d'Helvétius – l'individu pouvant être sacrifié sur l'autel de l'utilité publique, tel un matelot lors d'une famine en mer⁵⁴.

Quatrième maxime : les femmes doivent être les garantes de la vertu civique

Le modèle du citoyen-soldat comporte une difficulté de taille : si la cité idéale se caractérise par l'indistinction politique (la communauté des égaux), qu'advient-il de la distinction sexuelle ? Cette question amène Rousseau à nuancer sa théorie de la dénaturation politique. Dans l'*Émile*, il refuse ainsi de subvertir entièrement les sentiments familiaux :

Platon dans sa République donne aux femmes les mêmes exercices qu'aux hommes ; je le crois bien ! Ayant ôté de son gouvernement les familles particulières et ne sachant plus que faire des femmes, il se vit forcé de les faire hommes. [. . .] Je ne parle point de cette prétendue communauté de femmes dont le reproche tant répété prouve que ceux qui le lui font ne l'ont jamais lû : je parle de cette promiscuité civile qui confond par tout les deux sexes dans les mêmes emplois, dans les mêmes travaux, et ne peut manquer d'engendrer les plus intolérables abus ; je parle de cette *subversion des plus doux sentimens de la nature, immolés à un sentiment artificiel qui ne peut subsister que par eux* ; comme s'il ne falloit pas *une prise naturelle* pour former des liens de convention ; comme si l'amour qu'on a pour ses proches n'étoit pas le principe de celui qu'on doit à l'Etat ; comme si ce n'étoit pas par la petite patrie qui est la famille que le cœur s'attache à la grande ; comme si ce n'étoient pas le bon fils, le bon mari, le bon père qui font le bon citoyen !

⁵³Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, dans *OC* III, p. 254, je souligne. Notons que l'amour de la patrie est ici un instrument de moralisation des citoyens et non un but en soi.

⁵⁴Voir Helvétius, *De l'Esprit*, II, 6, *op. cit.*, pp. 83–84. Rousseau, lui, refuse explicitement que l'individu soit sacrifié sur l'autel de l'intérêt général (voir *Discours sur l'économie politique*, *op. cit.*, p. 256).

Dès qu'une fois il est démontré que l'homme et la femme ne sont ni ne doivent être constitués de même, de caractère ni de temperament, il s'ensuit qu'ils ne doivent pas avoir la même éducation⁵⁵.

À travers Platon, c'est évidemment un aspect de l'éducation spartiate qui est aussi visé. Rousseau ne critique pas la prise en charge de l'éducation par l'État, mais la confusion sexuelle qui empêche l'éducation publique de puiser ses forces dans les sentiments familiaux. Il n'y a pas de famille sans distinction sexuelle, et sans famille, il ne peut y avoir d'attachement véritable à la patrie. Rousseau accuse ainsi Platon d'avoir exagéré le seul trait véritablement inquiétant de l'éducation lacédémonienne et d'avoir affaibli la force d'expansion de l'amour de soi, qui procède par élargissements successifs, du moi à la famille, de la famille à la patrie. La cité est une entité qui n'a rien de naturel, c'est une création artificielle, mais qui ne peut subsister sans « une prise naturelle ».

Ce refus de l'indistinction sexuelle s'affirme également avec force dans l'interprétation que Rousseau propose des fameuses danses lacédémoniennes⁵⁶. Voici la description qu'en donne Plutarque dans sa *Vie de Lycurgue* :

Premièrement donc, *il voulut que les filles endurcissent leurs corps, en s'exercitant à courir, lutter, jeter la barre, et lancer le dard, à celle fin que le fruit qu'elles concevraient, venant à prendre racine forte en un corps dispos et robuste, en germât mieux ;* et aussi qu'elles, s'étant renforcées par tels exercices, en portassent plus vigoureusement et plus facilement les douleurs de leurs enfantements. Et pour leur ôter toute délicatesse et toute tendreur efféminée, il accoutuma les jeunes filles, aussi bien que les garçons, à se trouver aux processions, à *danser nues* en quelques fêtes et sacrifices solennels, et à chanter en la présence et à la vue des jeunes jouvenceaux, auxquels bien souvent elles donnaient en passant quelque brocard à point, touchant au vif ceux qui en quelque chose auraient oublié leur devoir ; et quelquefois aussi récitaient en leurs chansons les louanges de ceux qui en étaient dignes. En quoi faisant *elles imprimaient dans les cœurs des jeunes hommes une très grande jalousie et contention d'honneur* [. . .]. Mais quant à ce que les filles se montraient ainsi toutes nues en public, *il n'y avait pour cela vilenie aucune, mais était l'ébattement accompagné de toute honnêteté, sans lubricité ni dissolution quelconque ;* et plutôt, au contraire, portait avec soi une accoutumance à la simplicité, et un envi entre elles, à qui aurait le corps plus robuste, et

⁵⁵Rousseau, *Émile*, 1762, dans OC IV, pp. 699–700, je souligne.

⁵⁶Sur le lien entre la réinterprétation des danses spartiates et la réforme de la danse, voir Françoise Lavocat, « Danser à Sparte : danse et utopie au siècle des Lumières », dans *Le travail des Lumières. Pour Georges Benrekassa*, dir. Caroline Jacot-Grapa et al., Paris, Champion, 2002, pp. 93–111.

mieux dispos ; et qui plus est, cela leur élevait encore aucunement le cœur, et les rendait plus magnanimes [. . .]. Davantage cela était une amorce, qui attirait les jeunes hommes à se marier : j'entends ces jeux, danses et ébattements, que faisaient les filles toutes nues en la présence des jeunes hommes ; non point par contrainte de raisons géométriques, comme dit Platon, mais par attrait d'amour⁵⁷.

Plutarque justifie par deux raisons apparemment contradictoires que les jeunes femmes spartiates soient soumises aux mêmes exercices que les hommes. D'une part, ces exercices doivent leur faire jouer un rôle typiquement masculin (compétition et performance), mais d'autre part, ils leur permettent d'assumer le mieux possible des fonctions proprement féminines (enfantement et séduction). La différence sexuelle semble donc tour à tour niée et renforcée. Notons par ailleurs que les exercices sont intimement liés aux danses et aux jeux, de telle façon que l'émulation qui anime les femmes lors des épreuves physiques (course, lutte, gymnastique) ne prend sens qu'une fois exhibée aux hommes. La compétition des femmes pour décider « qui aurait le corps plus robuste, et mieux dispos » mime et excite l'émulation des jeunes hommes. Ce jeu de miroirs est de nature érotique, puisque c'est aussi le moment où ces derniers peuvent choisir leur future épouse, *en connaissance de cause*. Mais la nature érotique de ces danses est neutralisée par leur caractère officiel : « il n'y avait pour cela vilenie aucune ».

L'éducation virile et la nudité des jeunes Lacédémoniennes, ici louées par Plutarque, ont scandalisé dès l'Antiquité, et les détracteurs de Sparte ont souvent fustigé ces « montreuses de cuisses⁵⁸ » pour jeter le discrédit sur toute l'entreprise de Lycurgue. À l'inverse, les partisans de Sparte se voient forcés de répliquer à cette accusation d'impudicité. Dans un univers moral qui reste profondément chrétien, il s'avère presque impossible de défendre l'éducation des jeunes filles spartiates. La stratégie de Mably consiste donc simplement à éluder la question sexuelle en n'évoquant cette éducation que de façon très générale :

⁵⁷Plutarque, *Vie de Lycurgue*, xxv-xxvi, dans *Les Vies des hommes illustres*, éd. Gérard Walter, *op.cit.*, t. I, p. 103-104, je souligne. Nous conservons « envi » (au sens d'émulation comme dans l'expression « à l'envi »), incorrectement modernisé en « envie » par Gérard Walter. La dernière phrase fait allusion au passage de la *République* sur l'union des gardiens ou guerriers (Livre V, 458d).

⁵⁸Bayle, art. « Lycurgue », *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 108, note B. Bayle emprunte l'expression à Plutarque lui-même, ce dernier l'attribuant au poète Ibycus (voir « Comparaison de Lycurgue avec Numa Pompilius », vi, dans *op. cit.*, t. I, p. 166). Sur cette mauvaise réputation des Lacédémoniennes, voir Elizabeth Rawson, *op. cit.*, pp. 25-26. Le débat sur la nudité des jeunes filles spartiates a manifestement repris de sa vigueur dans les années 1750 : voir par exemple Jaucourt, art. « Gymnopédie », *Encyclopédie Diderot*, t. VII, 1757.

Lycurgue devina qu'elles nous donneroient leurs vices, s'il ne leur donnoit pas nos vertus. Il en fit des hommes ; il leur inspira un généreux mépris pour les besoins auxquels la nature ne les a pas assujetties. Il les endurcit au travail, à la peine, à la fatigue. Platon (3), enhardi par cet exemple, voulut même en faire des soldats dans sa République⁵⁹.

Disparues les jeunes filles dansant nues, mais aussi la logique « eugénique » – de vigoureuses mères enfantant de robustes rejetons – et même toute référence aux rapports entre les sexes. Lycurgue est loué pour avoir haussé les femmes au niveau des hommes et avoir prémuni les citoyens contre toute corruption morale. S'il y eut des excès dans le projet de viriliser les femmes, il faut en blâmer le seul Platon, au motif qu'il leur a donné une fonction militaire. Cependant, la note 3 mérite le détour⁶⁰ : le sujet n'en est pas, comme on pourrait s'y attendre, la femme-soldat. Cette note reproduit en effet la traduction latine, par Marsile Ficin, du passage de la *République* attribuant des récompenses érotiques aux meilleurs guerriers afin d'exciter leur courage (468b-c). Platon y précise que le guerrier victorieux peut choisir la femme ou l'homme dont il veut recevoir les baisers. Mably confine ainsi l'émulation érotique de Sparte à la république de Platon, et réduit cette compétition sexuelle au rôle subalterne d'une note, sous le voile pudique du latin.

En réalité, Mably réplique sans doute moins aux détracteurs de Sparte qu'à un autre philospartiate qu'il connaît bien : Helvétius. Quelques années auparavant, *De l'Esprit* proposait en effet une interprétation scandaleuse du passage de Plutarque. Loin de remiser en note la concurrence érotique, Helvétius développait hardiment cet aspect :

Qu'on se rappelle ces fêtes solennelles, où, conformément aux loix de Lycurgue, les belles et jeunes Lacédémoniennes s'avançoient *demi-nues*, en dansant dans l'assemblée du Peuple. C'étoit là qu'en présence de la nation, elles insultoient, par des traits satyriques, ceux qui avoient marqué quelque foiblesse à la guerre ; et qu'elles célébroient, par leurs chansons, les jeunes guerriers qui s'étoient signalés par quelques exploits éclatans. [. . .] Peut-on douter qu'alors ce jeune guerrier ne fût *ivre de vertu* ? [. . .] Tout concouroit, dans cette législation, à *métamorphoser les hommes en héros*. Mais, pour l'établir, il falloit que Lycurgue, *convaincu que le plaisir est le moteur unique et universel des hommes*, eût senti que les femmes, qui, partout ailleurs, sembloient, comme les fleurs d'un beau jardin, n'être faites que pour l'ornement de la terre et le plaisir des yeux, pouvoient être employées à un plus noble usage ; que ce sexe, avili et dégradé chez presque tous

⁵⁹Mably, *Entretiens de Phocion*, *op. cit.*, p. 83. Voir aussi Mably, *Observations*, *op. cit.*, p. 20–21.

⁶⁰Mably, *Entretiens de Phocion*, *op. cit.*, note 3, p. 246–47.

les Peuples du monde, pouvoit entrer en *communauté de gloire* avec les hommes⁶¹ [. . .].

La seule concession qu'Helvétius fasse aux bienséances, c'est que les jeunes filles spartiates ne dansent que « demi-nues ». Au demeurant, l'essentiel n'est ni de préparer ces jeunes femmes aux joies de la maternité, ni de les transformer en hommes (les exercices physiques disparaissent au profit des danses). L'unique but de cette institution si particulière est de « métamorphoser les hommes en héros », en liant de façon indissoluble le blâme avec la frustration et l'éloge avec le plaisir sexuel, ou du moins avec son anticipation. Autrement dit, Lycurgue fonde le moral sur le physique et lie l'intérêt général (la combativité de cette république guerrière) à l'intérêt personnel (la recherche individuelle du plaisir). La « communauté de gloire » qui unit les femmes aux hommes ne suppose donc pas du tout des fonctions sociales équivalentes. Les femmes ne sont pas aussi glorieuses que les hommes au motif qu'elles combattraient comme eux : leur gloire ne consiste qu'à favoriser celle des hommes. Dans les autres États, les femmes ne sont que des ornements inutiles. Ce n'est qu'à Sparte qu'elles deviennent des instruments de gloire.

Loin d'atténuer l'aspect du modèle spartiate fréquemment jugé le plus scandaleux, Helvétius pousse jusqu'à ses ultimes conséquences l'idée d'une compétition sexuelle au service de l'État :

[S]upposons [. . .] qu'à l'exemple de ces vierges consacrées à Isis ou à Vesta, les plus belles Lacédémoniennes eussent été consacrées au mérite ; que, *présentées nues* dans les assemblées, elles eussent été enlevées par les guerriers comme le prix de leur courage ; et que ces jeunes héros eussent, au même instant, éprouvé la double ivresse de l'amour et de la gloire ; quelque bizarre et quelque éloignée de nos mœurs que soit cette législation, il est certain qu'elle eût encore rendu les Spartiates plus vertueux et plus vaillans, puisque la force de la vertu est toujours proportionnée au degré de plaisir qu'on lui assigne pour récompense⁶².

Dans la fièvre de ce projet délirant, Helvétius dénude désormais totalement les Lacédémoniennes. Les meilleurs guerriers ne se contentent plus de vagues espérances, mais enlèvent à *la sabine* « le prix de leur courage » pour en jouir immédiatement. L'inversion idéologique,

⁶¹Helvétius, *De l'Esprit*, III, xv : « Que la crainte des peines ou le désir des plaisirs physiques peuvent allumer en nous toutes sortes de passions », *op. cit.*, p. 325–26, je souligne. Comme le rappelle James Redfield, l'idée que les femmes spartiates sont les garantes des valeurs martiales (« *fierce enforcers of the warrior code* ») est un lieu commun fréquent chez les Anciens (« The Women of Sparta », *The Classical Journal*, vol. 73, n° 2, 1978, p. 149).

⁶²Helvétius, *De l'Esprit*, III, xv p. 326, je souligne.

qui consiste à imaginer des vestales consacrées non plus à une stricte chasteté, mais au plaisir impérieux des hommes, évoque les libelles pornographiques anti-religieux, mais annonce également le projet de prostitution d'État cher à Rétif de la Bretonne⁶³. Derrière les vestales, il faut évidemment voir les religieuses, que les Philosophes accusaient de se livrer à de stériles plaisirs⁶⁴. Paradoxalement, les nouvelles prêtresses républicaines ne semblent guère moins stériles que les religieuses honnies. Purement dévouées aux plaisirs des guerriers, elles sont opportunément dépourvues de la fonction reproductrice que Plutarque mettait tellement en valeur.

Face aux railleries des anti-spartiates, Rousseau évite tant la pudibonderie de Mably que les outrances d'Helvétius. Précisons d'emblée que l'interprétation qu'il propose du célèbre passage de Plutarque s'infléchit très nettement entre la *Lettre à d'Alembert*, rédigée en février-mars 1758⁶⁵ – donc juste avant la publication du traité *De l'Esprit*⁶⁶ – et l'*Émile* (publié en 1762). Comme l'on sait, la *Lettre à d'Alembert* lutte contre l'établissement d'un théâtre à Genève, mais elle prône aussi l'institution de fêtes et de spectacles républicains. C'est dans ce contexte que les danseuses spartiates font leur première apparition :

J'entends déjà les plaisans me demander si, parmi tant de merveilleuses instructions, je ne veux point aussi, dans nos fêtes genevoises, introduire les danses des jeunes Lacedemoniennes ? Je réponds que je voudrois bien nous croire les yeux & les cœurs assés chastes pour supporter un tel Spectacle, et que de jeunes personnes dans cet état fussent à Genève comme à Sparte couvertes de l'honnêteté publique ; mais, quelque estime que je fasse de mes compatriotes, je sais trop combien il y a loin d'eux aux Lacedemoniens, et je ne leur propose des institutions de ceux-ci que celles dont ils ne sont pas encore incapables. Si le sage Plutarque s'est chargé de justifier l'usage en question, pourquoi faut-il que je m'en charge après lui⁶⁷ ?

Comme dans son projet d'*Histoire de Lacédémone*, Rousseau recourt à l'argument de l'aveuglement moral : c'est notre pusillanimité qui nous empêche de croire que la nudité des danseuses ne s'accompagne d'aucune dissolution. Au contraire, c'est le signe de leur incompa-

⁶³Voir Rétif de la Bretonne, *Le Pornographe*, Paris, Régine Deforges, 1977 [1769].

⁶⁴Voir par exemple l'attaque de Diderot contre les vestales, dans son article « Célibat » [1752] (*OCVI*, 1976, p. 295).

⁶⁵Voir Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, éd. M. Fuchs, Genève, Droz, 1948, p. xxv.

⁶⁶La publication du sulfureux traité, suspendue en juin 1758, reprend en juillet : voir David W. Smith, *Helvétius : A Study in Persecution*, Oxford, Clarendon Press, 1965, pp. 23–26.

⁶⁷*Lettre à d'Alembert*, dans *OCV*, p. 122.

rable honnêteté⁶⁸. Mais un tel signe de pureté ne peut conserver son efficace au sein de la corruption actuelle. Les Genevois, quoique jouissant d'un régime républicain, ne peuvent prétendre échapper à cette décadence.

Pourtant, Rousseau revient sur ce passage quelques années plus tard, dans le Livre V de l'*Émile*, consacré à l'éducation féminine. Pourquoi ne plus se contenter de renvoyer à Plutarque ? Sans doute parce qu'il s'avère désormais indispensable de réfuter l'interprétation scandaleuse avancée par Helvétius⁶⁹. La réflexion de Rousseau oscille entre la paraphrase et le commentaire critique :

Les filles de Sparte s'exerçoient comme les garçons aux jeux militaires, non pour aller à la guerre, mais pour porter un jour des enfans capables d'en soutenir les fatigues. *Ce n'est pas là ce que j'approuve* : il n'est point nécessaire pour donner des soldats à l'Etat que les mères aient porté le mousquet et fait l'exercice à la Prussienne, mais je trouve qu'en general l'éducation grecque étoit très bien entendüe en cette partie. Les jeunes filles paroissoient souvent en public, non pas mêlées avec les garçons, mais rassemblées entre elles. Il n'y avoit presque pas une fête, pas un sacrifice, pas une cérémonie où l'on ne vit des bandes de filles des premiers Citoyens couronnées de fleurs, chantant des hymnes, formant des chœurs de danses, portant des corbeilles, des vases, des offrandes, et *présentant aux sens dépravés des Grecs un spectacle charmant et propre à balancer le mauvais effet de leur indécente gymnastique*. [. . .]

Sitôt que ces jeunes personnes étoient mariées, on ne les voyoit plus en public ; renfermées dans leurs maisons, elles bernoient tous leurs soins à leur ménage et à leur famille. Telle est la manière de vivre que la nature et la raison prescrit au sexe ; aussi de ces mères-là naissoient les hommes les plus sains, les plus robustes, les mieux faits de la terre : et malgré le mauvais renom de quelques Isles il est constant que de tous les peuples du monde sans en excepter même les Romains, on n'en cite aucun où les femmes aient été à la fois plus sages et plus aimables, et aient mieux réuni les mœurs et la beauté, que l'ancienne Grèce.

⁶⁸Dans son édition latine de Platon (trad. Marsile Ficin), Rousseau souligne ce passage de la *République* : « *Nudandum igitur corpus erit mulieribus custodum, quandoquidem pro vestibus virtutem induent* » (« Ainsi donc les femmes des gardiens devront se mettre nues, puisque leur vertu leur tiendra lieu d'habits », *République*, V, 457a, trad. Émile Chamby). Voir Michael J. Silverthorne, « Rousseau's Plato », *SVEC* 116, Oxford, Voltaire Foundation, 1973, p. 247 et Dimitri El Murr, « Rousseau lecteur du *Politique* de Platon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2013/1, n° 37, p. 28.

⁶⁹L'extrait que nous citons ci-dessous fait partie d'un passage inséré après coup dans le deuxième brouillon de l'*Émile* (voir *OC* IV, p. 1637). Or, cette deuxième rédaction remonte, selon Peter D. Jimack, à la fin de 1759, c'est-à-dire après la lecture par Rousseau du traité *De l'Esprit* (voir présentation de Pierre Burgelin, dans *ibid.*, p. cix).

On sait que *l'aisance des vêtements qui ne génoient point le corps* contribuoit beaucoup à lui laisser dans les deux sexes ces belles proportions qu'on voit dans leurs statües [. . .]⁷⁰.

L'assimilation des femmes aux hommes par le biais d'une éducation militaire commune est totalement rejetée : une fois n'est pas coutume, Rousseau affirme ainsi son désaccord avec un principe de la *République* de Platon. Mais il persiste à louer leurs danses. Certes, leur nudité n'est plus qu'implicite et loin de la mettre en valeur, Rousseau fait maintenant l'éloge des vêtements amples « dans les deux sexes ». Comme s'il reconnaissait le risque moral dû à la confusion des sexes, il insiste également sur la distance entre les « bandes de filles » et les groupes de garçons. C'est cette distance qui permet aux jeunes hommes de contempler le spectacle de la beauté féminine sans mettre en danger leur moralité.

Si ces danses restent un modèle, c'est finalement qu'elles renforcent les rôles sexuels. Les jeunes femmes sont nues non plus parce que la nudité serait la preuve de leur extrême pureté, mais parce que seul ce « spectacle charmant » peut fasciner les « sens dépravés » des garçons et compenser les attraits des corps masculins. Il s'agit de combattre les périls de la gymnastique. Quant aux jeunes filles, elles s'accoutument par ces danses au seul rôle qui leur convienne : plaire à l'homme, d'abord collectivement puis domestiquement. Le caractère potentiellement subversif de ces danses est ainsi réduit à néant : non seulement, elles ne conduisent à aucun débordement sensuel, mais elles sont limitées dans le temps. Une fois mariées, nos jeunes Lacédémoniennes se transforment en matrones plus que romaines. De même que le spectacle de la nudité féminine prémunissait les jeunes hommes contre les séductions homosexuelles, le rôle domestique des femmes mariées les préserve des tentations saphiques – Lesbos est très certainement l'une de ces îles « de mauvais renom » évoquées par Rousseau. Il semble donc que l'interprétation scandaleuse qu'Helvétius proposait des danses lacédémoniennes ait conduit Rousseau à définir plus rigoureusement les rôles sexuels en défendant sa propre lecture du célèbre passage de Plutarque.

Les modèles historiques sont généralement considérés comme de simples exemples illustrant telle ou telle position théorique. Dans le cas de Sparte, nous avons vu qu'il y a pourtant un avantage certain à commencer l'enquête par l'analyse du modèle lui-même, dans ses liens avec une série d'anecdotes, de maximes, de lieux communs du

⁷⁰Rousseau, *Émile*, dans *OC IV*, pp. 704–05, je souligne.

républicanisme. Cette approche permet de saisir les sources polémiques des théories politiques. Elle permet aussi de mettre en valeur des aspects qui sont occultés par l'obsession du système. Sparte s'avère ainsi un modèle à la fois politique et sexuel. Cette Lacédémone idéale ne met pas seulement au premier plan l'égalité sociale, l'idéal du citoyen-soldat, ou encore la puissance des mœurs, elle prescrit toujours un certain type de rapports entre la famille et l'État, entre les hommes et les femmes, entre parents et enfants. Cette orientation sexuelle et familiale du modèle spartiate laisse toujours deviner l'ombre portée de la *République* de Platon, surtout dans sa dimension la plus sulfureuse. Si cette dimension conduit Rousseau à rétablir une stricte distinction sexuelle (les jeunes Lacédémoniennes étant censées se transformer comme par magie en de parfaites femmes d'intérieur) et si Mably élude prudemment la question, Helvétius développe cet aspect en virtuose du scandale. Son utopie sexuelle évite cependant soigneusement une autre dimension qui finira par occulter toutes les autres dans la réception du modèle spartiate au vingtième siècle : la politique de la procréation. Qu'on y discerne un dispositif biopolitique ou proto-eugénique, peu importe : Sparte resserre immanquablement le lien entre politique et procréation. Ce rapport, évident chez Plutarque, semble volontairement minoré chez nos trois auteurs, mais il reparait avec force dans une autre utopie sexuelle, la Tahiti de Diderot. Le *Supplément au Voyage de Bougainville*, rédigé en 1772, offre sans doute la meilleure conclusion à la polémique spartiate, dans la mesure où Diderot en néglige l'interprétation républicaine classique pour insister sur la gestion politique de la procréation⁷¹. Sur le long chemin de la Sparte républicaine à la Sparte eugénique des nazis, le détour par Tahiti, bien qu'inattendu, s'avère décisif. Sur la lance du Spartiate, il y a un reflet de Pacifique.

Bryn Mawr College

⁷¹Sur la parenté entre les mariages tahitiens décrits – et inventés – par Diderot et deux sources antiques, la *Vie de Lycurgue* et la *République*, voir *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. Georges Chinard, Genève, Droz, 1935, p. 151, note 2.

Reproduced with permission of copyright owner. Further reproduction prohibited without permission.