

Affidavit

Je soussigné, Luc BOUCHINET, déclare par la présente que le travail présenté dans ce manuscrit est mon propre travail, réalisé sous la direction scientifique de Christian BRUSCHI, dans le respect des principes d'honnêteté, d'intégrité et de responsabilité inhérents à la mission de recherche. Les travaux de recherche et la rédaction de ce manuscrit ont été réalisés dans le respect à la fois de la charte nationale de déontologie des métiers de la recherche et de la charte d'Aix-Marseille Université relative à la lutte contre le plagiat.

Ce travail n'a pas été précédemment soumis en France ou à l'étranger dans une version identique ou similaire à un organisme examinateur.

Fait à Mâcon, le 14 octobre 2023



Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Affidavit

I, undersigned, Luc BOUCHINET, hereby declare that the work presented in this manuscript is my own work, carried out under the scientific direction of Christian BRUSCHI, in accordance with the principles of honesty, integrity and responsibility inherent to the research mission. The research work and the writing of this manuscript have been carried out in compliance with both the French national charter for Research Integrity and the Aix-Marseille University charter on the fight against plagiarism.

This work has not been submitted previously either in this country or in another country in the same or in a similar version to any other examination body.

Place Mâcon, date 14 octobre 2023



Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Liste de publications et participation aux conférences

.Liste des publications réalisées dans le cadre du projet de thèse :

. « Abbé de Saint-Pierre (1658-1743) », dans Christophe Boutin, Frédéric Rouvillois et Olivier Dard (dir.), *Le dictionnaire du progressisme*, Paris, Cerf, 2022, p. 41-45.

.Participation aux conférences et écoles d'été au cours de la période de thèse :

. *Pensée politique et religion* - colloque international de l'AFHIP (15 et 16 septembre 2016), organisé par le CERHIIP

. *Religions et élections présidentielles aux États-Unis* – colloque organisé à l'IEP d'Aix-en-Provence (22-23 septembre 2016), par le LID2MS

Résumé

Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre (1658-1743) est un penseur politique appartenant à une époque de transition, traitée par Paul Hazard dans *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Cartésien convaincu, féru de sciences, peu porté sur la théologie, il est sans conteste un moderne. Auteur prolifique, il s'intéresse à tout et se propose de tout réformer. Depuis le XVIIIe siècle, ses projets sont considérés comme des rêveries, des chimères, et lui-même qualifié d'utopiste. L'idée de Progrès, alors en gestation depuis un demi-siècle, et dont il donne la première formulation systématique, lui offre la certitude de parvenir, dans un proche avenir, à cet Âge d'or que les Anciens, dans leur ignorance, situaient dans un passé lointain et révolu. L'abbé de Saint-Pierre pense les hommes capables d'atteindre la perfection dans l'ordre politique, et de réaliser le paradis sur terre, peuplé de saints qui jouiront d'une félicité éternelle. Il ne leur manque, pour y parvenir, que d'identifier les maux dont sont frappées les institutions humaines, de les contester, et de suivre le remède infaillible que constituent ses innombrables projets.

Mots clés : Abbé de Saint-Pierre, Utopie, Lumières, Progrès, Descartes, Utilitarisme

Abstract

Charles-Irénée Castel, abbot of Saint-Pierre (1658-1743) is a political thinker belonging to an era of transition, treated by Paul Hazard in *The Crisis of European Mind (1680-1715)*. A convinced Cartesian, keen on science, little inclined towards theology, he is undoubtedly a modernist. A prolific author, he is interested in everything and intends to reform everything. Since the 18th century, his projects have been considered daydreams, chimeras, and he himself has been described as a utopian. The idea of Progress, of which he was the first to give a systematic formulation, offered him the certainty of arriving, in the near future, at this Golden Age that the Ancients, in their ignorance, located in a distant and bygone past. The Abbot of Saint-Pierre believes men are capable of achieving perfection in the political order, and of achieving paradise on earth, populated by saints who will enjoy eternal happiness. To achieve this, all they need is to identify the evils affecting human institutions, to challenge them, and to follow the infallible remedy that constitutes its innumerable projects.

Keywords : Abbé de Saint-Pierre, Utopia, Enlightenment, Progress, Descartes, Utilitarianism

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier le professeur Christian Bruschi pour sa confiance, sa disponibilité et son suivi constants, ainsi que ses relectures minutieuses.

Je remercie également le professeur Frédéric Rouvillois pour l'intérêt qu'il a porté à ce travail et ses précieux conseils.

Mes remerciements vont aussi à Lorraine et Rémi Maurice et à Richard de Seze pour leurs judicieuses remarques et corrections.

Enfin, je tiens à remercier mon épouse, Florence, pour son indéfectible soutien et sa grande patience, qui ont permis à ce travail d'arriver à son terme.

À mes enfants

AVERTISSEMENT

Nous avons choisi de conserver l'orthographe particulière adoptée par l'abbé de Saint-Pierre, parce que son utilisation par cet auteur, loin d'être anodine, est le résultat d'un choix éminemment politique, l'expression d'un effort visant à rationaliser la langue française et, en définitive, une manifestation de l'omniprésence de sa recherche de perfection. Aussi, elle doit être considérée comme un dispositif essentiel de son système¹.

¹ Pour de plus amples développements sur cette question, nous renvoyons le lecteur aux pages 210 à 215.

ABRÉVIATIONS

ADC : Archives départementales du Calvados

ap. : après

Arsenal : Bibliothèque nationale de France - Site de l'Arsenal

av. : avant

BnF : Bibliothèque nationale de France

BM : Bibliothèque municipale

BPN : Bibliothèque publique de Neuchâtel (Suisse), Fonds Jean-Jacques Rousseau

BUDSPS : Bibliothèque universitaire de droit et de science politique Schuman (Aix-en-Provence)

chap. : chapitre

Clair. : Manuscrits de la collection Clairambault

coll. : collection

dir. : sous la direction de

éd. : édition

fasc. : fascicule

f^o : folio

Ibid. : *Ibidem*

loc. cit. : *loco citato*

MJAC : Musée Jacquemart-André de Chaalis

Ms. : Manuscrits

n^o : numéro

op. cit. : *opere citato*

p. : page

passim : çà et là

PUAM : Presses universitaires d'Aix-Marseille

PUB : Presses universitaires de Bordeaux

PUC : Presses universitaires de Caen

PUF : Presses universitaires de France

PUFC : Presses universitaires de Franche-Comté

PUN : Presses universitaires de Nancy

r : recto

s. d. : sans date

s. l. : sans lieu

s. l. n. d. : sans lieu ni date

sq. : *sequiturque*

Tolbiac : Bibliothèque nationale de France (François Mitterrand)

t. : tome

v. : vers

v : verso

vol. : volume

SOMMAIRE

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE : LE PARADIS À RÉALISER

TITRE I : LA POSSIBILITÉ DE LA PERFECTION

Chapitre 1 : Une cité parfaite établie par l'homme

Section 1 : L'homme tel qu'il est

Section 2 : L'homme tel qu'il doit agir

Chapitre 2 : Un apôtre du Progrès

Section 1 : Une formulation systématique de l'idée de progrès

Section 2 : Une histoire sous contrôle

TITRE II : LA POURSUITE DE L'ÂGE D'OR

Chapitre 1 : L'idée de perfection

Section 1 : La recherche de la perfection sur terre

Section 2 : Le problème de l'au-delà

Chapitre 2 : Une vision de la perfection

Section 1 : La représentation de la perfection

Section 2 : Une perfection sans limites

SECONDE PARTIE : LES PLANS DU PARADIS

TITRE I : DE NOUVELLES FONDATIONS

Chapitre 1 : Un monde actuellement imparfait

Section 1 : Un universalisme incomplet

Section 2 : La contestation du mal, prélude à la reconstruction rationnelle

Chapitre 2 : Des fondements nouveaux

Section 1 : Une raison impérieuse

Section 2 : Une morale utilitariste

TITRE II : LA RECONSTRUCTION TOTALE DE LA CITÉ PAR LE PERFECTIONNEMENT DES HOMMES

Chapitre 1 : La religion, instrument du perfectionnement moral

Section 1 : Une religion pour la cité

Section 2 : Une Église au pas

Chapitre 2 : Un impératif éducatif

Section 1 : Un imaginaire purifié

Section 2 : L'adoption contrainte de nouveaux comportements

CONCLUSION : UN PENSEUR UTOPISTE

INTRODUCTION

« Chacun le sait : c'est dans les sentiers battus qu'il y a le plus d'ornières. » Dans son ouvrage *Mythes et mythologies politiques*, Raoul Girardet met en garde, en parlant de l'histoire politique et idéologique du XIX^e siècle français, contre ces paysages trop familiers qui laissent échapper ce qui fait leur unicité et leur véracité². À l'inverse, la source perdue ne devient-elle pas l'objet de légendes ? L'abbé de Saint-Pierre est de ces auteurs longtemps oubliés, que chacun croit pourtant connaître, parce que le temps a conservé d'eux leur réputation.

I. Éléments biographiques

Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre, naît le 13 février 1658 au château de Saint-Pierre-Église, dans le Val de Saire, entre Cherbourg et Barfleur³. Il est le troisième fils de Charles Castel et de Madeleine Gigault de Bellefonds. À la petite noblesse du premier, la seconde apporte les prestigieuses alliances de son ancienne lignée normande : le frère aîné de Madeleine est le père du maréchal de Bellefonds, et sa sœur cadette la mère du maréchal de Villars. Le domaine familial, élevé au marquisat en 1679 pour services rendus pendant la Fronde, est essentiellement constitué de terres labourables, landes, herbages, et Charles Castel, bien que portant pompeusement le titre de « seigneur de Courcy, Clitourps, Varouville, Coqueville, La Motte, Le Waast, Canteloup et Morsalines », n'est pas assez riche pour assurer l'avenir de ses enfants⁴.

À l'âge de six ans, Charles-Irénée perd sa mère. Avec ses deux jeunes frères, Louis-Hyacinthe et Antoine-François, il est confié à sa tante Laurence de Bellefonds, supérieure du monastère des religieuses bénédictines de Notre-Dame des Anges, à Rouen, où se trouve déjà sa sœur Françoise-Magdeleine. Celle-ci les envoie au Collège de Jésuites de la ville, où son frère Bernardin enseigne la grammaire, la rhétorique et la philosophie. Édouard Goumy note que les jésuites, « malgré leur dévouement et leur habileté, dont le jeune Saint-Pierre devait conserver toute sa vie le meilleur souvenir, [...] ne parvinrent pas à faire du futur abbé un humaniste, même médiocre ». Il ajoute que « la seule chose à laquelle il prit goût, dans ses études, fut la philosophie, et surtout la physique cartésienne, alors dans tout l'éclat de la nouveauté et de la vogue, et en grande faveur, même chez les jésuites ». C'est donc dès le collège que le jeune Saint-Pierre put commencer à être ce qu'il resta toute sa vie, à savoir un bon cartésien⁵.

Il est rappelé par son père à l'âge de quinze ans, quittant le collège avec déjà l'espoir de devenir le « bienfaiteur de genre humain »⁶. À Saint-Pierre-Église, il se pique d'intérêt pour les lois et les usages locaux, et termine par des arrangements les litiges nés tant entre gentilshommes qu'entre paysans⁷. Quelques années plus tard, en 1678, c'est de législation dont il sera question lorsqu'il commence à coucher sur le papier sa première idée de réforme, plus tard publiée sous le titre de *Mémoire pour diminuer le nombre des procès*. Né avec une complexion délicate qui lui interdit la carrière des armes, il se destine à l'Église. Ainsi, à dix-sept ans, il fait le choix de la vie religieuse. À cet effet, il part en 1675 faire sa théologie au Collège des Jésuites de Caen, puis entre dans les ordres mineurs chez les Prémontrés réformés d'Ardenne, mais le prieur douta qu'il eut « assez de santé pour chanter long

² Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1990, p. 139.

³ Né Charles-François, il prend le prénom d'Irénée à sa confirmation, témoignant ainsi d'une inclination précoce pour la paix.

⁴ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre* (Thèse), P.-A. Bourdier et C^{ie}, 1859, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁶ Cité dans Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre*, Paris, H. Champion, 1912, p. 12.

⁷ *Ibid.*, p. 35. Il évoque dix ou douze procès à dix-huit ans.

tems au chœur »⁸. Cette fausse vocation née de l'acceptation passive d'une voix sociale commune à bien des cadets de famille⁹, il la qualifia de *petite vérole de l'esprit*¹⁰.

Au collège de Rouen, il s'était lié d'amitié avec Pierre Varignon, fils d'un entrepreneur de la ville, passionné de mathématiques, lecteur de Descartes et lui aussi « destiné à la carrière ecclésiastique par la nécessité de [sa] condition » plus que par goût¹¹. Ce serait entraîné par lui que l'abbé de Saint-Pierre, « malgré une foi vacillante et un manque évident de vocation sacerdotale », aurait été ordonné prêtre en 1680, ce dont il est toutefois permis de douter¹².

Ses intérêts intellectuels le portent plutôt vers les sciences et la politique, auxquelles il a consacré les cinq années passées. À Caen, il a fréquenté Pierre-Daniel Huet et Jean Regnault de Segrais, bientôt son parent par alliance. Le premier, qui deviendra évêque d'Avranches, membre de l'Académie française et précepteur en second du Dauphin, derrière Bossuet, avait établi chez lui une académie destinée au développement des sciences physiques et mathématiques. L'académie de Huet disparaît en 1676, mais ses membres continueront d'animer la vie artistique, littéraire et scientifique de Caen. Jean Regnault de Segrais, quant à lui, oublie l'état ecclésiastique en passant au service de la Grande Demoiselle, et compose poèmes et divers écrits. Il est élu à l'Académie française en 1662 et aurait collaboré à l'écriture de *La Princesse de Clèves*, d'abord publiée sous son nom. Il devient le président de l'Académie des Lettres, Sciences et Arts de Caen, et premier échevin de la ville de 1683 à 1686. Bien qu'ils prendront le parti des Anciens, Huet comme principal contradicteur de Perrault et Segrais comme fervent soutien de Boileau, ils ont compté dans la formation de Charles-Irénée et lui assurent des protections utiles.

Son père décédant en 1676, Charles-Irénée reçoit une rente de 1800 livres qui lui assure une certaine indépendance. Il est attiré par Paris, où il se rend en 1680. Ne pouvant envisager de se séparer de son ami Varignon, il lui offre de l'accompagner et, ce dernier ayant peu de moyens, le loge et détache 300 livres de sa pension qu'il lui fait accepter par contrat, afin de lui faire sentir qu'en acceptant, il lui

⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, tome XIII, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1737, p. 169.

⁹ Jean-Pierre Bois, *L'abbé de Saint-Pierre, entre classicisme et Lumières*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2017, p. 27.

¹⁰ « Le vieux Ségrais me dit un jour que la plupart des jeunes gens, filles & garçons, avoient des envies vers dix-sept ans de se faire religieux ou religieuses ; que c'étoit une attaque de la mélancolie ; & il appelloit cette maladie la petite vérole de l'esprit ; parce que peu s'en sauvent. J'ai eu cette petite vérole, mais je n'en suis point demeuré marqué » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, tome II, Londres, 1758, p. 310).

¹¹ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 7.

¹² Simone Goyard-Fabre, « « Je ne suis que l'apothicaire de l'Europe » », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 20, note 5. Elle l'écrivait déjà dans les mêmes termes, une trentaine d'années plus tôt, précisant alors que « le sacerdoce ne lui agréait guère et, en fait, il ne l'exerça jamais » (« Introduction » à Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, éd. S. Goyard-Fabre, Paris, Garnier frères, 1981, p. 12). À sa suite, comme le donne à penser une formulation identique, Jean-Pierre Bois dit aussi que Charles-Irénée Castel a été ordonné prêtre, devenant alors « l'abbé de Saint-Pierre » (*L'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 29). Cette affirmation d'un homme qui, pour se conformer à « une sorte de logique familiale ou sociale » (*idem*), se fait prêtre, mais, faisant fi des conventions de son temps, n'exerça jamais son sacerdoce, est surprenante, à moins de considérer, comme le fait Frédéric Rouvillois, qu'il renonça à administrer les sacrements parce que leur rationalité lui paraissait incertaine (« L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », dans Catherine Bougy et Sophie Poirey (dir.), *Images de la contestation du pouvoir dans le monde normand (X^e-XVIII^e siècle)*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle (29 septembre-3 octobre 2004), Caen, PUC, 2007, p. 318). Pour Georges de Beaurepaire, l'explication est plus simple – l'abbé de Saint-Pierre n'a pas été ordonné prêtre : « Ne pouvant se faire Prémontré, il vint à Caen recommencer sa philosophie et étudier la théologie chez les Jésuites. C'est alors, sans doute, qu'il entra dans les ordres mineurs ; mais nous ne croyons pas qu'il ait jamais reçu la prêtrise. Les registres de catholicité de Saint-Pierre, soigneusement consultés, signalent fréquemment sa présence. Il assiste comme témoin à des mariages, au baptême de ses neveux. Jamais il n'administre les sacrements, ce qu'il n'eût pas manqué de faire en pareille circonstance, s'il en avait eu les pouvoirs » (Georges de Beaurepaire, *L'abbé de Saint-Pierre. Discours de réception à l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Rouen*, Rouen, Imp. de L. Gy, 1902, p. 12-13). Quant au port de l'abbé ecclésiastique et à l'appellation « M. l'abbé », qui prêtent à confusion, ils ne signalent pas nécessairement la prêtrise, tombant alors dès les ordres mineurs.

rendait un grand service¹³. En effet, l'abbé estime qu'il dispose, en la personne de Varignon, d'un « disputeur de profession à [s]es gages », auquel il dit devoir, en raison de leurs discussions presque continuelles durant quatre ou cinq ans, ce qu'il a de justesse et de pénétration d'esprit¹⁴. Tous deux s'installent dans une maison du faubourg Saint-Jacques, qu'ils nomment la « cabane ». Un autre Normand les rejoint, lui aussi ancien élève des Jésuites de Rouen : René Aubert de Vertot. Attiré par les lettres et l'histoire, ce dernier sera notamment l'auteur d'une *Histoire des chevaliers de Malte* qui évoque à différentes reprises Antoine-François Castel, frère de l'abbé.

Lors d'un voyage, en 1683, l'abbé de Saint-Pierre découvre le *Dialogue des morts* de Fontenelle. Il rencontre ce dernier à Rouen et, de retour à Paris, les deux Normands se lient d'amitié. Ils sont inséparables, au point de partager le logement du faubourg Saint-Jacques. Fontenelle raconte :

« J'étais leur compatriote, et j'allais les voir assez souvent, et quelquefois passer deux ou trois jours avec eux [...]. Nous nous rassemblions avec un extrême plaisir. Jeunes, pleins de la première ardeur de savoir, fort unis, et, ce que nous ne comptons peut-être pas alors pour un assez grand bien, peu connus, nous parlions à nous quatre une bonne partie des différentes langues de l'empire des lettres, et tous les sujets de cette petite société se sont dispersés de là dans toutes les académies. »¹⁵

Fontenelle médite alors ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), son *Histoire des oracles* (1687) et son *Origine des fables* (1724). Pour Émile Faguet, cette maison du faubourg Saint-Jacques est « le berceau du XVIII^e siècle », et ses occupants « sont comme les précurseurs de la grande époque qui remuera tout »¹⁶. Cette petite société se dissout lorsque Varignon, qui s'est fait une réputation parmi les mathématiciens et les géomètres, obtient une chaire de mathématiques au collège Mazarin, et est nommé en 1688 à l'Académie des Sciences. Fontenelle remarque que l'abbé de Saint-Pierre et Varignon « n'étoient plus tant en communauté de pensées », l'un s'enfonçant dans les mathématiques quand l'autre se tournait vers la morale¹⁷. Vertot quitte à son tour la cabane, suivi de Fontenelle, qui s'installe chez ses oncles, Pierre et Thomas Corneille. En 1688, l'abbé de Saint-Pierre s'en va lui aussi, pour loger quelque temps dans un garni.

L'abbé de Saint-Pierre, que la vie intellectuelle provinciale ne contentait plus, découvre à Paris un bouillonnement scientifique : s'ouvrent alors cours, écoles et conférences, attirant aussi bien seigneurs, bourgeois, clercs que femmes savantes. Il passe ainsi trois ou quatre années à étudier la physique¹⁸, mais également à rechercher la fréquentation des personnes férues de sciences¹⁹, ce qui

¹³ Dans son *Essai sur la société des gens de lettres et des grands, sur la réputation, sur les mécènes, et sur les récompensés littéraires*, d'Alembert loue ce geste, dont les mécènes feraient bien de s'inspirer : « Feu M. l'abbé de Saint-Pierre se privant autrefois en faveur de M. Varignon d'une portion considérable de sa fortune, lui disait : *Je ne vous donne pas une pension, mais un contrat ; parce que je ne veux pas que vous dépendiez de moi.* [...] Quelle leçon que l'exemple de M. l'abbé de Saint-Pierre pour certains bienfaiteurs souvent aussi avarés que vains » (*Œuvres complètes de d'Alembert*, tome IV, Paris, Belin, 1822, p. 366).

¹⁴ Cité dans Émile Chasles, « Les exilés de l'Académie », *Revue européenne*, t. VIII, 1^{er} mars 1860, p. 691 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, tome V, Rotterdam, J. D. Beman ; Paris, Briasson, 1733, p. 324-325.

¹⁵ Cité dans Léonce de Lavergne, « L'abbé de Saint-Pierre et ses projets de réforme », *Revue des deux mondes*, tome 79, 1^{er} février 1869, p. 558-559. Vertot sera ainsi membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, l'abbé de Saint-Pierre de l'Académie française, Varignon de l'Académie des Sciences et Fontenelle des deux dernières.

¹⁶ Émile Faguet, *Dix-huitième siècle. Études littéraires*, 28^e éd., Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1910, p. 32.

¹⁷ Bernard Le Bouyer de Fontenelle, « Éloge de Monsieur Varignon », dans *Éloges des Académiciens, avec l'Histoire de l'Académie royale des sciences en MDCXCIX*, La Haye, chez Isaac Van der Kloot, 1740, t. II, p. 179.

¹⁸ « J'allois aux Cours d'Anatomie de feu Mr. du Verney. J'allois aux Cours de Chimie de feu Mr. Lemery. J'allois à diverses Conférences de Fizique chez Mr. de Launai, chez Mr. L'Abé Bourdelot, & chez d'autres. Je lizois les meilleurs Ouvrages » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 324).

¹⁹ « Je courois après les hommes célèbres par leurs ouvrages », déclare-t-il en 1687 (*Ouvrages de morale et de politique*, tome XII, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1737, p. 86).

lui vaudra la réputation d'importun, d'indiscret²⁰, et les railleries de La Bruyère qui en tracera le portrait sous le nom de Mopse²¹.

Par Fontenelle, l'abbé de Saint-Pierre fait la connaissance du Père Malebranche, alors dans tout l'éclat de sa réputation, en raison de la parution en 1683 de ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, et de ses disputes avec Arnault au sujet de la nature et de la grâce. Saint-Pierre allait « consulter le feu Père Malebranche, & lui faire des objections sur quelques endroits de ses Ouvrages »²². Il est plutôt sûr qu'auprès de l'auteur de *La Recherche de la Vérité*, il s'est affermi dans son cartésianisme. Fontenelle raconte ainsi qu'on ne fréquentait pas Malebranche inconséquemment : ce dernier rassemblait autour de lui un assez grand nombre de gens de mérite, qui pour la plupart étaient « ses disciples et ses amis en même temps ; et l'on ne pouvait guère être l'un sans l'autre. Il eût été difficile d'être en liaison particulière avec un homme toujours plein d'un système qu'on eût rejeté ; et si l'on recevait le système, il n'était pas possible qu'on ne goûtât infiniment le caractère de l'auteur, qui n'était, pour ainsi dire, que le système vivant »²³.

L'amitié de Segrais avait ouvert à l'abbé de Saint-Pierre le salon de Madame de La Fayette, que la perte de son ami La Rochefoucauld en 1680 et le sentiment de sa vieillesse poussaient à une dévotion austère. L'auteur de *La Princesse de Clèves*, et son directeur, le janséniste Duguet, lui permettent de faire connaissance avec le théologien Pierre Nicole. Tous deux habitent le même quartier, ce qui donne à l'abbé de Saint-Pierre l'occasion de le voir toutes les semaines, pendant deux ou trois ans – ces relations avec un homme qu'il vénérât ne furent pas, à en croire Édouard Goumy, sans influence sur ses idées²⁴. En effet, l'auteur d'un essai sur les *Moyens de conserver la paix avec les hommes* ne pouvait laisser l'abbé de Saint-Pierre indifférent, d'autant que, revenu de ses anciennes idées et de l'ardeur qu'il avait mise à les défendre, Nicole faisait profession d'une sorte de scepticisme théologique qui devait plaire au jeune abbé. Nicole lui parlait de ses anciens compagnons, Pascal, Antoine Arnault ou Madame de Longueville, qu'il « avoit vû de trop près [...] pour les admirer »²⁵.

Chez Arnault, le chef des jansénistes et partisan des Anciens, c'est le mathématicien qu'apprécie l'abbé. Il découvre Pascal – ce « *Ramasseur de Coquilles* », selon l'expression possiblement méprisante de Nicole²⁶ – dont « une Pensée [lui] fit estimer davantage l'étude la Morale »²⁷. En lisant les *Pensées* de Pascal, raconte ainsi l'abbé, « je compris que les progrès que j'y ferois seroient plus utiles à augmanter mon propre bonheur & le bonheur de mes concitoyens »²⁸. Il abandonne la physique pour s'appliquer à la morale, mais change bientôt d'orientation : « la comparaison de l'utilité des bons livres de Morale avec l'utilité des bons règlements et des bons établissements me fit préférer l'étude

²⁰ Jean-Pierre Bois, *L'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 44.

²¹ « Je connais Mopse d'une visite qu'il m'a rendue sans me connaître. Il prie des gens qu'il ne connaît point de le mener chez d'autres dont il n'est pas connu ; il écrit à des femmes qu'il connaît de vue ; il s'insinue dans un cercle de personnes respectables, et qui ne savent quel il est ; et là, sans attendre qu'on l'interroge, ni sans sentir qu'il interrompt, il parle, et souvent, et ridiculement. Il entre une autre fois dans une assemblée, se place où il se trouve, sans nulle attention aux autres ni à soi-même : on l'ôte d'une place destinée à un ministre, il s'assied à celle d'un duc et pair : il est là précisément celui dont la multitude rit, et qui seul est grave et ne rit point. Chassez un chien du fauteuil du Roi, il grimpe à la chaire du prédicateur ; il regarde le monde indifféremment, sans embarras, sans pudeur : il n'a pas, non plus que le sot, de quoi rougir. » (Jean de La Bruyère, *Les Caractères, ou Les mœurs de ce siècle* [1688], J. Delalain, 1878, p. 47).

²² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 324.

²³ Fontenelle, « Éloge de Père Malebranche », *Œuvres complètes*, tome I, 1^{re} partie, Paris, A. Belin, 1818, p. 216.

²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 287 ; Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 14.

²⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 288.

²⁶ *Ibid.*, p. 87 ; souligné par l'auteur. Sur le sens de cette formule entendue par l'abbé et sa possible méprise, voir Zacharie Tourneur, « Pascal « ramasseur de coquilles » : un contre-sens de Sainte-Beuve », *Revue universitaire*, 1934, t. I, p. 37-40 ; Bernard Chédozeau, « Pascal « ramasseur de coquilles » », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 71^e année, n° 1, janvier-février 1971, p. 48-50.

²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 325.

²⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 4.

de la Science du gouvernement à l'étude de la morale »²⁹, moins importante pour le bonheur des hommes.

La querelle des Anciens et des Modernes éclate lorsque l'abbé de Saint-Pierre arrive à Paris : les classiques, menés par Boileau et Racine, défendent l'idée que la création réside dans l'imitation des auteurs de l'antiquité grecque et romaine, et les modernes, emmenés par Perrault, soutiennent le mérite des auteurs du Grand Siècle, affirmant par là que les auteurs antiques ne sont pas indépassables et que la création consiste à innover. Ce débat n'est pas nouveau, puisqu'il apparaît au début du XVII^e siècle ; mais il est alors limité à de petits cercles cultivés, devenus les salons. Fontenelle ouvre à l'abbé de Saint-Pierre celui de la marquise de Lambert, foyer des Modernes qui devient rapidement l'antichambre de l'Académie française³⁰.

Dans les salons, on parle évidemment littérature, mais également politique, et l'une et l'autre se mêlent. La querelle des Anciens et des Modernes n'est d'ailleurs pas indifférente à la politique. Celle-ci se déclenche lorsque, à l'occasion du rétablissement du roi, en janvier 1687, Charles Perrault lut à l'Académie son poème du *Siècle de Louis le Grand*, « éloge de son époque et remise en cause de la fonction de modèle de l'Antiquité »³¹. Fontenelle, prenant le parti des Modernes, est rapidement l'un des animateurs de la querelle. En 1688, il publie la *Digression sur les Anciens et les Modernes*, et son élection à l'Académie, en 1691, après avoir essuyé quatre refus, prend place dans cette polémique. Les Modernes bénéficient de l'indifférence du roi, qui ne se préoccupe que des candidatures jansénistes ou de libertins, des salons et des journaux, c'est-à-dire le *Mercur* de Visé et le *Journal de Trévoux*³². Aussi, lorsqu'en 1694 Boileau et Perrault se réconcilient, le premier est vaincu et le second vainqueur.

L'élection de l'abbé de Saint-Pierre, qui n'a encore rien publié et n'a « d'autres titres que l'amitié de Fontenelle, la protection de la toute-puissante marquise et sa préférence décidée pour les modernes »³³, suit de peu. Celle-ci, avec l'aide de Fontenelle et de Madame de Lambert, permettait de grossir les rangs des Modernes. Il succède au fauteuil VIII à Jean-Louis Bergeret, secrétaire du cabinet du roi, qui ne laisse pas davantage d'écrits que son successeur. L'abbé est reçu à l'Académie, alors au paroxysme de son éclat, le 3 mars 1695. Son discours de réception, à la rédaction duquel il a consacré quatre heures, est médiocre. Fontenelle, qui en avait eu la primeur, lui proposa pourtant son aide, que l'abbé refusa : « Mon discours est médiocre, tant mieux. Il m'en ressemblera davantage »³⁴.

Dans son discours, il se conforme docilement au programme du temps, faisant l'éloge du défunt académicien, de Richelieu, des lettres, de la France, et même de Louis XIV. Mais, déjà, percent les idées humanitaires et diplomatiques de l'abbé : « les vices, les crimes & les malheurs de la société sont des suites nécessaires de la barbarie & de l'ignorance »³⁵. On était alors au plus fort de la guerre de la ligue d'Augsbourg et, perfidement, il prête à Louis XIV de nobles vertus pour borner sa

²⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 324-325.

³⁰ D'Argenson assure qu'« on n'était guère reçu à l'Académie qu'on allât chez elle se faire présenter [...]. Il est certain qu'elle avait bien fait la moitié des académiciens [actuels] » (*Journal et mémoires du marquis d'Argenson*, éd. E.-J.-B. Rathery, Paris, Vve de J. Renouard, tome I, 1859, p. 164).

³¹ Jean-Pierre Bois, *L'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 39. Voir Marc Fumaroli, *La querelle des Anciens et des Modernes : XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard, 2001.

³² Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 18.

³³ *Idem*

³⁴ En faisant l'éloge de l'abbé de Saint-Pierre, d'Alembert soulignait le paradoxe de son élection à l'Académie française : « Devenu membre d'une compagnie dont l'objet principal est la perfection du style, il ne se crut pas obligé pour cela de donner plus de soin à sa manière d'écrire », s'en tenant à la sorte d'éloquence propre aux géomètres (*Œuvres complètes de d'Alembert*, op. cit., tome III, 1821, p. 252).

³⁵ « Discours prononcé par M. l'Abbé de Saint-Pierre le jour de sa Reception à l'Académie Française, à la place de feu M. Bergeret », dans *Recueil de plusieurs pieces d'éloquence et de poésie présentées à l'Académie française*, Paris, J.-B. Coignard, 1695, p. 234-235.

puissance³⁶. À l'Académie, l'abbé n'est pas le plus assidu aux séances : présent pour les grandes circonstances, les travaux de l'Académie ne sont alors pas sa priorité³⁷.

La fonction d'académicien ne lui suffisant pas pour vivre, l'abbé de Saint-Pierre achète cette même année la charge de premier aumônier de Madame, belle-sœur de Louis XIV, duchesse d'Orléans et mère du futur Régent. Il renforce ainsi le réseau familial déjà bien établi autour des Orléans, auprès desquels il trouve naturellement des protections³⁸. Élisabeth-Charlotte, princesse électorale palatine du Rhin, souvent décrite comme une Allemande à peine dégrossie, se faisait une fierté d'être née luthérienne et s'ennuyait du catholicisme auquel elle avait dû se convertir en trois jours pour épouser Philippe d'Orléans, le frère du roi. Aussi, elle apprécie l'abbé de Saint-Pierre, et lui-même reconnaît que cette charge est une sinécure : « Ma charge me plait, parce qu'elle n'est d'aucun assujettissement. Elle me donne seulement le droit d'être avec bienséance ou je me trouverois par inclination. S.A.R. Madame à qui j'ai l'honneur d'être attaché est d'un caractère doux, constant, raisonnable »³⁹. Il quitte en 1697 le faubourg Saint-Jacques pour le Palais-Royal, et il se rend souvent à la cour de Versailles, où il a tout loisir d'observer les grands du royaume et les institutions :

« Le spectacle est ici plus beau pour un réfléchi & même plus intéressant qu'en aucun lieu du monde [...]. En prenant une charge à la cour, je n'ai fait qu'acheter une petite loge pour voir de plus près ces Acteurs qui jouent souvent, sans le savoir, sur le théâtre du monde des rôles très importants au reste des sujets [...]. Je vois jouer tout à mon aise les premiers Rôles, & je les vois d'autant mieux que je n'en joue aucun, que je vais partout, & que l'on ne me remarque nulle part. »

Mais à l'observateur succède le critique, et dans ses pensées d'alors se trouvent déjà en germe ses projets de réforme :

« [les réflexions] que je fais ici roulent plus sur la Politique que sur la Morale [...]. Si je m'attache davantage à la Politique qu'à la Morale, c'est que je suis persuadé que les moindres découvertes que je pourrais faire dans la Politique seroient d'une bien plus grande utilité pour le bonheur des hommes, que les plus belles spéculations de Morale que je pourrais faire. C'est que le bon Gouvernement peut parvenir par la méthode du Scrutin perfectionné à faire en sorte par les bons établissemens, que ceux qui auront plus de vertus & plus de talens soient toujours plus heureux & plus récompensés à proportion qu'ils sont plus utiles à la société [...]. Je vois ici notre Gouvernement dans sa source & j'entrevois déjà qu'il seroit facile de le rendre beaucoup plus honorable pour le Roi, beaucoup plus commode pour ses Ministres & beaucoup plus utile pour les peuples.

³⁶ Simone Goyard-Fabre, « Introduction » à Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, éd. S. Goyard-Fabre, p. 14.

³⁷ Jean-Pierre Bois, *L'abbé de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 43.

³⁸ Son frère Louis-Hyacinthe, comte de Saint-Pierre, obtient en 1706 la place de premier écuyer de Madame, quand un autre de ses frères, Bernardin, en est le confesseur. À cela, il faut ajouter l'épouse du premier, que Saint-Simon décrit comme une intrigante qui se serait introduite dans la maison de la duchesse d'Orléans qui « ne s'en put passer ni lui rien refuser ». L'abbé de Saint-Pierre lui-même signale cet enracinement familial dans l'épître dédicatoire du *Projet de paix perpétuelle* adressée au Régent, rappelant « l'attachement particulier que nous avons moi & ma famille pour Vôte Altesse Royale [...] depuis plus de vingt-deux ans » (*Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens, pour maintenir toujours le commerce libre entre les nations pour affermir beaucoup davantage les maisons souveraines sur le trône. Proposé autrefois par Henri le Grand roi de France, agréé par la reine Elisabeth par Jacques I^{er} roi d'Angleterre, son successeur et par la plupart des autres potentats d'Europe. Eclairci par M. l'abbé de Saint-Pierre*, Utrecht, Antoine Schouten, 1717, p. XIX).

³⁹ Lettre à la marquise de Lambert, 4 janvier 1697, dans Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, tome XVI, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1741, p. 169.

J'amasse ici des matériaux pour en former un jour quelque edifice qui puisse être de quelque utilité, & vous sçavez que je me plais fort à cette etude. »⁴⁰

Il porte un jugement sévère sur le spectacle de la cour, qui lui paraît affligeant. Depuis le début de la guerre de la ligue d'Augsbourg, une opposition tacite à la politique de Louis XIV s'est organisée autour de Fénelon, qui éduque selon ses vues le duc de Bourgogne, fils aîné du Dauphin. Ce petit-fils de Louis XIV est également entouré de nobles de rang élevé, réformateurs souhaitant le retour à une monarchie moins absolue, contrôlée par l'aristocratie et décentralisée : Saint-Simon, le duc de Beauvilliers, premier précepteur du jeune prince, Fénelon, avant qu'il ne soit disgrâcié en raison du propos subversif contenu dans *Les Aventures de Télémaque*, le comte de Boulainvilliers, Chevreuse, gendre de Colbert et auteur des *Tables de Chaulnes*, et Boisguilbert. L'abbé de Saint-Pierre ne fait pas partie de leur cercle, mais se reconnaît dans ceux que le roi appelle les *chimériques*⁴¹.

L'abbé de Saint-Pierre parvient néanmoins à communiquer, sans doute en 1711, les deux premiers volumes manuscrits du *Projet de paix perpétuelle*, au duc de Bourgogne qui, selon M. de Saint-Contest et le confesseur du prince, sont appréciés. La mort du Petit Dauphin, en février 1712, ruine les espoirs qu'avaient fait naître ses nouvelles positions⁴². Les réformateurs ne survivront pas même à Louis XIV : Chevreuse meurt en 1712, Beauvilliers en 1714, Fénelon en 1715. Il ne reste que Saint-Simon, qui, s'il est l'auteur de projets pour le gouvernement, n'a pas l'espoir de les voir se réaliser. L'abbé de Saint-Pierre, lui, âgé de cinquante ans, est sans doute connu de tout Versailles et de tout Paris mais, n'ayant encore rien publié, jouit seulement de la réputation d'être aimable.

La duchesse d'Orléans obtient en décembre 1702 que le roi lui accorde le bénéfice de l'abbaye de Tiron, à proximité de Chartres, celle-là même que Henri III avait donné naguère à son poète favori, Desportes. Cette abbaye a en alors cinq autres sous sa dépendance, auxquels s'ajoutent dix-huit prieurés et des domaines s'étendant sur quarante-huit paroisses. La mense conventuelle représente trois mille à trois mille cinq cents livres de revenus. Sous le régime de la commende, les moines n'ont pas droit de choisir sur le siège abbatial l'élus de leur choix, et nombre d'abbés commendataires ne connaissent leur abbaye que de nom. Ce n'est pas le cas de l'abbé de Saint-Pierre, qui s'intéresse à elle, selon son habitude à réformer, cherchant à affecter les revenus de trois prieurés au monastère à la tête duquel se trouve sa sœur Françoise à Rouen et qui est dans une situation alarmante. L'Ordre de Saint-Maur refuse et l'entraîne dans une longue procédure qui lui offre l'occasion de son premier écrit imprimé, dans lequel il déplore l'injustice des religieux⁴³.

Cette faveur lui offre le loisir de travailler à ses projets. C'est à ce moment-là que l'abbé va publier ses premiers livres, dont celui qui va assurer sa renommée : le *Projet de paix perpétuelle*. En 1713, il en publie les deux premiers volumes, auxquels il ajoute des éclaircissements et fait des corrections, et un troisième volume paraît en 1717. Ce projet, mûri depuis plusieurs années, trouve particulièrement à son actualité dans le contexte de la guerre de succession d'Espagne, bien que l'abbé se place dans une perspective moins contingence, en cherchant les causes de la guerre et de sa

⁴⁰ *Ibid.*, p. 166-173

⁴¹ L'abbé se reconnaît particulièrement en Vauban, qui, lui aussi, écrit mais ne publie pas, réunissant ses manuscrits sous le titre d'*Oisivetés*. Ce dernier, dans un mémoire adressé à Louvois en 1689, avait demandé la révocation de la Révocation de l'Édit de Nantes. L'abbé de Saint-Pierre aurait également été bouleversé, selon Simone Goyard-Fabre, par une page de La Bruyère raillant, dans ses *Caractères*, l'esprit belliqueux des hommes qui, « pour quelque morceau de terre de plus ou de moins, sont convenus entre eux de se dépouiller, se brûler, se tuer, s'égorger les uns les autres » (« Introduction » à Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., éd. S. Goyard-Fabre, p. 16).

⁴² « La consternation fut d'autant plus grande que nous avons des preuves incontestables de la grandeur d'esprit du dauphin Bourgogne, de sa grande application au travail du cabinet, de sa grande équité, [...] et surtout du grand éloignement qu'il avait pour des guerres où l'ambition, l'avarice, la haine et la vengeance sont plus consultées que la justice » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques (1658-1740)*, éd. J. Drouet, Paris, H. Champion, 1912, p. 248).

⁴³ Abbé de Saint-Pierre, *Memoire au sujet des benefices possedez par les Religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, composé par M. l'abbé de S. Pierre en 1704, Luxembourg, chez André Chevalier, 1705.

permanence⁴⁴. Par l'intermédiaire de Varignon, il envoie son projet à Leibniz, qui exerce alors sur l'Europe une sorte de dictature intellectuelle et dont l'approbation est du plus haut prix⁴⁵. Dans une lettre du 11 février 1715, Leibniz charge Pierre Rémond de Montmort de faire parvenir à l'abbé de Saint-Pierre sa réponse : celle-ci est polie, bien que le philosophe allemand ne prend pas au sérieux le projet de l'abbé.

L'abbé de Saint-Pierre s'intéresse également aux problèmes de politique intérieure. La mort de Louis XIV, survenue le 1^{er} septembre 1715, lui laissant à penser qu'il a désormais entière liberté d'écrire, il publie un *Mémoire sur l'établissement de la taille proportionnée* (1717), qui contient des suggestions hardies en matières fiscales et des appréciations peu amènes sur le défunt roi. Le cardinal de Polignac dénonce l'irrévérence du mémoire devant l'Académie, qui s'en émeut. L'abbé de Saint-Pierre, qui a sollicité audience auprès du Régent, promet de ne pas récidiver. Cependant, il fait paraître l'année suivante son *Discours sur la Polysynodie*, éloge du gouvernement des conseils auquel il trouve un nom et qui, déjà condamnée par l'opinion, est sur le point de disparaître. C'est cependant moins le plan de constitution qui retient l'attention – Saint-Simon note que « cette chose fort plate fit un furieux bruit » – que la critique de l'administration de Louis XIV qui y est formulée.

Le Régent dut se sentir également offensé, puisque l'abbé de Saint-Pierre prétendait éclairer son jugement⁴⁶. La polysynodie qu'il défend dans son ouvrage n'est d'ailleurs pas le gouvernement des conseils du Régent, mais sa propre polysynodie, évidemment perfectionnée, et Rousseau remarque que l'abbé tourne « avec assez d'adresse en objections contre son propre système les défauts à relever dans celui du Régent, & sous le nom de réponses à ses objections, il montrait sans danger & ces défauts & leurs remèdes. Il n'est pas impossible que le Régent [...] ait pénétré la finesse de cette critique »⁴⁷. La critique sous-jacente de la monarchie ne lui échappa pas davantage, l'abbé comparant systématiquement la république à la monarchie, s'étendant avec complaisance sur les avantages de la libre discussion dans la première.

Édouard Goumy résume ainsi la situation : « l'abbé, qui avait voulu donner une leçon à tout le monde, allait en recevoir une à son tour »⁴⁸. Les défenseurs de la mémoire de Louis XIV, avec à leur tête le duc du Maine et le maréchal de Villeroy, rameutent toute la cour. Le livre est saisi et l'éditeur emprisonné. Le cardinal de Polignac et le cardinal de Fleury demandent justice de cette récidive. Sacy, Fontenelle, La Motte et l'abbé Fleury demandent à entendre l'abbé de Saint-Pierre. Une lettre envoyée au Régent, dans laquelle il dit n'avoir pas cru pouvoir parler de Louis XIV autrement qu'il ne l'a fait, achève de l'accabler⁴⁹. Son exclusion est proclamée de vive voix, à l'unanimité. Dans ce vote à découvert, pas un membre n'eut le courage de se détacher de ses collègues. L'Académie, comprenant que ce vote ne fut pas entièrement libre et sincère, décide d'un second vote, secret celui-là. L'exclusion est votée à l'unanimité moins une voix – il y a tout lieu de penser, ainsi que le croit d'Alembert, qu'il s'agit de celle de Fontenelle.

⁴⁴ Cette antériorité est attestée par la correspondance de Madame, les ébauches datant de 1709-1711 telles que celle envoyée au marquis de Torcy, ainsi qu'un certain nombre de manuscrits, témoignent d'une réflexion commencée vers 1705-1706, c'est-à-dire au cœur de la guerre de succession d'Espagne, et non à sa fin. Sur l'élaboration du premier *Projet de paix perpétuelle*, voir Maria Grazia Bottaro Palumbo, « La genesi dei « Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe » dell'abate di Saint-Pierre », dans Silvia Rota Ghibaudi et Franco Barcia (dir.), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. II, Milan, Franco Angeli, 1990, p. 561-588.

⁴⁵ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷ *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau*, tome XII, *Jugement sur la Polysynodie*, Genève, 1782, p. 77.

⁴⁸ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 44.

⁴⁹ La naïveté feinte de l'abbé de Saint-Pierre se révèle ainsi dans un exemplaire du *Discours sur la Polysynodie* de huit pages, dans lequel on peut lire ceci : « Une grande partie de vues que l'on trouvera dans ce discours m'étoient venues neuf ou dix ans avant la mort du feu Roy : mais le lecteur sait assez qu'il eût été très-inutile pour l'État, et très-dangereux pour moy de le communiquer. Heureusement les choses ont bien changé ; ainsi j'ai repris mon travail » (BnF, Clair. 293, Pièces diverses (1567-1726), *Discours sur la polysynodie ou pluralité des conseils, et la forme de ministère la plus avantageuse pour un roy, et son royaume* [16 avril 1718], ff. 52-56).

Dix-huit mois après, l'abbé demande la révision de l'arrêt l'ayant frappé, arguant d'une irrégularité procédurale ; la sentence est toutefois maintenue⁵⁰. L'exclusion fit plus pour sa célébrité que son élection, et augmenta l'intérêt qu'on lui prêtait. Une seconde édition de la *Polysynodie* est éditée cette même année. Sa réputation d'esprit libre, alors que les idées philosophiques commencent à fermenter dans les jeunes têtes, le fait apparaître comme l'un des chefs de la nouvelle école. Il a ses disciples, dont le plus important est alors admis chez Madame de Lambert : le fils aîné du garde des Sceaux, René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'Argenson.

À la fin de l'année 1722 ou au début de l'année suivante, un habitué du salon de Madame de Lambert, l'abbé Alary, fonde chez lui, dans l'entresol de l'hôtel du président Hénault, place Vendôme, une académie politique sur le modèle du « club à l'anglaise »⁵¹. L'abbé de Saint-Pierre est accueilli au club de l'Entresol en 1725. C'est là qu'il y fait la rencontre du marquis d'Argenson. Il y côtoie également Montesquieu et son ami Bolingbroke, Horace Walpole, le chevalier Ramsay, disciple de Fénelon et l'un des plus âgés et des plus assidus du club, ou encore le comte de Plélo. Selon d'Argenson, l'abbé de Saint-Pierre y déploie un zèle exemplaire, apportant jusqu'en 1731 de nombreux mémoires sur tous sujets⁵². C'est durant cette période que l'abbé de Saint-Pierre est le plus prolifique. Le club commence à faire parler de lui, au point d'inquiéter le cardinal de Fleury et le garde des Sceaux Chauvelin. La présence de l'abbé de Saint-Pierre n'y est pas pour rien, comme l'explique Fleury à l'abbé Alary : « Vous avez là à votre conférence un politique triste et désastreux, qui est l'abbé de Saint-Pierre »⁵³. Plus tard, le ministre d'État met en garde plus directement Alary : « Dites à vos messieurs de l'Entresol, qu'ils prennent garde à leurs discours »⁵⁴.

L'abbé de Saint-Pierre proposa d'abandonner la politique contemporaine et de ne s'occuper que de questions générales. Il soumit son idée à Fleury, et l'effet fut contraire à celui recherché lorsqu'il reçut réponse le 11 août 1731 : « Je vois, par votre lettre d'hier, que vous vous proposeriez dans vos assemblées de traiter des ouvrages de politique. Comme ces sortes de matières conduisent

⁵⁰ Lettre de M. l'abbé de Saint-Pierre à ses confrères de l'Académie française, 24 novembre 1719, dans Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre*, op. cit., p. 358-359. L'Académie, qui avait voué un culte à Louis XIV pendant des décennies, ne pouvait en effet admettre en son sein la critique du feu roi sans se discréditer à jamais. L'« apostasie » de l'abbé de Saint-Pierre, « naïf, simple et indiscret comme un enfant », selon la présentation qu'en fait Édouard Goumy et qui n'est pas sans rappeler le comte d'Andersen, *Les Habits neufs de l'empereur*, ne pouvait rester impunie sans que le public se demandât si pendant soixante ans la Compagnie avait joué la comédie ou avait été dupe (*Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 48-49). Fleury a bien saisi l'enjeu et, dans son réquisitoire, pique l'amour-propre des Immortels : « Vous aviez imposé la loi à tous ceux que vous receviez, de faire l'éloge du feu roi, et ce prince a été pendant cinquante ans le sujet de tous nos panégyriques. Un de nos confrères a la hardiesse de venir démentir pour la seconde fois, à la face du public, les justes louanges que nous lui avons si longtemps données. Si nous laissons cette hardiesse impunie, n'aura-t-on pas raison de dire que les plumes de l'Académie sont des plumes vénales, consacrées à la fortune et à l'intérêt, et que les louanges qu'elle donne ne durent qu'autant que la vie des princes qu'elle loue ? » (cité dans *ibid.*, p. 44).

⁵¹ L'Entresol fut « certainement la première société où l'on ait discuté ouvertement de questions politiques et diplomatiques, de l'art de gouverner dans une perspective historique et sociale, tous sujets interdits des réunions académiques où officiellement on ne doit pas débattre de Dieu, du Roi, des mœurs » (Daniel Roche, « Préface » à Nicolas Clément, *L'abbé Alary (1690-1770). Un homme d'influence au XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2002, p. 13). Claudine Poulouin note que « le modèle en train de s'élaborer dans ces réunions n'était pas celui de « philosophe », non plus que celui de « expert » de la politique, mais de façon peut-être plus redoutable pour le pouvoir, celui de « dirigeants engagés » [...] convaincus de la nécessité de soumettre à l'aiguillon du public l'élaboration de la réflexion politique » (« Castel de Saint-Pierre, « projets » pour un nouveau modèle d'humanité », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 32).

⁵² « Enfin, l'abbé de Saint-Pierre est celui qui nous fournissait le plus de lectures de son cru, tout son temps et ses forces dans un âge très-avancé étant dévoués aux systèmes politiques qu'il invente et découvre sur toutes les parties du gouvernement » (*Journal et mémoires du marquis d'Argenson*, op. cit., tome I, p. 99).

⁵³ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁴ Henry St John, vicomte Bolingbroke, *Lettres historiques, politiques, philosophiques et particulières*, vol. III, Paris, Dentu, 1808, p. 480.

ordinairement plus loin que l'on ne voudrait, il ne convient pas qu'elles en fassent le sujet. Il y en a beaucoup d'autres qui ne peuvent avoir les mêmes conséquences et qui ne sont pas moins dignes d'attention. Ainsi, supposez que vous jugiez à propos de continuer vos assemblées, je vous prie d'avoir attention à ce qu'il n'y soit point parlé de choses dont on puisse avoir sujet de se plaindre. »⁵⁵ L'abbé juge donc à propos de ne plus continuer les assemblées. D'Argenson et quelques autres se réunissent encore trois fois clandestinement, mais sont repris par Chauvelin et renoncent par la suite à se réunir.

Si les réunions de l'Entresol cessent, l'abbé de Saint-Pierre ne se résout pas à mettre fin au professorat qu'il s'était attribué, et décide de poursuivre les discussions politiques avec d'Argenson. Entre eux s'établit une relation de maître à élève. Ainsi, lorsque d'Argenson, en décembre 1731, envoie au cardinal de Fleury un mémoire sur la réforme de la taille, il sollicite d'abord l'opinion de l'abbé de Saint-Pierre. Il en est de même d'un mémoire qu'il adresse au garde des Sceaux, en avril 1733⁵⁶.

À cette même époque, l'abbé de Saint-Pierre fréquente davantage les salons féminins que les académies savantes. « Le bon abbé », comme on l'y appelle, est, selon Rousseau, l'enfant gâté des plus jolies femmes – Madame de Tencin, Madame Geoffrin, et surtout Madame Dupin. Il est leur professeur de morale : Madame Geoffrin lui doit sa devise, « donner et pardonner » ; il leur fait faire des extraits de leurs lectures qu'il corrige, ou encore compose de petits traités à leur intention. Dans les salons, il retrouve Fontenelle et Bolingbroke. Il fait de fréquents voyages à Saint-Pierre-Église et à Chenonceaux, chez Madame Dupin. Arrivé à l'âge de quatre-vingt ans, avec la santé, il considère que « si la vie est une loterie pour le bonheur, il se trouvera qu'à tout prendre, il m'est échu un des meilleurs lots, que je ne changerais pas contre un autre »⁵⁷. Il continue d'espérer la paix perpétuelle, que ce soit en 1735, avec la paix de Vienne, ou en 1740⁵⁸. Lorsque Frédéric II monte sur le trône de Prusse, l'abbé, qui ne doute pas d'avoir trouvé le Pacificateur et le plus grand bienfaiteur de l'humanité, commente pieusement son *Anti-Machiavel*⁵⁹. C'est la désillusion lorsque le roi de Prusse se lance dans la conquête de la Silésie. À titre de consolation, il put lire la traduction, en 1742, de *Pamela ou la vertu récompensée* de l'anglais Samuel Richardson, le roman moral qu'il avait appelé de ses vœux.

Cette même année, il voit arriver chez Madame Dupin un Genevois encore inconnu, d'un demi-siècle son cadet. C'est à ce même Rousseau que seront confiés les manuscrits de l'abbé, par l'entremise de l'abbé Gabriel Bonnot de Mably. Le 29 avril 1743, dans son appartement parisien du faubourg Saint-Honoré, il meurt d'une congestion. Son remplaçant à l'Académie, Maupertius, n'est pas autorisé à prononcer son éloge. C'est d'Alembert qui le réhabilite, dans un discours prononcé à l'occasion de la réception de Malesherbes, le 16 février 1775. Plusieurs textes de l'abbé de Saint-Pierre sont publiés à titre posthume. Cette activité éditoriale s'essouffle progressivement et connaît un arrêt avec la publication, en 1775, des *Rêves d'un homme de bien*⁶⁰.

⁵⁵ *Journal et mémoires du marquis d'Argenson, op. cit.*, tome I, p. 108-109.

⁵⁶ Les observations que lui fait l'abbé de Saint-Pierre témoignent de l'admiration qu'il a pour son élève : « J'étais bien éloigné à votre âge de penser aussi profondément que vous sur les affaires publiques. Si, par vos observations et par les conférences vous continuez à exercer votre esprit et à vous instruire de plus en plus des faits, où serez-vous parvenu dans quarante ans ? » (*ibid.*, p. 185).

⁵⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 366.

⁵⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, tome XVI, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1741, p. 117-126.

⁵⁹ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre, op. cit.*, p. 69. Ses commentaires sur l'ouvrage de Frédéric II figurent dans les *Réflexions sur l'Anti-Machiavel de 1740*, Rotterdam, J. D. Beman, 1741.

⁶⁰ *Les rêves d'un homme de bien, qui peuvent être réalisés ; ou les vues utiles et pratiques de M. l'abbé de Saint-Pierre, choisies dans ce grand nombre de projets singuliers, dont le bien public étoit le principe*, éd. Pons-Augustin Alletz, Paris, Veuve Duchesne, 1775.

Finalement, la publication la plus originale – non par sa forme, alors passée de mode – d’un texte de l’abbé, après sa mort, est sans doute celle de ses *Annales politiques* (1757 et 1758). À cette occasion, son éditeur affirme que « le public a toujours [...] bien reçu les ouvrages de feu monsieur l’abbé de Saint-Pierre »⁶¹. Malgré ce témoignage, quelque peu intéressé, les publications cessent. Grimm en donne l’explication : outre la lenteur de ses réflexions, dont le public de son temps s’accommode mal, il juge sa réforme de l’orthographe comme la principale fautive : « si l’abbé de Saint-Pierre n’eût pas affecté une orthographe qui rend ses livres presque indéchiffrables à des yeux non exercés, il serait, je crois, devenu auteur classique »⁶². S’il l’était devenu, le mérite en serait sans doute revenu à Jean-Jacques Rousseau. Ce dernier, à qui le comte de Saint-Pierre a confié les manuscrits de l’abbé, fait paraître en 1761 *l’Extrait du Projet de paix perpétuelle de Monsieur l’abbé de Saint-Pierre*, qu’un *Jugement sur le Projet de paix perpétuelle* complétera en 1782. La même année paraissent *La Polysynodie de l’abbé de Saint-Pierre* et le *Jugement sur la Polysynodie*. Si Rousseau renonce à abrégé d’autres projets de l’ancien aumônier de Madame, il aura donné à son œuvre une portée qu’elle n’avait pas⁶³.

Le thème de la paix perpétuelle, dans les dernières années du XVIII^e siècle, redonne une actualité à la pensée de l’abbé de Saint-Pierre. Jeremy Bentham écrit en 1790 un *Plan pour une paix générale et durable*, qui ne sera publié qu’en 1843. On parle beaucoup de lui à l’occasion du débat sur le droit de la guerre et de la paix à l’Assemblée constituante, en mai 1790⁶⁴. Johann Gottfried Herder lui rend hommage dans ses *Lettres sur la Promotion de l’Humanité* (1793). Son maître, Emmanuel Kant, publie son propre *Projet de paix perpétuelle* en 1795. Cependant, le débat européen consécutif au succès du texte de Kant ne profite pas à l’œuvre de l’abbé, l’approche du premier étant essentiellement philosophique et universelle, quand la seconde est avant tout politique, dans un cadre principalement européen.

Un nouvel intérêt pour l’abbé de Saint-Pierre se fait jour dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avec les biographies pionnières de Gustave de Molinari (1857) et d’Édouard Goumy (1859). Avec eux commence alors le temps des études, qui s’étend jusqu’à nous. Émile Chasles décrit alors l’abbé comme « le plus célèbre des écrivains qu’on ne lit pas », et Paul Albert introduit plus durement encore sa présentation de l’auteur : « S’il y a un écrivain qu’on ne lit plus, c’est bien l’abbé de Saint-Pierre »⁶⁵. De son côté, Jean-Pierre Bois estime ainsi qu’il n’a jamais été autant lu qu’aujourd’hui. Il a pour lui les témoignages de Voltaire et de d’Alembert, qui assurent que peu l’ont lu de son vivant⁶⁶. À défaut d’être lu, ses idées étaient toutefois connues de ses contemporains, ou tout au moins de l’élite⁶⁷. Non seulement ceux-ci les connaissaient, mais ils les pillaient allègrement sans le revendiquer, au point

⁶¹ *Annales politiques de feu monsieur Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre*, tome I, Londres, 1758, Avis des éditeurs.

⁶² Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, tome III, éd. M. Tourneux, Paris, Garnier frères, 1878, p. 474.

⁶³ Il se confie à Jean-François de Bastide sur l’abandon de ce projet : « Mon dessein étoit de publier cet abrégé en deux volumes, l’un desquels eût contenu les extraits des Ouvrages, & l’autre un jugement raisonné sur chaque projet ; mais, après quelque essai de ce travail, je vis qu’il ne m’étoit pas propre & que je n’y réussirois point. J’abandonnai donc ce dessein, après l’avoir seulement exécuté sur la Paix perpétuelle et sur la *Polysynodie* » (Lettre à Bastide, 5 décembre 1760, dans *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, op. cit.*, tome XII, p. 1-2).

⁶⁴ Jean-Pierre Bois, *L’abbé de Saint-Pierre, op. cit.*, p. 316.

⁶⁵ Émile Chasles, « Les exilés de l’Académie », *loc. cit.*, p. 674 ; Paul Albert, *La littérature française au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1874, p. 21 ; nous soulignons.

⁶⁶ *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XXVI, *Mélanges*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1879, p. 501 ; « Ces écrits, il faut en convenir, furent assez peu lus dans le temps où il les publia, et sont encore moins lus aujourd’hui » (*Œuvres complètes de d’Alembert, op. cit.*, tome III, p. 255).

⁶⁷ Nous avons déjà évoqué le cas de Rousseau. Voltaire est, lui aussi, familier des textes de l’abbé, dont il a abondamment annoté l’œuvre imprimée (François Bessire, « Voltaire et « cet homme moitié fou et moitié philosophe nommé l’abbé de Saint-Pierre » », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l’abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743), op. cit.*, p. 235-236). La demande à Thieriot de lui communiquer le manuscrit des *Annales politiques* de l’abbé témoigne encore de cet intérêt (Lettre à Thieriot, 31 octobre 1738, dans *Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XXXV, *Correspondance*, 1880, p. 32).

qu'il est possible de parler, à propos de l'abbé de Saint-Pierre, généralement considéré comme un auteur secondaire du XVIII^e siècle, d'influence profonde mais largement souterraine⁶⁸.

II. Intérêt du sujet

Un motif récurrent apparaîtra à qui s'intéresse à l'abbé. Tout auteur qui évoque, même brièvement, l'abbé de Saint-Pierre, ne peut s'empêcher de se prononcer sur le caractère utopique ou non de sa pensée, ou tout au moins de mentionner sa réputation. C'est un passage obligé, quasiment un rituel, par lequel s'ouvrent bien des textes. Depuis Leibniz, il est en effet régulièrement accusé d'utopisme. Le philosophe allemand, à qui l'abbé de Saint-Pierre avait fait parvenir son *Projet de paix perpétuelle*, soulignait le rapport du projet avec l'*Utopie* de Thomas More⁶⁹. Voltaire, qui l'affublait du sobriquet de « Saint-Pierre d'Utopie »⁷⁰, a indéniablement contribué à faire de l'abbé le symbole même de la pensée utopique, en raillant « les chimériques projets du bon abbé de Saint-Pierre »⁷¹. En ce sens, il compose une épigramme :

N'a pas longtemps, de l'abbé de Saint-Pierre,
On me montrait le buste tant parfait
Qu'on ne sus voir si c'était chair ou pierre,
Tant le sculpteur l'avait pris trait pour trait.
Adonc restai perplexe et stupéfait,
Craignant en moi de tomber en méprise ;
Puis dis soudain : « Ce n'est là qu'un portrait ;
L'original dirait quelque sottise. »⁷²

De tous les synonymes d'utopie, chimère est celui qui s'impose alors pour désigner les projets de l'abbé. Avant Voltaire, le duc de Saint-Simon considérait que l'abbé de Saint-Pierre a « de l'esprit, des lettres et des chimères »⁷³. L'académicien Jacques Hardion, censeur chargé d'examiner l'*Abrégé du Projet de paix perpétuelle* pour obtenir le privilège du roi, juge, lui aussi, que « le projet de M. l'abbé de Saint-Pierre est une chimère »⁷⁴. Les projets de ce dernier sont ainsi qualifiés même par

⁶⁸ Alexis Klimov estime ainsi que nombreux furent ceux qui s'inspirèrent de ses propositions, en omettant de le citer (« Leibniz et l'abbé de Saint-Pierre », *Revue de l'Université Laval*, vol. XX, n° 3, 1965, p. 199-210). Le ridicule qui était attaché à son nom y est sans doute pour beaucoup. Ainsi, Voltaire, en même temps qu'il affirme que l'abbé s'est trompé dans beaucoup de choses (*Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XIV, *Le Siècle de Louis XIV*, 1878, p. 504), se saisit, entre autres emprunts, de l'idée de bienfaisance. Élisabeth Lavezzi montre un « emprunt inavoué » de Rousseau sur le duel, et des idées sur le théâtre, en particulier sur la réinterprétation des pièces classiques (« Le duel : un emprunt inavoué de Rousseau à Castel de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743), op. cit.*, p. 193-204).

⁶⁹ « Je viens de lire un petit livre fait en France, et imprimé ailleurs, intitulé *Mémoires pour faire une paix perpétuelle en Europe*. Quoique le projet ait quelque rapport avec l'*Utopie* de Thomas Morus, on est toujours bien aise de voir les pensées des gens d'esprit et bien intentionnés » (Lettre à Bignon, 4 juin 1712, dans *Correspondance G. W. Leibniz – Ch. I. Castel de Saint-Pierre*, selon les manuscrits inédits des bibliothèques de Hanovre et de Göttingen, éd. André Robinet, Paris, Centre de philosophie du droit [Paris II], 1995, p. 23).

⁷⁰ Il l'appelait également « Aristide de Saint-Pierre », du nom d'un Athénien célèbre pour sa vertu (Lettres à Thieriot, 31 octobre et 20 décembre 1738, dans *Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XXXV, *Correspondance*, p. 32 et p. 74).

⁷¹ *Ibid.*, p. 272. Il n'en a pas toujours été ainsi : dans l'édition de 1751 du *Catalogue de la plupart des écrivains français qui ont paru dans le siècle de Louis XIV, pour servir à l'histoire littéraire de ce temps*, la notice consacrée à l'abbé se contentait de ces quelques mots, plus nuancés : « Saint-Pierre (l'abbé de) a contribué, par ses écrits, à faire établir la taille proportionnelle ; ses idées politiques n'ont pas toujours été des rêves » (*ibid.*, tome XIV, *Le Siècle de Louis XIV*, p. 128, note 3). Sur les relations ambiguës de Voltaire avec l'abbé de Saint-Pierre, dont la réception de l'œuvre a été pour une bonne part déterminée par le premier, voir François Bessire, « Voltaire et « cet homme moitié fou et moitié philosophe nommé l'abbé de Saint-Pierre » », *loc. cit.*, p. 233-243.

⁷² *Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome X, *Poésie*, 1877, p. 484-485.

⁷³ Louis de Rouvroy, duc de Saint-Simon, *Mémoires complets et authentiques*, tome X, Paris, Hachette, 1865, p. 39.

⁷⁴ Lettre au garde des Sceaux Germain-Louis Chauvelin, 17 février 1728, dans Septime Gorceix, « Du nouveau sur un vieux projet de paix perpétuelle », *Mercur de France*, t. CCLI, 1^{er} mai 1934, p. 536.

ceux dont les ambitions peuvent être rapprochées des siennes. Le juriste provençal Réal de Curban, examinant, dans *La science du gouvernement*, les principaux ouvrages composés en matière politique, écrit : « Saint-Pierre a adopté ce projet [celui prêté par Sully à Henri IV] dans toute son étendue, &, si je l'osois dire, dans toute sa chimère. [...] Ce projet, s'il étoit exécuté, seroit sans doute le *chef d'œuvre de la Politique le plus parfait*, le plus glorieux, et le plus utile au genre humain ; mais ce n'est qu'une de ces oisives speculations politiques auxquelles se livre un esprit ami des idées singulières, et il ne sçaurait jamais être réduit en pratique »⁷⁵. Condorcet, proposant une paix perpétuelle, prend soin de préciser que sa réalisation serait assurée par « des institutions, mieux combinées que ces projets de paix perpétuelle, qui ont occupé le loisir et consolé l'âme de quelques philosophes » – ce qui peut aisément s'analyser comme une allusion à l'abbé de Saint-Pierre⁷⁶.

Tous ses contemporains, que ce soit pour s'en amuser ou pour le déplorer, assimilent l'abbé à l'utopisme. En voulant le consoler, Fontenelle le concède involontairement⁷⁷. De manière plus positive, ses défenseurs évoquent l'inspiration onirique de ses mémoires. D'Argenson parle ainsi de son « bon ami, l'abbé de Saint-Pierre, [qui] rêve aussi qu'il réforme l'État » et, à cet effet, « écrit ses songes et les fait imprimer »⁷⁸. Dans l'éloge prononcé en son honneur à l'Académie française, d'Alembert présente comme une qualité ce qui lui est reproché – « plût à Dieu néanmoins que ceux qui gouvernent rêvassent quelquefois de la sorte ! »⁷⁹ Au XVIII^e siècle, Rousseau semble faire figure d'exception en demi-teinte⁸⁰.

Même à l'étranger, l'abbé de Saint-Pierre passe pour un utopiste. C'est ainsi que les *Annales politiques*, qui avaient été traduites en anglais, font l'objet d'une recension dans la *Critical Review* de juillet 1762. L'auteur de ce compte rendu qualifie l'abbé de bienfaiteur de l'humanité et le comble d'éloges pour ses projets de réforme du gouvernement et ses idées morales et religieuses, dans lesquelles il croit discerner des éléments protestants. Seulement, lorsqu'il en vient à aborder le projet d'un tribunal international, il écrit : « C'est là un projet que nous pouvons sans doute qualifier d'utopique... Mais nous pouvons nous dispenser de réfuter un projet qui ne pourra jamais se réaliser

⁷⁵ Gaspard de Réal de Curban, *La science du gouvernement*, tome VIII, Amsterdam, Arkstée & Merkus, 1764, p. 360-361 ; nous soulignons.

⁷⁶ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Agasse, 1794-1795, p. 369.

⁷⁷ « Il faudrait que les hommes fussent raisonnables pour adopter votre système ; et s'ils l'étaient, ils n'en auraient pas besoin » (*Fragments sur l'abbé de Saint-Pierre*, dans *Œuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau*, éd. G. Streckeisen-Moultou, Paris, M. Levy Frères, 1861, p. 308).

⁷⁸ *Mémoires du marquis d'Argenson, ministre sous Louis XV*, éd. R. d'Argenson, Paris, Baudouin frères, 1825, p. 342. Ailleurs, cet élève de l'abbé se fait encore plus aigre-doux : « J. J. Rousseau, de Genève, philosophe cynique, travaille actuellement à l'analyse des ouvrages politiques de l'abbé de Saint-Pierre, grand et hardi citoyen, mais dont les expositions sont aussi bonnes que les moyens sont capucins, parce qu'il ne connaissait pas les hommes de son siècle, ni les replis de leurs cœurs » (*Journal et mémoires du marquis d'Argenson, op. cit.*, tome IX, 1867, p. 182).

⁷⁹ *Œuvres complètes de d'Alembert, op. cit.*, tome III, p. 257.

⁸⁰ En effet, il dit de l'abbé que « c'eût été un homme très-sage s'il n'eût la folie de la raison » (*Fragments sur l'abbé de Saint-Pierre*, dans *Œuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau, op. cit.*, p. 311). Il lui reconnut toutefois le mérite de s'être interrogé sur les possibles, et classa ses détracteurs parmi les « ignorants qui ne savent mesurer le possible que sur l'existant » (*Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, op. cit.*, tome XII, *Jugement sur la Polysynodie*, p. 76). Les derniers mots du *Projet de paix perpétuelle de l'Abbé de St. Pierre* abrégé par Rousseau semblent également rendre justice à l'abbé : « Si, malgré tout cela, ce Projet demeure sans exécution, ce n'est donc pas qu'il soit chimérique ; c'est que les hommes sont insensés, & que c'est une sorte de folie d'être sage au milieu des fous » (*ibid.*, p. 39). Le *Jugement sur la paix perpétuelle* est d'une autre teneur : « Qu'on ne dise donc point que si son système n'a pas été adopté, c'est qu'il n'étoit pas bon ; qu'on dise au contraire qu'il étoit trop bon pour être adopté [...]. Sans doute la paix perpétuelle est à présent un projet bien absurde ; [...] admirons un si beau plan, mais consolons-nous de ne pas le voir exécuter ; car cela ne peut se faire que par des moyens violents & redoutables à l'humanité » (*ibid.*, p. 52). Selon Robert F. Hébert, Rousseau est sans doute moins réticent que Voltaire, mais tout aussi ambivalent (« Économie, utopisme et l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743), op. cit.*, p. 222, note 2). Pour Joseph Drouet, le Genevois est mesquin, donnant l'impression d'approuver les projets de l'abbé avant de les critiquer, et juge qu'« avec une pareille disposition d'esprit, il est préférable qu'il n'ait pas voulu aborder les autres visions de l'abbé » (*L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre, op. cit.*, p. 333 ; souligné par l'auteur).

si ce n'est dans l'imagination d'un esprit enivré par la passion du bien général. C'est une idée qui est si peu en rapport avec les réflexions judicieuses dont sont parsemées toutes les parties des *Annales politiques*... »⁸¹

Esprit enivré... L'abbé lui-même, qui est au fait de sa réputation d'utopiste, évoque cette ivresse, dans une lettre du 2 septembre 1727 au chancelier d'Aguesseau : « Je n'ignore pas les noms que le vulgaire ignorant se croira en droit de me donner en lisant cet ouvrage [*Mémoire pour diminuer le nombre de procès*] ». Et de poursuivre : « On appellera mes ouvrages *Ebria Veratro* »⁸², c'est-à-dire ivre d'ellébore, du nom de cette plante dont on pensait dans l'Antiquité qu'elle permettait de guérir la folie, ce que ne manque pas de suggérer l'abbé en citant les *Satires* d'Horace évoquant Anticyre, et qui cause l'ivresse, a pour effets des rêves heureux, extravagants, le détachement des contingences et, à forte dose, des hallucinations.

S'il est un penseur qui a pu être qualifié d'idéaliste et qui passe alors pour la référence utopique par excellence, c'est bien Platon⁸³. Jean Bodin ouvre ainsi ses *Six livres de la République* par un avertissement : « nous ne voulons pas figurer une République en idée [idéale] sans effect, telle que Platon, & Thomas le More chancelier d'Angleterre [en] ont imaginé »⁸⁴. Fontenelle, à propos de l'un de ses essais utopiques qu'il appelait sa *République*, revendique un texte rédigé « à l'exemple de Platon »⁸⁵. Cela n'est pas pour surprendre, dans la mesure où certains auteurs ont perçu en Thomas More une inspiration platonicienne, l'*Utopie* elle-même multipliant les références au philosophe athénien⁸⁶.

En conséquence, les écrits de l'abbé de Saint-Pierre sont régulièrement assimilés à la *République* de Platon. Stanislas Leszczyński, qui dit se refuser à croire les « édifiantes spéculations » utopiques de l'abbé, semble pourtant s'en être inspiré pour la rédaction de son manuscrit *De l'affermissement de la Paix générale* (1748). À la première page de cet essai portant sur l'union des républiques chrétiennes, le duc de Lorraine et de Bar situe le projet de l'abbé entre la *République* de Platon et l'*Histoire des Sévarambes* de Denis Vairasse⁸⁷. De même, lorsque Kant veut classer Rousseau, c'est avec Platon et l'abbé de Saint-Pierre, parmi les « rêveurs [*fantasques*] de la raison » (*Phantasten der Vernunft*)⁸⁸. Frédéric II de Prusse, qui considère également l'abbé de Saint-Pierre comme un utopiste,

⁸¹ May Wallas, « Sur la fortune de l'abbé de Saint-Pierre en Angleterre au XVIII^e siècle », *Revue de littérature comparée*, XX^e année, n° 2, 1940, p. 214-215.

⁸² BnF, Ms. 6820, *Reformation de la justice. Differens mémoires conténans des viues generales sur cette matiere...*, ff. 32r-38r, cité dans Merle L. Perkins, « An Unpublished Letter from Saint-Pierre to Daguesseau », *Modern Language Notes*, vol. LXX, n° 2, 1955, p. 111-112.

⁸³ L'abbé de Saint-Pierre en fait d'ailleurs le constat : « Aussi la *République de Platon* a-t-elle toujours passé plutôt pour un recueil de choses désirables, que pour un recueil de moïens praticables » (*Ouvrages politiques*, tome X, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1735, p. 142 ; souligné par l'auteur).

⁸⁴ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puys, 1576, p. 3 (BnF, RES-E*-67).

⁸⁵ *Ceuvres de Monsieur de Fontenelle*, tome IX, nouv. éd., Paris, chez B. Brunet, 1758, p. IV et p. 366-374.

⁸⁶ Simone Goyard-Fabre, « Introduction » à Thomas More, *L'Utopie*, Paris, Flammarion, 1987, p. 60.

⁸⁷ « J'ai souvent ouï parler d'une République chrétienne : je veux dire, d'une union générale de tous les États chrétiens, que l'on supposait liés par un même esprit de paix, et dégagés de tous les motifs de haine, ou d'ambition, qui les rendent communément ennemis les uns des autres ; mais il en a toujours été de cette République comme de celle de Platon ou celle des Sévarambes, qui n'ont jamais existé qu'en idée, et c'est un malheur pour le genre humain. En effet il serait à souhaiter qu'une pareille République pût avoir lieu. Le grand Henri IV en avait senti les avantages » (Stanislas Leszczyński, *Inédits* (plans de paix, réformes politiques, économie et société, réforme de l'Église, affaires de Lorraine, œuvres morales), éd. René Taveneaux et Laurent Versini, Nancy, PUN, 1984, p. 97 et p. 124).

⁸⁸ Christian Lous Lange et August Schou, *Histoire de l'internationalisme*, tome II, *De la paix de Westphalie jusqu'au Congrès de Vienne*, Oslo, Aschehoug, 1954, p. 404.

le rapproche en conséquence de Platon⁸⁹. Son correspondant, Voltaire, assimile également les écrits de l'abbé à la *République* de Platon et aux *Aventures de Télémaque*⁹⁰.

L'abbé de Saint-Pierre a évidemment conscience de cette critique – « on a dit de mes Memoires politiques, ce sont des Projets de la Republique de Platon ou du Roman de Fénelon, qui sont agréables à lire & impossibles à executer »⁹¹ – qu'il dit avoir reçu de nombreuses fois⁹². Il refuse évidemment, et à de nombreuses reprises, cette assimilation⁹³, convaincu que son projet n'est pas « un ouvrage d'amusement du genre de la Republique de Platon », mais qu'il est réalisable⁹⁴. La relation de l'abbé de Saint-Pierre à Platon est toutefois moins univoque qu'il ne le laisse paraître, ce dernier pouvant à l'occasion être regardé avec indulgence, voire pris pour modèle : « J'imite Platon, en ce que je puis l'imiter. Si Platon s'est quelquefois égaré dans les speculations, c'est faute de s'être assez attaché a perfectionner les diferens ministeres du gouvernement de sa Republique [...]. Il se peut faire que j'aye come lui proposé des choses qui paroissent impraticables [...]. Je serois fort content, si mes ouvrages etoient pour mon siecle aussi utiles, que ceux de Platon le furent pour le sien »⁹⁵.

L'abbé de Saint-Pierre, qui est contraint de prévenir les critiques, ne manque pas de s'en plaindre⁹⁶. Il estime ainsi que c'est faire preuve de folie et de méchanceté que de décrier son système comme chimérique, et accuse les railleurs de « contribuer à multiplier les meurtriers, les voleurs & les ampozoneurs »⁹⁷. Pourtant, il n'a pas peu fait pour sa réputation, contribuant directement à la diffusion, sinon à l'apparition, des critiques dont ses projets sont accablés. C'est ainsi que lorsqu'en 1710 il envoie au marquis de Torcy, alors ministre des affaires étrangères, un abrégé de son projet de paix, il l'accompagne d'une lettre dans laquelle il lui suggère de rapporter son projet au roi, à qui il propose deux voies possibles pour le faire accepter par les belligérants. La première consiste, pour Louis XIV, à approuver publiquement le projet et à donner à son auteur privilège pour l'imprimer.

⁸⁹ « Tant que l'arbitrage platonique de l'abbé de Saint-Pierre n'aura pas lieu... » (Lettre de Frédéric II, 25 juillet 1742, dans *Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XXXVI, *Correspondance*, 1880, p. 145) ; « L'abbé de Saint-Pierre, qui me distingue assez pour m'honorer de sa correspondance, m'a envoyé un bel ouvrage sur la façon de rétablir la paix en Europe, et de la constater à jamais. La chose est très-praticable ; il ne manque, pour la faire réussir, que le consentement de l'Europe, et quelques autres bagatelles semblables » (Lettre à Voltaire, 12 avril 1742, dans *Œuvres de Frédéric le Grand*, tome XXII, Berlin, Imprimerie royale (R. Decker), 1853, p. 102).

⁹⁰ C'est ainsi qu'il écrit, dans sa *Défense de Louis XIV contre les Annales politiques de l'abbé de Saint-Pierre* : « L'abbé de Saint-Pierre répète souvent que tous les vices du gouvernement de ce monarque venaient de ce qu'il n'avait pas adopté la méthode du scrutin perfectionné, et de ce qu'il n'avait pas pensé à établir la diète européenne ou européenne, avec les quinze dominations égales et la paix perpétuelle. Ces chimères avaient été souvent rebattues par l'abbé de Saint-Pierre, dans plusieurs de ses petits livres, et n'avaient été remarquées que pour leur singularité. Il croyait avoir perfectionné la république de Platon et le gouvernement imaginaire de Salente. Nous avons eu en France, en Angleterre, beaucoup de ces projets, quelques-uns peut-être désirables, et nul de praticable » (*Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XXIX, *Mélanges*, 1879, p. 267-268). Ces lignes ont été écrites contre un texte de l'abbé de Saint-Pierre que Voltaire a été accusé d'avoir plagié : il est donc possible d'y voir une défense non seulement du feu roi, mais encore de lui-même.

⁹¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, tome IV, Rotterdam, Jean Daniel Beman ; Paris, Briasson, 1733, p. 251. En effet, plusieurs objections assimilent le projet de l'abbé à l'œuvre de Platon : « L'Auteur n'auroit-il point mieux fait de donner son Système comme une idée Platonique ? » ; « Cette Union de l'Europe seroit très souhaitable [...]. Mais on doit régarder ce beau Projet plutôt comme le désir d'un bon Citoyen, que comme le Plan d'un bon Politique, *votum non consilium* : c'est une République de Platon, & non un Projet sérieux ; il ne sauroit plaire aux esprits corrompus du siècle, *non in Republicâ Platonis sumus, sed in fœce Romuli* [nous ne sommes pas dans la République de Platon mais dans la fange de Romulus] » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, tome II, Utrecht, Antoine Schouten, 1713, p. 174-175 et p. 47-48).

⁹² « J'ai ramassé de divers endroits & de diverses personnes cette Objection » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome I, 1733, p. 169-170).

⁹³ « Il ne s'agit donc point de ces Projets impossibles dans la pratique, que l'on attribué communément à la République de Platon » (*ibid.*, p. 172).

⁹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome II, p. 176.

⁹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, tome VI, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1734, p. 84-85.

⁹⁶ « Si je n'indique pas les moyens de l'execution, l'un prend le projet pour un sisteme purement Platonique, & impossible dans l'execution » (*ibid.*, p. 281).

⁹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, tome XI, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1737, p. 490-492.

L'abbé reconnaît que « les alliez de l'Empereur regarderont cette declaration comme un piège qu'on leur tend » et « ils diront que c'est un Etablissement chimerique qu'on leur propose au lieu de quelque chose de réel qu'ils demandent ».

Aussi, il envisage une seconde voie. Celle-ci consiste à « faire semblant de l'avoir meprisé comme un projet chimerique » et, pour son auteur, qui n'aurait obtenu la permission de l'imprimer, de l'envoyer à des libraires d'Angleterre, de Hollande, de Genève et de Suisse, à chacun desquels il adresserait une lettre écrite à peu près dans ces termes :

« Ceux a qui l'auteur a montré ce projet en ce pays ci, gens tres habiles et d'un excellent esprit luy ont tous dit et presqu'en mêmes termes que les princes sages, justes, bons a leurs sujets regarderoient la formation de l'union generale pour la paix perpetuelle comme une chose tres possible et comme l'affaire la plus pressée et la plus importante de leur Regne ; mais a la Cour on traite ce projet d'Impossible, de visionnaire, de Chimerique, on dit que ce n'est qu'un jeu d'esprit, qu'un amusement de philosophe oisif, que c'est un ouvrage de pure speculation, qui ne sauroit jamais être reduit en pratique, bref autant qu'on peut juger il ny a pas plu, nous n'en devinons point la raison, peut être que dans le pays ou vous êtes on la devinera mieux que nous ; quoy qu'il en soit, je croy que vous serez bien aise de l'imprimer sous le titre de *Republique platonique*, c'est le titre que les courtisans luy ont donné. »⁹⁸

On pourrait croire que cette proposition ne vise qu'à donner le change et à orienter son destinataire vers le choix de la première, à savoir lui offrir un privilège pour imprimer. Pourtant, c'est bien cette seconde voie qui a sa préférence et qu'il conseille d'emprunter. En plus de nous apprendre que l'abbé de Saint-Pierre a participé à forger sa propre réputation, cette lettre révèle un stratège n'hésitant pas à feindre pour atteindre son but. Toutefois, la première voie conseillée est, des deux, la plus éclairante. L'abbé de Saint-Pierre est sérieux, pèse tout selon sa méthode, listant les avantages et les désavantages. D'abord, en imaginant que les ennemis de la France verraient en elle un piège, il reconnaît implicitement que les idées généreuses peuvent être le masque des intérêts. En outre, il anticipe que ces mêmes ennemis envisageraient son projet comme une proposition chimérique.

Ces deux prévisions ne s'accordent pas – elles sont mêmes contradictoires. Son projet ne peut être considéré comme une chimère, chose peu sérieuse, après avoir été pris pour un piège. La seconde prévision n'est pas crédible, et semble montrer que l'abbé anticipe moins le reproche que les belligérants pourraient lui faire que celui qui viendrait du destinataire de sa lettre. Elle permet également de supposer que l'abbé est familier de cette littérature et, en s'inquiétant que les belligérants puissent reconnaître dans son projet une chimère, il admet implicitement, sinon son identité, du moins sa ressemblance avec les projets utopiques.

Cette préoccupation le conduit à concevoir des parades. C'est ainsi que, pour échapper à l'accusation d'utopisme, l'abbé de Saint-Pierre s'abrite derrière des personnalités, comme Henri IV ou le duc de Bourgogne, à qui il attribue ses idées. Le *Projet de paix perpétuelle* est présenté comme une invention du roi Henri IV qu'il n'aurait fait qu'éclaircir⁹⁹. Joseph Drouet souligne que c'est moins par modestie que par stratégie que l'abbé de Saint-Pierre s'efface. En effet, en se donnant comme continuateur du plus populaire des rois, il s'en sert comme d'un bouclier, ce qu'il revendique explicitement :

⁹⁸ Archives du Ministère des Affaires étrangères, *Mémoires et Documents (M.D.), France, 308 (Af. int. et ext. 69)*, « Projet de paix inalterable pour l'Europe. Preface. Vue generale du Projet » [1710], ff. 260_r-263_r.

⁹⁹ L'édition de 1717 du *Projet de paix perpétuelle* le présente comme le *Projet de Henri le Grand pour rendre la paix perpétuelle* (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens, pour maintenir toujours le commerce libre entre les nations pour affermir beaucoup davantage les maisons souveraines sur le trône. Proposé autrefois par Henri le Grand roi de France, agréé par la reine Elisabeth par Jacques Ier roi d'Angleterre, son successeur et par la plupart des autres potentats d'Europe. Eclairci par M. l'abbé de Saint-Pierre*, Utrecht, Antoine Schouten, 1717, p. 1).

« Heureusement pour le succès de ce Projet, je n'en suis pas l'Auteur ; c'est Henry le Grand qui en est le premier Inventeur ; [...] & si en cherchant un préservatif préservatif contre les maux que nous cause la Guerre, je suis parvenu à force de méditation, à me rencontrer dans un Plan tout semblable dans le fond à celui de cet excellent Prince, ce rencontre ne diminuë en rien la gloire de l'invention qui lui est dûë ; mais d'un côté je me sers de son Dessen, comme de guide, pour m'assûrer moi-même que je ne me suis pas égaré dans le mien ; & de l'autre, *je m'en sers comme de bouclier, pour me mettre à couvert contre les insultes de ceux qui [...] voudroient me traiter de Visionnaire. J'ai alors l'avantage de n'avoir point à me défendre moi-même, & de n'avoir qu'à défendre d'extravagance en Politique, un prince reconnu de tout le monde, pour très-sensé dans le Gouvernement de son Etat* »¹⁰⁰.

Pour le biographe de l'abbé, la paternité attribuée au Vert-Galant est d'autant plus mensongère que le prétendu projet d'Henri IV diffère largement dans ses buts de celui de l'aumônier de Madame : le plan d'Henri IV, d'après les *Économies royales* de Sully, seul document existant sur son *grand dessein*, visait à abaisser la maison d'Autriche, alors puissance prépondérante, « en essayant de nouer contre elle une ligue de puissances », et donc *in fine* à remanier la carte de l'Europe, quand l'abbé, voulant la paix par-dessus tout, fait reposer son système sur le principe *uti possidetis*¹⁰¹.

Édouard Goumy, qui voit dans ce procédé un « artifice honnête pour attirer l'attention sur son ouvrage »¹⁰², ne semble pas voir qu'en exploitant le témoignage de Sully sans se soucier de sa fiabilité, et en présentant un Henri IV consentant à ce projet, l'abbé cherche surtout à désarmer ceux qui le traitent d'utopiste et de visionnaire, comme il le reconnaît lui-même¹⁰³, et à masquer l'inspiration la plus probable du *Projet de Paix perpétuelle*. En effet, le livre qui a selon toute vraisemblance inspiré le projet phare de l'abbé de Saint-Pierre est le *Nouveau Cynée* d'Emeric Crucé, qu'il a lu¹⁰⁴. Seulement, reconnaître un tel patronage aurait jeté le discrédit sur l'œuvre et exposé son auteur à l'accusation d'utopie.

Une autre figure est également régulièrement invoquée par l'abbé de Saint-Pierre : le duc de Bourgogne. Relatant sa mort, en février 1712, l'abbé conclut son éloge funèbre en assurant que le petit-fils de Louis XIV avait donné son assentiment au *Projet de paix perpétuelle*¹⁰⁵. Voltaire n'était pas dupe de cette soi-disant approbation : « l'abbé de Saint-Pierre, pour appuyer ses idées, prétendait

¹⁰⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome I, p. 123-124 ; nous soulignons.

¹⁰¹ Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre*, op. cit., p. 116. Cela lui est d'ailleurs objecté (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 285-286). Pour Léonce de Lavergne, il est d'ailleurs plus probable qu'Henri IV ait voulu conquérir quelques provinces sur la maison d'Autriche et que le reste du projet appartienne à Sully, « qui aurait prêté à son maître ses idées » (« L'abbé de Saint-Pierre et ses projets de réforme », loc. cit., p. 561-562).

¹⁰² Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 31.

¹⁰³ À celui qui considère que son projet est fait pour les hommes tels qu'ils devraient être, et non tels qu'ils sont, il répond : « *Si cette objection étoit solide, [...] il s'ensuivroit que Henry le Grand n'eût jamais consenti à un pareil Projet d'Union : car enfin c'étoit un homme, c'étoit un Prince des plus puissans, sujet à ses passions comme ceux d'aujourd'hui, qui avoit désiré toute sa vie d'agrandir son Territoire aux dépens de ses Ennemis comme ceux d'aujourd'hui, qui étoit aussi éloigné de mettre un Tribunal au dessus de sa tête que ceux d'aujourd'hui, qui espéroit & qui pouvoit espérer avec autant de fondement du succès dans la Guerre que ceux d'aujourd'hui : cependant Henry le Grand consentit à un Traité d'Union semblable* » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 59 ; nous soulignons).

¹⁰⁴ Emeric de La Croix, *Le nouveau Cynée ou Discours d'État représentant les occasions et moyens d'établir une paix générale, et la liberté du commerce par tout le monde*, Paris, J. Villery, 1623. Parmi les sources du *Projet de Paix perpétuelle*, certains relèvent la possible influence du quaker William Penn (1644-1718). Voir à ce sujet Daniel Sabbagh, « William Penn et l'abbé de Saint-Pierre : Le chaînon manquant », *Revue de synthèse*, vol. CXVIII, n° 1, 1997, p. 83-105.

¹⁰⁵ « J'ai même su d'original par son confesseur et par feu M. de Saint-Contest qu'il approuvait fort le plan de Henri IV, son trisaieul, pour l'établissement de la diète européenne que j'avais rectifié dans un mémoire qu'il avait lu » (*Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 248). Vingt-six ans après la mort du Petit Dauphin, l'abbé persiste à lui attribuer la paternité de son propre projet : « Un des principaux articles du Plan de gouverneman du Daufin Bourgogne c'étoit l'établissement de l'arbitrage Européain, invanté par le Roi Henri quatre son trizayeul » (*Nouveau plan de gouverneman des Etats souverains*, 2^e éd., Rotterdam, Beman, 1738, p. 225).

que cette *diète européenne* avait été approuvée et rédigée par le dauphin, duc de Bourgogne, et qu'on en avait trouvé le plan dans les papiers de ce prince. *Il se permettait cette fiction pour mieux faire goûter son projet* »¹⁰⁶. Dans ce même but, l'abbé attribue au duc de Bourgogne la méthode du scrutin perfectionné¹⁰⁷. De manière récurrente, et bien qu'il sache que cela soit faux, il attribue à d'autres ses idées pour accroître leur popularité et obtenir l'adhésion du public, pour les recommander à l'adoption des souverains, auxquels l'autorité de ces grands noms imposerait plus que les seuls mérites du projet même¹⁰⁸. Or, plus encore que celle du fils du Dauphin, quelle figure est mieux à même d'en imposer en ce temps, sinon celle du feu roi ? L'audacieux abbé de Saint-Pierre se présente à l'occasion comme un continuateur du Roi-Soleil : selon lui, son *Mémoire pour diminuer le nombre des procès* « n'est proprement qu'une continuation du beau projet du feu Roi Louis XIV de diminuer les grans maux que cause la longueur des procez »¹⁰⁹.

Dans l'Avertissement à son *Projet pour perfectionner nos lois sur les duels*, l'abbé affirme également que le mémoire qu'il avait composé vingt ans plus tôt avait été apprécié de Louis XIV, et en quelque sorte approuvé par lui : « Je donnai en 1715 un Mémoire pour extirper en France la malheureuse coutume des Duëls [...]. Le feu Roi, entre les mains de qui il étoit parvenu par hasard, quinze jours avant qu'il tombât malade, de la maladie dont il mourut en Septembre 1715 l'avoit lû, & i avoit aparamant remarqué des réflexions solides & inportantes ; puisqu'après sa mort le Régent en trouva un exemplaire, dans une cassète où étoient ses montres, quelques bijoux, & pluzieurs papiers de conséquence. » Saint-Pierre, qui sent bien le ridicule de son assertion mais consent faire « toujours sans peine de pareils sacrifices à l'Utilité Publique », ne manque pas de préciser qu'il attend, en contrepartie de ceux-ci, « que le Lecteur en ait plus d'atantion » à lire son ouvrage, et « le Conseil plus de soin à le faire examiner »¹¹⁰.

Pour s'épargner les comparaisons avec la république de Salente, l'abbé entreprend de déconsidérer l'accusation de rêverie en comparant son projet à celui de l'Union germanique. Celui-ci aussi fut jugé précipitamment et condamné par des critiques qui « regarderent ce dessein comme une vision de Paix & de tranquillité qui étoit à la verité belle dans la speculation, mais inutile dans la pratique ; ainsi ils ne firent nul scrupule de décréditer comme chimérique un Projet dont eux-mêmes & leurs neveux devoient un jour tirer de si grands avantages »¹¹¹. L'accusation, ayant aussi été lancée contre ce soi-disant précédent que serait l'Union germanique, « chef-d'œuvre de Politique », ne tiendrait donc pas contre lui.

C'est une attitude fréquente chez les utopistes de nier le caractère utopique de leurs écrits. Rares sont en effet ceux qui se rattachent à un ancêtre tel que More ou Platon ; s'ils le font, c'est alors pour se donner une contenance et rattacher plus efficacement leur récit à un genre identifié par le public. Toutefois, ce rapprochement est généralement refusé. Cette attitude est le plus souvent flanquée d'une autre habitude, qui consiste, pour les utopistes, à accuser les autres de l'être. C'est ainsi que Charles Fourier, considéré comme un pionnier du socialisme utopique, estime que « les savantes utopies de Platon et [de] Fénelon sont ridicules, parce qu'elles sont impraticables »¹¹². L'abbé de Saint-Pierre,

¹⁰⁶ *Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XIV, *Le Siècle de Louis XIV*, p. 129 ; nous soulignons. Voltaire ne s'en est pas tenu là : « On lui remontra qu'il était faux que dans les papiers du duc de Bourgogne on en eût trouvé un seul qui eût le moindre rapport à ces romans politiques ; qu'il n'était pas permis d'abuser ainsi d'un nom si respectable, et de mentir si grossièrement pour autoriser les chimères » (*ibid.*, tome XXIX, *Mélanges*, p. 268).

¹⁰⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, tome III, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1733, p. 10, p. 232 et p. 234.

¹⁰⁸ Eugène Lerminier, *De l'influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e*, Paris, Prévost-Crocius ; Didier, 1833, p. 27.

¹⁰⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, tome VII, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1734, p. 79.

¹¹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 1-2.

¹¹¹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, tome I, Utrecht, Antoine Schouten, 1713, p. 68-69 ; nous soulignons.

¹¹² Charles Fourier, *Traité de l'association domestique-agricole*, tome I, Paris, Bossange, Mongie ; Londres, Bossange, 1822, p. 445.

déjà, adoptait cette stratégie consistant à jeter le stigmate sur d'autres auteurs pour espérer en être épargné. C'est ainsi qu'il cherche à se distinguer de Platon et de Fénelon. En ce sens, il abonde le jugement porté par l'un de ses objecteurs, selon lequel « les beaux Etablissements que Platon propose dans sa République, & sur tout ceux que M. de Fenelon Salignaq dans son Roman moral & politique intitulé *Telemaque* font plaisir à lire, on voudroit les voir dans la réalité, mais par malheur ce ne sont que des fictions agreables, la nature humaine est trop corompue pour esperer de voir les hommes abandoner l'interèt particulier pour le publiq »¹¹³.

Malheureusement pour l'abbé de Saint-Pierre, cette stratégie a pour faille de ne pas pouvoir être le dernier des hommes. Après lui, Mably, pour donner du sérieux à son écrit et rejeter la critique d'utopisme, va vouloir s'en distinguer : « Qu'on n'imagine pas que je veuille débiter des lieux communs de morale, & que sur les traces de Platon ou de l'Abbé de St. Pierre, je m'égare dans des maximes qui ne sont pas faites pour des êtres qui ont nos passions. Ma morale est si peu austere, que je ne demande pas pour lecteurs d'honnêtes gens, mais simplement des ambitieux qui fassent quelque usage de leur raison »¹¹⁴. L'abbé de Saint-Pierre devient à son tour la figure par excellence de l'utopisme, ce que l'on mesure lorsque Voltaire cherche à éviter le même écueil que Mably : dans un *Fragment d'une lettre sur un usage très-utile établi en Hollande* (1739), il écrit qu'« il n'est pas nécessaire de faire ici de longues déclamations, ni de calculer ce qui en reviendrait au genre humain si cette loi était adoptée. D'ailleurs je ne veux point aller sur les brisées [*la voie*] de M. l'abbé de Saint-Pierre, dont un ministre plein d'esprit appelait les projets *les rêves d'un homme de bien* »¹¹⁵.

De nombreux auteurs, jusqu'à nos jours, vont continuer à qualifier l'abbé d'utopiste. Paul Hazard considère ainsi qu'il organise, « avec la précision des utopistes, le détail méticuleux de son rêve », et échafaude « mirage sur mirage »¹¹⁶. Pour Bronislaw Baczko, la réflexion de l'abbé sur la supériorité de son siècle dans les sciences qui n'est pas suivie de celle dans la morale lui a ouvert « la double vocation d'utopiste et d'apôtre du progrès »¹¹⁷. Merle Perkins ajoute que l'abbé, comme la plupart des utopistes, place davantage sa confiance dans les contrôles extérieurs que dans la raison humaine¹¹⁸. John Christian Laursen écrit que le *Projet de paix perpétuelle* est l'un des textes utopiques les plus célèbres du XVIII^e siècle¹¹⁹.

Pour autant, et de plus en plus, des auteurs vont déplorer qu'il soit considéré comme un utopiste. C'était déjà le cas, à la fin du XVIII^e siècle, de Pons-Augustin Alletz, lorsqu'il rassemble des extraits des projets de l'abbé sous un titre, *Les rêves d'un homme de bien*, inspiré de la formule de l'abbé Dubois : « cette manière de qualifier les Ouvrages de l'Abbé de Saint-Pierre leur a fait une espèce de tort : un bon mot, sorti de la bouche d'un homme d'esprit, jette souvent un ridicule sur un Auteur, & peut décréditer ses Ouvrages. Il est très-possible qu'une infinité de gens, ayant entendu appeler ainsi ceux de cet Abbé, dédaignent de les lire, s'imaginant que tout ce qu'il a écrit, ne sont que des rêveries »¹²⁰. Un mouvement de réhabilitation commence dans la seconde moitié du XIX^e siècle, se développe tout au long du XX^e siècle, et le projet contemporain d'une nouvelle édition de ses œuvres, « presque trois siècles après celle de Jean-Daniel Beman à Rotterdam, couronnera cette renaissance

¹¹³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 171-176.

¹¹⁴ Gabriel Bonnot de Mably, *Des principes des négociations pour servir d'introduction au droit public de l'Europe, fondé sur les traités*, La Haye, 1757, p. 46-47. Il est à noter que, cherchant à se désolidariser de l'utopisme de l'abbé de Saint-Pierre, Mably reprend l'argument que ce dernier n'a eu de cesse de répéter, selon lequel il s'adressait aux hommes tels qu'ils sont, et non tels qu'ils devraient être.

¹¹⁵ *Œuvres complètes de Voltaire*, op. cit., tome XXIII, *Mélanges*, 1879, p. 128 ; souligné par l'auteur.

¹¹⁶ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne : 1680-1715* [1935], Paris, Fayard, 1961, p. 412.

¹¹⁷ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 181.

¹¹⁸ Merle L. Perkins, « Voltaire and the Abbé de Saint-Pierre on World Peace », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. 18, 1961, p. 9-34.

¹¹⁹ John Christian Laursen, « Religion », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2016, p. 1053.

¹²⁰ Pons-Augustin Alletz, « Préface » à *Les rêves d'un homme de bien, qui peuvent être réalisés ; ou les vues utiles et pratiques de M. l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. VII-VIII).

de l'abbé de Saint-Pierre »¹²¹. Cette réhabilitation va, dans un premier temps, se faire sur le fondement d'une vision plus positive du rêve. C'est ainsi que Jules Barni estime que « les rêveurs sont parfois bons à quelque chose », qu'Émile Chasles le considère comme « le plus rêveur des hommes positifs », ou que George Sand, arrière-petite-fille par alliance de Louise Dupin, juge que « ce rêveur a vu plus clair que tous ses contemporains »¹²².

Ensuite, l'abbé de Saint-Pierre a été réhabilité par ceux qui ont voulu voir en lui un précurseur, un visionnaire, un prophète¹²³, autrement dit un « contemporain égaré au XVIII^e siècle », selon son biographe Siégler-Pascal¹²⁴. L'utopie n'est qu'une vérité prématurée, pour reprendre la formule de Lamartine ; ce qui était considéré comme irréalisable n'était qu'irréalisé, c'est-à-dire non encore réalisé, selon la loi du Progrès. En ce sens, l'utopiste est celui qui a eu le malheur d'avoir raison trop

¹²¹ Jean-Pierre Bois, *L'abbé de Saint-Pierre, op. cit.*, p. 342. Nous avons pu constater que cette entreprise de réhabilitation, animée par un souci d'étudier scientifiquement l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre, participait toutefois à la pérennisation d'un mythe. En effet, l'abbé aurait, aux dires d'un certain nombre d'auteurs, accompagné le cardinal de Polignac, plénipotentiaire français, à Utrecht, et assisté, en qualité de secrétaire, aux discussions visant à mettre fin à la guerre de succession d'Espagne ; ce serait même en terre batave que lui serait venue l'idée de son *Projet de paix perpétuelle*. Ce mythe apparaît dès le XVIII^e siècle. Louis Moréri explique que Polignac « emmena avec lui M. l'abbé de Saint-Pierre, comme un homme sur les lumières duquel il pouvoit compter » (*Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, t. IX, 2^e partie, Paris, Libraires associés, 1759, p. 56). On le retrouve au siècle suivant dans une notice consacrée à l'abbé (« Saint-Pierre (Charles-Iréné Castel de) », dans *Biographie universelle, ancienne et moderne*, tome XL, Paris, L.-G. Michaud, 1825, p. 45). Entre autres, Joseph Drouet l'affirme avec certitude dans sa biographie (*L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre, op. cit.*, p. 60), Georges de Beaurepaire l'évoque (*L'abbé de Saint-Pierre, op. cit.*, p. 25), Simone Goyard-Fabre le soutient (« Introduction » à Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, p. 16), de même que Catherine Maire (*L'Église dans l'État : politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, 2019, p. 92) et, plus récemment, dans un travail biographique des plus sérieux, Jean-Pierre Bois l'assure, « malgré l'imprécision de l'historiographie » (*L'abbé de Saint-Pierre, op. cit.*, p. 72). Plusieurs études ont pourtant rendu ce voyage – jamais évoqué par l'abbé – hautement improbable, pour ne pas dire impossible (Hendrik Houwens Post, *La Société des Nations de l'abbé de Saint-Pierre*, Amsterdam, De Spieghel, 1932 ; Herbert G. Folkes, « L'abbé de Saint-Pierre assista-t-il au Congrès d'Utrecht ? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 66^e année, n^o 3, 1966, p. 483-487 ; Yves Coirault, « L'abbé de Saint-Pierre assista-t-il au Congrès d'Utrecht ? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1967, n^o 3, p. 655-656 ; Maria Grazia Bottaro Palumbo, « « De justice paix, de paix abondance » : les projets de l'abbé de Saint-Pierre au XVIII^e siècle », dans *Transactions of the Ninth International Congress of the Enlightenment* (Münster, 23-29 juillet 1995), vol. I, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, p. 35-36). Ce mythe, en présentant un abbé de Saint-Pierre au plus près des réalités de la diplomatie européenne et dont les projets seraient nés de cette expérience, a l'avantage d'asseoir significativement la crédibilité de celui qui passe alors pour chimérique.

¹²² Jules Barni, « L'abbé de Saint-Pierre », *Histoire des idées morales et politiques en France au dix-huitième siècle*, tome I, Paris, Baillière, 1865, p. 61 ; Émile Chasles, « Les exilés de l'Académie », *loc. cit.*, p. 676 ; George Sand, *Histoire de ma vie*, tome I, Paris ; Leipzig, Wolfgang Gerhard, 1855, p. 68.

¹²³ Léon de Lanza de Laborie souligne cette réputation, en disant que « depuis deux siècles, l'abbé de Saint-Pierre a été universellement réputé comme le prophète de la paix perpétuelle, [raison pour laquelle] on se croit tenu [...] de saluer en lui le précurseur de l'ère nouvelle qui va s'ouvrir pour l'humanité ». Lui-même considère que l'abbé devance, en matière administrative ou législative, le baron Haussmann, le Premier Consul et les philanthropes modernes (« L'apôtre de la paix perpétuelle : l'abbé de Saint-Pierre », *La Revue hebdomadaire*, n^o 21, 24 mai 1919, p. 453 et p. 467). Jean-Louis Lecercle écrit que l'abbé a été « un prophète de la paix » (« L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et l'Europe », *Dix-huitième siècle*, n^o 25, 1993, p. 38). George Sand voit, dans le mouvement de 1848, l'influence de l'abbé de Saint-Pierre : « il était beaucoup plus près des idées révolutionnaires, constitutionnelles, saint-simoniennes, et même de celles qu'on appelle aujourd'hui humanitaires, que son contemporain Montesquieu et ses successeurs Rousseau, Diderot, Voltaire, Helvétius, etc. » (*Histoire de ma vie, op. cit.*, p. 68). Le poète Emile Henriot estime que « s'il y avait une justice dans ce monde, la Société des nations devrait élever une statue à l'abbé de Saint-Pierre » (cité dans Alexis Klimov, « Leibniz et l'abbé de Saint-Pierre », *Revue de l'Université Laval*, vol. XX, n^o 3, 1965, p. 209). Paul Albert imagine que si l'abbé revenait, il dirait : « Voilà qui est bien : vous avez mis en pratique à peu près toutes mes idées ; il ne reste plus guère que ma *Paix perpétuelle* ; mais son tour viendra comme aux autres » (*La littérature française au XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 21).

¹²⁴ S. Siégler-Pascal, *Un contemporain égaré au XVIII^e siècle. Les projets de l'abbé de Saint-Pierre, 1658-1743*, Paris, A. Rousseau, 1900. Dans un discours de 1933, Favier dit aussi reconnaître, en parcourant son œuvre, « un contemporain qu'un génie malicieux aurait égaré dans le XVIII^e siècle » (« Discours prononcé par M. Favier à l'inauguration du monument de l'abbé de Saint-Pierre (23 avril 1933 à Saint-Pierre-Église) », *Mémoires de la Société nationale académique de Cherbourg*, vol. XXII, 1924-1933, p. 260).

tôt. C'est parce qu'elle le juge trop en avance – elle voit en lui le précurseur de Woodrow Wilson et des fondateurs de la Société des Nations, avec « une lucidité formidable, une vue prophétique de l'avenir » – que Gilberte Derocque excuse ses contemporains d'avoir vu en lui un rêveur¹²⁵. Plus récemment, Robert F. Hébert estime que l'abbé s'est « acquis une réputation imméritée d'utopiste et de rêveur », alors même qu'« en politique il avait un siècle d'avance »¹²⁶.

La réalisation de ses idées devrait l'exonérer définitivement de l'accusation d'utopisme, ce n'est qu'une question de temps avant qu'il ne soit totalement réhabilité. Déjà, en 1791, l'Académie de Rouen mettait au concours l'éloge de l'abbé de Saint-Pierre, « philanthrope », dont les conceptions « avaient été regardées comme les rêves d'un homme de bien, mais dont la Révolution, en se développant par de bons principes et l'union étroite de la philosophie et de la religion, en faisait entrevoir la prochaine réalisation »¹²⁷. Plus tard, Joseph Fabre écrit : « Utopie ! Dira-t-on. [...] Cependant, le moment arriva où cette organisation eut lieu ». Et d'ajouter que « les fous d'hier, à la façon de l'abbé de Saint-Pierre, se trouveront être les sages de demain »¹²⁸. Pour Joseph Drouet, l'abbé ne peut être un utopiste, car ses idées « se sont réalisées ou sont en voie de s'accomplir ». En 1912, le même, qui sera emporté par la Grande Guerre, croit les temps proches, sinon accomplis : « Beaucoup de bons esprits pensent que le monde est en marche vers la paix perpétuelle et les plus pessimistes sont bien obligés de constater que la guerre n'est plus comme autrefois l'état normal des peuples »¹²⁹. Charles Braibant, déplorant que l'abbé ait été, de Saint-Simon à Sainte-Beuve, victime des critiques, note que « son malheur fut d'avoir trop raison contre tout le monde », donc d'avoir été en avance¹³⁰.

Léonce de Lavergne, qui voit en lui le symbole de l'utopie généreuse, note que tous ses projets « ont passé dans leur temps et un grand nombre passent encore pour des rêves ; mais, s'il en est d'impraticables et même de ridicules, beaucoup se sont plus ou moins réalisés sans qu'on s'en doute, et d'autres sont en voie de s'accomplir à leur tour » ; ses rêves « se transforment tous les jours en réalités bienfaisantes »¹³¹. M. Favier déplore qu'on l'ait qualifié de rêveur, car « sa méthode était tout au contraire essentiellement objective », et les intuitions que « ses contemporains tenaient pour des utopies », « l'avenir devait souvent [les] confirmer »¹³². Avec plus de prudence, Simone Goyard-Fabre se questionne : « La fédération européenne et sa Cour permanente d'arbitrage appartenaient-elles à ces « républiques d'imagination » dont l'abbé de Saint-Pierre, après Platon, More, Campanella, Bodin, Althusius... s'était imprudemment grisé ? À vrai dire, l'avenir seul en sera juge »¹³³. L'idée de l'utopie comme vérité prématurée que l'avenir confirmera n'est pas nouvelle : l'abbé l'exprime déjà, lui qui, d'après Bolingbroke, se consolait « par la vue de l'avenir »¹³⁴, et, après lui, Louis-Sébastien Mercier, dans *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, écrit que, dans la société future, ses projets

¹²⁵ Gilberte Derocque, *Le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre comparé au pacte de la Société des Nations* (Thèse), Paris, Rousseau, 1929, p. 133. Après elle, Charles Sarolea affirme qu'il doit être admis que le prophète qu'est l'abbé avait un siècle d'avance par rapport aux hommes de son temps (« The Abbé de St. Pierre (1658-1743) », *The Contemporary review*, vol. CXLVI, juillet-décembre 1934, p. 179.

¹²⁶ Robert F. Hébert, « Économie, utopisme et l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 221.

¹²⁷ Cité dans Georges de Beaurepaire, *L'abbé de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 3-4.

¹²⁸ Joseph Fabre, « L'abbé de Saint-Pierre et le problème de la paix universelle », dans *Les Pères de la révolution (de Bayle à Condorcet)*, Paris, F. Alcan, 1910, p. 85 et p. 102.

¹²⁹ Joseph Drouet, « L'esprit pratique de l'abbé de Saint-Pierre », *Revue du dix-huitième siècle*, t. II, 1914, p. 166 ; Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre*, *op. cit.*, p. 346.

¹³⁰ Charles Braibant, « Le troisième centenaire de l'Abbé de Saint-Pierre », *Revue des deux mondes*, 1^{er} décembre 1955, p. 417.

¹³¹ Léonce de Lavergne, « L'abbé de Saint-Pierre et ses projets de réforme », *loc. cit.*, p. 560 et p. 588.

¹³² Favier, « Discours prononcé... », *loc. cit.*, p. 264.

¹³³ Simone Goyard-Fabre, « « Je ne suis que l'apothicaire de l'Europe » », *loc. cit.*, p. 35.

¹³⁴ Charles Braibant, « Le troisième centenaire de l'Abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 424. L'abbé considère ainsi que son *Projet de paix perpétuelle*, regardé comme chimérique, ne contient que des vérités prématurées qui s'imposeront avec la force de l'évidence dans l'avenir : « Il se peut bien faire que les maximes que j'ai données pour suffisamment évidentes, ne le soient pas encore pour le commun, ou pour le plus grand nombre des lecteurs » (*Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 84-85).

se sont réalisés : « Nous avons mis à côté de cet écrivain [Fénelon], déclare le bibliothécaire, les œuvres du bon abbé de St. Pierre, dont la plume étoit faible, mais dont le cœur étoit sublime. Sept siècles ont donné à ses grandes & belles idées la maturité convenable. C'étoient ceux qui la ralloient d'être visionnaire, qui embrassoient de pures chimères. *Ses rêves sont devenus des réalités.* »¹³⁵

Enfin, ce refus de qualifier l'abbé d'utopiste est justifié par le fait qu'il est réaliste à l'excès, soucieux des détails, terre à terre, n'hésitant pas à varier au gré des circonstances et des rapports de force. C'était déjà l'argument de Joseph Drouet : « c'est un esprit positif et terre à terre plutôt qu'un rêveur courant après les chimères »¹³⁶. Plus proches de nous, Elspeth Horsman et Charles Sarolea ont également regretté que l'abbé conserve une réputation de rêveur, en dépit d'un réalisme poussé à l'excès¹³⁷. À propos de la réédition du *Projet de paix perpétuelle*, Pierre Grillon se demande si « l'abbé de Saint-Pierre, cet homme de bien, cet ami passionné de l'humanité, raillé et traité de rêveur de son vivant, fut [...] vraiment l'idéologue quelque peu visionnaire, l'esprit chimérique, l'utopiste, que Voltaire et même Rousseau ont vu en lui », et constate que ce n'est pas l'avis de Simone Goyard-Fabre, qui présente l'ouvrage, dans lequel elle assure relever « les grandes lignes d'une politique avant tout réaliste et d'un droit avant tout efficace »¹³⁸. Ailleurs, elle écrit que l'abbé, « loin de s'égarer dans une utopie aussi naïve que généreuse », est rationnel, pragmatique : son projet n'est pas un défi à la réalité ; il part de ce qui est pour construire ce qui devrait être¹³⁹.

Au vu de ces considérations, il apparaît que tout auteur abordant l'abbé de Saint-Pierre est conduit, de manière quasiment rituelle, à se prononcer sur l'utopisme supposé de celui-ci. Ce passage obligé peut évidemment s'expliquer par des considérations politiques. En effet, ce qui cristallise ces efforts, dans un sens comme dans l'autre, c'est avant tout le *Projet de paix perpétuelle*, unanimement considéré à l'époque de l'abbé de Saint-Pierre comme inapplicable. Jugement révisé récemment à l'aune de la construction européenne, certains auteurs étant soucieux de ne pas l'associer négativement à des vues utopiques et, à l'inverse, d'établir une généalogie, une antiquité, de manière à la légitimer : ceux-là ont ainsi voulu voir dans son *Projet de paix perpétuelle* une anticipation de l'Union européenne, ou plutôt dans celle-là une réalisation, non pas dudit projet, qui en est très éloigné en ce qui regarde les propositions, mais de ses espérances¹⁴⁰.

¹³⁵ Louis-Sébastien Mercier, *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais*, Londres, 1771, p. 209-210 ; nous soulignons. Après la bibliothèque du Roi où il constate que les œuvres de l'abbé ont survécu à l'autodafé, le narrateur, passant dans la salle de l'Académie française où se trouvent les portraits des académiciens, fait remarquer que leur auteur a été réhabilité : « je ne puis me refuser à rapporter un fait qui causera sûrement beaucoup de plaisir aux âmes honnêtes, aimant la justice & détestant la tyrannie ; c'est que le portrait de l'abbé de St. Pierre avoit été réhabilité & remis dans son rang avec tous les honneurs dus à sa rare vertu. [...] On avoit placé ce digne & vertueux écrivain entre Fenelon & Montesquieu. Je donnais des louanges à cette noble équité » (*ibid.*, p. 247).

¹³⁶ Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre*, op. cit., Préface, p. VIII.

¹³⁷ Elspeth M. Horsman, « The Abbé de Saint-Pierre and Domestic Politics », dans *Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment* (Pise, août-septembre 1979), vol. I, Oxford, Voltaire Foundation, 1980, p. 284-290 ; Charles Sarolea, « The Abbé de St. Pierre (1658-1743) », loc. cit., p. 182.

¹³⁸ *Revue historique*, t. 268, fasc. 1 (543), juillet-septembre 1982, p. 254.

¹³⁹ Simone Goyard-Fabre, « La félicité publique et la paix par le droit dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carminella Biondi et al. (dir.), *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso*, Genève, Droz, 1995, p. 217-218.

¹⁴⁰ L'intérêt pour l'abbé de Saint-Pierre a ainsi pu être motivé par des considérations contemporaines. Simone Goyard-Fabre conclut ainsi un article : « À l'heure où se bâtit, non sans difficulté, l'architecture de l'Europe, il est bon, au lieu d'ironiser sur la générosité naïve du « bon abbé », de rendre hommage aux intuitions irénistes d'un « homme de bien ». Fussent-elles insuffisantes pour pacifier un monde où, aujourd'hui plus que jamais, bouillonnent tant d'ambitions polymogènes, elles demeurent, sur l'horizon sombre de l'humanité, des lueurs d'espérance. Si les hommes de notre temps savent en capter l'inspiration fondatrice et répondre ainsi aux exigences profondes et sacrées de l'esprit, ils parviendront à éclairer la route de la paix et à œuvrer au salut de l'humanité. Alors, Sisyphe ne roulerait plus son rocher dans un monde absurde » (« Je ne suis que l'apothicaire de l'Europe » », loc. cit., p. 37 ; nous soulignons). Dans le résumé de l'article, on peut lire : « À l'heure où se cherche encore une Constitution européenne stable, les remèdes proposés par cet « homme de bien » demeurent [...] des intuitions fondatrices sacrées ». Ailleurs, elle inscrit l'abbé dans notre actualité, nos préoccupations auxquelles elle le confronte : « Son message, il faut l'avouer, comporte, dans la simplicité de son schéma, des imperfections et des carences. Il mérite néanmoins d'être

Au-delà de l'éventuel enjeu politique auquel ne sont indifférents ni les contemporains de l'abbé de Saint-Pierre ni les universitaires de notre temps, cette opposition de points de vue, et donc cette indécision quant au caractère utopique de l'œuvre de l'abbé, peut s'expliquer de différentes manières, non exclusives les unes des autres et même toutes valables à des degrés divers. D'abord, quasiment personne n'a lu sérieusement et complètement l'abbé de Saint-Pierre, y compris, selon Azzedine Guellouz, parmi les universitaires qui ont eu à travailler sur lui : « nous avons pu constater que des travaux universitaires consacrés à l'abbé de Saint-Pierre [...] ont pu se faire sans que leurs auteurs aient lu l'ensemble des œuvres dont ils parlaient »¹⁴¹. La plupart de ceux qui s'expriment n'ont généralement lu que le *Projet de paix perpétuelle*, et leurs avis portent généralement sur un ou deux projets, et non sur l'ensemble de ses écrits¹⁴².

Il convient également de remarquer qu'il n'existe pas véritablement d'étude approfondie sur l'utopisme de l'abbé, que personne n'a cherché à démontrer le pour ou le contre. Les récents travaux sur l'abbé de Saint-Pierre n'avaient pas cette ambition¹⁴³. La question de l'utopie semble avoir été évacuée, ne plus être prise au sérieux, en même temps qu'elle devient l'apanage des études littéraires. Entre autres, l'existence de l'Union européenne, dont il avait été le premier à parler, et d'une imposition plus égalitaire selon son souhait, témoigneraient de la réalisation de ses projets, et du fait que la discussion est désormais close. Cette manière d'envisager l'utopie, comme ce qui ne s'est pas réalisé, n'est pas sans poser problème, puisqu'elle revient à dire que l'abbé peut être qualifié d'utopiste tant que ses projets n'ont pas été mis en œuvre, et à ne plus pouvoir l'être dès lors qu'ils ont trouvé à s'appliquer. Cela revient à dire que l'abbé de Saint-Pierre est utopiste et, simultanément, ne l'est pas, dans la mesure où certaines de ses propositions semblent avoir été prises en compte par la législation actuelle, tandis que d'autres non. Le problème de cette conception tient, d'une part, au fait qu'elle n'envisage qu'un seul projet, ou éventuellement une poignée, alors qu'il faut les tenir tous ensemble, pour comprendre le réseau étroit d'idées qui les anime, et, d'autre part, qu'elle donne prise à tous les anachronismes.

entendu, même au soir du XX^e siècle. [...] Il faut donc – et c'est la tâche la plus difficile – qu'un programme fédéraliste ou qu'un plan de paix se donne les moyens d'exécutivité (sic) de ses normes : sinon, il ne serait que « le rêve d'un homme de bien » » (« L'optimisme juridique de l'abbé de Saint-Pierre », dans Jean Ferrari et Simone Goyard-Fabre (dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle de Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998, p. 41). Il est d'ailleurs significatif que l'intérêt pour l'abbé de Saint-Pierre, entre la fin des années 1980 et le milieu des années 2000, concomitamment à la construction européenne, concerne en très grande majorité la paix et la dimension européenne de son œuvre. Au cours de cette période, les travaux, entre autres, d'Antony McKenna et de Maria Grazia Bottaro Palumbo font figure d'exceptions, jusqu'à ce que les colloques de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008) et de Macerata (21-22 avril 2010 et 7 octobre 2010) ne rendent justice des multiples facettes de l'œuvre de l'abbé.

¹⁴¹ Azzedine Guellouz, « L'autre autre d'un siècle philosophe : lecture et morale », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 54, 2002, p. 283. Avant lui, Merle L. Perkins notait déjà que les premiers biographes de l'abbé et les auteurs plus récents qui s'étaient prononcés sur lui avaient généralement négligé l'important fonds d'archives de Neuchâtel (*The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, Genève, Droz ; Paris, Minard, 1959, p. 12).

¹⁴² Émile Chasles pense que c'est en raison du grand nombre de ses ouvrages que « l'habitude [a été] prise, quand on parle de lui, de ne pas aller au-delà de son nom » : « À ne compter que les volumes, on recule ; ils sont vingt-quatre. On aime mieux convenir sans examen que cet abbé fut le plus doux et le plus bienfaisant des hommes, qu'il prêcha la paix à ses semblables et que, victime de son indépendance d'esprit, il fut exclu de l'Académie française pour avoir osé blâmer Louis XIV » (« Les exilés de l'Académie », *loc. cit.*, p. 674). Cette menace d'une abondance de textes qui en contrarie l'accessibilité et en empêche donc la diffusion avait été perçue par la famille de l'abbé, qui avait en conséquence confié à Rousseau le soin de les abrégés.

¹⁴³ Pour ne donner que quelques exemples : Jean-Pierre Bois se propose d'étudier l'abbé de Saint-Pierre en faisant le lien entre sa vie et son œuvre, de manière à pouvoir situer le penseur dans son temps, dans une démarche historique contraire à celle qui a amené à le considérer comme un « contemporain égaré dans notre siècle » (*L'abbé de Saint-Pierre, op. cit.*, p. 328 et 339). Dans son étude, Carole Dornier entend présenter une dimension méconnue des Lumières (*La monarchie éclairée de l'abbé de Saint-Pierre : une science politique des modernes*, Oxford, Liverpool University Press, 2020).

Le plus souvent, les jugements portés sur l'abbé de Saint-Pierre le sont en passant, sans rien démontrer. Par exemple, Marcel Merle, dans son étude sur le pacifisme et l'internationalisme, le classe parmi les utopistes, aux côtés de William Penn, Sully et Rousseau, sans que l'on sache pourquoi¹⁴⁴. Plusieurs contributions au colloque de Cerisy-la-Salle de 2008 sur les projets de l'abbé de Saint-Pierre sont regroupées, dans la publication des actes, sous le questionnement suivant : « Castel de Saint-Pierre, utopiste ou polémiste ? » Mais force est de constater qu'aucune d'entre elles ne répond véritablement à la question. Deux textes font figure d'exception. D'abord, un chapitre de l'ouvrage *Lumières de l'utopie* de Bronislaw Baczeko, portant sur le rapport de l'utopie à l'histoire, et donc à l'idée de Progrès, aborde l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre sous l'angle de « l'histoire comme prétexte à l'utopie »¹⁴⁵. L'autre texte est la notice que lui consacre Frédéric Rouvillois, dans *L'utopie*¹⁴⁶. Seulement, l'un comme l'autre n'ont pas pour objet de démontrer de manière approfondie un éventuel utopisme de l'abbé : le premier le présente comme une expression de l'utopie qui évolue au XVIII^e siècle, quand l'évocation de l'abbé par le second, anthologie commentée des grands textes utopiques, est une manière d'illustrer un caractère propre à l'utopie.

En conséquence, il nous apparaît que la principale raison de ces avis si contradictoires tient à un problème de définition de l'utopie. Ceux qui donnent leur opinion sur le rapport de l'abbé à l'utopie ne la définissent généralement pas et, en conséquence, la fondent sur des conceptions diverses. Comment expliquer autrement les jugements contradictoires de Joseph Drouet et de son lecteur Émile Faguet sur une même matière ?¹⁴⁷ Les uns regardent si ce que l'abbé a pu promouvoir s'est réalisé, les autres si ses projets sont idéaux ou terre à terre, brossés à gros traits ou soigneux du détail ; d'aucuns étudient les institutions proposées sous un prisme anthropologique ou psychologique. Bref, tous ne regardent pas la même chose dans les projets de l'abbé pour les juger, ce qui revient à dire que ces commentateurs ne parlent pas la même langue. Une attention portée à la définition de la notion d'utopie aurait peut-être permis de concilier les points de vue. Le sens du mot a évolué au fil des siècles, et la plupart de ceux qui s'expriment sur l'utopie et l'abbé de Saint-Pierre, en particulier ceux qui, pour le réhabiliter, contestent sa réputation d'utopiste forgée au XVIII^e siècle, le font à une époque ultérieure à la dégradation du mot utopie, désormais regardé comme une insulte politique. Les contemporains de l'abbé qui l'accusaient d'utopisme avaient pour principales références More ou

¹⁴⁴ Marcel Merle, *Pacifisme et internationalisme, XVII^e-XX^e siècles*, Paris, A. Colin, 1966, p. 72-77. De la même manière, le fait que Platon ait pu être regardé comme un utopiste ne constituant en rien une démonstration, l'assimilation polémique de l'abbé de Saint-Pierre à ce dernier ou à Fénelon ne prouve rien, et devrait même inciter à la méfiance. Par ailleurs, le caractère utopique de l'œuvre de Platon a été contesté, notamment par le philosophe Pierre Boutang, qui, rejetant l'acception vulgaire faisant de l'utopie un synonyme d'impossible, fait paradoxalement de l'évidente impossibilité du système platonicien la preuve de son caractère étranger à l'utopie (« La Souveraineté contre l'utopie », *Cadmos*, n° 9, 1980, p. 21-22). À cet égard, il est bon de se rappeler que l'abbé de Saint-Pierre pense son système réalisable, contrairement à celui du Grec. Frédéric Rouvillois rappelle que Platon ne prétend pas que l'homme puisse construire lui-même et pour son profit la perfection ni en assurer la pérennité, mais « entend, au cours d'une recherche philosophique sur la notion de justice, et afin de rendre celle-ci plus « visible » à ses interlocuteurs, décrire ce qu'en serait l'application « totale » dans l'ordre politique » (*L'utopie, op. cit.*, p. 36).

¹⁴⁵ Bronislaw Baczeko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 174-192.

¹⁴⁶ Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, Paris, Flammarion, 1998, p. 201-206. Un autre article de cet auteur, dans le cadre d'un colloque sur la contestation du pouvoir, constitue une interprétation de la pensée de l'abbé de Saint-Pierre à la lumière de la notion d'utopie (« L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », *loc. cit.*, p. 311-323).

¹⁴⁷ « Sur quoi je chicanerais surtout M. Drouet si je causais avec lui, c'est sur son idée principale, qu'il a exprimée avec vigueur dans sa préface et dans ses conclusions, qui est que l'abbé de Saint-Pierre n'est nullement le chimérique et l'utopiste que l'on a cru et qu'il est au contraire très terre à terre, très positif et très peu original. Cette idée paraît très intéressante dans la préface de M. Drouet et elle paraît très fautive dans ses conclusions, parce que, entre la préface et les conclusions, il y a tout le volume qui précisément met en lumière, malgré lui, il faut le croire, l'utopique, le chimérique, l'originalité et même l'excentricité, très intéressante du reste, de beaucoup des idées de l'abbé de Saint-Pierre, si ce n'est de la plupart. Il est rare qu'autant que M. Drouet on mette en avant une idée et l'on prouve en trois cents pages le contraire même » (Émile Faguet, « L'abbé de Saint-Pierre », *Revue des deux mondes*, 82^e année, t. X, 1^{er} août 1912, p. 560-561).

Platon ; les nôtres sont les héritiers d'une histoire politique notamment marquée par le marxisme et ses épigones.

III. Définition de l'utopie

Il importe donc, préalablement à toute discussion des écrits de l'abbé de Saint-Pierre, de définir l'utopie¹⁴⁸. La difficulté repose sur le fait que différents sens lui sont attribués. Dans le langage courant, elle désigne la conception d'un idéal irréalisable¹⁴⁹. Pour le dire plus simplement, l'utopie est généralement comprise comme un vague synonyme d'impossible. Cependant, ce sens altéré n'a pas toujours été l'acception dominante. Dans son étude sur l'évolution du sens de la notion d'utopie et de ses dérivés, de Thomas More à la fin du XX^e siècle, Hans-Günter Funke discerne trois grandes périodes. La première, s'étendant du XVI^e au XVII^e siècle, voit le sens du mot utopie évoluer du nom propre « Utopia » à la métaphore pseudo-géographique de l'État idéal fictif¹⁵⁰. Ce nom propre provient du titre du livre publié, en décembre 1516, par l'humaniste anglais Thomas More : *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova Insula Utopia*¹⁵¹. Jusqu'en novembre 1518, quatre éditions différentes de l'œuvre sont composées par More et Érasme. Le titre arrêté par l'édition définitive de 1518 est *De optimo Reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, c'est-à-dire « La meilleure forme de communauté politique et la nouvelle île d'Utopie »¹⁵².

Cet ouvrage contient une analyse critique des problèmes socio-économiques de l'Angleterre, suivie d'une description, par un voyageur qui l'a visité, de l'État-modèle de l'île lointaine d'Utopie. L'ouvrage rencontrant un succès immense – il est traduit dès le XVI^e siècle dans la plupart des langues européennes –, cette description devient le prototype d'un genre littéraire nouveau. Rabelais, dans *Pantagruel* (1532), introduit le mot utopie dans la langue française. Dès lors, « le nom propre « Utopie » se réfère à un pays fictif qui n'est plus l'« Utopia » de Morus »¹⁵³. Après avoir désigné un pays, l'utopie finit donc par désigner tout pays imaginaire, dont on soulignerait le caractère idéal.

Hans-Günter Funke dit remarquer qu'au XVIII^e siècle, « siècle classique de l'utopie »¹⁵⁴, le mot évolue de la métaphore pseudo-géographique à la notion de genre littéraire et au concept politique ambivalent. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que la notion d'utopie prend pour la première fois le sens de genre littéraire. En 1710, dans la *Théodicée*, Leibniz parle des « romans des Utopies »¹⁵⁵. Les *Aventures de Télémaque* est ainsi qualifiée de « roman politique ». Le siècle des Lumières est l'âge d'or du récit de voyage utopique, en même temps que celui de la contestation politique et du développement de l'idée de Progrès et de perfectibilité. La quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1762) désigne toujours par le mot utopie le titre d'un ouvrage, mais remarque également qu'« on le dit quelquefois figurément Du plan d'un Gouvernement imaginaire ». C'est cette dimension que souligne la cinquième édition du dictionnaire (1798). En effet, le mot « se dit en général d'Un plan de Gouvernement imaginaire, où tout est parfaitement réglé pour le bonheur

¹⁴⁸ Ce faisant, il sera peut-être possible d'apprécier de manière globale sa pensée, pour en souligner la cohérence, ce que ne peuvent pas faire des qualifications telles que « pacifiste », qui ne concernent qu'une partie de sa pensée et de ses projets.

¹⁴⁹ C'est ainsi que le mot est défini dans la huitième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1935).

¹⁵⁰ Hans-Günter Funke, « L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie : formes, significations, fonctions*, actes du colloque d'Erlangen, 16-18 octobre 1986, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 19.

¹⁵¹ Ce qui signifie *Un vrai livre d'or, un petit ouvrage non moins salubre qu'agréable, relatif à la meilleure forme de communauté politique et à la nouvelle île d'Utopie* (André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Mame, 1978, p. 218).

¹⁵² *Ibid.*, p. 215-240.

¹⁵³ Hans-Günter Funke, « L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français », *loc. cit.*, p. 21-22.

¹⁵⁴ Raymond Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Saint-Pierre-de-Salerno, G. Monfort, 1950, p. 187.

¹⁵⁵ Hans-Günter Funke, « L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français », *loc. cit.*, p. 24.

commun »¹⁵⁶, pointant à la fois la dimension littéraire – le plan, le caractère imaginaire du gouvernement – et l’aspect politique prédominant. Hans-Günter Funke note également que, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, la notion d’utopie se charge d’émotion et prend les sens péjoratifs de « plan (ou projet) de réforme irréalisable » ou de « chimère »¹⁵⁷.

Si le XVIII^e siècle était l’âge d’or de l’utopie littéraire, le XIX^e siècle est bien l’âge d’or de la notion d’utopie. Le mot devient un « concept politique péjorisé employé dans la polémique politique et sociale entre le socialisme pré-quarante-huitard et la bourgeoisie », au point qu’elle apparaît, dans les années trente et quarante, comme un synonyme de « socialisme » et de « communisme », c’est-à-dire de doctrines politiques orientées vers l’avenir¹⁵⁸. La structure du récit et le caractère fictionnel des textes ne peuvent plus être envisagés comme dénominateurs communs d’une notion qui se définit de manière manifeste par son contenu, et plus précisément par sa promotion d’idées plus ou moins socialisantes. La notion d’utopie finit par être considérée comme une injure politique à partir de 1848. Marx et Engels, en cherchant à affirmer leur suprématie sur les socialistes¹⁵⁹, ont consacré définitivement l’acception péjorative. Hans-Günter Funke considère ainsi que « la notion d’*utopie* ne s’est jamais relevée des charges convergentes des Reybaud, Thiers, Proudhon, Marx et Sudre »¹⁶⁰.

Le XX^e siècle connaît différentes tentatives de revalorisation du mot utopie, que ce soit sur le plan de la critique littéraire avec les travaux de Raymond Trousson¹⁶¹, ou de la philosophie, avec André Lalande. Mais la plus significative est certainement celle du néo-marxiste Karl Mannheim, auteur d’*Idéologie et utopie* (1929). Il envisage l’utopie comme un phénomène historique positif, un facteur de changement social, un ferment révolutionnaire. Dans son ouvrage, Mannheim définit l’utopie comme refus de l’idéologie régnante dans une société ou dans un État donné¹⁶². Cette conception de l’utopie fait florès¹⁶³. C’est ainsi que Myriam Yardeni l’emploie pour qualifier l’abbé de Saint-Pierre d’utopiste¹⁶⁴. Yolène Dilas-Rocherieux, Laurent Gervereau et Thierry Paquot, dans *Rêver demain*, semblent également s’y conformer, lorsqu’ils définissent l’utopie comme « l’expression d’une révolte

¹⁵⁶ Cette vision est alors assez commune, à la fin du XVIII^e siècle, à l’image d’un Mirabeau qui parle indifféremment d’« utopies » et de « systèmes de gouvernements parfaits » (*ibid.*, p. 27).

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁵⁹ Depuis, précise Martin Buber, « le qualificatif d’utopiste est devenu l’arme la plus forte dans la lutte du marxisme contre le socialisme non marxiste » (*Utopie et socialisme* [1952], Paris, L’Échappée, 2016, p. 37).

¹⁶⁰ Hans-Günter Funke, « L’évolution sémantique de la notion d’*utopie* en français », *loc. cit.*, p. 37.

¹⁶¹ Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part : histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éd. de l’Université libre de Bruxelles, 1975.

¹⁶² Allan Bloom rappelle que « l’idéologie désigne pour Karl Marx le faux système de pensée élaboré par la classe dirigeante pour justifier son pouvoir aux yeux des gouvernés, tout en dissimulant ses véritables mobiles qui sont intéressés. Marx distinguait l’idéologie de la science, celle-ci représentant ce qu’est le système de Marx lui-même, c’est-à-dire a vérité fondée sur une prise de conscience désintéressée de la nécessité historique. « Idéologie » est un terme péjoratif ; il faut percer à jour l’idéologie pour voir ce qu’il en est réellement. L’homme sans idéologie peut observer l’infrastructure économique, voir que la philosophie politique de Platon qui nous enseigne que les sages doivent gouverner n’est qu’une rationalisation de la position des aristocrates dans une économie fondée sur l’esclavage, etc. » (*L’âme désarmée : essai sur le déclin de la culture générale* [1987], Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 288). Le périodique néo-babouviste *La Fraternité* de 1842 permet de souligner l’évolution ironique du sens du mot utopie, en affirmant : « Non, nous ne sommes point des utopistes. Les utopistes sont ceux qui rêvent du maintien de ce qui est quand l’édifice croule de toutes parts » (cité dans Hans-Günter Funke, « L’évolution sémantique de la notion d’*utopie* en français », *loc. cit.*, p. 34). Les néo-marxistes renverseront totalement ce sens, en s’appropriant le mot utopie pour désigner ce qui conteste l’édifice croulant, quand l’idéologie désigne selon eux ce qui maintient debout la société.

¹⁶³ Jean Servier remarque que « les tentatives faites par les marxistes pour « récupérer » l’utopie en la réhabilitant coïncident avec le déclin de la révolution bolchevique et il y a quelques années avec l’occultation – pour un temps – du Stalinisme » (« L’utopie et la mort », *Cadmos*, n° 9, 1980, p. 80).

¹⁶⁴ Myriam Yardeni, *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, A.-G. Nizet, 1980, p. 18. Elle reconnaît cette influence dès les premiers mots de l’introduction : « Dans notre ouvrage, nous prenons la notion d’utopie dans le sens que lui donne Karl Mannheim, c’est-à-dire, comme le refus de l’idéologie régnante dans une société ou dans un État donné. Ce sens implique une critique, voire une révolte contre les valeurs généralement acquises ou reçues » (*ibid.*, p. 9).

qui se manifeste toujours par la projection d'une société fictive révélant dans les moindres détails un nouvel ordre social »¹⁶⁵.

Selon cette conception, est utopique un état d'esprit en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il est produit – l'utopie aurait pour critère l'imagination sociale. Ce critère d'unité amène à considérer que les utopies, bien qu'elles puissent largement diverger quant aux solutions, s'inscrivent « toutes dans la longue durée des aspirations « socialistes » »¹⁶⁶. Considérer qu'une utopie ne saurait être que révolutionnaire revient à exclure les utopies plus conformistes, marquée par un désir d'améliorer ce qui existe déjà, et donc à rejeter des textes tels que *La Nouvelle Atlantide* de Bacon. Cette assimilation de l'utopie au socialisme conduit également à abandonner les œuvres attachées au maintien de la propriété privée ou promouvant les inégalités¹⁶⁷.

D'autre part, l'identification de l'utopie à la révolte a pour conséquence l'agrégation à l'utopie de tous les écrits révolutionnaires, quand bien même ils ne décriraient pas une société idéale mais proposeraient seulement la critique ou la contestation d'une société existante. Un autre défaut de ce critère regarde la détermination du caractère révolutionnaire ou conformiste de chaque texte, qui relève assez largement d'une appréciation subjective : pour les uns, tel projet apparaît comme suffisamment révolutionnaire, pour d'autres il est pusillanime ou trop réformiste, et par là conformiste. Une telle discussion se tient d'ailleurs entre les commentateurs de l'abbé de Saint-Pierre : à en croire certains, ce dernier est très réaliste, soucieux du détail, un réformateur en somme¹⁶⁸. En revanche, d'autres, tels que Myriam Yardeni – qui reconnaît par ailleurs que « malgré quelques traits originaux, les deux projets utopiques de l'abbé de Saint-Pierre [la *Polysynodie* et le *Projet de paix perpétuelle*] ne dépassent pas un réformisme assez novateur » –, vont l'inscrire dans un courant ou une dynamique révolutionnaires¹⁶⁹. Avec Charles Sarolea, pour qui l'abbé de Saint-Pierre, comme tous les principaux penseurs révolutionnaires, est conservateur dans l'application de son système, afin de rassurer les timides¹⁷⁰, se mesure avec acuité la limite du critère révolutionnaire, qui ne peut donc permettre de distinguer ce qui est utopique de ce qui ne l'est pas.

Le XX^e siècle a également connu une tentative de revalorisation de l'utopie dans le discours sur la littérature, qui va faire du cadre narratif le critère essentiel, sans lequel il ne peut y avoir d'utopie. Si cette approche peut se justifier dans une perspective strictement littéraire, pour établir un objet cohérent susceptible d'être étudié, elle se révèle arbitraire – comme en témoignent les essais de bibliographie, avec leurs listes d'utopies, plus ou moins grandes, précises, assurées selon leurs auteurs, variant considérablement¹⁷¹ – et réductrice, puisqu'elle conduit, note Frédéric Rouvillois, à sacrifier le fond à la forme, au prix de coupures aberrantes au sein de l'œuvre d'un même auteur¹⁷². Claude-Gilbert Dubois fait ainsi remarquer que « c'est le même auteur qui écrit l'*Utopie* et des *Confutations*, le même auteur qui écrit *Télémaque* et le *Traité de l'éducation des filles*, le même auteur qui écrit la

¹⁶⁵ Yolène Dilas-Rocherieux, Laurent Gervereau et Thierry Paquot, *Rêver demain*, Paris, Éd. Alternatives, 1994, p. 13.

¹⁶⁶ Myriam Yardeni, *Utopie et révolte sous Louis XIV*, op. cit., p. 11.

¹⁶⁷ Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, op. cit., p. 14 et p. 29.

¹⁶⁸ « Celui qui fut longtemps considéré comme un utopiste généreux mais naïf est aujourd'hui redécouvert en tant que réformateur bien informé des rouages de la monarchie » (Patricia Oppici, « Préface » à Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, op. cit., p. 7. « Ne cédon pas à l'anachronisme : aucun souffle « révolutionnaire » ne passe en ces desseins réformistes », écrit de son côté Simone Goyard-Fabre (« « Je ne suis que l'apothicaire de l'Europe » », loc. cit., p. 33).

¹⁶⁹ Myriam Yardeni, *Utopie et révolte sous Louis XIV*, op. cit., p. 32.

¹⁷⁰ Charles Sarolea, « The Abbé de St. Pierre (1658-1743) », loc. cit., p. 182-183.

¹⁷¹ Hinrich Hudde et Peter Kuon, « Utopie – Uchronie – et après : une reconsidération de l'utopie des Lumières », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie*, op. cit., p. 10. À titre d'exemple, Charles Péguy est qualifié d'« utopiste du passé » dans un article qui le décrit comme un moraliste, que la question institutionnelle indiffère (René-Jean Dupuy, « Un utopiste du passé : Péguy, penseur politique », *Annales de la faculté de droit d'Aix-en-Provence*, nouvelle série, n° 49, 1956, p. 41-66).

¹⁷² Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, op. cit., p. 19.

Cité du Soleil et le traité politique de la *Monarchie d'Espagne* »¹⁷³. Poursuivons l'énumération : le même auteur a produit *La Nouvelle Atlantide* et le *Novum Organum*, le *Code de la nature* est le même ouvrage que la *Basiliade* sans les atours du roman¹⁷⁴, et c'est le même esprit, les mêmes intentions, qui ont présidé à la rédaction par Étienne Cabet du *Voyage en Icarie* et d'autres textes non fictionnels, dont le très symptomatique *Réalisation de la communauté d'Icarie* (1847). Beaucoup d'auteurs de romans utopiques ont aussi écrit des textes en apparence plus sérieux, dont certains sont également utopiques. Il paraît donc vain de vouloir couper une œuvre selon des critères littéraires¹⁷⁵. De plus, le critère formel est source de contradictions insurmontables, puisque sa prise en compte conduit par exemple à évacuer Fourier, qui n'a écrit que des traités.

En devenant nom commun, le mot a vu son contenu sémantique s'étendre et se diversifier mais aussi perdre en précision. Comme on l'a dit, l'Utopie, chez More, n'est que le nom du lieu idéal. Si le mot a une origine strictement littéraire, il a un sens purement géographique, puisqu'il désigne une île, certes imaginaire. Le nom propre est devenu substantif, non pour désigner un genre littéraire très codifié – départ de l'aventurier narrateur, inévitable naufrage, découverte providentielle de l'île, visite extasiée, retour au pays –, mais pour parler d'un texte présentant une société idéale.

Le critère formel revient à ne pas considérer les conditions mentales, pour ne pas dire civilisationnelles – l'utopie aurait très bien pu ne pas voir le jour, mais le fait est qu'elle a eu lieu, qui plus est dans l'Occident moderne – et les raisons plus prosaïques, qui ont présidé à son apparition, à son développement, à son succès à l'époque des Lumières, et à son déclin relatif, qui peut s'analyser comme sa transformation, l'imaginaire législatif de l'utopie « s'affranchissant des contraintes du genre utopique » pour se placer « sur le terrain plus général de l'étude des lois et des institutions »¹⁷⁶. Cet affranchissement s'est opéré à la faveur de la monotonie du genre utopique qui se répète *ad nauseam* pendant deux ou trois siècles, au point que ce modèle si ressassé est expédié par certains, comme l'*Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*, l'*Oceana* (1656) de James Harrington ou l'*Olbia* (1660) de John Sadler.

La discrimination littéraire ne tient pas compte des raisons motivant le recours à cette forme. Le genre utopique est tout entier prétexte : l'*ailleurs* utopique n'est qu'un refuge contre la censure¹⁷⁷, et pour

¹⁷³ Claude-Gilbert Dubois, *Problèmes de l'utopie*, Paris, Lettres modernes, 1968, p. 40.

¹⁷⁴ Pour Stéphanie Roza, *La Basiliade et Le Code de la Nature* constituent un « dyptique utopique » : l'« utopiste [qu'est Morelly] remet une deuxième fois l'ouvrage sur le métier, modifiant les caractéristiques de son plan de société idéale. Surtout, la deuxième version présente le trait de ne plus se parer des atours du roman, mais de se présenter comme la conclusion d'une argumentation philosophique sur la nature de l'homme et des sociétés ». *Le Code de la Nature* est une défense des thèses du roman attaqué par la critique (*Comment l'utopie est devenue un programme politique : du roman à la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 25 et p. 63).

¹⁷⁵ Bernard Combes de Patris invite ainsi le lecteur de Fénelon à voir au-delà de la forme : « Ces projets de réforme sont disséminés à travers les volumes les plus variés qui forment cette œuvre attachante. Volumes d'imagination et de fantaisie, comme le *Télémaque* et les *Dialogues des morts*, – volumes d'éducation pratique et précise, comme l'*Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* ou les *Plans de gouvernement*, – écrits et mémoires divers, comme la *Lettre à Louis XIV* et les *Mémoires sur les affaires de la succession d'Espagne*. Les premiers peuvent sembler n'offrir que d'aimables et ingénieuses fictions, où l'on aurait tort de rechercher la substance de la pensée réformatrice de Fénelon, mais cette impression s'atténue si l'on en confronte les termes avec ceux des véritables traités politiques où se fixa sa doctrine et tel passage du *Télémaque* ou des *Dialogues*, rapproché d'une formule des *Plans de gouvernement*, contribue à en éclairer le sens ou à en préciser la portée » (« Fénelon précurseur de la Société des Nations », *Revue d'histoire diplomatique*, 39^e année, n° 1, 1925, p. 398).

¹⁷⁶ Catherine Larrère, « Législation », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, op. cit., 2016, p. 660-661.

¹⁷⁷ Hans-Günter Funke constate ainsi que le premier corpus du récit de voyage utopique – constitué notamment du *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil* (1616), considérée comme la première utopie française, de *La Terre australe connue* (1676) de Foigny, de l'*Histoire des Sévarambes* (1677-1679) de Denis Vairasse et de l'*Histoire des Ajaoiens* (1682) de Fontenelle – emprunte ses structures narratives au récit de voyage authentique et imite le modèle de l'*Utopia* pour camoufler ses critiques de la religion, de la politique et de la société de son temps (« L'évolution sémantique de la notion d'*utopia* en français », loc. cit., p. 23).

les auteurs un instrument supplémentaire au service de leur propagande¹⁷⁸. Il est ainsi à noter que la « forme utopique » a souvent été utilisée, surtout au siècle des Lumières, en dehors de toute visée utopique. Thomas More lui-même emploie cet artifice pour pouvoir parler librement. Ses contemporains ne s'y trompent pas, eux qui retiennent moins le cadre narratif que l'objet politique, le modèle de perfection présenté. L'*Utopie* de More est ainsi regardée comme un traité de théorie politique par Jacopo Sansovino, Jean Bodin, Eustache Chappuis et Antoine du Verdier. Dans une lettre publiée dans l'édition latine de l'*Utopia* de 1517, Guillaume Budé dit la considérer comme un exemplaire d'heureuse vie et une pépinière d'élégantes et utiles institutions¹⁷⁹. Au siècle suivant, rapporte Hans-Günter Funke, Gabriel Naudé classe l'œuvre de More, dans sa *Bibliographie politique* (1633 pour l'édition latine, 1642 pour l'édition en français), parmi les « Politiques imaginaires », et Charles Sorel, dans la *Bibliothèque française* (1664), la recommande au public des honnêtes gens comme « modèle d'Estats bien gouvernez »¹⁸⁰.

Le recours à l'utopie littéraire semble inversement proportionnel à l'avènement de la modernité, sauf au point de tension maximal, au XVIII^e siècle. Après le triomphe de la modernité, l'abandon des structures mentales et sociales traditionnelles, les auteurs peuvent donner libre cours à leurs idées modernes sans ressentir le besoin de recourir à la forme héritée de More. C'est le cas des premiers socialistes, Saint-Simon, Fourier et Robert Owen, puis des socialistes et communistes des années 1830-1840, Enfantin, Considerant, Buchez, Louis Blanc, Proudhon, Pillot et Dézamy : « dans leurs critiques acerbes des tares de la société bourgeoise, ils renoncent tous, à l'exception d'Étienne Cabet, à la formule surannée de l'utopie littéraire »¹⁸¹. Ceux qui recourent à une forme littéraire seront souvent les critiques de la modernité¹⁸². Ce qui montre une nouvelle fois l'inutilité des critères formels, et la nécessité de ne s'attacher qu'à l'essence de l'utopie (le succès de l'utopie littéraire au XVIII^e siècle et son déclin subit ne peuvent s'expliquer autrement que par les conditions intellectuelles et stratégiques qui ont favorisé son émergence et son développement, qui sont seules à même de voir que l'utopie se transforme à cette époque et continue sous une autre forme).

Après avoir évoqué les raisons de l'utilisation de cette forme par les utopistes, de More au XVIII^e siècle, il importe de se demander pourquoi, *a contrario*, l'abbé de Saint-Pierre n'a pas jugé utile de recourir à la forme littéraire de l'utopie pour véhiculer ses idées, au moment même où le genre littéraire connaît son acmé. Il convient tout d'abord de remarquer, ainsi que le fait Catherine Larrère, que si « l'abbé de Saint-Pierre ne se livra jamais à la fiction du voyage exotique et de l'île imaginaire », il ne se contente pas pour autant de ne rédiger que des mémoires austères mais « fit preuve d'une *imagination institutionnelle débordante* et conçut d'innombrables projets de réformes pour la France ou pour l'Europe »¹⁸³. C'est notamment cela qui fait qu'il est considéré comme

¹⁷⁸ Pierre-François Moreau considère ainsi que *La Nouvelle Atlantide* est pour Francis Bacon une manière de mettre ses idées en fiction : « Pendant plus de deux siècles, la réflexion sur l'État se remplit de récits fondés sur des fictions analogues [à celle de More]. En Angleterre même, Bacon complète sa propagande pour une réforme des sciences en peignant le projet de la Nouvelle Atlantide, dirigée par une société de savants » (*Le récit utopique : droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982, p. 7).

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸² En ce sens, la dystopie, qui est une utopie en sens contraire et non le contraire de l'utopie, doit être considérée comme un sous-genre de l'utopie.

¹⁸³ Catherine Larrère, « Législation », *loc. cit.*, p. 660 ; nous soulignons. Cette raison fait qu'il a pu être dit de ses mémoires que « des ouvrages de cette nature tiennent lieu de Romans aux esprits philosophes » (Abbé Desfontaines, « Lettre XLII », *Observations sur les écrits modernes*, tome III, Paris, Chaubert, 1735, p. 266). Dans la mesure où ils invitent les futures élites auxquelles ils s'adressent « à s'interroger sur leur composition idéale, sur leur fonction dans l'État, sur leurs rapports avec le pouvoir en les faisant se heurter au réel », à savoir « l'état des chemins, le nombre des mendiants, la fiscalité, le commerce, l'éducation », Claudine Poulouin décrit les projets de l'abbé comme des « « fictions » discursives argumentées » (« Castel de Saint-Pierre, « projets » pour un nouveau modèle d'humanité », *loc. cit.*, p. 15-16).

« l'utopiste exemplaire » du XVIII^e siècle¹⁸⁴. Il est d'ailleurs à noter que cette imagination s'exprime par d'autres formes d'écriture que le mémoire politique, à l'image des dialogues imaginaires qu'il conçoit ou réclame, et qui poursuivent la même finalité politique¹⁸⁵.

Le fait que l'abbé de Saint-Pierre n'ait pas jugé utile de recourir à la protection relative – Fénelon est contraint à l'exil en raison des idées qu'il avait mises en fiction, preuve que le pouvoir n'était pas dupe de ce que cache la forme romanesque – qu'offre la fiction peut notamment s'expliquer par l'époque de la Régence, plus libérale. En outre, Émile Chasles soutient que l'abbé de Saint-Pierre présente rarement une idée de face : « s'il le faisait, il prenait soin d'effacer au moins sa personne, et se réclamait de quelque autorité importante »¹⁸⁶. Ce faisant, l'abbé remplace la fiction romancée par une autre fiction, celle du truchement. D'autre part, il n'hésite pas à faire preuve de dissimulation. Ainsi, le *Discours contre le mahométisme* vise moins l'islam que le catholicisme, selon une stratégie, fait remarquer Azzedine Guellouz, qui n'est pas nouvelle chez l'abbé de Saint-Pierre¹⁸⁷. Édouard Goumy relève en effet que « les études proposées par l'Académie [des sciences] auront pour but de réduire à leur juste valeur les prétendus miracles des mahométans, des schismatiques et des protestants... seulement. Les miracles des protestants ! Comme s'ils en avaient d'autres que les catholiques ! ». Et le biographe de conclure : « le mot qu'on voit le mieux, dans cette phrase, est précisément celui qui n'y est pas »¹⁸⁸. En d'autres termes, « il emploie le procédé de Voltaire avant Voltaire », raison pour laquelle cela a été remarqué par le maître dans cet art¹⁸⁹. Si l'abbé de Saint-Pierre n'a pas eu besoin d'écrire d'utopie romancée, c'est donc aussi parce que la mauvaise foi se chargeait de parvenir au même objectif.

Une autre raison tient à sa manière d'écrire. D'Alembert dit que s'il n'a pas eu besoin d'utiliser la forme romancée, c'est parce que « le peu de charmes de son style servit de passe-port à la hardiesse de ses idées »¹⁹⁰. Voltaire assure également qu'il aurait été inutile qu'il adoptât une forme qui servit de paravent, en raison du peu d'agrément de son style – « il écrivait, dit-il, d'une manière à ne rendre personne jaloux » –, qui faisait qu'il était peu lu, et donc n'eut point à craindre la persécution. Et de conclure : s'il avait écrit comme Fontenelle, il aurait été perdu¹⁹¹.

Au-delà de ces remarques, que l'abbé n'ait pas rédigé d'utopie littéraire peut s'expliquer par le public auquel il a choisi de s'adresser – la stratégie dicterait la forme, en somme. Il faut voir que l'abbé se considère comme des plus instruits de son temps¹⁹², et qu'il sent en lui l'étoffe d'un ministre général

¹⁸⁴ Bronislaw Baczek, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 174.

¹⁸⁵ L'abbé est ainsi l'auteur de *Dialogues sur la divinité de l'alcoran et du Vedam [Veda]*, entre Soliman, commerçant mahométan, et Calani, philosophe indien, dialogues dont il pense qu'ils « peuvent servir à persuader aux Mahometans et aux indiens les plus sensés que leurs différentes Religions ne sont que des ceremonies et des opinions purement humaines » (BM Rouen, Ms. 948, ff. 511-672). Ailleurs, il appelle de ses vœux un dialogue sur la tolérance entre le théologien calviniste Pierre Jurieu, figure de l'intolérance, et le bibliothécaire Daniel Heinsius, figure de la tolérance (BM Rouen, Ms. 949, f^o 760).

¹⁸⁶ Émile Chasles, « Les exilés de l'Académie », loc. cit., p. 690.

¹⁸⁷ Azzedine Guellouz, « Évolution de l'idée internationale dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre », dans Centre aixois d'études et de recherches sur le XVIII^e siècle, *La Régence*, actes du colloque d'Aix-en-Provence, 24-26 février 1968, Paris, Armand Colin, 1970, p. 331.

¹⁸⁸ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 118.

¹⁸⁹ Émile Chasles, « Les exilés de l'Académie », loc. cit., p. 690 ; *Cœuvres complètes de Voltaire*, op. cit., tome XIV, *Le Siècle de Louis XIV*, p. 129-130.

¹⁹⁰ *Cœuvres complètes de d'Alembert*, op. cit., tome III, p. 264.

¹⁹¹ « Cependant il ne fut point persécuté : c'est qu'il écrivait d'une manière à ne rendre personne jaloux : son style n'a aucun agrément ; il était [donc] peu lu. [...] S'il eût écrit comme Fontenelle, il était perdu » (*Cœuvres complètes de Voltaire*, op. cit., tome XXVI, *Mélanges*, p. 501).

¹⁹² « Je suis, je crois, des mieux instruits de mon temps des faits principaux que je raconte. [...] J'ai passé plus de cinquante ans ou à la Cour ou dans la ville capitale ; j'ai connu personnellement la plupart des princes, des ministres, des généraux et ceux qui ont fait les principaux personnages de mon temps » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 4-5).

que la constitution de la monarchie et son peu de talents pour la flatterie auront empêché de devenir¹⁹³. Aussi, faute de pouvoir exercer directement le pouvoir, il est contraint d'envoyer ses différents mémoires aux personnes importantes¹⁹⁴. Il n'écrit pas de romans car il ne s'adresse pas aux « Lecteurs du commun » – « s'il n'avoit que ce but il ne choisiroit pas d'écrire de la politique » –, mais vise à instruire le public restreint des jeunes gens qui se destinent à la politique, aux futures élites¹⁹⁵.

Dans cette perspective, l'abbé fait le choix, pour exprimer ses idées, d'une forme raide plutôt que romancée, convaincu que le cœur du lecteur « en sera moins remué mais [que] la sèche démonstration de ses projets fera plus d'impression sur son esprit »¹⁹⁶. L'abbé va droit à l'urgence, sans s'embarrasser des formes. Il y a sans doute aussi, chez lui, la naïve assurance dans la justesse de ses idées, qui finiraient par s'imposer avec la force de l'évidence. Enfin, il y a l'idée de Progrès, que l'abbé de Saint-Pierre, avec quelques autres, développe un demi-siècle avant Condorcet, et qui participe à la « temporalisation » de l'utopie, c'est-à-dire à son affranchissement des contraintes narratives, qui paraissent devenues inutiles. On ne ressent plus le besoin de situer l'idéal dans l'*ailleurs* ; aussi, il est projeté *ici*, mais dans l'avenir – d'où l'éclosion concomitante des uchronies¹⁹⁷ –, accompagné d'un besoin de le hâter.

Le critère formel est donc insatisfaisant, ce qui n'est pas le cas de la notion de perfection. Cette idée fondamentale se trouve déjà exprimée par More, dans le titre de son ouvrage : *utopia*, le « non-lieu », n'est qu'un toponyme ironique ; le principal se situe dans les mots qui précèdent : *De optimo Reipublicae statu*, ce qu'une version française davantage respectueuse du sens que de la lettre, traduira par *Tableau du meilleur gouvernement possible* (1780)¹⁹⁸. Pour Frédéric Rouvillois, « l'essentiel tient au *contenu*, à ce qu'avancent les utopistes, et non à la manière dont ils le font : le contenu, c'est-à-dire l'idée d'une perfection ayant pour objet premier la cité, l'ordre politique, et pour facteur déterminant une organisation établie par la volonté, la décision et l'agir humain. C'est l'ensemble qui importe : à la fois le *résultat*, la perfection politique, et le *moyen*, l'effort constructif de l'homme, unique artisan de son propre accomplissement. Dissociés, ces éléments relèvent de

¹⁹³ « Ainsi ne pouvant par la constitution présente de notre monarchie et par mon peu de talents pour la flatterie devenir ministre général, je me suis fait une occupation particulière à méditer tous les jours [...] pour montrer sur divers sujets aux rois et aux ministres futurs le but où ils doivent tendre et les moyens qu'ils doivent employer » (*ibid.*, p. 295). En 1756, Voltaire note que les mémoires de l'abbé de Saint-Pierre témoignent de « la bonne foi grossière avec laquelle cet homme se croit fait pour gouverner » (*Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XIV, *Le Siècle de Louis XIV*, p. 486).

¹⁹⁴ Il cherche ainsi à convaincre les intendants de plusieurs provinces d'expérimenter un tarif progressif de la taille, et parvient à exercer, aux dires de d'Argenson, une influence sur le contrôleur général des finances Philibert Orry (Nick Childs, *A Political Academy in Paris, 1724-1731. The Entresol and its members*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 122), quand le *Mémoire pour perfectionner la police sur les chemins* (1715) aurait été salué par Hubert Gauthier, « l'ingénieur le plus respecté du nouveau Corps des Ponts et Chaussées » (Robert F. Hébert, « Économie, utopisme et l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 226).

¹⁹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 250 ; « j'écris présentement pour ceux qui sont [les] plus instruits des Affaires de l'Europe » (*Abrégé du projet de paix perpétuelle inventé par le Roi Henri le Grand, approuvé par la reine Elisabeth, par le Roi Jaques son successeur, par les Républiques & par les divers autres Potentats. Approprié à l'Etat présent des Affaires générales de l'Europe. Démontré infiniment avantageux pour tous les Hommes nés & à naître, en général & en particulier pour tous Souverains & pour les Maisons Souveraines*, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1729, p. 1-2).

¹⁹⁶ Claudine Poulouin, « Castel de Saint-Pierre, « projets » pour un nouveau modèle d'humanité », *loc. cit.*, p. 15.

¹⁹⁷ Avec l'essor de l'idée de Progrès, l'utopie se « temporalise » dans l'uchronie, entendue non pas dans le sens d'une marche différente de l'histoire, mais comme projection de la perfection décrite *ici*, mais dans un autre temps, généralement à venir. En l'occurrence, souligne Frédéric Rouvillois, l'espace de l'*ailleurs* utopique et le temps de l'uchronie sont ici symboliquement équivalents, dotés d'une même fonction (*L'utopie, op. cit.*, p. 19). Ce qui fait dire à Hinrich Hudde et Peter Kuon que l'uchronie est une utopie située dans l'avenir (« Utopie – Uchronie – et après : une reconsidération de l'utopie des Lumières », *loc. cit.*, p. 10, note 3), quand Jean Servier considérait que « toutes les utopies sont des uchronies » (*Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 324). Sur le passage de l'utopie à l'uchronie, depuis la fin du XVIIIe siècle, voir Henning Krauss, « La « Querelle des Anciens et des Modernes » et le début de l'uchronie littéraire », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie, op. cit.*, p. 89-98).

¹⁹⁸ Frédéric Rouvillois, *L'utopie, op. cit.*, p. 16.

perspectives et de traditions autonomes, étrangères à notre propos ; combinés, ils constituent l'essence même de l'utopie, ce qui fait son originalité en même temps que son importance dans l'histoire de la pensée occidentale »¹⁹⁹.

Il souligne également que « si la notion de perfection peut servir de dénominateur commun à des systèmes en apparence si dissemblables, c'est en raison de sa souplesse » : « Chacun entend la perfection à sa façon, il n'existe pas de perfection *objective*, commune à toutes les utopies. Le fait est indéniable mais indifférent. Peu importe que les utopistes aient chacun leur propre idée de la perfection politique : le point significatif, et ce qui les réunit par-delà leurs divergences, c'est qu'ils conçoivent tous des systèmes où elle est réalisée, et où elle l'est par l'homme, pour son propre avantage »²⁰⁰. Ce faisant, la notion de perfection permet de délimiter précisément la pensée utopique, en lui conservant sa spécificité.

IV. Objet de l'étude

Pour savoir si l'abbé est un utopiste, encore faut-il déterminer sur quoi doit porter notre enquête. La plupart des jugements portant sur l'abbé de Saint-Pierre, dans un sens ou dans l'autre, ne reposent que sur un seul ou éventuellement quelques-uns de ses écrits. Certains d'entre eux sont assez largement considérés comme utopiques – le *Projet de paix perpétuelle* et, dans une moindre mesure, le *Discours sur la Polysynodie*²⁰¹. Parfois, d'autres textes recevront la même qualification : c'est notamment le cas des *Ouvrages de politique*, que Myriam Yardeni place aux côtés des deux premiers²⁰². Inversement, ceux qui contestent le caractère utopique des projets de l'abbé ont longtemps fondé leurs jugements sur une poignée de textes, dont le *Projet de taille tarifée* ou le *Mémoire pour perfectionner la police sur les chemins*, réputés plus techniques, donc plus sérieux et plus réalistes. Il est finalement assez rare que l'œuvre de l'abbé soit condamnée d'un bloc ou totalement exonérée du stigmate²⁰³. En conséquence, une frontière imprécise et fluctuante est établie, au sein de son œuvre, entre des textes jugés utopiques et d'autres qui ne le paraissent pas. Cette discrimination est d'autant plus subjective que la quasi-intégralité des textes cités appartiennent au même genre littéraire, celui du mémoire politique, qu'ils procèdent selon les mêmes méthodes et poursuivent la même finalité.

L'étude d'un texte ou de quelques textes seulement, outre le fait qu'elle n'est pas à même de permettre une qualification de sa pensée, n'aurait pas grand sens. En effet, l'abbé ne peut être qualifié d'utopiste parce qu'il veut perfectionner le système fiscal, quand bien même la perfection est le critère de l'utopie. Cette perfection ne doit pas se limiter à un aspect, mais doit être globale, car tout doit être perfectionné, en particulier l'ordre politique. Se demander s'il faut s'intéresser à certains ouvrages en particulier ou à son œuvre en général revient à se poser la question de la cohérence et de l'unité de l'œuvre. C'est parce que l'abbé la conçoit comme une et globale, et ses projets comme interdépendants, que cette étude ne peut faire l'impasse sur certains aspects de son œuvre.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 18.

²⁰¹ À l'inverse, Rousseau considère que le *Discours sur la Polysynodie* est, de tous les ouvrages de l'abbé, le plus approfondi, le mieux raisonné et le mieux écrit : « cet écrit n'étoit-il qu'une ébauche qu'il prétendoit n'avoir pas eu le tems d'abrégé, mais qu'en effet il n'avoit pas eu le tems de gêner pour vouloir tout dire » (*Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau, op. cit.*, tome XII, *Jugement sur la Polysynodie*, p. 76).

²⁰² Myriam Yardeni, *Utopie et révolte sous Louis XIV, op. cit.*, p. 143.

²⁰³ Ainsi, à la suite de Voltaire qui juge « très utiles » les travaux de l'abbé sur la fiscalité, et admire sa pensée religieuse, quand le reste est critiqué (cité dans Robert F. Hébert, « Économie, utopisme et l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 222, note 2), Eugène Lerminier considère que l'on peut sauver une partie de l'œuvre de l'abbé : « Au milieu de ses rêveries il a fait deux choses utiles ; il provoqua la réforme de la taille arbitraire, et créa le mot *bienfaisance* » (*De l'influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e, op. cit.*, p. 27 ; souligné par l'auteur).

Cela n'est pas toujours aperçu en raison même du caractère éclectique de ses écrits : il s'intéresse aux machines, à la longévité humaine, à la circulation du sang, aux finances publiques, à la marine, à la physique, à l'instruction publique, au gouvernement, aux ponts et chaussées, à la guerre, etc. Son œuvre est toutefois cohérente, malgré la diversité des sujets abordés, ce qui ne manque pas de désappointer. Jean-Pierre Bois fait ainsi remarquer que, dans ses *Observations sur l'éloquence*, l'abbé « associe le beau et l'éloquence à l'utilité politique, morale ou sociale, ce qui forme un curieux mélange »²⁰⁴. Sans aller jusqu'à souligner l'unité de sa pensée, Jules Barni constate que ses « idées sont trop étroitement unies pour qu'il soit facile d'en briser le réseau en les détachant ainsi les unes des autres »²⁰⁵.

Plusieurs indices auraient pourtant dû mettre sur la voie de la reconnaissance de cette unité. La plus évidente est le fait que l'abbé de Saint-Pierre est un « réformateur infatigable », qui s'est intéressé à tous les domaines, à toutes les sciences, et qui a voulu tout réformer – « tout sujet lui est bon, pourvu qu'il y trouve une apparence d'utilité publique », précise Édouard Goumy²⁰⁶. La perfection est le but de tous les projets de l'abbé, ce dernier ne se contentant pas seulement de la petite amélioration que chacun de ses projets pourrait apporter. Ensuite, la langue est encore ce fil conducteur entre les différents projets qui peuvent porter sur des sujets très divers. Éminemment politique, comme il ne cesse de l'affirmer²⁰⁷, son orthographe, qu'il dit perfectionnée, est l'expression de son désir permanent de perfection.

L'abbé de Saint-Pierre est le premier à reconnaître l'unité de sa pensée : dans l'Avertissement à son *Projet de paix perpétuelle*, il admet que le lecteur puisse être désarçonné par ses « Ouvrages de raisonnemens, dont les parties dépendent les unes des autres » : faute d'assez de mémoire, son esprit « ne peut embrasser en même tems un si grand nombre d'idées qui se soutiennent & se confirment mutuellement ; de sorte qu'il n'est pas en état d'apercevoir comment les propositions sont enchaînées entre elles »²⁰⁸.

Les ouvrages de l'abbé paraissent à Madame Dupin « pleins d'une raison sublime et simple : ces ouvrages sont politiques et philosophiques, deux choses plus nécessaires à concilier qu'on ne croit communément. Ces ouvrages sous des titres détachés contiennent un système total de gouvernement »²⁰⁹. À la fin de sa vie, l'abbé insiste sur le fait que le cœur de son travail est constitué de quatre projets, qu'il énumère²¹⁰. Un manuscrit, également rédigé dans ses derniers jours, contenant six textes qu'il destine à sa famille en vue d'une réédition de ses œuvres, est accompagné d'une note de l'abbé qui en souligne l'importance : « je fais plus de cas de ces six traites [*traités*] que de tous mes autres ouvrages ensemble »²¹¹. Le fait que ces deux manuscrits considèrent, à la même époque, des traités différents et portant sur des sujets aussi variés que l'éducation, la paix, l'organisation de

²⁰⁴ Jean-Pierre Bois, *L'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 58.

²⁰⁵ Jules Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au dix-huitième siècle*, op. cit., p. 50. La cohérence de l'œuvre, dont certains auteurs tirent argument pour dire qu'elle ne peut donc pas être utopique, est peut-être le signe le plus évident de cet utopisme.

²⁰⁶ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 65.

²⁰⁷ BM Rouen, Ms. 948, f° 5.

²⁰⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 2.

²⁰⁹ Cité dans Maria Grazia Bottaro Palumbo, « « De justice paix, de paix abondance » : les projets de l'abbé de Saint-Pierre au XVIII^e siècle », loc. cit., p. 30 ; nous soulignons.

²¹⁰ Un manuscrit dicté à son secrétaire en 1742, *Les quatre plus importants projets politiques de M. l'abbé de St Pierre* (ADC, 38 F 43), se voulait un résumé des projets politiques qui lui paraissaient de toute son œuvre les plus importants, à savoir l'établissement d'une académie politique, l'établissement d'un prix de vertu dans les collèges, l'établissement du scrutin purgé de cabales et l'arbitrage européen.

²¹¹ Ce volume des manuscrits de Rouen contient un *Abrégé du projet de paix perpétuelle*, un *Projet pour perfectionner la forme du gouvernement des états*, des *Pensées sur la grandeur & sur la sainteté*, des *Observations politiques sur le plaisir que sentent les hommes à se voir distinguer entre leurs pareils avec un discours sur la distribution des honneurs publiés*, un *Projet pour perfectionner l'éducation des coléges* et des *Discours & dialogues contre le mahometisme* (BM Rouen, Ms. 948, f° 3).

l'État ou la religion, comme les plus importants, ne peut se comprendre qu'une fois rappelé que l'abbé envisage son œuvre comme un système, dont le fil conducteur est l'utilité publique, que chacun de ses projets se propose de maximiser²¹².

Ces différents projets sont liés, et les autres les soutiennent en même temps qu'ils en sont le prolongement. Si l'œuvre abondante de l'abbé paraît répétitive, ce n'est pas seulement parce qu'elle est constituée de projets constamment réécrits, mais également parce que tous ses projets se soutiennent et sont constamment évoqués²¹³. Sans doute certains des textes de l'abbé ont été plus enclins à lui attirer l'accusation d'utopisme, mais il ne faudrait pas pour autant croire que les autres textes, y compris les moins suspects d'utopisme comme le *Projet de taille tarifée*, ne participent pas de celui-ci.

Tous les écrits de l'abbé sont donc susceptibles d'être étudiés. En premier lieu les seize tomes de ses *Ouvrages de politique*, dont l'abbé, à la fin de sa vie, a travaillé à la réédition. À ceux-là il faut ajouter les nombreux *Projets de paix perpétuelle*, tant est importante la place qu'ils occupent dans son œuvre, ainsi que les nombreux imprimés sur divers sujets. La plupart de ces écrits, parce qu'ils ont été numérisés, sont aisément accessibles. En outre, l'intérêt renouvelé du monde académique pour l'abbé de Saint-Pierre ces dernières décennies a favorisé la publication de nombreux inédits ou manuscrits dans des revues et ouvrages collectifs²¹⁴. Enfin, l'essentiel des manuscrits de l'abbé est conservé à la Bibliothèque nationale de France, aux Archives départementales du Calvados, à la Bibliothèque municipale de Rouen et à la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel²¹⁵.

V. Problématique

L'abbé de Saint-Pierre appartient à cette époque de transition, traitée par Paul Hazard dans *La crise de la conscience européenne*. Son refus des codes sociaux de son temps, dont témoigne sa contestation des sacrements administrés aux mourants, est une des caractéristiques de la modernité naissante, comme l'a souligné Jean Rohou : « on s'émancipe de conditionnements auxquels on se soumettait, on se détourne de valeurs auxquelles on adhérerait, on légitime des aspirations jusque-là réprimées, on se donne des buts antérieurement inaccessibles ou réprouvés »²¹⁶. Le XVII^e siècle a longtemps été

²¹² Sur l'esprit de système, voir Carole Dornier, « L'abbé de Saint-Pierre : rationalité politique et écriture du système », dans Sophie Marchand et Élise Pavy-Guilbert (dir.), *L'esprit de système au XVIII^e siècle*, Paris, Hermann, 2017, p. 33-42.

²¹³ Grimm nous offre un témoignage de cette méthode, qui fait intervenir les différents projets de l'abbé dans n'importe quelle circonstance : « Pour moi, j'avoue que j'aime jusqu'à son rabâchage éternel. Il renvoie partout à son scrutin perfectionné et à sa diète européenne avec une confiance qui m'amuse beaucoup » (*Correspondance littéraire, philosophique et critique*, op. cit., p. 475).

²¹⁴ C'est par exemple le cas de Paul Harsin, « L'abbé de Saint-Pierre économiste d'après de nouveaux documents inédits », *Revue d'histoire économique et sociale*, 20^e année, 1932, p. 186-218 ; Gabriel Bonno, « Quelques lettres inédites concernant les relations intellectuelles franco-anglaises au XVIII^e siècle », *Revue de littérature comparée*, XX^e année, n^o 1, 1940, p. 87-90 ; Merle L. Perkins, « An Unpublished Letter from Saint-Pierre to Daguesseau », *Modern Language Notes*, vol. LXX, n^o 2, 1955, p. 110-113 ; Merle L. Perkins, « Unpublished Maxims of the Abbé de Saint-Pierre », *The French Review*, vol. XXXI, n^o 6, mai 1958, p. 498-502. ; Merle L. Perkins, « An Unpublished Letter from the Abbé de Saint-Pierre to Voltaire », *Kentucky Foreign Language Quarterly*, vol. VII, 1960, p. 131-133 ; Antony McKenna, « Pascal écrivain des plus éloquans : un manuscrit inédit de l'abbé de Saint-Pierre », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, n^o 13, 1991, p. 4-7 ; Antony McKenna, « L'abbé de Saint-Pierre et la critique du moralisme augustinien », dans Michel Delon et Catriona Seth (dir.) *Voltaire en Europe. Hommage à Christiane Mervaud*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 181-194.

²¹⁵ Les manuscrits de Rouen sont composés de trois volumes achetés aux héritiers de l'abbé par M. Le Tort d'Anneville, conseiller au Parlement de Rouen, puis offerts à l'Académie de Rouen le 22 janvier 1783, avant d'être versés dans le fonds de la bibliothèque municipale. Les manuscrits qu'a remis le comte de Sainte-Pierre à Rousseau, qui en a établi la liste (BPN, 7840, ff. 7^v-8^v), sont contenus dans cinq cartons, inclus dans le fonds Jean-Jacques Rousseau (BPN, 7929). Les manuscrits conservés aux archives départementales du Calvados sont ceux du fonds constitué par Tony Genty, membre de l'Académie de Caen, contenant de nombreux manuscrits et documents de la famille Castel de Saint-Pierre, dont il était dit qu'ils avaient disparu.

²¹⁶ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002, p. 13.

célébré comme un modèle d'ordre, alors qu'au XVIII^e siècle était attachée l'image d'une révolution idéologique et politique, et au XIX^e siècle celle de la révolution industrielle. À rebrousse-poil de ces idées, Roland Mousnier affirme que le XVII^e siècle est celui d'une crise qui affecte l'homme dans toutes ses activités et tout son être, quand Jean Rohou parle d'une révolution de la condition humaine.

Par son époque, marquée par la révolution cartésienne, les doctrines contractualistes, le jusnaturalisme moderne, les théories du droit des gens, l'abbé de Saint-Pierre est déjà au contact de la modernité. Par ses origines, la Normandie, « cette terre féconde en esprits entreprenants et en fermes caractères », l'abbé recueille un important héritage moderne²¹⁷. C'est en effet à Caen qu'est fondée, en 1652, l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres, première académie littéraire du royaume après l'Académie française. De nombreuses personnalités normandes sont alors au faite de leur gloire et de leur influence, dont témoignent leurs importants réseaux parisiens : c'est le cas de Huet et de Segrais, mais également des Colbert, des frères Corneille, de Boisguilbert, un peu plus tard de Fontenelle, Varignon et Vertot. Dans son étude sur l'Entresol, à qui l'on doit, selon Robert Shackleton, la principale contribution à l'étude de la théorie politique en France entre la *Politique tirée de l'Écriture sainte* de Bossuet et *L'Esprit des lois* de Montesquieu, Nick Childs note également que, sur ses vingt-sept membres, jusqu'à sept viennent de Normandie : outre l'abbé, il y a Matignon, Coigny, Balleroy, Camilly, Saint-Contest et son fils François-Dominique²¹⁸.

L'abbé de Saint-Pierre, par ses relations, mais également par sa formation et ses centres d'intérêt, est un moderne : cartésien convaincu, féru de sciences, peu porté sur la théologie et hostile à la scolastique, il n'aura de cesse de vouloir « transplanter en matière philosophique le raisonnement et la forme usités dans les sciences exactes »²¹⁹. Sa contribution à l'idée de Progrès, alors en gestation depuis un demi-siècle, indique la place qu'il occupe dans la genèse de la modernité. L'idée de Progrès n'est cependant pas le seul pilier de la modernité auquel nous paraît sacrifier l'abbé de Saint-Pierre : c'est également le cas de l'utopie.

Celle-ci apparaît d'abord comme un phénomène occidental²²⁰. Mais elle est également indissociable de la modernité. Historiquement, elle apparaît à la Renaissance, et l'Antiquité et l'époque médiévale ne comptent pas d'utopies. Cela n'est en effet pas le fruit du hasard, car l'utopie suppose, pour émerger, qu'apparaissent les grands thèmes de la modernité. Frédéric Rouvillois soutient ainsi que l'utopie suppose « à la fois la présence, indispensable, du fonds chrétien et la remise en cause de la religiosité médiévale – en fait, un affaiblissement du christianisme sans lequel il eût été impossible d'en récupérer des éléments, d'en abandonner d'autres (la Faute, la Chute et la Grâce), et finalement, de présenter, comme alternative ou concurrente, la Cité de l'Homme face au Royaume de Dieu »²²¹. L'utopie est la descente du ciel sur la terre, pour reprendre la formule de Paul Hazard, dans *La pensée européenne au XVIII^e siècle*²²². Les grandes découvertes du Nouveau Monde, l'essor technique et scientifique favorisent un climat de confiance en l'homme et ses facultés. Le cartésianisme, en déclarant l'homme « maître et possesseur de la nature », contribue à cette assomption de la volonté qui caractérise aussi bien la modernité que l'utopie. Car l'utopie est bien évidemment le corollaire de la modernité, se développant et déclinant avec elle : le XX^e siècle aura ainsi vu la chute des grands piliers de la modernité – malmenés par la théorie critique, la post-modernité et surtout par l'échec des grands récits idéologiques – et le déclin des utopies, remplacées par le discours pessimiste et

²¹⁷ Jules Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au dix-huitième siècle*, op. cit., p. 53. Au XIX^e siècle, cette province conserve donc sa réputation, comme en témoigne également Stendhal : « si j'étais riche et réduit à acheter en province, je préférerais la Normandie, comme *pays plus civilisé* » (*Mémoires d'un touriste* [1838], Paris, Gallimard, 2014, p. 72 ; nous soulignons).

²¹⁸ Nick Childs, *A Political Academy in Paris, 1724-1731. The Entresol and its members*, op. cit., p. 140 et p. 8.

²¹⁹ Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre*, op. cit., p. 24.

²²⁰ Le questionnement de Myriam Yardeni est, à cet égard, significatif : « peut-être n'est-ce pas un hasard si la civilisation occidentale est seule à connaître ce genre bizarre qu'est l'utopie » (*Utopie et révolte sous Louis XIV*, op. cit., p. 11).

²²¹ Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, op. cit., p. 36-37.

²²² Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle : de Montesquieu à Lessing*, Paris, Fayard, 1979, p. 8.

décliniste de la dystopie. Plus encore, l'utopie est la formulation la plus radicale de la modernité, son « expression idéologique la plus avancée »²²³.

Ce travail a pour objectif d'apporter une réponse à la controverse qu'il y a parmi les commentateurs de l'abbé de Saint-Pierre, dont les jugements, faute d'une analyse des termes employés, demeurent largement subjectifs. Il convient donc de se demander si l'abbé de Saint-Pierre, qui est indéniablement un moderne, est pour autant un auteur utopiste.

VI. Plan

D'aucuns ont souligné l'ambivalence de l'utopie, à la fois rêve et projet concret. Celle-ci balance continuellement entre le rêve et le projet, l'imaginaire et le programme, pour tenter de les réconcilier. Frédéric Rouvillois explique ainsi qu'elle « ne se présente pas comme un simple programme visant à améliorer tel ou tel point particulier ni, à l'inverse, comme une pure fiction, un conte de fées ou une chimère revendiquant son impossibilité radicale. Elle se situe toujours dans l'entre-deux, entre le songe et la réalité, l'objectif étant précisément de passer de l'un à l'autre, d'enchanter celle-ci par celui-là »²²⁴. En conséquence, il présente le véritable utopiste comme « un rêveur casqué, armé, persuadé que la perfection n'advient pas d'elle-même, mais qu'il faut la *construire* », et ajoute que « cette dialectique des moyens et des fins, qui est au cœur de la pensée utopique [se] retrouve dans les projets de l'abbé »²²⁵. Les projets de l'abbé ne proposent pas de simples améliorations désirables sur divers sujets, mais un véritable rêve de perfection, qui sous-tend toute sa réflexion (**Première partie**).

De plus, l'abbé de Saint-Pierre ne vante pas un idéal destiné à rester confiné à ses papiers, mais propose les moyens concrets de l'atteindre, comme il ne cesse de l'assurer : « J'ai déjà dit que si je n'avois eu qu'une simple opinion spéculative à persuader, j'aurois pris le parti de proposer le système simplement, comme une idée belle en elle-même, & dont on se seroit contenté de dire *entre les belles visions, voilà une des plus souhaitables* ; mais je n'aurois jamais pris tant de peine, simplement pour amuser, pour divertir le Lecteur ; & comme j'étois persuadé de la possibilité de l'exécution de ce Projet »²²⁶. C'est d'ailleurs sur ce fondement qu'il cherche à se distinguer de Platon et de Fénelon, considérant qu'« il y a une grande différence entre un projet qui ne fait que montrer la grande utilité d'un Etablissement, tels que sont les projets de M. de Fenelon sans proposer en même tems les moiens de l'exécuter & sans demontrer ni la facilité ni l'efficacité de ces moiens, & entre un projet dont on demontre non seulement la grande utilité, mais dont on demontre encore l'efficacité & la facilité des moiens ». Les établissements de Platon et de Fénelon ne sont qu'« une agreable fiction, une peinture amuzante d'une situation desirable » mais qui demeure « inutile à la Societé », en somme de beaux souhaits, tandis que ceux que l'abbé propose sont très solides et très praticables²²⁷. Récusant tout idéalisme, l'abbé de Saint-Pierre insiste sur la question des moyens. Il s'agira de montrer que l'abbé ne fait pas qu'imaginer ce qui serait souhaitable, idéal, mais envisage la réalisation du rêve, ici et maintenant, par la mise en œuvre de moyens spécifiques et concrets (**Seconde partie**).

²²³ Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, op. cit., p. 37.

²²⁴ Frédéric Rouvillois, *Crime et utopie : une nouvelle enquête sur le nazisme*, Paris, Flammarion, 2014, p. 25-26.

²²⁵ Frédéric Rouvillois, « L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », loc. cit., p. 319.

²²⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 175 ; souligné par l'auteur.

²²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 172-173.

PREMIÈRE PARTIE : LE PARADIS À RÉALISER

Les écrits de l'abbé de Saint-Pierre expriment, à divers degrés, la vision d'une perfection terrestre à réaliser. Pour s'assurer que cette vision ne soit pas un simple rêve, il importe de montrer que l'abbé, qui ne se résout pas à être qualifié de songe-creux, la fait reposer sur des présupposés sans lesquels elle serait inconcevable. De ce fait, cet état de perfection serait non seulement désirable, mais également possible (**TITRE I**). La certitude qu'il a de sa réalisation à venir l'amène logiquement à en dessiner les contours (**TITRE II**).

TITRE I : LA POSSIBILITÉ DE LA PERFECTION

On ne peut imaginer de « perfection construite » sans postuler une certaine vision de l'homme, de sa situation dans la nature et dans l'histoire²²⁸. Les écrits de l'abbé de Saint-Pierre, à l'instar des récits utopiques, portent les traces d'un optimisme anthropologique (**Chapitre 1**) et historique (**Chapitre 2**), conditions qui permettent d'attester la *possibilité* de cette perfection.

Chapitre 1 : Une cité parfaite établie par l'homme

L'objet de ce chapitre est de démontrer que l'abbé développe une anthropologie optimiste, tournée vers l'action. L'enjeu de cette démonstration est de montrer que, selon cette anthropologie, l'homme est capable d'édifier une cité parfaite. En effet, l'utopie postule et nécessite une certaine vision de l'homme, de son origine, de ses moyens, de ses relations avec son environnement. L'abbé de Saint-Pierre, qui n'est ni millénariste ni messianiste, n'est pas dans *l'attente* de l'avènement du règne du Christ et ne considère pas que ce qu'il conçoit comme une perfection puisse être *donné* par une nature généreuse. Bien au contraire, il estime que cette perfection ne préexiste pas aux hommes ni n'est réalisée indépendamment d'eux, mais se conquiert. Le problème qui se pose est donc de savoir si la perfection est *humainement* réalisable, autrement dit si elle est accessible par les seuls efforts humains. Il conviendra de montrer que la nature de l'homme décrite par l'abbé est déterminée par l'origine de celui-ci (**Section 1**). En outre, l'abbé de Saint-Pierre, ne se contentant pas de l'homme tel qu'il est, développe un véritable programme concernant la manière dont il souhaite le voir être et agir (**Section 2**).

Section 1 : L'homme tel qu'il est

La qualification d'utopie implique, pour le projet politique de l'abbé de Saint-Pierre, que ce dernier considère l'homme capable d'un mieux absolu, ce qui suppose une anthropologie valorisant l'action humaine, comme n'étant pas vaine agitation mais amélioration radicale. La question de l'origine de l'homme, si elle peut paraître éloignée de celle de la réalisation de la cité parfaite, n'est pourtant pas anodine ; elle est même déterminante dans la mesure où le choix d'inscrire l'homme dans une narration entraîne des conséquences dans la manière de le concevoir : rien ne saurait mieux nous éclairer sur la nature de l'homme que la manière dont est conçue son origine. À cet égard, deux narrations coexistent dans l'œuvre de l'abbé. D'une part, le paradigme chrétien, avec lequel il prend d'importantes libertés (**Paragraphe 1**), et, d'autre part, la pensée contractualiste, qui constitue la pierre angulaire de son système (**Paragraphe 2**).

²²⁸ Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, op. cit., p. 22.

Paragraphe 1 : La mise à distance de l'anthropologie chrétienne

Sans abandonner complètement le paradigme chrétien, celui qui fut l'aumônier de Madame prend toutefois ses distances avec lui. Ainsi, le paradis originel est conçu de telle manière que la sortie de l'humanité balbutiante du jardin d'Éden n'apparaît pas comme une dégradation de sa situation (A), ce qui conduit l'abbé à concevoir des hommes sur lesquels le poids de la Faute ne paraît plus peser (B).

A. Un discret référentiel biblique

Jusqu'au XVIII^e siècle, le Livre de la Genèse était regardé non comme offrant une représentation symbolique de l'origine mais comme une description strictement historique de la création de l'univers et de l'humanité. À cet égard, l'abbé de Saint-Pierre fait montre d'une certaine ambivalence, exprimant une adhésion au moins apparente à l'interprétation traditionnelle, tout en manifestant un intérêt très limité pour ce récit. Ainsi, l'absence, dans ses écrits, de référence au récit de la Création s'accommode, d'une part, de l'invocation répétée d'un Dieu « Auteur de la nature » et, d'autre part, du sacrifice de la vraisemblance de ses calculs sur la croissance démographique en vue de les accorder à la chronologie sacrée²²⁹.

L'abbé évoque rarement le paradis terrestre et ses hôtes, Adam et Ève, dont il admet néanmoins la réalité historique²³⁰. À propos de leur situation, ces quelques précisions nous sont données : « sans maladies, sans douleurs, ce passage perpétuel de plaisirs en nouveaux plaisirs, sans aucune pène, sans aucun chagrin, sans aucun ennui ». S'ils peuvent être qualifiés de « grands », ces plaisirs sont décrits, d'une part, de manière essentiellement négative, comme ce qu'ils ne sont pas, et, d'autre part, sans enthousiasme. Aussi, il n'est pas surprenant de lire immédiatement après : « en vérité *ce paradis des hommes grossiers*, de pareilles *delices grossieres* qui dureroient sans fin, ne meritoient elles pas d'être désirées avec passion, et n'est ce pas cette passion qui est si désirable dans les hommes du commun pour augmenter leur bonheur dans la vie prézante ? »²³¹ Ce n'est pas d'un âge d'or définitivement perdu dont parle l'abbé, qui n'exprime aucune nostalgie. En réalité, lorsqu'il convoque le souvenir du paradis terrestre et de « nos premiers Parans », ce n'est jamais pour eux-mêmes, mais, toujours associés aux plaisirs du paradis, comme soutiens de sa politique. Le paradis terrestre et le couple adamique n'occupent dans sa pensée qu'une fonction limitée.

Quant à la Chute, l'abbé ne s'y intéresse pas et, par conséquent, ses réflexions à ce sujet sont rares : la faute originelle se déduit de la description d'un temps d'innocence passé²³². La question réapparaît lorsqu'il traite des disputes entre théologiens et qu'il répond aux objections à son système. Là encore,

²²⁹ La vue d'un dénombrement de la population parisienne datant d'environ 1682 le conduit à s'intéresser à la multiplication du genre humain et, incidemment, à en tirer des conclusions sur « l'âge du monde ». Il calcule ainsi que depuis le premier accouchement, déduction faite des morts extraordinaires – guerres, épidémies, famines, catastrophes naturelles, etc. – qui retardent la croissance démographique, il faut 23 600 ans pour que la population de la Terre atteigne les 900 millions alors estimés. Poursuivant ses calculs, il considère que « pour que la Terre ait neuf cens millions d'habitans, [...] il ne faudra pas plus de six ou sept mille ans, qui est l'espace [l'intervalle de temps] que nous donne le livre de la Geneze ». Pour parvenir à ce résultat, l'abbé est contraint à supposer un décuplement, auquel il pense apporter davantage de vraisemblance en estimant que « les premiers homes [ont] vécu trois fois plus que nous, & que les femmes [ont] été propres à la génération trois fois plus lontems que les femmes de ce Siècle » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome IV, p. 255-259).

²³⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 525.

²³¹ BPN, MsR 270, *Discours sur le desir de la beatitude*, Objection XVIII, f° 147.

²³² « durant toutes les journées, & toutes les anées qu'Adam & Eve y ont passé dans l'innosanse » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 525) ; « durant tout le tems qu'ils demeurèrent dans le Paradis Terrestre » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 401). Combien de temps a-t-il duré ? L'abbé, à ce propos, est incertain et varie dans ses réponses : il parle tantôt de « tout le temps », de « toutes les journées et toutes les années » ou encore des « premiers mois antre Adam et Eve » (BPN, MsR 270, *Discours sur le desir de la beatitude*, Objection XVIII, f° 147). Cela pourrait s'expliquer par le fait qu'en la matière il fasse appel à son imagination (« nous les imaginons », *idem*).

l'abbé ne l'aborde que rarement directement et n'est guère explicite. La pensée de celui qui vise habituellement à l'exhaustivité semble ici se révéler par ses silences. Pourtant, rien n'indique qu'il ait contesté le péché originel ou sa transmission à l'ensemble de la descendance d'Adam²³³. Le sujet n'appelle d'ailleurs aucune remarque de sa part pour souligner le caractère tragique de la faute. Il la considère avec détachement, telle une obligation à laquelle il est tenu de se plier et qui, en définitive, n'empêche pas les hommes de parvenir à leurs fins, par exemple de rendre la paix perpétuelle²³⁴.

Au siècle précédent, les jansénistes survalorisaient le paradis originel pour mieux déprécier, par contraste, l'état actuel, peu glorieux selon eux, et renforcer le caractère néfaste de la Chute²³⁵. L'abbé de Saint-Pierre procède inversement. En effet, s'il ne conteste pas l'existence passée d'un paradis terrestre, celui-ci est réduit à sa portion congrue : il n'est pas paré des beautés de l'âge d'or, et, à l'exception toute relative de ses plaisirs, n'est ni remarquable ni désirable. Il convient d'observer les conséquences de cette nouvelle présentation concernant les effets du Péché et ainsi se demander jusqu'à quel point celui-ci a corrompu la nature humaine.

B. Un homme libéré du poids de la Faute

Le paradis terrestre et la doctrine du péché originel apparaissent théologiquement solidaires. C'est, en effet, à partir de la faute commise dans le jardin d'Éden qu'a pu être fondée l'anthropologie pessimiste issue de saint Augustin. Une conception moins superbe du paradis terrestre et moins dramatique de la chute devrait logiquement éloigner de cette spiritualité et poser les fondements d'une anthropologie optimiste. La difficulté apparaît lorsqu'il s'agit de concilier cette conception positive de la nature humaine avec la reconnaissance du péché, lequel implique, pour l'homme, en raison de la transmission de la faute d'Adam à l'ensemble de sa descendance, de confesser son imperfection de créature déchue.

Il convient tout d'abord de remarquer que la pensée de l'abbé est marquée par l'absence du péché – et non son inexistence, puisqu'il fait reposer son système sur sa réalité²³⁶. Il ne le rend tout simplement pas présent. Le mot même de péché semble avoir été banni de son vocabulaire : l'évocation des sortes d'injustices que causent l'avarice, l'intempérance, la vanité, la jalousie, l'ambition, la médisance ou

²³³ Il est cependant difficile de déterminer s'il reconnaît une transmission naturelle, ou seulement par imitation, par héritage social. S'il ne formule aucune contestation explicite du péché, une distance est malgré tout prise avec lui. Ainsi, à propos de l'enseignement de l'essentiel du christianisme par les missionnaires, l'abbé leur recommande de prêcher l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance plutôt que les mystères, afin que les infidèles soient accoutumés à aimer les chrétiens et fassent moins de difficultés avec « nos véritez incompréhensibles », parmi lesquelles figure l'idée que le « Dieu juste doit punir du feu éternel toute la postérité d'Adam, à moins que la seconde Personne divine [le Fils] ne satisfasse à la justice de Dieu son Père » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 25).

²³⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, tome II, Utrecht, Antoine Schouten Marchand libraire, 1713, p. 95-100.

²³⁵ « Qu'est-ce, en effet, qui est secrètement, mais constamment enveloppé dans l'arrière-fond de la doctrine ? Ce n'est pas, quoi qu'on en dise ordinairement, le Dieu sombre et terrible, la nature toute corrompue et mauvaise. Non ; bien au contraire, c'est l'immense libéralité du Créateur ; c'est la force congénitale de la raison et de la volonté antérieurement à la chute ; c'est l'exaltation première de l'humanité considérée en son essence, en son unité, en son intégrité, en sa solidarité ; c'est l'incorporation de l'ordre surnaturel et de la destinée divine au fond normal de cette nature humaine prise en bloc. La corruption radicale de l'homme actuel et son impuissance foncière à ne pas errer, à ne pas pécher, résultent précisément de la grandeur originelle du don [...]. Plus l'élan primitif a été puissant, plus la chute a été meurtrière. Plus nous avons reçu, plus nous avons perdu. Plus nous étions, moins nous sommes. » (Maurice Blondel, « Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal », *Revue de métaphysique et de morale*, tome XXX, n° 2, 1923, p. 132). Jean Delumeau souligne une même dynamique : « Plus on embellissait le verger sans hiver, plus on accordait à nos premiers parents des dons, des privilèges et des connaissances largement au-dessus des nôtres, et plus on était conduit à majorer les dimensions de la faute première » (*Une histoire du paradis : le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992, p. 302).

²³⁶ La reconnaissance du mal, en conditionnant l'existence d'un paradis à mériter et d'un enfer à éviter, constitue un puissant ressort pour tenir la société par la pratique salvifique de la bienfaisance.

tout autre comportement qui ressort du registre religieux du péché se fait ainsi en évitant soigneusement de recourir à ce terme²³⁷. Et s'il lui arrive de l'employer, c'est généralement pour répondre aux objections de ceux qui lui opposent cette réalité.

Cela s'explique par le fait qu'il porte son attention non sur le mobile de l'acte, mais sur l'efficacité pratique de l'action ; ce n'est pas l'origine de l'injustice qui lui importe, mais le résultat qu'elle provoque à la société. De ce fait, certains actes généralement considérés comme peccamineux sont amenés à être regardés comme bienfaisants²³⁸. Cette conception utilitariste conduit à qualifier la pensée de l'abbé de néo-pélagienne. En effet, si celle-ci s'apparente au pélagianisme, il ne le professe pas explicitement et se distingue par certains côtés de l'antique hérésie combattue par l'évêque d'Hippone²³⁹. Aussi est-il préférable de parler à son propos de néo-pélagianisme²⁴⁰. Celui-ci peut être défini comme une conception de l'absence du péché résultant de l'introduction de considérations utilitaristes en matière religieuse, absence qui permet à l'homme de construire par ses propres moyens son bonheur, essentiellement ici-bas et subsidiairement dans l'au-delà.

Ne se préoccupant pas de l'origine mais seulement des effets sur la société, il ne lui paraît pas utile de chercher à prouver la nécessité du péché originel, quand, à l'inverse, il juge indispensable de démontrer que l'option la plus intéressante est de croire au paradis pour les bienfaisants et à l'enfer pour les malfaisants²⁴¹. Le résultat de cette démarche conséquentialiste, c'est que, sans contester le péché originel, elle en anéantit les effets. Ce qui permet à l'abbé de concilier l'affirmation de son existence et le fait qu'il ne soit plus un problème²⁴².

²³⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses de M. l'abbé de Saint-Pierre*, tome II, Paris, Briasson, 1730, p. 16.

²³⁸ Soulignant le « bon usage du mensonge & de la tromperie » que font quelquefois les médecins à l'égard de leurs malades, il conclut qu'« il y a des cas où le mensonge est bienfaisant, & par conséquent vertueux » (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 4). Ailleurs, il déclare que l'avarice est un goût qui n'est blâmable qu'à proportion qu'il est injuste (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 251).

²³⁹ Le pélagianisme peut être défini comme une doctrine réduisant le rôle de la grâce divine et exaltant la puissance du libre arbitre qui donne à l'homme le pouvoir d'observer la loi divine et d'assurer son salut par ses seuls mérites. Les affirmations de l'enseignement moral de Pélagie ont notamment pour conséquence de minimiser le péché originel, dont il récuse la transmission naturelle à la descendance d'Adam (voir Pierre Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, 3^e éd., Paris, PUF, 2015, p. 375-385). Il est difficile de déterminer ce qui distingue la pensée de l'abbé du pélagianisme, tant elle est ambiguë. Ce qui les différencie fondamentalement, c'est que la doctrine morale de Pélagie visait à obtenir le salut céleste, quand le discours de l'abbé vise à réaliser le bonheur terrestre de la société.

²⁴⁰ La notion de semi-pélagianisme ne paraît pas non plus convenir, dans la mesure où elle renvoie explicitement à des débats théologiques et sotériologiques auxquels l'abbé ne prend pas part (*ibid.*, p. 386 sq.).

²⁴¹ C'est le reproche qu'il adresse à Pascal. Regrettant qu'il ne se fut borné à démontrer que la pratique de la bienfaisance suffit pour obtenir le paradis, il écrit que « Pascal n'a pas pris garde que la preuve qu'il tire de la grandeur et en même temps des faiblesses de l'homme le plus parfait, pour prouver la nécessité du péché originel, n'étoit après tout qu'un très mauvais argument et un pur sophisme qui ne prouve rien *sinon que l'homme n'est pas fait originellement pour être infini en perfections, ni pour être parfait de tout point*, mais pour être très borné et par conséquent très mêlé de perfections et d'imperfections » (BPN, MsR 141, *Pascal Écrivain des plus éloquants*, f^o 5 ; souligné par l'auteur). À propos d'un problème aussi important, l'abbé ne juge pas utile de préciser ce qu'il pense du péché et de la situation originelle de l'homme, se contentant de rectifier le raisonnement de Pascal pour en contester l'objet. Il ne prête donc aucunement attention à la Chute, qui perd « toute gravité, et surtout cette dimension tragique qu'elle avait chez Pascal, où elle enfermait définitivement l'homme dans sa déchéance » (Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès, 1680-1730*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 400).

²⁴² Traitant des disputes entre théologiens, l'abbé raille l'« Opinion qui repugne tant à la Raizon », soutenue par le Hollandais Franciscus Gomarus, selon laquelle « le Paradis n'est point véritablement une récompense des Actions Vertueuses, mais que c'est une pure libéralité de la part de Dieu ; que l'Enfer n'est point véritablement une punition des Méchantes Actions, mais que ce choix des Elus & ce choix des Danés, parmi les Enfants d'Adam qui sont également coupables du Péché Originel, & également sans mérite avant leur naissance, se fait par le Createur sans aucun égard à la sainteté ou à la méchanceté de leur Vie ». Quelques lignes plus loin, il critique l'opinion prêtée aux jansénistes « qui supozent que Dieu regit sans raison, & qu'il punit cruellement les Hommes les plus vertueux d'un Crime auquel ils n'ont eu nulle part » (*Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 144-145 ; souligné par l'auteur). On le voit, s'il évoque le péché originel, c'est, de manière rhétorique, pour contredire l'opinion de la prédestination. En pratique, il n'en tient pas compte et, de même que les hommes n'ont aucun mérite avant leur naissance, ils n'ont aucun démérite, aucun passif, seules comptent leurs actions personnelles, qui vont déterminer le jugement divin.

Cette situation pour le moins étonnante ne va pas sans interroger le rapport de l'abbé à la théologie. Il a maintes fois exprimé son désintérêt pour cette discipline²⁴³. Pourtant, lorsque, à plusieurs reprises, est relevée l'hétérodoxie de ses opinions, il réaffirme son adhésion à l'orthodoxie. D'aucuns verront dans cette attitude une manière de se protéger. Mais cette contradiction entre l'orthodoxie revendiquée et l'orthopraxie qu'il prétend défendre peut aussi se comprendre par l'introduction de considérations utilitaristes dans la spiritualité, lesquelles consistent à dissocier théologie et morale.

Malgré tout, cette dissonance tend à s'apaiser dès lors que l'on constate qu'au-delà des réponses qu'il apporte aux accusations le mettant en cause, ses réflexions théologiques inclinent en faveur de la capacité de l'homme à choisir entre le bien et le mal. En effet, revendiquant une posture neutre, l'abbé place Pélagé au même niveau que saint Augustin, ce qui revient à réhabiliter le premier et à déclasser le docteur de l'Église²⁴⁴. Il présente ensuite l'histoire de la pensée de manière radicalisée, rejetant l'opinion janséniste et déclarant adhérer à celle des molinistes en matière de liberté humaine²⁴⁵. Enfin, par la perspective utilitariste qu'adopte l'abbé de Saint-Pierre, le péché originel ne fait plus sentir ses effets, donc l'homme a entière capacité à choisir.

Le péché originel, en altérant les relations entre Dieu et l'homme, posait le problème de la liberté et de la grâce, autrement dit celui de savoir ce qui revient à l'un ou à l'autre dans le salut. Le péché absent, l'homme peut ne plus être perçu comme une créature déchue, et sa liberté demeure intacte.

²⁴³ Selon l'abbé, les disputes entre jansénistes et jésuites portaient sur une « matière si ennuyeuse de sa nature... » (cité dans Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France. I, L'Église et la Bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 100). Ce désintérêt peut se comprendre par le fait que la théologie a pour objet Dieu, quand la réflexion de l'abbé de Saint-Pierre est centrée sur les succès mondains de l'homme. Son rapport à la théologie est avant tout opportuniste : il choisit dans celle-ci ce qui lui convient, y compris au sein des doctrines condamnées, pour justifier sa morale pratique.

²⁴⁴ À propos de la question de la liberté de l'homme et de la prescience de Dieu, qui met aux prises ceux qui estiment que l'homme est libre et ceux qui professent que Dieu prévoit avec certitude les actions libres, donc prédestine les hommes et ne tient donc pas compte de leurs mérites, l'abbé de Saint-Pierre estime que le sage ne saurait nier aucune de ces deux vérités et doit se contenter d'avouer qu'il ne saurait les concilier. « Mais la plupart des hommes, par impatience, par présomption, par vanité, par esprit de parti, par l'envie de se distinguer, ou entreprennent avec des mots obscurs de faire cette conciliation, ou soutiennent une vérité en condamnant d'erreur la vérité opposée et ouvrent par là un grand champ à, des disputes éternelles. Les mêmes disputes reviennent de temps en temps parmi les hommes et y reviendront toujours de siècle en siècle mais il y a des siècles où elles font plus de bruit que dans d'autres. Elles firent beaucoup de bruit du temps de Pélagé, moine Ecossais, qui s'était retiré dans la Palestine et qui eut pour adversaire saint Augustin, évêque d'Hippone, en Afrique, il y a treize cents ans, à l'occasion du mot de grâce que chacun d'eux interprétait à sa manière » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 102).

²⁴⁵ Selon l'abbé de Saint-Pierre, deux systèmes généraux sur la liberté séparent non seulement la pensée chrétienne, mais encore toute la pensée humaine, se distinguant par l'insistance sur la liberté humaine ou au contraire par la prépondérance donnée à la grâce : le « nouveau système [de Pierre Nicole] sur la liberté [...] ressembloit à celui du P. Malebranche, qui ressembloit lui même à celui de Molina, lequel ressembloit à celui des Peres Grecs, qui ressembloit à celui des Evangelistes & de St. Pierre, qui ressembloit à celui de Ciceron, & des anciens Academiciens ». À l'inverse, « le système des Jansenistes est le même que celui de Jansenius, qui d'un côté ressemble fort à celui de Calvin, à celui de Mahomet, & à celui de St. Augustin, qui ressemble fort à celui de St. Paul, qui ressembloit à celui des Stoïciens. » Si le problème de la liberté et de la grâce reçut des réponses diverses de la part des théologiens, on voit que l'abbé radicalise les positions de façon manichéenne, quand bien même il se revendique de l'une d'elles en déclarant être « de l'opinion de Molina, mais non de parti moliniste » (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 288-290). Ailleurs, il se fait plus affirmatif, rejetant l'opinion janséniste, considérée comme une « doctrine empoisonnée, opposée aux bonnes mœurs », et soutenant les Molinistes et leur conception de la liberté humaine : « La cour fait bien de viser à expulser la doctrine de Jansénius sur la liberté humaine ; mais il ne faudrait que veiller sur les professeurs et sur les supérieurs de communautés, à qui il faudrait donner des pensions fortes, et ne donner des bénéfices qu'aux Molinistes [...]. Le roi et le ministère paraissent avoir pour but de détruire dans le royaume l'opinion des jansénistes et des calvinistes contre la liberté, et cette vue me paraît très raisonnable et de la bonne police ; parce que *sans liberté les mauvaises actions, quelque injustes qu'elles soient, ne méritent point de punition, ni les bonnes, quelque bienfaisantes qu'elles soient, ne méritent point de récompense ; ce qui détruit tout bon gouvernement politique et tout le bon effet que peut produire la religion, tant pour le bonheur de la vie présente que pour le bonheur de la vie future* » (*Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 370-371 ; nous soulignons).

Celle-ci consistant dans la possibilité foncière de choisir entre le bien et le mal, sans le secours d'une grâce incontrôlable, car extérieure à l'homme²⁴⁶. L'homme est l'acteur, il a l'initiative, il choisit de faire ou de ne pas faire de bonnes ou de mauvaises actions, et sa raison va toujours en se perfectionnant, au point que les hommes seront de plus en plus capables de choisir la meilleure solution, de plier leurs comportements à leur véritable intérêt, synonyme de bien²⁴⁷. L'homme est ainsi capable, par ses propres moyens, de se sauver²⁴⁸, de construire son bonheur ici-bas, de travailler à l'édification de la cité parfaite.

Si le poids de la Faute ne pèse plus sur les hommes, si la question du mal, dans l'homme, s'éloigne, celui-ci n'a pas disparu pour autant. Ce basculement d'une morale de l'intention à une morale de l'intérêt, couplé à une attention aux choses terrestres, aboutit à considérer que le mal – qui s'inscrivait dans une perspective surnaturelle, comme ce qui touche l'homme et sa relation à Dieu – correspond maintenant à tout ce qui ne contribue pas à la maximisation du bonheur humain.

La compréhension du mal change donc, et cette mutation transparaît dans le langage puisqu'il apparaît que celui-ci s'est multiplié, étant désormais évoqué au pluriel : l'abbé fait ainsi la chasse aux « maux » qui frappent l'homme, lesquels ne relèvent plus de la morale au sens traditionnel, mais font l'objet de toute l'attention de la politique, comme il le lui est d'ailleurs reproché²⁴⁹. Cela se traduit par le fait que les maux ne sont pas seulement le produit des comportements humains, mais aussi des institutions – il existe par exemple un système de guerre, structurellement mauvais en raison de ses effets – et, d'une manière générale, du défaut d'organisation, de planification et de normes, autrement dit de tout ce qui manifeste le contrôle de l'homme. Ainsi, la solution au problème de la paix dépendra moins de la perfectibilité morale des hommes que du progrès des institutions²⁵⁰. Dans cette perspective, les réformes sont le moyen de se débarrasser de ces maux.

Finalement, l'abbé de Saint-Pierre opère un changement de paradigme de manière peu perceptible, sans le revendiquer haut et fort, ce qui explique qu'il puisse poursuivre l'inscription apparente de ses réflexions dans un cadre de référence chrétien tout en exprimant une conception optimiste de la nature

²⁴⁶ Si l'abbé reconnaît l'existence de la grâce, c'est seulement lorsqu'il lui est reproché son silence qu'il en admet la nécessité pour faire de bonnes œuvres (*Œuvres diverses, op. cit.*, tome II, p. 48-50), et c'est en la confondant avec la nature, pour ne plus être que l'autre nom de l'enseignement et de l'exemple que Jésus-Christ a donnés, lesquels permettent de mettre en œuvre plus aisément les commandements divins.

²⁴⁷ « Notre Raizon est déjà perfectionnée au point que [...] » ; « nous touchons à ce degré de raizon & de discernement » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 229-230).

²⁴⁸ On peut « aizément conclure que notre bonheur ou notre malheur aprez la mort dépendoit du *bon usage de notre liberté*, de nos bonnes ou de nos mauvaises actions » (BPN, MsR 157, « Pascal écrivain des plus éloquans », ff. 75-76 ; nous soulignons).

²⁴⁹ « Vous raprochez trop la morale chrétienne de la bonne politique & de la morale purement humaine » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, t. II, p. 61).

²⁵⁰ « Les doctrines de la paix et du droit des gens au 18^e siècle sont opposées à la position du droit naturel chrétien où la guerre était surtout conçue comme la conséquence du péché originel, de sorte que le problème de la pacification était une question d'amélioration de la moralité des hommes ou des princes » (Olaf Asbach et Dieter Hüning, « L'état de nature et la fondation du droit. L'abbé de Saint-Pierre comme intermédiaire entre Hobbes et Rousseau », dans Musée Jean-Jacques Rousseau (éd.), *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation* (Actes du 2^e colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995), Paris, H. Champion, 2001, p. 161-162). Un échange entre l'abbé et le cardinal de Fleury, en 1740, nous donne à voir cette opposition. Alors que l'abbé avait communiqué au cardinal les idées majeures de son projet de paix pour que ce dernier l'impose à l'Europe, le ministre de Louis XV lui écrit : « Vous avez oublié, Monsieur, un Article préliminaire pour baze aux cinq que vous me proposez, c'est de comancer, avant de les metre en pratique, d'anvoyer une troupe de Missionaires pour y préparer l'esprit & le cœur des Princes contractans ». Ce à quoi l'abbé répond que le roi « n'a pas bezoin d'autre Missionaire [que vous], Monsègneur, & pouvez vous jamais lui expozer de plus grans motifs que les principaux avantages de la signature » du traité de paix perpétuelle (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 125-126). Pour l'un, la paix est le fruit d'une authentique conversion, quand, pour l'autre, elle est le résultat de développements juridiques, dont l'existence rend possible la bonne volonté – réaliser la paix, ce n'est pas écarter l'humeur belliqueuse des hommes, mais la nécessité de la violence dans les relations sociales. Là encore, l'abbé ne nie pas le péché, mais le contourne et en annihile les effets, de sorte qu'il n'est plus un frein au progrès de la cité humaine.

humaine, à savoir celle d'un homme libéré du poids de la faute et capable de progrès. Cela va lui être facilité par le développement d'une narration proprement contractualiste de l'origine des sociétés.

Paragraphe 2 : Une narration contractualiste

L'abbé de Saint-Pierre, en décrivant l'origine des sociétés, met en évidence les traits caractéristiques de la nature humaine (A) et souligne la dimension artificielle de la société, sa fondation dépendant de l'action de l'homme (B).

A. Un état de nature révélateur de la nature humaine

Le peu de place qu'occupe le récit de la Création dans la pensée de l'abbé ne doit pas être compris comme le signe d'un désintérêt pour la question de l'origine et de la nature de l'homme. Au contraire, évoquant, dans sa préface au troisième tome du *Projet de paix perpétuelle*, les objections nouvelles ou renouvelées qui lui sont parvenues, il considère que les difficultés de ses lecteurs à saisir la pertinence de ses propositions ont pour cause leur ignorance de ces sujets²⁵¹. Depuis le XVII^e siècle, cette question de l'origine a été développée d'une manière originale, à travers les réflexions sur l'état de nature et le contrat social²⁵². Bien qu'il ait été diversement envisagé, l'état de nature peut être défini, « par opposition à l'état civil, comme la condition où les hommes se trouvent placés par la nature, caractérisée par l'absence de pouvoir souverain, de subordination et de liens sociaux »²⁵³. Si l'abbé de Saint-Pierre ne paraît pas avoir employé l'expression « état de nature », l'idée est cependant présente dans ses textes.

Il s'emploie ainsi à dresser un tableau de l'histoire humaine depuis ses origines prenant à contre-pied l'imaginaire paradisiaque : au commencement, les hommes ont vécu dans la pauvreté, la violence et l'ignorance. Si l'abbé a lu la plupart des auteurs de l'école du droit naturel moderne, notamment Grotius et Pufendorf qu'il convoque à l'occasion, ses réflexions sont surtout marquées par la pensée de Hobbes, qu'il tient en haute estime²⁵⁴. Les premiers temps, véritable « âge de fer », ressemblent ainsi à l'état de nature décrit par l'auteur du *Léviathan*, lequel le concevait comme un état nécessairement conflictuel.

Dans cet état de nature, les hommes vivent isolés, leurs « habitations séparées pour vivre dans leur famille » ; « insociables », ils trouvent là « plus de liberté » pour vivre « chacun à leur fantaisie »²⁵⁵. Il décrit la situation pré-civile d'une famille nucléaire qui, en réalité, apparaît comme l'addition précaire de plusieurs individus mus par leur seul intérêt personnel²⁵⁶. Les hommes se signalent par

²⁵¹ « J'avois supposé que la plupart de mes Lecteurs avoient suffisamment étudié la nature de l'homme & l'origine de la société [...] ; mais je me suis aperçû que je m'étois mépris dans ma supposition » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., Préface, p. XXIV-XXVI).

²⁵² Si l'usage philosophique de l'« état de nature » paraît venir de Hobbes, « l'idée d'un état de nature, opposé à l'état de grâce, date des origines du christianisme, et Hobbes le rappelle lui-même » (André Lalonde, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3^e éd., Paris, PUF, 2010, p. 303).

²⁵³ Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, op. cit., p. 223.

²⁵⁴ Merle L. Perkins, « The « Leviathan » and Saint-Pierre's « Projet de paix perpétuelle » », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 99, n° 4, août 1955, p. 259-260.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. XXVIII ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 226.

²⁵⁶ « La première de toutes les sociétés permanentes, c'est la société entre les membres d'une famille [...]. Qu'est-ce qui tient ces membres unis en un corps ? pourquoi ne choisissent-ils pas plutôt de vivre sans commerce, séparez les uns des autres [...] ? Dans tous les choix que fait l'homme, il ne sauroit avoir pour motif que le désir d'être mieux, ou la crainte d'être pis. Voilà le ressort de toutes nos actions, le désir d'être plus heureux que nous ne sommes, ou la crainte d'être plus malheureux. [...] La femme aura quitté la Cabane pour éviter les mauvais traitements de son mari, elle aura voulu tâter de la solitude ; mais elle n'y aura pas été long-temps, qu'en comparant les deux sortes de vies, elle ne trouve l'ennui, la crainte de mourir de faim ou de froid, & les autres incommodités de la solitude, encore plus insupportables que les mauvais traitements & les autres incommodités de la Société, & les biens de la solitude beaucoup moindre que les biens de la Société. Cette comparaison & cette expérience fâcheuse l'auront donc bientôt déterminée à revenir à la Cabane, bien résoluë de ne plus s'attirer de mauvais traitements par sa contradiction & par

leur caractère bestial et agressif, n'ayant, pour régler leurs différends, « d'autre voye que celle des bêtes », autrement dit celle « de la violence & du meurtre »²⁵⁷. Par suite, les hommes vivent dans la crainte, à la merci des saisons, des animaux sauvages et de leurs voisins, qui « sont autant de bêtes féroces qui peuvent tous les jours leur ôter impunément leurs biens & la vie même »²⁵⁸. L'insécurité permanente s'accompagne donc d'une incertitude continuelle quant à la possession actuelle.

L'abbé s'attache à décrire un engrenage de la violence, qui prend racine dans le droit naturel de chaque homme à la conservation de lui-même. Hobbes considérait que celui-ci devenait, par nécessité, en raison de l'insécurité essentielle de l'état de nature, un droit à tout, dans la mesure où tout peut être regardé comme un moyen de se conserver soi-même. C'est cette extension du droit naturel à un droit à tout qui conduit à la guerre de tous contre tous. L'abbé de Saint-Pierre ne dit pas autre chose lorsqu'il évoque le « système de la division et de la guerre » dans lequel les hommes exercent un droit illimité à tout ce qu'ils jugent nécessaire pour leur propre préservation²⁵⁹. Ils y sont même contraints : dans l'état de nature, « chacun se trouve obligé de faire tous ses efforts pour assassiner son voisin aujourd'hui, de peur d'en être assassiné demain »²⁶⁰.

Pour échapper à cette spirale de violence, les hommes conviennent de former entre eux une société²⁶¹. Cette dernière repose sur la notion de contrat²⁶², par lequel les hommes de l'état de nature renoncent librement à leur droit à tout²⁶³, autrement dit à leurs revendications présentes et futures, se limitant à ce qu'ils possèdent lors de la conclusion du contrat. Ainsi, en sanctionnant cette reconnaissance réciproque, le contrat social permet de fonder la distinction entre « le *mien* & le *tien* »²⁶⁴.

sa résistance ; ce qui retient de même les enfans dans la société de leur famille, c'est quelque expérience semblable à celle qu'a faite leur mère des incommodités de la *non société* ; ils ont trouvé ces maux plus grands que ceux qu'ils avoient à souffrir des commandemens ou de la mauvaise humeur de leurs parens ou de leurs frères, persuadez qu'il y a à souffrir par tout, ils se trouvent bienheureux, lorsqu'entre deux maux, dont l'un ou l'autre sont inévitables, ils ont la liberté d'éviter le plus grand, en se soumettant patiemment au moindre. Le Chef de famille de son côté a grand intérêt que les membres de sa famille ne le quittent point ; car outre les agrémens qu'il trouve dans leur commerce, il peut être blessé, il peut tomber malade, il peut devenir vieux & infirme, tandis que ses enfans deviennent plus sains & plus robustes. Or s'ils le quittoient, qui lui donneroit du secours ? il est donc fort intéressé à les traiter de manière qu'ils ne soient pas tentés de le quitter ; tels sont les biens mutuels que le Chef procure aux membres, & que les membres procurent au Chef, *le desir d'être mieux, & la crainte d'être pis*. Voilà les motifs qui les unissent & qui les tiennent unis » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 10-13 ; souligné par l'auteur). Si la famille est considérée comme une société permanente, elle est avant tout une société, une association en vue d'un intérêt, et n'est permanente qu'en raison de la puissance des intérêts qui rapprochent ses membres.

²⁵⁷ Les hommes sont « des animaux avides, défiants, jaloux, présomptueux[,] fiers, orgueilleux, impatients, colères, vindicatifs, cruels, toujours injustes dans leurs prétentions reciproques » (*ibid.*, Préface, p. XXIV).

²⁵⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, tome II, p. 360 ; souligné par l'auteur. Concernant l'homme isolé appartenant à l'état de nature, l'abbé considère que « ses besoins continuels & pressans le rappellent continuellement à une vie triste & purement animale » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 24).

²⁵⁹ Ce qu'il exprime à travers le monologue imaginaire du tsar : « il m'est permis de faire à l'égard de mes voisins tout ce que je juge nécessaire pour ma conservation [...] ; ainsi j'ai droit sur tous les païs de la Terre, & en ce sens-là tout est à moi ». Plus loin, il ajoute que « dans l'état de Guerre, ou de *non Arbitrage*, chaque Chef de Nation, ne peut avoir de sûreté entière ou suffisante de sa conservation, que par la destruction entière de son voisin, qui est son ennemi » (*Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 33-35 et p. 81-82 ; souligné par l'auteur).

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 92.

²⁶¹ Les hommes cherchèrent « dans la Société de plusieurs familles, & dans un même Village plus de sûreté contre les violences des Voleurs & des Enemis, ils y chercherent plus de commodité, & de secours pour la vie dans le commerce qui se fait par échange. La crainte d'être tués ou pillés par les Villages voisins & le desir d'être encore mieux leur inspira de convertir [*convenir*] entre eux de certaines conditions de Société qui leur apportèrent divers grans avantages » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome III, p. 226).

²⁶² Il parle de « *cette première Convention fondamentale* » (*ibid.*, p. XXV ; souligné par l'auteur).

²⁶³ « L'établissement du premier de tous les Arbitrages permanens qui aient été sur la terre [...] n'a point été forcé, il a été concerté, *convenu* entre pareils » (*ibid.*, p. 65 ; souligné par l'auteur).

²⁶⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, tome I, p. 299 ; souligné par l'auteur.

L'abbé, à propos de cette convention initiale, ne se montre pas aussi précis et subtil qu'un Pufendorf, qui, par sa théorie du *double contrat*, cherchait à rendre compte de la constitution successive de deux liens distincts, indispensables à la naissance de la société civile : l'*association* ou *union* d'une part, et la *soumission* ou *sujétion* d'autre part. Jean-Fabien Spitz précise que « la première convention donne naissance à une *association sans gouvernement*, c'est-à-dire à une union entre égaux dénuée de rapports de sujétion. La seconde convention correspond à l'institution d'un *gouvernement*, donc d'un pouvoir coactif, et elle introduit dans l'association le facteur de la souveraineté et de la sujétion qui lui manquait auparavant. [...] Cette première association ne saurait durer longtemps si elle n'est pas complétée par un second accord qui donne naissance à un gouvernement »²⁶⁵.

Pour l'abbé de Saint-Pierre, cette première convention est non seulement celle par laquelle les hommes s'unissent en un seul corps, mais également celle qui institue un pouvoir de décision et de contrainte : « ils convinrent d'établir une Société entre plusieurs Vilages, de former quelques Loix & de choisir un certain nombre d'hommes propres, & à faire observer les Loix faites & en former de nouvelles à mesure que l'on s'apercevrait qu'il leur en manquoit pour augmenter le bonheur de leurs petites Societéz »²⁶⁶. Ailleurs, il écrit qu'à l'occasion de la formation de cette société, « il a falu comme dans une famille particuliere, ou laisser, ou donner l'autorité & la force, ou a un homme seul ou a un conseil seul, & a la pluralité des voix, pour faire obeïr malgré eux ceux qui ne seroient pas asses sages pour obeïr aux Reglemens, & pour voir que sans reglemens, sans subordination, & sans obeïssance, il n'i a point de Societé à esperer »²⁶⁷.

En recourant à la conception juridique du contrat, l'abbé de Saint-Pierre ne recherche pas un fondement du pouvoir moins discutable que le droit divin ou moins arbitraire que la force – contrairement à Locke, il ne s'emploie pas à définir les règles que nulle autorité ne peut transgresser. Son état de nature n'est ni une fiction théorique ni un symbole, mais une étape historique : le « premier temps », l'« âge de fer ». Lorsqu'il l'aborde, l'abbé se réclame de « l'Histoire, [de] la Philosophie & [de] l'expérience »²⁶⁸. D'une histoire émancipée du schéma biblique, sur lequel était encore calqué le *Discours sur l'Histoire universelle* (1681) de Bossuet, par exemple. Quand d'autres auteurs relient l'état de nature à la Chute et le tiennent pour la conséquence du péché originel, l'abbé le conçoit indépendamment de toute théologie²⁶⁹. S'il veut convaincre de la nécessité de la société, il souhaite, plus généralement, apporter un fondement indiscutable à ses projets, en les faisant reposer sur la nature même de l'homme. L'état de nature doit ainsi permettre de lever le voile sur les traits cruciaux de la nature de ce dernier, mettre en lumière ses motivations, valables quelles que soient les circonstances de lieu et de temps.

Ces motivations, ce sont « la crainte d'être pis, l'esperance d'être mieux », c'est-à-dire « les deux uniques ressorts qui ont poussé les familles a former entre elles quelque sorte de Societé, tant pour avoir moins a craindre la perte des biens & de la vie, que pour obtenir plus facilement la diminution des maux & l'augmentation des biens ; & tels sont les principes des biens, & tels sont les principes & les fondemens de toute Societé »²⁷⁰. L'abbé définit le désir comme le moteur de l'action, cette dimension de la nature humaine étant permanente. En effet, ce sont les mêmes ressorts essentiels qui

²⁶⁵ Jean-Fabien Spitz, « La théorie du double contrat chez Grotius et chez Pufendorf », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 11, 1987, p. 85-86.

²⁶⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 226-227.

²⁶⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 12-13.

²⁶⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 226.

²⁶⁹ Ce serait donc en raison de la perte d'influence du religieux que l'abbé aurait été amené à penser un état de nature, afin de rechercher pour l'homme une force de motivation plus efficace (Merle L. Perkins, « The « Leviathan » and Saint-Pierre's « Projet de paix perpétuelle » », *loc. cit.*, p. 260-261).

²⁷⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 12. Ou encore : « Dans tous les choix que fait l'homme, il ne sçauroit avoir pour motif que le désir d'être mieux, ou la crainte d'être pis. Voilà le ressort de toutes nos actions, le désir d'être plus heureux que nous ne sommes, ou la crainte d'être plus malheureux » (*Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 10).

ont poussé l'homme à sortir de la solitude dans laquelle il se trouvait dans l'état de nature qu'à alimenter la croissance urbaine, qui « ne se fait que parce que les habitans qui viennent s'y établir, i trouvent plus de profit, plus de seureté, plus de comoditez qu'ailleurs »²⁷¹.

Dans l'état de nature, les hommes étaient, de manière inéluctable, portés à la violence. Pour autant, l'abbé ne les considère pas mauvais en soi : c'est pour préserver leur vie ou leurs intérêts essentiels qu'ils ont été amenés à faire le mal. C'est toujours le défaut de société, de bonnes lois, qui place les hommes dans « la malheureuse nécessité d'être mechans »²⁷². L'état de nature ne met pas dans de bonnes dispositions. Seul l'état civil convient aux exigences inhérentes à la nature humaine, et peut permettre de l'utiliser de manière à disposer les hommes à faire le bien – de façon nécessaire, les méchants n'ayant aucun intérêt à l'être dans l'état civil – et à rejeter comme inutiles les voies de la destruction. La nature humaine, inaltérable, est telle qu'elle ne trouve à se réaliser qu'avec le passage à l'état social. L'état de nature met en lumière les bienfaits de la société et souligne l'intérêt qu'il y a à ne pas la remettre en cause. L'abbé conclut à la nécessité du renforcement de la société et du rappel des traits de la nature humaine pour progresser et prospérer²⁷³.

B. Des hommes fondateurs de la société

L'abbé use fréquemment du terme société. En revanche, celui de communauté, à partir duquel l'Ancien régime est constitué, ne figure que rarement sous sa plume – essentiellement pour désigner des ordres religieux. Ces choix ne sont pas anodins, car le mot société ne désigne pas n'importe quel type de groupe humain, mais véhicule une certaine manière de comprendre la vie collective, conçue sur un mode contractuel et utilitaire. Si, en latin, le champ sémantique du mot *societas* était large, le terme « désignait préférentiellement ce qu'on appellerait aujourd'hui une association, une union, une alliance, une mise en commun sur une base volontaire, active et intéressée ». D'un groupement humain résultant d'un contrat et orienté vers un but, la société s'est mise à désigner les formations humaines en général²⁷⁴.

Le fait de concevoir le monde humain en termes de société implique la préexistence de l'individu à la vie en commun, à laquelle il n'accède que par un acte délibéré. La société n'est pas le fruit d'un accident fortuit, mais d'un calcul utilitaire des individus : les individus ne reçoivent pas leur existence de la société, mais la constituent par leur volonté, parce qu'ils en attendent des bénéfices. L'état de nature oppose ainsi à la conception aristotélicienne de la sociabilité naturelle de l'homme l'idée d'un homme existant isolément, qui n'est plus, par essence, un « animal politique ». Une telle conclusion ne peut faire l'économie d'une révolution intellectuelle préalable quant à la conception de l'individu²⁷⁵.

²⁷¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 158. Si telle politique est préférable à une autre, juge l'abbé, c'est parce que « cète expérience générale est fondée sur la nature des Homes » (*Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 312-313).

²⁷² Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle, op. cit.*, p. 131.

²⁷³ *Ibid.*, Préface, p. XXVII.

²⁷⁴ Olivier Rey, *Quand le monde s'est fait nombre*, Paris, Stock, 2017, p. 64-65. C'est en ce sens que l'on peut lire sous la plume de l'abbé qu'« il s'étoit établi entre ces animaux si déraisonnables, des Sociétés très-raisonnables, très-avantageuses aux Associés » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle, op. cit.*, p. XXIV-XXV).

²⁷⁵ En effet, le terme « individu » (du latin *individuum*, qui traduit le grec *atomos*, « atome », ce « qu'on ne peut pas couper »), désigne, dans le latin médiéval, « l'objet indivisible auquel on parvient au terme d'un processus de division : partant du genre, de l'espèce, on arrive, après subdivisions successives en variétés, sous-variétés, etc., à l'individu, où l'opération s'arrête car une division supplémentaire serait mortelle [...]. C'est à partir du XVII^e siècle que le mot « individu » commence à être employé pour désigner spécialement un membre de l'espèce humaine. Et cet emploi fut solidaire d'un retournement : l'individu, de terme d'une division, se mit à être envisagé comme *point de départ* [...] à partir duquel les réalités collectives se constituent » (Olivier Rey, *Quand le monde s'est fait nombre, op. cit.*, p. 61-62).

Si l'abbé tend à développer la sociabilité de l'homme, celle-ci est envisagée comme la stratégie la plus intéressante qui lui soit offerte. La réflexion de l'abbé prend pour point de départ la famille nucléaire et recompose tous les groupements humains sur le mode de la société : d'abord la société de plusieurs familles qu'est le village, puis l'établissement d'une société de plusieurs villages et ensuite des sociétés voisines composées de villages, de bourgades et de villes. Cette construction se poursuit jusqu'à l'échelon du pays, et enfin s'étend au plan international, entre les nations européennes, avant de viser au genre humain²⁷⁶.

Il importe de préciser que l'état civil n'est pas un état complètement civilisé : la première convention institue la société, mais celle-ci est naissante et fait l'objet d'une construction progressive. Si l'état de nature est un passé relativement à la société et à l'acte par lequel elle a été instituée, celui-ci n'est pas, comme chez Rousseau, qu'un raisonnement hypothétique, mais s'inscrit dans une temporalité, se présentant comme la situation historiquement antérieure à l'État. Cela signifie que cet état de nature n'est pas un passé définitivement révolu et que la société complète n'est pas encore advenue²⁷⁷. Le contrat social ne produit pas d'effets magiques, ne modifie pas la nature humaine : malgré l'établissement de la société, les plus forts continuent d'user de violence, permettant à la discorde, à la haine, aux meurtres, aux pillages, aux représailles et à la désolation de subsister²⁷⁸. L'institution de cette première convention n'est que le « premier commencement de la Police humaine »²⁷⁹. Celle-ci se forme par degrés. La menace qui pèse sur la société exige qu'elle soit renforcée par des lois et des établissements.

La société se présente non comme quelque chose d'acquis, mais comme un processus de civilisation, assimilé à la politique de l'abbé. Son inachèvement participe à sa fragilité. Si l'abbé insiste sur cette vulnérabilité, c'est d'abord parce qu'elle s'explique par la nature humaine elle-même, qui demeure inchangée²⁸⁰ et, n'étant pas le résultat d'un accident fortuit ou d'une volonté extérieure, parce que sa décrépitude autant que sa pérennité dépendent uniquement de l'action des hommes. Ce faisant, l'abbé soutient une conception « artificialiste » de la société : les hommes la fondent par un contrat²⁸¹, ce qu'ils ont tendance à oublier²⁸². Le rappel de ce pouvoir démiurgique constitue la matrice des progrès futurs. Il faut que l'homme prenne conscience de son pouvoir fondateur. La société est son œuvre : elle ne s'impose pas à lui, c'est proprement lui qui l'impose.

Parallèlement à l'intérêt limité qu'il manifeste pour la première habitation du couple adamique, l'abbé de Saint-Pierre peint un état de nature terrible, où la survie exige une lutte âpre, et dans lequel l'homme, guidé par instinct de conservation, progresse vers et par la société. Les premiers temps sont difficiles ou peu désirables. Dans le cas contraire, l'état de nature aurait été un âge d'or et l'homme y serait demeuré, dans une bienheureuse quiétude. De l'étude des traits essentiels de la nature humaine se dégage, par-delà un pessimisme de surface, une conception optimiste de celle-ci, contrastant avec le discours théologique insistant sur la nature blessée de l'homme. C'est ce désir partagé d'être mieux qui conduit les hommes à fonder la société et à toujours la perfectionner. Il convient de regarder, au-

²⁷⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 226-227.

²⁷⁷ Cet état de nature peut même être contemporain du siècle de l'abbé de Saint-Pierre, qui prend l'exemple des « sauvages » et des relations internationales.

²⁷⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 227.

²⁷⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., 1717, p. 9.

²⁸⁰ Il n'est « pas aisé d'établir une Société durable entre des animaux [...] si déraisonnables » (*ibid.*, p. XXIV).

²⁸¹ « Dire que la société des hommes sort d'un contrat, c'est en effet déclarer proprement *humaine et artificielle* l'origine de toute institution sociale. C'est dire que la société n'est l'effet ni d'une institution *divine*, ni d'un ordre *naturel*. C'est donc avant tout refuser une ancienne idée du fondement de l'ordre social et en proposer une nouvelle » (Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959, p. 22-23).

²⁸² « D'ailleurs les hommes naissant au milieu des sociétés toutes formées sont portés naturellement à croire que ce qu'ils ont vu dès leur naissances, a toujours été & sera toujours de même, ils jouissent des biens que leur procurent les bons reglemens de leur société, sans savoir quel est la base de cette même Société » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., 1717, p. XXVI).

delà de la nature humaine, la manière dont l'abbé souhaite que les hommes se projettent dans le monde et agissent sur lui.

Section 2 : L'homme tel qu'il doit agir

En plus de mettre en évidence une nature humaine capable de perfection, l'abbé de Saint-Pierre s'emploie à développer un rapport résolument moderne au monde, se caractérisant par l'ambition de le connaître et, par voie de conséquence, de le dominer (**Paragraphe 1**). En outre, les projets de l'abbé visent à faire adopter aux hommes un comportement actif (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : Un homme maître de la nature

Il existe toute une littérature associant la nature à des rêves de perfection : c'est notamment le cas de l'Arcadie, rêve nostalgique d'un passé présocial et frugal, ou encore des pays de cocagne, dans lesquels la nature, généreuse, pourvoit aux besoins de ses habitants, qui vivent alors dans une abondance qu'ils n'ont pas causée. L'utopie est incompatible avec ces visions d'une perfection déjà réalisée, de surcroît par une nature bienfaisante. Elle consiste dans l'avènement, sur terre, d'une perfection réalisée par des moyens proprement humains. Non seulement la richesse ou l'indigence des peuples ne lui paraissent pas dépendre de leur situation naturelle, mais l'utopie suppose également une relation différente à la nature, marquée par une certaine hostilité : l'utopie est, en effet, essentiellement antinaturelle²⁸³. Cela se manifeste par une dépréciation de ce qui est sauvage, de la nature laissée à elle-même, et par une valorisation du domestique. L'utopie poursuit toute trace de naturalité en vue de l'artificialiser, considérant que la dignité de l'homme ne saurait souffrir d'une quelconque soumission à la nature ou de l'insoumission de cette dernière. En cela, l'utopie peut être caractérisée comme cette entreprise visant à réaliser la promesse cartésienne de rendre l'homme « comme maître et possesseur » de la nature. Cette domination se traduit par le fait que cette dernière cesse d'être mystérieuse et devient objet de connaissance (**A**), tandis que les développements scientifiques et techniques assurent à l'homme une possession croissante des moyens d'agir sur le monde (**B**).

A. Une compréhension nouvelle du monde

Les philosophes antiques considéraient généralement les hommes comme faisant partie intégrante du cosmos et devant vivre selon l'ordre de la Nature. À cet égard, leur « science était une contemplation, voire une invitation à une sagesse de soumission, et non pas une appropriation, une analyse en vue d'une exploitation ». Les hommes « se sentaient soumis à la Nature, perçue non comme une réalité matérielle, mais comme puissance quasi divine, qui anime l'univers entier, qui fait naître, croître et mourir les êtres »²⁸⁴. Les hommes dépendaient de la Nature pour leur subsistance, attendant d'elle la fécondité de leurs semences et de leurs troupeaux. Si elle pouvait favoriser leur prospérité, elle était aussi considérée comme imprévisible, menaçante voire dangereuse, comme dans le cas des séismes, des éruptions volcaniques, des inondations, des sécheresses et, par voie de conséquence, des famines et des maladies. Les hommes ont discerné dans ces maux des causes diverses, mais toujours la nature leur paraissait inconstante, impétueuse ; le monde, toujours au bord de la rupture, ne pouvait leur offrir un havre de repos.

Si elles paraissent contradictoires, ces visions d'une nature généreuse et d'une nature hostile ont en commun de trouver toujours les hommes dans un état de dépendance à l'égard de la nature, espérant le pain ou craignant la mort. Il s'ensuivait une révérence admirative comme une vénération respectueuse et inquiète, pour s'en assurer les faveurs ou l'en remercier. Cette dépendance s'applique

²⁸³ Christian Marouby, *Utopie et primitivisme : essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990.

²⁸⁴ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle, op. cit.*, p. 32 et p. 20.

également au statut ou à la valeur de l'homme, définis par la naissance, ou encore par leur modèle de pensée, dominé par le vitalisme, c'est-à-dire par l'idée que les propriétés de chaque chose dépendent de son principe actif. Ainsi de la théorie platonicienne selon laquelle l'univers est un Animal divin, un Être animé pourvu de pensée, éternel, incréé et impérissable. Le modèle biologique, sinon animiste, était partout appliqué : « toute chose avait, comme un être vivant, une personnalité spécifique, sa vertu, sa quiddité, d'où procédaient toutes ses propriétés : l'opium se définit par sa vertu dormitive, l'aimant par sa force attractive »²⁸⁵.

Au XVII^e siècle, la Nature est encore perçue « comme un organisme vivant, manifestation concrète de l'ordre surnaturel ». Pour renverser le rapport entre l'homme et la nature, un nouveau modèle explicatif est proposé : la féconde matrice animée par le Créateur ou d'autres forces transcendantes devient « réalité matérielle que la nouvelle science veut [...] saisir ». Il en est ainsi chez Descartes, qui par nature n'entend pas quelque déesse, mais la matière même²⁸⁶. L'utopie procède de cette désacralisation de la Nature, à laquelle elle entend participer. L'abbé de Saint-Pierre ne fait pas exception, lui qui, à la pensée vitaliste ou animiste des Anciens, « Système de la force des esprits sur les corps », entend opposer la vision mécaniste issue de Descartes²⁸⁷.

Cette conception, qui envisage l'univers comme une immense machine, explique l'ensemble des phénomènes de la nature par les seules notions d'étendue et de mouvement, ou le ramène à un système de déterminations mécaniques²⁸⁸. Cette compréhension nouvelle revient à faire l'économie, le plus possible, de l'action créatrice de Dieu. Comme il est inconcevable d'effacer complètement la trace de Dieu et qu'il est possible d'observer du mouvement, pourtant non essentiel, il est alors dit que celui-ci est dû à un Premier moteur ou à un premier Machiniste qui lui aurait donné son impulsion²⁸⁹. C'est ce reproche que fait Pascal à Descartes : « il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu »²⁹⁰.

Cette quasi-exclusion, en pratique, de toute intervention divine dans la marche actuelle de l'univers implique, pour le mécanisme, que l'univers fonctionne de manière autonome, ce qui revient à dire qu'il est régi par des causes matérielles et obéit à des lois fixes. Dieu est celui qui établit et conserve les lois naturelles, c'est-à-dire les lois par lesquelles la nature va pouvoir fonctionner de manière autonome, sans son intervention. Si l'abbé reconnaît à Dieu un rôle de Créateur, c'est en ajoutant qu'il est celui des règles de la nature, dont il est également « le sage Conservateur »²⁹¹. Insistant sur l'impuissance – voire la servilité – divine à opérer d'une manière continue dans sa création, l'abbé définit la physique comme les « règles naturelles que *suit* la Providence dans les principaux

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 207.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 152 et p. 207.

²⁸⁷ Il fustige le système des anciens prêtres d'Égypte et d'Asie, ignorant de la physique et qui sert de fondement à la religion des premiers Grecs et Romains, car il « mettoit des esprits bons et mauvais presque partout où il y avoit du mouvement. Fleuves, Mers, Cieux, Arbres, Terre, Astres, Lune, Soleil », attribuant à ces « esprits aériens qu'ils imaginoient, tous les effets qui leur paroissent extraordinaires ». À l'inverse, nous devons à Descartes un nouveau système de physique, lequel « donne aux lois du mouvement établies par le Créateur tout ce que nos Peres ignorans donnoient à la volonté de ces esprits imaginaires » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale*, tome XV, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1741, p. 123-124).

²⁸⁸ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 602-603.

²⁸⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 535-536.

²⁹⁰ *Pensées*, dans *Œuvres de Blaise Pascal*, éd. L. Brunschvicq, vol. XII, Paris, Hachette, 1925, p. 98.

²⁹¹ Les « Chrétiens sages & éclairez » adorent Dieu « comme Créateur, [...] comme l'Autheur, [...] comme le sage Conservateur des regles de la nature » (« Observations pour rendre les sermons plus utiles, par Monsieur l'abbé de Saint-Pierre », *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts (Mémoires de Trévoux)*, juillet 1726, tome II, p. 72-73).

fenomenes de la nature »²⁹². L'abbé manifeste un grand intérêt pour ces phénomènes physiques²⁹³, et s'oppose à toute pensée providentialiste, excluant l'idée que la providence divine puisse être le principe fondamental d'explication de l'histoire. Désormais, tout dans l'univers s'explique par les seules propriétés mécaniques de la matière : « les effets qui paroissent aux ignorans surnaturels ne laissent pas d'être très conformes aux règles établies & conservées dans la Nature par la Providance divine, [...] quoique l'on ne puisse pas toujours en donner sur le champ *une explication mécanique* »²⁹⁴.

Ainsi ramené à une mécanique, l'univers devient intelligible. La nature n'est plus mystérieuse, rapportée aux puissances occultes et aux choses cachées, par définition inaccessibles à la raison humaine, mais se conçoit comme l'ensemble des lois que Dieu a établies dans l'univers. C'est l'existence de lois intangibles, de cet ordre, qui rend possible sa connaissance. L'explication des phénomènes physiques par des « causes naturelles » est précisément ce à quoi s'emploient le rationalisme et les sciences²⁹⁵. En pénétrant les secrets de la nature, les physiciens, les médecins et les philosophes en éclairent la mécanique et permettent aux hommes une certaine compréhension du monde et donc aux hommes de sortir de l'enfance de la raison. La situation de dépendance de l'homme à l'égard de la nature irrite le désir utopique de maîtrise : connue, répétitive et donc prévisible (ou du moins n'étant ni arbitraire ni hasardeuse), la nature apparaît moins menaçante²⁹⁶.

Les sciences ne permettent pas seulement de décrire le mécanisme de l'univers ; elles sont encore le moyen de mesurer ce dernier : « nous avons [...] besoin [...] des opérations de l'arithmétique et de la géométrie pratique pour niveler, pour mesurer les parties de la terre, pour lever des plans, arpenter »²⁹⁷. L'arithmétique et la géométrie figurent parmi les arts libéraux se rapportant au « pouvoir des nombres ». L'abbé, qui s'inscrit dans le courant de l'économie politique qui va de William Petty à Boisguilbert, participe de la substitution d'une perception qualitative du monde par une perception quantitative²⁹⁸. Les nombres se substituant à la réalité, on assiste à une véritable quantification du monde qui est une manière de le contrôler. Il s'agit, par les statistiques, de chasser l'arbitraire et de gouverner scientifiquement.

Ces dernières apparaissent d'abord dans les champs politique, économique et social, notamment comme instrument de gouvernement des personnes²⁹⁹. À une époque où la population constitue le principal levier de prospérité d'un État, nombrer la population et sa croissance devient un enjeu capital – il faut pouvoir se compter pour compter dans le concert des nations. Il s'agit également de mesurer la production et les territoires. Enfin, les nombres apparaissent indispensables à une collecte efficace des taxes – c'est ainsi qu'à l'occasion de ses projets de réforme de la taille, l'abbé de Saint-

²⁹² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 42 ; nous soulignons.

²⁹³ Lorsqu'il questionne les changements insensibles qui affectent la terre – révolution des astres, hausses de terrains, éloignement du Soleil –, il ne fait pas intervenir Dieu (*Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 260-261).

²⁹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale, op. cit.*, tome XV, p. 123 ; nous soulignons.

²⁹⁵ Ainsi des convulsions et possessions, dans lesquelles les ignorants croyaient voir des effets surnaturels, « mais qui dans le vrai étaient produits par des causes toutes naturelles mais inconnues aux ignorans, & du ressort des Philosophes & des Médecins qui connaissent les forces de l'imagination » et la constitution des corps humains. Il ajoute que les physiciens soutiennent que, dans l'air et les corps des possédés, « il ne s'y passe rien de surnaturel & qui ne soit selon les règles ordinaires de la Nature et de la Providance » (*ibid.*, p. 121-123).

²⁹⁶ À l'inverse, les sauvages qui ne se sont pas élevés à la civilisation sont décrits par l'abbé comme étant « demeurés bornés au petit cercle de connaissances grossières, ou les besoins de la nourriture & les incommodités des saisons les ont assujettis » (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 266). Il existe donc un lien inversement proportionnel entre le développement des connaissances et la dépendance à la nature. À cet égard, l'abbé précise que l'âge de fer voit seulement « le commencement des Arts les plus nécessaires pour éviter les incommodités des saisons », et que c'est cette ignorance qui le caractérise (*Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 227).

²⁹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 28.

²⁹⁸ Sur ce courant de la pensée économique, voir Gérard Klotz, « Figures de la pensée quantitative en France », *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994, p. 51-68.

²⁹⁹ Olivier Rey, *Quand le monde s'est fait nombre, op. cit.*, p. 19 sq.

Pierre se penche sur la question du calcul des feux du royaume – ou à la préparation des guerres, par l'énumération des ressources mobilisables. Dans cette perspective, les dénombrements se présentent comme un outil de la puissance d'un État et du développement de cette puissance, un moyen au service de l'action politique.

L'abbé de Saint-Pierre ne propose pas seulement des dénombrements de populations. Les sciences mathématisables sont utiles à la conception de ses projets politiques et d'une manière générale à la mise en œuvre d'une action publique. Il suggère donc de généraliser l'approche statistique dans l'ensemble des domaines de gouvernement³⁰⁰. Il dresse à cet effet une liste des dénombrements souhaités et en conclut que « la baze de la bone Politique, ce sont les denombremens exacts »³⁰¹. En outre, pour préserver le peuple de la famine, il propose de croiser les dénombrements de population et des quantités de blé³⁰². La statistique permettra ainsi à l'homme de se prémunir contre les effets indésirables de la nature et de se mesurer à elle, pour lui manifester sa supériorité.

Désormais considérée comme connaissable et mesurable, la nature n'est plus vue comme une menace, comme lorsqu'elle paraissait imprévisible. Fort de son savoir, l'homme se montre capable de comprendre le fonctionnement de la machine-monde. Au-delà de la compréhension nouvelle qu'elle offre, la science est le moyen de transformer le monde et les conditions de vie, et constitue à ce titre un préalable à la domination de l'homme sur la nature. L'effacement de Dieu, sa non-intervention dans le monde, laisse le champ libre aux hommes et libère leur activité. Dès lors, ils vont vouloir s'installer dans celui-ci, se l'approprier et lui imposer leur empreinte, ainsi que l'illustre le projet de « niveler » la nature.

B. Une nature dominée

Si les projets de l'abbé de Saint-Pierre n'ont pas le caractère spectaculaire de l'acte technique par lequel un isthme est devenu île dans l'*Utopie* de More, ils n'en expriment pas moins un désir de (re)modeller la nature. Les villes illustrent cette volonté de maîtrise, elles qui sortent toutes entières des mains et de l'esprit de l'homme. Depuis Hippodamos de Milet – lequel conçoit, au V^e siècle avant J.-C., une cité idéale en architecture – jusqu'à nos jours, elles ont été le lieu d'expression de la raison ordonnatrice de l'homme. Aussi n'est-il pas surprenant qu'elles aient été le terrain privilégié d'exercices utopiques, pour en éprouver la viabilité sur un concentré d'humanité. Depuis More, la ville est une figure centrale de l'utopie, quand les rêveries pastorales et campagnardes relèvent du primitivisme. Cette affinité de l'utopie pour la ville s'explique par la nature artificielle de cette dernière. Si toute ville n'est pas utopique, toute utopie est nécessairement urbaine, ou tendue vers l'urbain.

L'abbé de Saint-Pierre s'est donc tout naturellement intéressé à la question urbaine. À une époque marquée par l'émergence de la notion de capitale, où se concentrent les autorités politiques et administratives, il voit dans la ville la manifestation de la puissance de l'État, en même temps qu'un instrument de cette puissance³⁰³. L'abbé veut une ville plus étendue et plus peuplée, soutenant

³⁰⁰ « Il seroit très-utile pour le bien de l'Etat, qu'il y eût sur chaque matière des dénombrements exacts & publics pour diriger les bons Citoyens, qui ont un grand esprit, & qui ont le loisir, qui manque aux Ministres : car de ces différens dénombrements ils tiroient souvent des vûes très-utiles pour les Ministres mêmes et pour l'Etat » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de taille tarifée, pour faire cesser les maux que causent en France les disproportions ruineuses dans les répartitions de la taille arbitraire*, Paris, chez Emery, Saugrain et Pierre Martin, 1723, p. 9).

³⁰¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 266. Il souhaite ainsi que dans chaque intendance soient dénombrés les habitants actuels, les naissances et les décès, les individus de chaque sexe, les marchandises entrantes et sortantes, les officiers de justice, les procès entamés, les revenus ecclésiastiques, les revenus des taillables, les blés, les vins, les manufactures, les pavés, les canaux, les ponts à faire, les péages, les moutons, les chevaux ou encore les bœufs.

³⁰² L'observation XVIII a pour sujet la « Police sur le pain pour éviter la famine » (*ibid.*, p. 82-88).

³⁰³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 116.

particulièrement l'agrandissement continu de Paris, à propos de laquelle il assure que « si toutes les parties de cete Capitale étoient augmentées dans la même proportion les unes que les autres », on penserait tout comme lui que « ni Paris ni aucune Capitale ne sauroit jamais être trop agrandie, & trop peuplée pour l'interêt de l'Etat »³⁰⁴. Au surplus, il estime que « la pente générale de tous les Sujets des Provinces [est] de venir demeurer dans la Capitale, & de l'agrandir par leur séjour »³⁰⁵.

Cette confiance ne manque pas d'interroger : « A vous entendre parler il semble que vous voudriez metre tout votre Roiaume dans une Capitale »³⁰⁶. L'abbé répond à cette objection en constatant que la seule borne à cet agrandissement est « la difficulté d'y subsister aussi comodement & aussi agreablement » qu'ailleurs³⁰⁷. En effet, les hommes étant animés par les deux ressorts que sont la crainte des maux et l'espérance des biens, il s'ensuit que la cherté des denrées, le nombre d'emplois ou encore la quantité de revenus nécessaires pour y vivre dissuaderont tout naturellement de s'y installer et assureront une régulation³⁰⁸. Pour autant, l'agrandissement continu de la ville ne saurait se passer de l'intervention de l'État – en utopie, le législateur est aussi architecte et bâtisseur. L'abbé déplore l'absence d'organisation étatique sur ce point au cours des siècles passés : le problème ne vient pas du nombre excessif de personnes à gouverner mais de la manière de les gouverner³⁰⁹. Il souhaite donc un aménagement rationnel de la ville. Pour ce faire, il recommande de proportionner le nombre des magistrats, autorités de police, archers, maisons de correction et hôpitaux au nombre d'habitants, d'agrandir les halles et places de marchés, et d'élargir les routes pour faciliter la circulation³¹⁰.

Par leur origine et leur peuplement, les villes sont le lieu de l'homme, où, à la différence de la campagne, il réside quasiment sans partage, à l'exception d'une vie animale domestiquée. Elle n'est toutefois pas celui de l'homme seul. Reflet d'un certain état de civilisation, elle est le moyen de la faire progresser. En effet, elle concentre les conditions favorables au progrès de la raison, agissant à cet égard comme un multiplicateur. L'abbé compare ainsi la trajectoire de Descartes à celle de son camarade, égal ou supérieur en esprit à l'âge de dix ans, mais qui, n'ayant connu que la campagne – où la proximité de la nature s'accompagne d'une pauvreté dans les relations sociales –, n'a exercé son esprit que sur des choses d'un usage commun et avec des esprits communs, tandis que le premier a pu lire, méditer, confronter ses idées, assister à des conférences – autant de facteurs favorisant l'émulation, l'examen des opinions, la communication des inventions et la diffusion des connaissances – et ainsi devenir le génie que l'on connaît³¹¹. Pour ces raisons, l'abbé ne voit pas d'inconvénient à ce que le laboureur quitte ses terres pour rejoindre la ville, et que le bourgeois vienne habiter celle de son choix, dans la mesure où il n'en résulte aucun dommage pour l'État³¹². Bien au contraire, il voit d'un bon œil ce déplacement, qui favorise l'accroissement continu de la population des villes, et de la capitale en particulier.

Les projets de l'abbé rencontrent une autre inquiétude : œuvres intégralement humaines, les villes, plus encore les grandes, sont considérées, par la tradition biblique – dont la symbolique et les paraboles puisent dans le monde rural – et certains philosophes, tels que Rousseau, comme des lieux de perdition. Aux moralistes qui estiment que « plus les Villes sont grandes, plus il y a de débauche »,

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 104.

³⁰⁵ Ce à quoi incitent la possibilité de plus de plaisirs, d'une fortune plus facile ou encore d'un meilleur accès aux soins (*ibid.*, p. 121).

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 148.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 122.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 150 et p. 158.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 161-162. En quête de cohérence absolue, la ville utopique ne peut se satisfaire d'une cité dont la croissance organique échappe à toute maîtrise, bâtie dans le temps et marquée par les événements extérieurs et les à-coups imprévisibles.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 102-103.

³¹¹ *Ibid.*, p. 105-107.

³¹² *Ibid.*, p. 142-143.

l'abbé répond que « ce n'est pas la grandeur de la Ville qui en est la cause », mais le défaut de bons règlements³¹³. Pour lui, non seulement les villes ne sont pas corruptrices en soi, mais elles favorisent la vertu, qui progresse « à proportion de l'émulation du grand nombre de gens vertueux qui vivent ensemble »³¹⁴. L'abbé renverse également l'idée selon laquelle la vie rurale serait plus morale, car plus frugale, considérant qu'il s'y fait davantage de consommation inutile, en raison notamment du bon marché des denrées³¹⁵.

La communication entre les villes est assurée par les routes. Indispensables au commerce, c'est par elles que s'opèrent les échanges culturels et que se diffusent les savoirs. La route est aussi une manière pour l'homme d'imposer son empreinte à la nature. L'abbé s'est très tôt intéressé à la question des chemins, à laquelle il a consacré plusieurs textes, dont l'un de ses premiers projets de réforme politique. Cet intérêt est né d'une expérience personnelle : « des affaires de famille m'obligèrent en 1706 à sortir de Paris & à me mettre en chemin malgré moi sur la fin de l'Automne pour aller en Basse-Normandie. Je versai, ma Chaise rompit ; un autre jour mes Chevaux embourbez, il falut rester dans les bouës & à la pluye, jusque bien avant dans la nuit. Tout cela me confirma plus que jamais dans la resolution de ne plus voyager pendant cette saison »³¹⁶. C'est donc l'impuissance de l'homme qui a suscité ses réflexions.

L'abbé cherche à rendre les chemins praticables aussi bien en hiver qu'en l'été, lorsqu'il a plu plusieurs jours : il faut pouvoir circuler en toutes saisons et par tout temps³¹⁷. Les projets de l'abbé se présentent comme le moyen de mettre de la distance entre l'homme et la boue, et de faire en sorte que les conditions climatiques ne soient plus un frein au développement du commerce et de la civilisation. L'abbé souhaite que les hommes puissent s'affranchir du rythme contraignant de la nature, laquelle doit être rendue inoffensive grâce à l'ingéniosité humaine, autrement dit à la technique³¹⁸. Finalement, par son apologie de la ville et son intérêt pour les voies de communication, l'abbé exprime sa confiance dans la supériorité de l'homme et de ses réalisations.

À partir du moment où les hommes ne se satisfont plus de regretter le bonheur irrémédiablement perdu du jardin d'Éden ou de l'âge d'or, et cherchent à conquérir ou construire le bonheur ici et maintenant, les sciences et les techniques apparaissent comme leurs auxiliaires indispensables³¹⁹. Nombreuses sont ainsi les découvertes scientifiques et les techniques inventées que l'on peut porter au crédit des utopies. Au-delà des intuitions et anticipations qui relèvent en grande part du jeu de l'imagination, la technique est ce qui sert l'homme et lui assure la souveraineté sur le monde.

Jusqu'à la Renaissance, les hommes n'ont pas cherché à acquérir ces techniques issues de la science : ainsi des Grecs qui, s'ils « célébraient Prométhée, Dédale et Palamède, [...] n'ont guère développé les techniques qu'ils ont inventées ». Jean Rohou précise que « certaines de leurs machines se distinguaient seulement par leur fonctionnement admirable : elles ne servaient à rien. D'autres ne furent pas construites ou étaient irréalisables. Tout cela n'était pas dû à une incompetence, comme le prouve l'ingéniosité de plusieurs inventions, mais à une réticence envers une orientation matérialiste,

³¹³ *Ibid.*, p. 153-155.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 106.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 161.

³¹⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire sur la réparation des chemins* [« à Saint-Pierre-Eglise, le 10 janvier 1708 »], p. 2.

³¹⁷ Il souhaite que « les chemins [soient] aussi commodes en temps de pluie qu'en temps sec », que chaque cheval parte « en hiver autant qu'en été », pour ainsi rendre les chemins « aussi propres au Commerce en hiver qu'en été » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 5 et p. 21).

³¹⁸ De même, l'abbé, qui s'inquiète de la perte qu'occasionne le défaut de rivières rendues navigables et de canaux creusés, propose de multiplier ces derniers, symboles de l'endiguement de ces puissances mouvantes que sont les cours d'eau (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 254).

³¹⁹ Raymond Trousson, « Sciences, techniques et technocratie de l'utopie à l'anti-utopie », *Équivalences*, 7^e année-n° 3 ; 8^e année-n° 1, 1976, p. 41.

interventionniste et utilitaire »³²⁰. Ce n'est pas le cas de l'abbé de Saint-Pierre : celui qui fréquente les cercles scientifiques parisiens de la fin du XVII^e siècle ne s'intéresse pas tant à la science en tant que connaissance originale et explication du monde, c'est-à-dire comme curiosité ou réflexion métaphysique, qu'à la science appliquée et technique, laquelle est au service du progrès matériel et social.

La machine fait irruption dans son discours à de nombreuses occasions, comme modèle appliqué à l'univers, à la politique et surtout au corps humain³²¹. En effet, à la suite de la dichotomie cartésienne entre substance pensante et substance étendue, l'abbé explique les mouvements et processus corporels par une analogie avec la machine³²². Cet intérêt pour la technique ne se limite pas au domaine des représentations mentales, mais conduit l'abbé à se faire inventeur – ainsi du « pédiposte » et du « fauteuil de poste » ou « trémousoir »³²³. Ces inventions ne sont pas de simples prouesses artisanales à même de provoquer la curiosité et d'impressionner par leur ingéniosité, tel le canard automate de Vaucanson, mais de véritables machines dont la vocation est utilitaire : le trémousoir doit ainsi permettre de guérir les maladies.

Au-delà de ces exemples qui peuvent paraître marginaux au regard de l'ambition d'opérer une transformation de la société que propose l'utopie, il convient de s'interroger sur la place réelle qu'occupent les sciences et la technique dans les projets de l'abbé. Ainsi, au sujet de l'agriculture, dont vit la majeure partie de la population, s'il ne semble pas que l'homme reçoive le soutien d'une technique mécanique et continue de s'en remettre à la traction animale, l'abbé propose que l'Académie des sciences instruisse les habitants des campagnes des moyens de « multiplier les fruits de la terre »³²⁴. Certaines œuvres utopiques ont pu préconiser « une existence dont la frugalité et la simplicité n'appel[ai]ent nullement l'accroissement de production qu'entraînerait la technique »³²⁵. À l'inverse, c'est parce qu'il reconnaît que « c'est l'abondance de ces matières [lin, chanvre, blé, bois, vin, cuir, soie, laine], qui [...] fait la principale richesse » des peuples que l'abbé demande à ce que d'habiles physiciens prennent la direction de manufactures tout en se consacrant au perfectionnement de l'agriculture³²⁶.

En outre, l'abbé veut attirer les meilleurs savants et ouvriers étrangers dans les manufactures françaises, afin d'y « rendre les inventions des arts [mécaniques] plus communes »³²⁷. L'abbé illustre son propos par l'évocation de trois machines, dont il déplore qu'elles n'aient pas été accueillies avec toute la considération qui leur était due : « on a défendu [*interdit*] mal à propos en Allemagne une machine, avec laquelle un homme fezoit huit fois plus de ruban, que sans machine. Car par cete meme raison on devroit défendre [...] la machine avec laquelle un homme fait huit fois plus de bas, que sans machine. Par la meme raison les Turcs ont jusqu'ici défendu sotement [...] les machines de

³²⁰ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 31.

³²¹ Le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) définit la machine comme « engin, instrument propre à faire mouvoir, à tirer, lever, traîner, lancer quelque chose. [...] On appelle aussi, *Machine*, Certain assemblage de ressorts dont le mouvement & l'effet se termine en luy-mesme ».

³²² Alors que l'automate était réalisé en copiant les organismes vivants et tendait à exprimer une compréhension de l'homme et, plus généralement, du vivant, l'homme est défini par l'abbé à partir de ce qu'il a fabriqué, du produit de son industrie, ce qui permet de mesurer le degré de fascination que suscite alors la machine.

³²³ Arsenal, Ms. 4258 (437 H. F), *Mémoire sur le pédiposte et le péniposte*, ff. 57^r-60^v ; « Fauteuil de poste », *Mercur de France*, vol. II, Paris, G. Cavelier, décembre 1734, p. 2879-2889. Selon l'abbé, le pédiposte assurerait la distribution régulière des lettres à Paris, quand le trémousoir est une sorte de fauteuil à ressorts servant à se donner du mouvement et de l'exercice.

³²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VII, p. 41.

³²⁵ Raymond Trousson, « Sciences, techniques et technocratie de l'utopie à l'anti-utopie », loc. cit., p. 44.

³²⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VII, p. 50-52.

³²⁷ *Ibid.*, p. 44.

l'imprimerie », lesquelles épargnent « dix fois plus de travail, que ne peut faire l'écriture manuscrite »³²⁸.

Son engouement pour les machines se manifeste notamment dans la manière qu'il a de considérer leurs effets sur l'emploi : alors que d'aucuns auraient vu dans celles-ci une menace – au point de les détruire –, l'abbé tient un discours résolument optimiste qui semble anticiper la fameuse théorie de la destruction créatrice développée par l'économiste autrichien Joseph Schumpeter. En effet, il estime que le développement de l'imprimerie a fait perdre leur emploi à neuf dixièmes des copistes. Mais l'abbé considère que « ce mal pour les Copistes qui n'auront point d'ouvrage, est un mal passager de quatre ou cinq ans, durant lesquels ils apprendront d'autres métiers », quand, du point de vue de la société, la machine procure d'immenses bienfaits. Ainsi, l'imprimerie a permis de décupler la production de copies, de baisser leur prix et donc de former dix fois plus de savants qui seront dix fois plus savants³²⁹. Les machines n'accroissent donc pas simplement la production, mais, puissances de transformation du monde, elles offrent aux hommes la possibilité d'augmenter de manière considérable leur capacité à agir sur lui et contribuent ainsi à un plus grand progrès.

Toutefois, si l'enthousiasme de l'abbé pour les machines est indéniable, celui-ci n'ayant eu de cesse de chercher à diffuser les inventions et à en favoriser l'éclosion de nouvelles, leur développement n'en est alors qu'à ses balbutiements, donc n'est pas décisive dans le perfectionnement de la société, qui dépend avant tout de l'excellence de la morale et des institutions³³⁰. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre que, s'il propose de récompenser les inventeurs, l'abbé souhaite prioritairement rendre hommage à ceux qui se sont illustrés par leur vertu. Les machines ne se sont donc pas substituées à la morale et à la politique, et il faudra attendre la révolution industrielle pour qu'elles puissent être considérées comme un facteur essentiel de l'affranchissement de l'homme, capable de lever l'antique malédiction jetée sur le travail. Pour l'heure, si les sciences et la technique participent à l'avènement du paradis terrestre, elles œuvrent davantage à la compréhension du monde qu'elles ne révèlent à l'homme ses possibilités d'action sur le monde. C'est en raison de cette précocité que l'abbé insiste tant sur l'importance du travail et de l'activisme moral qu'est la bienfaisance.

³²⁸ *Ibid.*, p. 45-46. Outre l'imprimerie, l'abbé semble se référer à la machine à tisser des rubans et des galons appelée *Bandmühle* ou *Mühlenstuhl*, inventée en Allemagne à la fin du XVI^e siècle, interdite en France en 1678, puis autorisée à Marseille à partir de 1736 et à Paris dès 1739. Inventé en Angleterre, le métier à bas se répand en France durant le XVII^e siècle, et voit son usage restreint au début du XVIII^e siècle par les autorités en raison des résistances générées. Avec les grèves d'imprimeurs au milieu du XVI^e siècle, ce sont les premières manifestations ouvrières et destructions de machines (Charles Ballot, *L'introduction du machinisme dans l'industrie française*, Paris, Marquant et Rieder, 1923, p. 254-256 et p. 263-267. Voir aussi Bertrand Gille (dir.), *Histoire des techniques*, Paris, Gallimard, 1978).

³²⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VII, p. 46.

³³⁰ Raison pour laquelle, de son propre aveu, « il avoit quité l'étude de la fyzique pour l'étude de la morale et [qu']il s'apliqua depuis presque uniquement a l'étude de la sience du gouvernement des Etats » (cité dans Maria Grazia Bottaro Palumbo, *Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre e la crisi della monarchia di Luigi XIV, 1658-1710*, tome I, Gênes, ECIG, 1983, p. 178).

Paragraphe 2 : Un homme actif

L'abbé de Saint-Pierre décrit la situation d'un homme maître de ses choix, par le secours de sa raison, et capable d'aménager un monde ayant valeur en soi. L'action est devenue pour lui un principe essentiel. Mais si l'homme est libre et capable d'agir, l'abbé considère qu'il doit être incité à adopter un certain type de comportement. Pour savoir comment l'homme doit agir, l'abbé définit un nouvel *ethos* reposant sur la valorisation du travail (A) et prescrit une morale active, par la redéfinition de la charité, sous le terme de bienfaisance (B).

A. La valorisation du travail

L'abbé de Saint-Pierre est un infatigable promoteur du travail. Cela n'a rien d'évident en cette première moitié du XVIII^e siècle, mais relève d'une position minoritaire. En effet, depuis l'Antiquité grecque et romaine, le travail a été constamment déprécié, car considéré comme dégradant. Les stoïciens préféraient l'abstention à l'action et les philosophes tels que Platon et Aristote prônaient la contemplation, suivant l'idée que l'homme doit cultiver les dimensions supérieures de son être. L'oisiveté en est le moyen ; c'est par elle que s'épanouit notre humanité, dans cet *otium* qu'empêche le *negotium*. Sont *otiosi* ceux qui se consacrent à la sagesse, par la participation aux activités supérieures que sont la politique, la philosophie, la littérature, les arts, les sports et la guerre. C'est la raison pour laquelle, ni en grec ni en latin, il n'y a de terme pour désigner le travail en général : « les termes utilisés jadis ne désignent qu'un type d'activité, ou bien seulement le savoir-faire (*tekhnē, ars, industria*), ou le résultat du travail (*ergon, opus*), ou son caractère pénible (*ponos, labor*) »³³¹.

L'avènement du christianisme n'est, à cet égard, pas cause de rupture : le travail est frappé d'un discrédit, puisqu'il est regardé comme la conséquence du péché originel et appréhendé dans une démarche expiatoire³³². Si, de saint Paul à la règle de saint Benoît, se manifeste une tendance favorable au travail, il n'est nullement question de valoriser l'activité humaine ou de viser l'épanouissement des capacités humaines, mais de saisir une occasion « d'ascèse d'humilité et de pénitence, qui n'a pas pour but de produire de quoi satisfaire désirs et passions, mais de les éteindre par la discipline et une saine fatigue »³³³. Fondée sur les antécédents grec et hébreux, la perfection a, à l'époque médiévale, le sens de repos³³⁴. Au contraire, l'utopie, exprimant avec radicalité les potentialités de la modernité naissante, montre dès l'origine une perfection obtenue par le travail. La valorisation de celui-ci et le rejet de l'oisiveté sont des constantes de l'utopie. Le travail est un moyen de transformation du monde, et donc, par nature, le mode privilégié du projet utopique, qui est création artificielle, c'est-à-dire le résultat d'un travail³³⁵.

Tandis que les Anciens ne voyaient, dans tout travail, que l'aspect négatif et que l'Église prêche la vanité de l'effort humain³³⁶, l'utopiste insiste sur la main artificieuse de l'homme et la dimension démiurgique de ses entreprises. La valorisation du travail ne manifeste pas seulement l'attitude de l'homme plaçant sa confiance en ses propres forces. Elle présuppose encore un investissement dans

³³¹ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle, op. cit.*, p. 26-27. Voir Claude Mossé, *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris, PUF, 1966.

³³² « À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain » (Genèse 3, 19 ; trad. de *La Bible de Jérusalem*, 3^e édition, Paris, Cerf, 1998). Auparavant, le rôle de gardien de la Création ne réclamait aucun effort au couple adamique. Songeons également à la rencontre de Jésus avec Marthe et Marie, à l'occasion de laquelle Marthe, qui reproche à sa sœur de la laisser s'affairer seule aux tâches du service pour écouter Jésus, entend ce dernier lui répondre : « Marthe, Marthe, tu te soucies et t'agites pour beaucoup de choses ; pourtant il en faut peu, une seule même. C'est Marie qui a choisi la meilleure part ; elle ne lui sera pas enlevée » (Luc 10, 38-42 ; trad. de *La Bible de Jérusalem, op. cit.*).

³³³ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle, op. cit.*, p. 30.

³³⁴ Morton W. Bloomfield, « Some reflections on the medieval idea of perfection », *Franciscan Studies*, vol. 17, n^{os} 2-3, juin-septembre 1957, p. 218.

³³⁵ Frédéric Rouvillois, *L'utopie, op. cit.*, p. 144.

³³⁶ Catherine Maire, « Aux origines de l'esprit bourgeois en France : pour une relecture de Bernard Groethuysen », *Les Cahiers du centre de recherches historiques*, n^o 32, 2003, p. 13.

ce monde, auquel on reconnaît une valeur, valeur que lui attribue le travail en se l'appropriant. De façon plus prosaïque et immédiate, l'abbé de Saint-Pierre souligne la dimension productive du travail, en particulier les biens matériels que permet d'acquérir l'effort. Ainsi, le premier avantage qu'il attribue au travail est qu'« il raporte des richesses & des comoditez »³³⁷. Alors que la civilisation chrétienne faisait de l'exigence de pauvreté une condition de la perfection³³⁸, l'abbé développe une conception d'un travail source de la prospérité matérielle.

Le travail ne s'inscrit plus dans l'histoire du salut, comme châtement. Si l'abbé admet que « tout travail est pénible »³³⁹, cette pénibilité n'est plus pénitentielle ni vécue comme une contrainte, mais est devenue opportunité. En effet, sans être un plaisir, le travail est le moyen de plus grands plaisirs et de moindres maux, autrement dit la source du bonheur³⁴⁰. Inversement, l'oisiveté ne participe plus au bonheur, puisque les maux, pour celui qui la cultive, en sont sensibles et les plaisirs affadis. Un autre avantage qu'attribue l'abbé au travail, c'est qu'il rend vertueux. Il « acoutume à la règle, à la discipline, à l'observation de la Justice. C'est que dans le travail l'esprit s'acoutume à plus d'attention, & l'Home laborieux, atantif & riche, est plus porté à rendre justice, afin qu'on la lui rende, que le Fainéant qui n'a rien à perdre »³⁴¹. De même, l'oisiveté, déjà considérée par certains, au XVII^e siècle, comme la « mère de tous les vices », devient synonyme de corruption, de « honteuse fainéantise », de paresse, de débauche et, en définitive, assimilée au parasitisme social³⁴².

Car si l'abbé associe le travail à la vertu, il ne l'appréhende plus sous le prisme du péché originel, mais de l'utilité publique, en vue de l'amélioration de la cité. Lorsqu'il entreprend d'énoncer les avantages dont profite une famille par le travail, il s'élève rapidement à l'échelle collective et sa conclusion est éminemment politique³⁴³. Le travail est rapporté au civisme, dont il est une expression : le développement de la production et des échanges devient un devoir car il favorise le bonheur de la société³⁴⁴. Dès lors, l'abbé de Saint-Pierre cherche à mettre l'ensemble de la population au travail et à chasser, partout où ils se trouvent, l'oisiveté et ceux qui la prêchent³⁴⁵.

L'abbé de Saint-Pierre ne se contente pas de vanter le travail pour lui-même : il aspire à ce que « les hommes travaillent volontiers et beaucoup ». Les bouleversements dans la hiérarchie des valeurs doivent entraîner des changements concrets dans l'ordre social. Ainsi, si le travail procure la richesse,

³³⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 210. L'homme « peut s'enrichir par son travail & par son industrie » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle, op. cit.*, p. 24).

³³⁸ Théologiquement, la pauvreté évoque le don, la non-puissance. La pensée juive partage ce regard positif sur l'état de pauvreté, dans la mesure où il met dans la position de ne pouvoir plus attendre de secours que de Dieu : le danger de la déchéance n'est pas la nécessité mais se situe dans la désespérance (Philippe Sassier, *Du bon usage des pauvres : histoire d'un thème politique (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, Fayard, 1990, p. 40).

³³⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 208.

³⁴⁰ Le travail « rend les plaizirs plus sensibles ; car la sensibilité est dautant plus grande, que celui qui goute du plaizir sort d'une situation pénible & plus pénible ». De même, le « Travail diminué la sensibilité pour les maux ; car ceux qui sont déjà acoutumez à quelques peines, sentent moins les autres petites peines » (*ibid.*, p. 210).

³⁴¹ *Idem.*

³⁴² « Les faineants, les débauchez seront mis au nombre dèz persones meprizables de la Societé » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, tome II, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman et Paris, chez Briasson, 1733, p. 8).

³⁴³ « De-là on peut conclure que le Peuple qui est le plus laborieux, est le plus riche, le plus juste, le plus facile à gouverner, & le plus hûreux ». Sa préoccupation se fait ensuite plus précise : « C'est diminuer les maladies d'un Etat, que d'i diminuer la fainéantize & les dépenses de luxe » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 210 et p. 211). L'objectif de l'abbé est « l'augmentation du travail & de l'industrie des Sujets, & par consequent l'augmentation des forces & des revenus de l'Etat » (Abbé de Saint-Pierre, *Liberté de substituer, pour conserver les biens dans les familles nobles*, Paris, G. Cavelier, 1727, p. 29).

³⁴⁴ « Nous avons besoin de citoyens laborieux et appliqués » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 28).

³⁴⁵ « Les Romains ne conurent pas assèz de quelle importanse il étoit pour le bonheur de la societé d'y antretenir, & d'y fortifier les maximes qui portent les citoyens aux travaux utiles [...] ; Ils n'eurent pas le bon sens de jeter du mépris sur la mollesse » et sur ces « Docteurs de la fainéantise & de la volupté [...] qui dans un Etat bien réglé *devroient être chassés de la societé* » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 90-91 ; nous soulignons).

cela signifie que la solution à la situation du pauvre réside dans le travail et que la pauvreté ne s'explique que par l'insuffisant labeur des nécessiteux. Les raisons en sont multiples, mais l'abbé ne manque pas de dénoncer la fainéantise du pauvre.

Cependant, celui-ci n'est pas le seul responsable de sa situation, puisqu'il est contraint de rester improductif une grande partie de l'année. Pour qu'il puisse subvenir à ses besoins, l'abbé plaide la liberté de travailler, c'est-à-dire la suppression des fêtes chômées et l'autorisation du travail dominical – seul le dimanche matin demeurerait chômé : « C'est donc une grande charité, & une bonne œuvre, plus agréable à Dieu qu'une pure cérémonie, que de donner aux pauvres familles le moyen de subvenir à leurs besoins & à ceux de leurs enfants, par sept ou huit heures de travail » le dimanche. L'abbé estime que cette continuation de leur travail serait pour les pauvres un soulagement équivalant à « une aumône annuelle de vingt millions » de livres, laquelle a l'avantage d'être raisonnable, puisque « repandue avec proportion sur les plus pauvres » et les plus méritants. Bénéfice supplémentaire, « ils n'iroient pas au cabaret dépenser [...] une partie de ce qu'ils ont gagné la semaine ; ils ne s'enivreroient pas ; ils ne se quereleroient pas au jeu ; & évitroient ainsi les maux que causent l'oisiveté & la cessation d'un travail innocent & utile pour eux & pour l'État. Et qui ne sait que l'occupation continuelle est la mère de l'innocence »³⁴⁶. À travers cette question, il s'agit non seulement de définir la place respective de la religion et de l'économie dans la vie des hommes, mais encore de déterminer de quelle manière s'exprime le mieux l'essentiel de la religion : l'abbé répond par une vision utilitariste. Si cette politique se justifie par le fait que les fêtes chômées n'étaient pas payées et « par le contexte d'une économie de subsistance [...] où les seules forces productives, excepté quelques moulins, sont la traction animale et surtout l'effort humain »³⁴⁷, ses propositions attestent d'une valorisation du travail en soi et du peu de considération qu'il a pour la vie sacramentelle et les réjouissances populaires, associées au désordre.

L'abbé de Saint-Pierre s'intéresse également à la mendicité. À l'époque moderne, l'intérêt accru pour les biens de ce monde modifie l'attitude face aux pauvres ; le rapport à la mendicité s'est en conséquence modifié. Tandis que la béatitude était promise aux pauvres et, en tant qu'occasions de don, ils permettaient d'espérer son salut, il n'est plus question pour l'abbé de salut par les pauvres dans l'au-delà, mais de salut terrestre pour les pauvres. À l'ère de l'économie, leur oisiveté suscite la méfiance, menace la prospérité et constitue une source de désordre³⁴⁸. L'abbé cherche à distinguer le « vrai » pauvre du faux, l'invalides du mendiant robuste qui cache sa paresse sous des infirmités feintes et détourne ainsi à son profit une générosité indispensable à d'autres³⁴⁹.

³⁴⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VII, p. 73-77. L'abbé de Saint-Pierre ne semble en revanche rien dire à propos des corporations et de l'absence de liberté d'entreprendre.

³⁴⁷ Jean et Antoinette Ehrard, « Esclavage », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, op. cit., p. 382. Si l'abbé affirme avec tant d'insistance la nécessité du travail, c'est, en définitive, parce qu'il ne peut compter que peu sur le développement des machines. C'est donc en raison de sa force de travail que la population constitue pour un État sa principale richesse et que se comprend l'obsession du plein-emploi de l'abbé. De même, c'est dans cette perspective qu'il faut situer sa politique populationniste, ou encore ses efforts pour perfectionner la médecine, dont il définit l'objectif comme étant de prolonger la vie des hommes pour le plus grand avantage de l'État (« Mémoire de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre pour perfectionner la médecine », *Journal de Trévoux*, mai 1725, p. 839).

³⁴⁸ L'abbé évalue ainsi à six millions de livres « la perte [annuelle] que fait l'État, par la fainéantise des Mandians, & par la perte du temps qu'ils emploient à mandier ». En outre, il considère que « les jeunes Mandians accoutumés à la fainéantise, & au libertinage deviennent bientôt de petits fripons », puis filous et enfin voleurs, à tel point que « l'on peut dire que les Mandians sont la principale pépinière de voleurs de grands chemins & de leurs receveuses » (*Ouvrages de politique*, op. cit., tome IV, p. 37-38).

³⁴⁹ L'abbé distingue « différentes classes de Mandians », selon qu'ils soient estropiés, aveugles, orphelins, ou encore vieillards, sur le critère de leur employabilité. Mais « il y en a qui sont robustes, & pleins de santé, ils peuvent facilement gagner leur subsistance par leur travail [...], mais accoutumés au libertinage, ils aiment mieux mandier que travailler. Or n'est-il pas très-important pour l'État, de trouver les moyens de faire travailler malgré eux ces sortes de faineans ? » Il est d'autant plus important pour l'abbé que l'État s'en préoccupe que « ceux qui reçoivent le plus de ces aumônes manuelles ne sont pas ceux qui méritent le mieux de les recevoir » (*ibid.*, p. 35-36 et p. 39).

Mais c'est aussi le principe même de la charité qui est visé par le soupçon. Le don chrétien nourrirait la misère et inciterait à la paresse et au parasitisme³⁵⁰, car la charité méconnaîtrait la nature humaine. En effet, les hommes, marqués par un désir de mieux-être et de moindre souffrance, n'aiment pas spontanément travailler et sont naturellement attirés par l'oisiveté³⁵¹. C'est moins le vice des pauvres que le principe charitable qui les pousse, par méconnaissance de la nature humaine, à ne rien faire et à perpétuer leur malheur. Cette générosité, insouciant des conséquences du don, est donc néfaste pour la société.

L'abbé privilégie une générosité qu'il veut réfléchie, rationalisée, dirigée ; de la conception spirituelle du don, on glisse vers la logique de la dette, que doit l'État aux pauvres³⁵², et qui est présentée comme l'un des termes du contrat entre le pauvre et la société : le « *Droit du Pauvre sur le Riche* » est ainsi la « première de toutes les lois de la Société »³⁵³. C'est tout l'enjeu de l'assistance, qui doit rendre l'aide aux nécessiteux plus efficace et, plutôt que de les habituer à recevoir, viser à rendre utiles les « inutiles »³⁵⁴. Le meilleur moyen d'honorer cette dette, de secourir les pauvres, est de les faire travailler³⁵⁵. Le travail se colore de bienfaisance. L'abbé propose d'enfermer, de nourrir et de faire travailler les mendiants³⁵⁶, ce qui apparaît alors comme « la panacée conciliant les exigences d'ordre, d'utilité et de bienfaisance »³⁵⁷ : occupé et privé de liberté, le mendiant ne verse pas dans la débauche. Le travail est autant la solution proposée aux pauvres que la contrepartie de la dette de l'État, et c'est pour eux un devoir de lui être utile.

Si elle vise les misérables, la critique de l'oisiveté n'épargne pas les religieux et la noblesse³⁵⁸. Dans l'Antiquité, l'oisiveté est l'apanage des riches, seuls les esclaves et les personnes jugées de condition inférieure travaillent. L'idéal aristocratique perpétue ce discrédit social touchant le travail. En effet, à l'exception de quelques professions, le noble qui travaille déroge et perd et sa qualité nobiliaire et les privilèges qui lui sont associés. L'abbé ne se satisfait pas de cet état de fait et, la valorisation du travail ayant pour corollaire celle de l'activité économique et du commerce, il enjoint la noblesse à prendre modèle sur les marchands. Le Souverain lui-même, soutient-il, peut tirer bénéfice de l'attitude

³⁵⁰ « Le plus grand inconvénient de l'aumône manuelle, c'est qu'elle accoutume à la fainéantise, elle prive l'État de six millions de Livres annuels, & forme peu à peu des fripons, & des voleurs » (*ibid.*, p. 39-40).

³⁵¹ « Lorsque l'Homme voit que son travail ne lui rapporte pas [...], il demeure oisif, & ne se donne pas des peines inutiles » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 208).

³⁵² « Le soulagement des Pauvres doit être regardé [...] comme une dette de l'État, & dette privilégiée & pressante » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 252).

³⁵³ Il précise que le droit du pauvre sur le riche est fondé sur « la première loi de l'Équité naturelle » : « *Ne faites point contre un autre ce que vous ne voudriez pas qu'il fit contre vous, supposé que vous fussiez à sa place & lui à la vôtre.* Or si vous étiez dans la dernière misère, voudriez-vous que le riche vous refusât du pain, ou le nécessaire pour soutenir votre vie & celle de vos enfants ? » (*ibid.*, p. 252-253).

³⁵⁴ « Les habitants de Paris par leurs aumônes manuelles font subsister trois mille personnes. Or n'est-il pas plus raisonnable [...] que les pauvres soient occupés ? » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 43).

³⁵⁵ « Or la première dette annuelle de chaque ville, [...] n'est-ce pas d'empêcher une partie de ses habitants de vivre dans la fainéantise, & de les faire travailler en leur fournissant leur subsistance » (*ibid.*, p. 34).

³⁵⁶ « Projet pour renfermer les Mendiants » (*ibid.*, p. 33-56). Au XVII^e siècle déjà, les autorités locales et le pouvoir royal estiment que le problème des pauvres a sa solution dans « l'enfermement », consistant à interner dans des hôpitaux généraux sur le modèle de l'Hôpital de la Charité à Lyon et, dès 1656, de l'Hôpital général de Paris. L'édit du 16 juin 1662 prescrit la mesure à toutes les villes et aux gros bourgs du royaume. Celle-ci s'avère inefficace, du fait de la résistance des mentalités à l'idée d'enfermer les pauvres, mais aussi en raison de l'hostilité de l'opinion à cette institution – qui peut s'expliquer par la redoutable concurrence qu'elle constitue alors pour les artisans en raison de sa production à bas-prix au moyen d'une main-d'œuvre peu coûteuse (voir Jean-Pierre Gutton, *L'État et la mendicité dans la première moitié du XVIII^e siècle : Auvergne, Beaujolais, Forez, Lyonnais, Saint-Étienne*, Centre d'études foréziennes, 1973). Ces dispositions sont complétées par la déclaration royale du 18 juillet 1724, que l'abbé prétend avoir influencé par sa brochure : « Ce Mémoire aiant été donné à la Cour au commencement de l'année 1724, il parut le 18 Juillet suivant une Déclaration du Roi pour renfermer les Mendiants » (*Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 55-56).

³⁵⁷ Philippe Sassier, *Du bon usage des pauvres, op. cit.*, p. 176.

³⁵⁸ L'abbé se plaît à rapporter que les Hollandais « ont peu de ces honnêtes fainéants, qu'on appelle Nobles en Espagne » (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome I, p. 270).

marchande³⁵⁹. En définitive, l'abbé de Saint-Pierre propose de créer cette « noblesse commerçante » en autorisant la noblesse pauvre à se livrer, sans déroger, au commerce maritime³⁶⁰.

Cette redéfinition du « vivre noblement » débouche sur une remise en cause de la hiérarchie sociale et entraîne une transformation, un renouvellement de l'élite selon le critère du travail. À cet effet, il prône l'anoblissement systématique des marchands, mais également la nomination des hommes les plus travailleurs à la tête de l'État, s'inspirant de l'éthique des « Etats Républicains d'Europe », lesquels prennent « soin de choisir [leurs] principaux Ministres parmi les Négocians, ou parmi ceux qui ont leurs fonds entre les mains des Négocians »³⁶¹. De cette façon, pour l'utopiste qui conteste l'ordre politique et social dominé par les improductifs, considérés comme la principale cause de la misère publique, la société devient une ruche dans laquelle les travailleurs supplantent les fainéants³⁶².

Si l'abbé redéfinit le modèle de la noblesse à partir de l'attitude marchande, ce n'est pas pour que le riche bourgeois qui s'est élevé par son travail et son habileté se mette à imiter la noblesse, ce qui le conduirait, une fois anobli ou ayant acquis une situation sociale, à l'achat de terres et à la cessation de son activité économique³⁶³. L'abbé, qui s'oppose à cet arrêt préjudiciable pour la prospérité de l'État, propose différentes mesures pour empêcher l'immobilisation foncière qui nuit au commerce³⁶⁴. Il souhaite que les riches ne se satisfassent pas de la situation qu'ils ont conquise, mais poursuivent leur activité productive. D'autre part, l'abbé poursuit sa dénonciation de la paresse par une charge contre l'oisiveté de l'argent que possède le riche, c'est-à-dire le luxe. Un bon usage de la richesse suppose qu'elle soit épargnée ou mobilisée pour la production. Le luxe est condamnable car inutile, improductif, inerte, ne favorisant finalement pas le perfectionnement de la société³⁶⁵. Le bourgeois, celui qui s'est élevé socialement par son industrie, ne peut s'accorder de repos, car « c'est un mal

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 262.

³⁶⁰ « Observation X. Avantages de la pauvre Noblesse » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 219-220). Cette abrogation de la loi de dérogeance avait déjà été amorcée par un édit d'août 1669 autorisant le commerce par mer et par un édit de décembre 1701 supprimant la dérogeance du commerce en gros.

³⁶¹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome I, p. 276 et p. 270.

³⁶² « Les abeilles chassent de leur République ces laches & fainéans frélons que viennent dévorer le miel qu'elles ont amassé avec tant de pêne », écrit-il en référence directe aux *Géorgiques* (livre IV, ligne 168) de Virgile, comme l'atteste le vers latin qui précède (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 91-92).

³⁶³ De la même manière, « certains bourgeois fraîchement anoblis veulent rompre par le duel avec leur roture originelle et se laisser reconnaître comme gentilshommes, en assumant jusqu'au paroxysme les exigences d'une culture dont ils font l'apprentissage laborieusement, voire douloureusement » (François Billacois, *Le duel dans la société française des XVI^e-XVII^e siècles : essai de psychologie historique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986, p. 242).

³⁶⁴ Ainsi de la liberté de substituer qui doit avoir pour effet d'augmenter considérablement le commerce maritime, en ce qu'elle raréfie, et donc renchérit, les terres à vendre, et détourne les riches marchands de la tentation de les acquérir et d'abandonner par la même occasion leur activité : « Or si moins de Négocians Marchands achètent des terres, il restera beaucoup plus d'argent dans le comerce & de Marchands dans la Marchandise ; or, n'est-il pas visible à l'égard de l'Etat que [les marchands tirent davantage de revenus] en continuant de faire uzaje de leur travail & de leur industrie » que dans la fainéantise (Abbé de Saint-Pierre, *Liberté de substituer, op. cit.*, p. 25-28).

³⁶⁵ La critique du luxe par l'abbé n'est pas motivée par des considérations morales, mais guidée par des motifs utilitaristes, considérant que cette débauche de superflu consiste en « dépenses vicieuses », par opposition aux « dépenses vertueuses » utiles au public (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 32-41). Le luxe est une forme de gaspillage, une dépense qui aurait été mieux employée au perfectionnement de la société si elle avait été investissement et qui, faute de bonnes lois, devient le miroir aux alouettes de ceux qui, par des distinctions, cherchent à satisfaire l'amour qu'ils ont d'eux-mêmes (*Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 258). Sur les mêmes plans politique et économique, d'autres, tels Voltaire, considèrent que la valorisation du travail n'induit pas *de facto* la condamnation du luxe, qui peut être regardé comme un facteur de développement économique. Le luxe n'est, dès lors, plus considéré comme le signe de l'oisiveté, mais le moyen d'un surcroît d'activité. À propos du débat sur le luxe au XVIII^e siècle, voir Pierre Rétat, « Luxe », *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994, p. 79-88 ; Ellen Ross, « Mandeville, Melon and Voltaire : the Origins of the Luxury Controversy in France », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. CLV, Oxford, The Voltaire Foundation, 1976, p. 1897-1912 ; Jeremy Jennings, « The Debate about Luxury in Eighteenth- and Nineteenth-Century French Political Thought », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXVIII, n° 1, janvier 2007, p. 79-105 ; Michael Kwass, *The Consumer Revolution, 1650-1800*, Cambridge, Cambridge University press, 2022, p. 158-179.

pour l'Etat que la faineantise des riches »³⁶⁶. Finalement, le travail est présenté par l'abbé comme vertueux et comme un remède bienfaisant. Concomitamment à cette valorisation du travail, l'abbé développe un discours sur la bienfaisance considérée comme un savoir-faire qui manifeste la valeur de l'action humaine et une pratique sociale qui contribue à l'édification de la cité parfaite.

B. La bienfaisance, une éthique du faire

L'abbé de Saint-Pierre est-il l'inventeur du mot « bienfaisance » ? Cette paternité lui a souvent été attribuée, et parfois contestée³⁶⁷. La genèse de ce mot est incertaine pour l'abbé lui-même. Dans un texte de 1736, il écrit l'avoir trouvé dans un ancien dictionnaire³⁶⁸. En 1730, il affirmait pourtant croire que ce mot était « ou nouveau, ou renouvelé »³⁶⁹. La question de l'origine nous intéresse moins ici que celle de la signification qui lui est donnée par l'abbé. À cet égard, l'abbé est tout aussi inconstant : en 1737, il déclare l'avoir employé non pour concurrencer la notion de charité, mais pour chasser l'équivoque entourant le terme, en raison des injustices et persécutions qui auraient été commises en son nom³⁷⁰. Quelques années auparavant, il mettait pourtant en avant l'originalité de la notion de bienfaisance, justifiant, du point de vue de la langue française, l'usage d'un mot nouveau « pour signifier certaines différences entre nos idées » que nous ne pouvons exprimer ni avec la même clarté ni avec la même concision par les mots en usage³⁷¹. Il n'était alors pas question de ranimer une notion dévoyée, mais d'en proposer une nouvelle. Le mot devait être aisément compréhensible et l'idée en être parfaitement évidente : la bienfaisance a à voir avec l'idée de bien faire, de faire le bien. Par sa nouveauté, il vise à faire entendre la pensée propre de son auteur.

Mais il ne s'agit pas d'une simple novation. Chargée d'une forte connotation idéologique, la bienfaisance est conçue par opposition à la charité, ce qui assurera la fortune du mot auprès des philosophes, et de Voltaire en particulier. Pour le comprendre, il convient de rappeler la signification

³⁶⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 145. À l'inverse, « là où les Riches sont laborieux, ils font moins de dépenses inutiles » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 211).

³⁶⁷ Sur cette question, voir Patrizia Oppici, « « Paradis aux bienfaisants » : l'idée de bienfaisance chez l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743), op. cit.*, p. 147-149.

³⁶⁸ « Je n'ai pas inventé ce terme puisque je l'ai trouvé dans le dictionnaire françois-latin imprimé il y a plus de cent ans, que l'on appelle dictionnaire de pajot » (BPN, MsR 126, *Observations filozofiques sur l'essantiel de la Religion chrétienne* [1736], f° 7). Le dictionnaire français-latin de Pajot donne le mot français *bienfacteur* (du latin *benefictus*), mais pas *bienfaisance* (*Dictionnaire nouveau français-latin*, La Flèche, Griveau, 1644).

³⁶⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses de M. l'abbé de Saint-Pierre*, tome I, Paris, Briasson, 1730, Avertissement.

³⁷⁰ « Si je me sers ici plus souvent du terme de *bienfaizance* que du terme de *charité*, ce n'est pas que je n'antande toujours la même chose par ces deux termes : c'est que je me suis aperçu que divers Teologiens dans leurs disputes, & dans leurs persecutions reciproques, nomoient quelque fois charité ce qui me paroisoit malfaizance, & qu'ils faisoient *contre* les autres ce qu'ils n'auroient pas voulu que lon fit contre eux en pareil cas, ils apeloient charité un procedé injuste, telle qu'est la persecution de ceux que l'on croit dans l'erreur ; ainsi ils ne suivoient nullement le precepte de la charité bienfaizante que je viens de citer » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 5). Ailleurs, il écrit aussi : « Depuis que j'ai vû que parmi les Chrétiens on abusoit du terme de charité dans la persecution que l'on faisoit à ses ennemis, & que les hérétiques disent qu'ils pratiquent la charité chrétienne en persecutant d'autres herétiques ou les Catholiques même, j'ai cherché un terme qui ne fût point encore devenu équivoque parmi les hommes ; or j'espere que d'ici à lon-tems on n'osera dire que c'est pour pratiquer la bienfaizance que l'on fait tout le mal que l'on peut à ceux qui ont le malheur d'être dans des opinions opposées aux nôtres. 2°. J'ai cherché un terme qui nous rapellât précisément l'idée de faire du bien aux autres, & je n'en ai point trouvé de plus propre pour me faire entendre que le terme de *bienfaizance* ; s'en servira qui voudra, mais enfin il me fait entendre & il n'est pas encore équivoque. » (*Œuvres diverses, op. cit.*, t. II, p. 48-49 ; souligné par l'auteur).

³⁷¹ « Je me sers dans cet ouvrage du mot bienfaizance [...] par les raisons que j'ai expliquées dans un discours pour perfectionner les Langues, où je démontre, qu'il est à dezirer dans toutes les Langues, qu'il s'y forme des mots nouveaux quand ils sont necessaires, ou pour abrejer le langage, ou pour signifier certaines différences entre nos idées, ou certaines différences entre nos sentimens que d'autres mots n'expriment pas ni avec la même breveté, ni avec la même clarté, ni avec la même précizion. [...] quiconque voudra substituer dans cet ouvrage les quatre mots *charité envers le prochain* au mot *bienfaizant* sentira souvent qu'ils n'expriment point précisément la même idée que *bienfaizance* » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome I, Avertissement ; souligné par l'auteur).

de ce dernier terme : transcription du mot latin *caritas*, qui traduit le mot grec *agapê* signifiant l'amour divin et inconditionnel, le mot « charité » désigne un « amour que nous ressentons pour Dieu comme notre souverain bien et pour le prochain en vue de Dieu »³⁷². Vertu théologique, la charité vient de Dieu et va vers Dieu, en vue de Lui, et consiste en un don de l'Esprit-Saint, donc est surnaturelle.

Quand, avec la charité, l'accent était mis sur le mobile de l'acte, l'amour de Dieu et du prochain en vue de Dieu, la bienfaisance se détourne de l'idée d'amour de Dieu³⁷³. Ce faisant, elle consiste moins en une relation qu'en une réalisation. Contre une charité d'intention, qui s'avère improductive et, lorsqu'elle est en prise avec l'action, sert de justification à des actes malfaisants, l'abbé de Saint-Pierre définit la bienfaisance comme une pratique³⁷⁴, inscrite dans une perspective utilitariste, dont seuls importent les effets, visibles ici et maintenant. Pour l'abbé, la bienfaisance signifie l'action même : l'action de faire du bien, de faire plaisir, de procurer des avantages aux autres hommes³⁷⁵. En tant qu'essentiel de la religion, la bienfaisance réduit la charité à une éthique du faire et la morale à un savoir-faire bien, à une méthode pour la mettre correctement en œuvre. C'est donc par cet activisme que l'on comprend le lien privilégié entre le souci du développement économique et social et la promotion de la bienfaisance³⁷⁶.

Alors que la charité exige un accueil de la grâce, suivant l'idée que l'homme ne peut par ses forces naturelles aimer Dieu par-dessus toutes choses, la bienfaisance relève des moyens humains. L'exaltation de la bienfaisance « implique un acte de foi, résolument euphorique, en la bonté de l'homme »³⁷⁷, et en sa capacité à faire le bien. Le précepte de la bienfaisance – « Faites donc pour les hommes tout ce que vous voudriez qu'ils fissent pour vous » – souligne la prépondérance de la volonté humaine.

La dette de l'abbé de Saint-Pierre à l'égard de Fénelon en ce qui concerne sa conception de la bienfaisance, appelée philanthropie, a été soulignée³⁷⁸. Si les mots n'ont pas exactement le même sens, l'un renvoyant directement à l'idée d'amour de l'humanité et l'autre à l'action de faire le bien, il n'empêche que cette dernière est marquée par une préoccupation philanthropique, un amour pour l'homme. La bienfaisance est pensée non en vue de Dieu mais pour autrui, qui en est non seulement le sujet central mais encore la finalité ; elle a moins un rapport à la divinité qu'à la société. Elle témoigne de cet effacement de la relation à Dieu qui était au fondement de la charité, au profit de la

³⁷² *Dictionnaire de l'Académie française*, 8^e éd., 1935.

³⁷³ L'abbé explique d'ailleurs que « le mot amour est encore plus équivoque » que celui de charité (*Œuvres diverses, op. cit.*, tome I, Avertissement). Surtout, l'abbé considère qu'il est « du bon Ordre Politique » de pratiquer les « Œuvres les plus méritoires, & qui, le reste étant égal du côté du motif, exercent [...] bien plus utilement, la bienfaisance & la charité envers le Prochain » (*Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 71 ; souligné par l'auteur). On le voit, ce qui importe, ce n'est pas tant le mobile de l'action que son efficacité pratique.

³⁷⁴ Il parle de « la pratique de la bienfaisance », alors qu'il fait état de « l'observation de la justice », terme davantage passif.

³⁷⁵ « Nous n'avons point dans notre Langue d'autre mot qui exprime précisément l'action du bienfaissant, l'action de faire du bien, de faire plaisir, de procurer des avantages aux autres hommes. Il est vrai que nous avons les mots *amour* ou *charité* envers le prochain, mais [...] ces mots signifient bien le principe de l'action, mais non l'action même » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome I, Avertissement ; souligné par l'auteur).

³⁷⁶ De même que la volonté de réhabiliter le travail se colore, chez l'abbé, de la bienfaisance, Mircea Eliade indique que la philanthropie a été le moyen, pour des industriels américains du XIX^e siècle, de faire accepter une certaine relation au monde : « la longue résistance des élites américaines à l'industrialisation du pays et leur exaltation des vertus agricoles s'expliquent par la même nostalgie du Paradis terrestre. Afin de prouver que l'urbanisation et l'industrialisation n'impliquaient pas nécessairement (comme en Europe !) le vice, la pauvreté et la dissolution des mœurs, les propriétaires d'usines décuplèrent leur activité philanthropique, en élevant des églises, des écoles, des hôpitaux. On devait montrer à tout prix que la science, la technique, l'industrie, loin de menacer les valeurs spirituelles et religieuses, les font triompher » (Mircea Eliade, « Paradis et Utopie : géographie mythique et eschatologie », *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXXII, 1964, p. 222).

³⁷⁷ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 610.

³⁷⁸ Claudine Poulouin, « Castel de Saint-Pierre, « projets » pour un nouveau modèle d'humanité », *loc. cit.*, p. 28 et p. 30.

relation aux membres de la société qu'elle implique. Le plaisir qu'éprouve l'homme à vivre avec ses semblables, à les aimer et à s'en faire aimer étant désigné sous le terme de sociabilité, on peut dire que « la bienfaisance est la sociabilité devenue à la fois système et action »³⁷⁹. C'est en vertu de cette sociabilité que la bienfaisance se fait tolérance et rejette les persécutions commises sous couvert de défense des vérités de la foi, estimant que ces dernières importent moins que les maux à éviter et le bien à faire³⁸⁰. C'est dans l'attitude de conciliation des différends, d'apaisement social, que réside la bienfaisance.

La charité est transcendante ; la bienfaisance, sociale. En conséquence, la bienfaisance s'inscrit moins dans la perspective du salut pour le donateur que dans celle de son bonheur. La pratique de la bienfaisance n'est plus seulement le moyen d'une perfection personnelle, mais également celui qui permet de faire le bonheur de l'humanité. Car la bienfaisance se conçoit dans la perspective de la société et pour elle, en vue de son amélioration. Dans le discours de l'abbé, la société et la bienfaisance sont liées, au point que celle-ci apparaît comme une morale sociale³⁸¹. Dès lors qu'elle est conçue pour inciter les hommes à agir en vue de la transformation de la société, la bienfaisance apparaît comme relevant d'une définition essentiellement utilitariste³⁸². Devenue action, il devient possible de juger son efficacité.

Afin d'optimiser cette efficacité transformatrice, il importe que la bienfaisance devienne une morale collective. L'abbé s'était plaint que la charité, insuffisamment précise, laissait une trop grande liberté à ceux qui s'en saisissent, au point de justifier les persécutions. Pour éviter de pareils effets indésirables, l'abbé emploie un mot qu'il veut univoque et transparent, auquel il a associé un contenu bien défini. De cette manière, la bienfaisance se présente comme ne laissant rien au hasard, comme un concept apparu de manière verticale et prescripteur de comportements, auquel il n'est pas possible d'échapper. La bienfaisance n'est plus, comme la charité, laissée à la libre appréciation des individus, mais devient un enjeu politique. En effet, elle se présente comme une forme de charité non plus privée et volontaire, mais dirigée et obligatoire. Elle prendra, par exemple, la forme d'un règlement pour faire payer à tous les citoyens riches une *aumône de justice*, manière de remplacer l'aumône manuelle, considérée comme insuffisamment rationnelle et génératrice de désordre, par une aumône organisée et dirigée par l'État, prétendument plus efficace³⁸³. En outre, au devoir moral en vue du salut, la bienfaisance substitue un devoir civique, la tâche du politique pouvant se résumer à s'assurer que tous soient bienfaisants, pratiquent la bienfaisance.

Finalement, en visant moins la perfection chrétienne que l'utilité sociale, il n'est pas surprenant que la bienfaisance finisse par être ramenée à la préoccupation de secourir les nécessiteux, pour ensuite la dépasser et englober des causes plus larges telles que l'abolition de l'esclavage, la condamnation de la torture, la réforme du système judiciaire, ou encore la suppression des privilèges³⁸⁴. Dans la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, la bienfaisance, de pratique individuelle, devient comportement collectif et enjeu politique participant à la réforme de la société toute entière, contribuant ainsi à son perfectionnement.

³⁷⁹ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur*, op. cit., p. 606.

³⁸⁰ « Cependant un religieux, homme d'esprit mais dans cette erreur *qu'il faut pratiquer la persécution par zèle pour la vérité* [...] me dit [...] fort étonné, *vous ne vous souciez donc pas de sauver la vérité des artifices de l'erreur ? Non, mon Père*, lui dis-je. *Quand pour soutenir la vérité on est forcé de perdre la charité bienfaisante envers ceux qui prennent l'erreur pour la vérité* [...] » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 361-362 ; souligné par l'auteur).

³⁸¹ « Rien n'est plus opposé à toute société et à toute charité bienfaisante que la haine, l'intolérance et la persécution » (*ibid.*, p. 362).

³⁸² Claudine Poulouin, « Castel de Saint-Pierre, « projets » pour un nouveau modèle d'humanité », *loc. cit.*, p. 31.

³⁸³ Abbé de Saint-Pierre, *Les rêves d'un homme de bien*, op. cit., p. 269.

³⁸⁴ Pour les philosophes de la seconde moitié du XVIII^e siècle, la bienfaisance est un altruisme se concrétisant notamment en une action politique réformatrice. Cette acception n'est pas inconnue de l'œuvre de l'abbé et, d'une certaine manière, en tant que notion très élargie du bien public, la bienfaisance peut qualifier l'ensemble des projets de l'abbé.

Chapitre 2 : Un apôtre du Progrès

L'objet de ce chapitre est de démontrer que l'abbé de Saint-Pierre formule une idée de Progrès cohérente et consciente d'elle-même. En effet, ses projets s'inscrivent autant dans une narration progressiste de l'histoire qu'ils contribuent à la réalisation graduelle de la cité parfaite dans l'histoire. Cette démonstration s'impose dans la mesure où la perfection utopique suppose, pour être atteinte dans l'avenir, la possibilité du progrès. Pour autant, une telle affirmation ne va pas sans poser question. En effet, l'idée de Progrès, laquelle a toujours été quasi-unanimement condamnée, ne serait, peut-on lire sous d'éminentes plumes, qu'une idée tardive au XVIII^e siècle, contemporaine de la Révolution française et que l'on devrait à des penseurs tels que Turgot et Condorcet³⁸⁵, autrement dit renvoyant à une époque et à des personnalités postérieures à l'abbé de Saint-Pierre – en ce sens, ce dernier n'est éventuellement évoqué que comme anticipateur de cette idée. Cette chronologie se verrait confirmée par le fait que le XVIII^e siècle serait davantage marqué par l'idée de Nature que par celle de Progrès³⁸⁶, qui n'apparaîtrait qu'à la fin de celui-ci. Selon Jean Ehrard, « l'idée maîtresse du siècle des lumières n'est pas l'idée du Progrès, mais celle de Nature » qui, si elle « peut traduire une attitude mentale exactement opposée à celle qu'exprime le thème du Progrès » et que manifestent le primitivisme, les mythes du bon sauvage et de l'Arcadie, ou encore la nostalgie de l'âge d'or perdu, peut être considérée comme « la mère du dieu Progrès »³⁸⁷. Dans ces conditions, il paraîtrait étonnant que l'abbé de Saint-Pierre ait pu concevoir une idée de Progrès. Pour autant, une réévaluation récente – divergeant ainsi des chronologies établies par René Gonnard, Jean Ehrard et divers théoriciens marxistes – montre que le « système » du Progrès naît en France non pas à la fin du XVIII^e siècle, mais presque cent ans auparavant³⁸⁸. Il s'ensuit que l'abbé de Saint-Pierre en est l'un des tout premiers penseurs, comme en témoigne le tour quasiment caricatural que prend chez lui cette idée : elle sous-tend l'ensemble des réflexions de celui qui a pu être qualifié d'« apôtre du Progrès » et chacun de ses innombrables projets se proposant de contribuer au perfectionnement de la société y fait mention explicite ou implicite. Aussi, il n'est pas surprenant de lire dans un ouvrage récent que « sa contribution à « l'invention du progrès » [...] commence à être appréciée à sa juste valeur »³⁸⁹. Il s'agira donc, d'une part, de justifier l'affirmation selon laquelle l'abbé de Saint-Pierre donne une première formulation systématique de l'idée de Progrès (**Section 1**) et, d'autre part, de montrer que l'originalité des travaux historiques de l'abbé peut se comprendre par « la tentative de réunir dans un récit historique l'utopie et l'idée de progrès »³⁹⁰, dans une démarche visant à maîtriser l'Histoire (**Section 2**).

³⁸⁵ Par exemple, Theodore Olson, « The first progressivists : Turgot, Mercier, and Condorcet », *Millennialism, Utopianism, and Progress*, University of Toronto Press, 1982, p. 219 sq. Si l'on considère que l'idée de progrès atteint une apogée durant les années 1680-1730, il faut donc reconnaître qu'elle connaît une curieuse éclipse ensuite. Frédéric Rouvillois y apporte plusieurs explications : espérances politiques déçues par le règne de Louis XV, déroute des Anciens sur le plan littéraire, triomphe de l'empirisme dans les sciences (*L'invention du progrès, op. cit.*, p. 367-369).

³⁸⁶ « Au XVIII^e siècle on parle encore rarement du Progrès écrit avec une majuscule » (Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 173).

³⁸⁷ Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 741.

³⁸⁸ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès, op. cit.*, p. 361-369.

³⁸⁹ Catherine Maire, *L'Église dans l'État, op. cit.*, p. 89.

³⁹⁰ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 188.

Section 1 : Une formulation systématique de l'idée de Progrès

Il importe tout d'abord de définir ce que nous entendons par idée de Progrès, à l'occasion désignée sous le terme de « progressisme »³⁹¹. Celle-ci doit être considérée comme « une idéologie, c'est-à-dire un système organisé de représentations et de croyances, qui se fonde sur la conviction que « l'humanité obéit, dans son processus historique, à une loi qui la porte, de gré ou de force, à un but supérieur » ». Autrement dit, le Progrès majuscule désigne un « mouvement nécessaire vers le mieux ou [une] marche générale vers la perfection finale »³⁹². En effet, pour l'abbé de Saint-Pierre, non seulement le progrès est possible (**Paragraphe 1**), mais il est certain (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : Un progrès possible

L'affirmation par l'abbé de la réalisation progressive de la société parfaite signifie du même coup le rejet des autres perceptions du temps qui ont longtemps primé et selon lesquelles les hommes sont condamnés à décliner (décadence) ou à subir une succession de flux et de reflux perpétuels (temps cyclique). L'idée de Progrès qu'il soutient désigne un mouvement qui a pour caractéristiques d'être linéaire (A) et ascendant (B).

A. Un mouvement linéaire

Qu'est-ce donc que le temps ? Dans ses *Confessions*, saint Augustin exprimait la difficulté de répondre à cette question : « Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus »³⁹³. Philosophes et physiciens ont essayé d'y apporter une réponse, sans pour autant parvenir à un accord. Entre le premier galet taillé il y a plus de deux millions d'années et la première sépulture témoignant d'une inhumation volontaire il y a cent mille ans, les hommes ont pris conscience du temps. Et aussi loin qu'il est possible de l'approcher par des textes, le passé livre deux conceptions du temps – un temps cyclique et un temps linéaire – qui reconnaissent le mouvement. En effet, aucune représentation du temps n'a jamais soutenu l'absolue immobilité, le changement étant perçu, dans le monde sensible, comme une évidence.

Le temps cyclique est le temps pérenne de la nature, extrapolé de l'observation et de l'expérience naturelle et cosmique. Les repères biologiques et physiques à portée de l'observation courante plaident en sa faveur : c'est l'histoire conçue comme une suite de cycles, de la succession du Soleil et de la Lune au mouvement des étoiles en passant par l'éternel retour des heures et des saisons. C'est encore l'évolution des êtres vivants, qui naissent, grandissent jusqu'à maturité, dépérissent et meurent pour être remplacés par une nouvelle génération. Par extension, c'est le développement et la chute des empires et des civilisations³⁹⁴. Ce temps, en ce qu'il s'inscrit dans un mouvement circulaire, est perpétuel : le temps cyclique est un temps sans fin. Pierre Chaunu explique que les sociétés les plus holistes, c'est-à-dire celles dont Louis Dumont dit qu'elles valorisent « en premier lieu, l'ordre, donc la conformité de chaque élément à son rôle dans l'ensemble », sont également celles dans lesquelles « la notion d'un temps cyclique et récurrent a [le plus] des chances de l'emporter » – c'est notamment le cas de l'Inde où se rencontre la conviction que la mort n'arrête rien, en raison du *samsāra*, le cycle sans fin des renaissances³⁹⁵. Si cette conception du temps cyclique, biologique, est davantage présente

³⁹¹ Ce dernier recouvre diverses acceptions, ayant été revendiqué par de nombreux groupes politiques et utilisé dans le débat religieux, principalement chrétien. Le sens que nous lui donnons ne croise que partiellement ses définitions actuelles et retrouve celui, plus fondamental, qu'il avait à l'origine, et qu'attestent certains dictionnaires à partir du XIX^e siècle. Sur le caractère polysémique du terme, voir Christophe Boutin, Frédéric Rouvillois et Olivier Dard (dir.), *Le dictionnaire du progressisme*, Paris, Cerf, 2022, p. 12-32.

³⁹² Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès : une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2006, p. 11.

³⁹³ *Œuvres de Saint Augustin*, tome XIV, *Les Confessions*, Livre XI, chap. XIV, 17, Desclée de Brouwer, p. 299-301.

³⁹⁴ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 48-49.

³⁹⁵ Louis Dumont, *Homo œqualis*, Paris, Gallimard, 1977, p. 12 ; Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981, p. 33.

dans les sociétés archaïques et traditionnelles, elle reste encore vivace dans la France du XVIII^e siècle, y compris parmi les esprits éclairés³⁹⁶.

L'autre conception du temps est celle d'un temps vecteur ou linéaire. C'est sur le fondement de celui-ci que va pouvoir être élaborée l'idée moderne de Progrès. Cette conception linéaire a tendance à mouler le temps sur le modèle spatial : la distance, le déplacement d'un point à un autre, est ce qui est le plus immédiatement perceptible, ce qui laisse suggérer qu'il s'agit de l'une des plus anciennes représentations du temps. Cette durée primitive est notamment celle des chasseurs suivant les troupeaux³⁹⁷. Cela n'est pas sans rappeler que le mot progrès vient du latin *pro-gressus* qui, avant d'être une tension vers le *meilleur*, a un sens spatial et signifie *marcher en avant*. Ce temps linéaire est un temps subjectif, celui de l'expérience intime, plaçant l'individu sur une ligne qui ne se parcourt que dans un seul sens, entre la naissance et le tombeau. Et bien que l'image que la société renvoie d'elle-même demeure inchangée, la communauté étant toujours constituée d'enfants, d'adultes et de vieillards, ce temps psychologique voit l'individu devenir successivement enfant, adulte et vieillard, de manière irréversible³⁹⁸. Finalement, le temps linéaire est celui de la conscience de la mort comme terme.

L'Histoire, en empruntant son temps à la durée des hommes, sur lesquels porte son enquête rationnelle, s'inscrit dans un temps linéaire. Mais bien que celle-ci naisse en Grèce, elle n'y impose pas la temporalité qui lui est inhérente³⁹⁹. En effet, dans l'univers éternel de Parménide, Platon et Aristote, le temps ne peut être que cyclique. Le temps de l'Histoire, calqué sur la durée de l'expérience psychologique, requiert une autre ontologie, une autre métaphysique. C'est dans le judéo-christianisme que le temps linéaire trouve sa justification pleine et entière. Car le judaïsme et le christianisme sont des métaphysiques de la création, qui seule permet de parvenir à la compréhension d'un temps linéaire. L'histoire du Salut n'est pas répétitive, mais faite d'évènements uniques – c'est notamment le cas de l'Incarnation – et, à l'époque médiévale, le *sæculum* ne désigne pas un espace que le sacré aurait laissé vacant sous la pression du « purement humain », mais un intervalle entre la Chute et l'*eschaton*⁴⁰⁰. Dans cette perspective, le Jugement dernier n'est pas un retour à la situation d'origine, un recommencement.

Si les partisans des origines prémodernes de l'idée de progrès ne manquent pas de discerner dans la pensée grecque les prémices de la foi dans ce progrès, ils remarquent que la conception d'une progression indéfinie dans l'ordre temporel présuppose la vision biblique d'un temps linéaire : c'est d'ailleurs cette « dépendance originare » à l'égard du christianisme qui fait dire à Karl Löwith que « l'idée moderne de progrès est ambivalente : elle est chrétienne en son origine, et antichrétienne en sa tendance »⁴⁰¹. En effet, « pour le christianisme, les hommes sont appelés à faire fructifier leurs talents [...] pour être « les coopérateurs de Dieu » dans l'entretien et le développement de sa création », sans qu'il soit pour autant question « qu'ils y apportent par eux-mêmes de grandes améliorations »⁴⁰². Des chrétiens sont ainsi allés jusqu'à professer une anthropologie pessimiste. C'est ce qui a conduit Pierre Chaunu à distinguer deux temps chrétiens : un temps linéaire ascendant, qui est la majeure, et un temps descendant, la mineure, qui, dans la pratique, l'emporte souvent sur la majeure⁴⁰³. C'est d'ailleurs cette seconde vision qui semble s'être imposée au siècle classique, au

³⁹⁶ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle, op. cit.*, p. 539 et p. 596.

³⁹⁷ Pierre Chaunu, *Histoire et décadence, op. cit.*, p. 30.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 32.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁰⁰ John Milbank, *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, Paris, Cerf ; Genève, Ad Solem, 2010, p. 61.

⁴⁰¹ Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p. 89-90.

⁴⁰² Jean Rohou, *Le XVII^e siècle, op. cit.*, p. 49.

⁴⁰³ Si la vision chrétienne du temps est calquée sur l'expérience psychologique individuelle, à la différence de cette dernière, qui est vécue comme une descente vers la mort, le discours chrétien propose le vecteur d'une montée vers

point que l'on s'étonne qu'un penseur traditionnel tel que Bossuet ait pu concevoir une certaine idée du progrès⁴⁰⁴. La croyance au Progrès a été interprétée comme une forme laïcisée, à dimension humaine, de l'idée de Providence divine⁴⁰⁵. Elle a pu encore être assimilée à une hérésie d'origine chrétienne, le produit d'une sécularisation du millénarisme⁴⁰⁶. Ces interprétations ont leur intérêt, mais n'expliquent pas pourquoi il a fallu attendre le XVIII^e siècle pour voir émerger un discours progressiste, quand des discours pessimistes voire déclinistes ont pu, de nombreux siècles auparavant, se fonder sur une interprétation de la Bible.

Finalement, au-delà de la dimension religieuse, qui est fondamentale dans la généalogie de l'idée et qui est loin d'être négligeable, au moins inconsciemment, dans la formation de la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, il y a, dans l'acceptation d'un temps linéaire nécessaire à la formulation de l'idée de Progrès, une tendance pluriséculaire qui trouve son achèvement dans le schème scientifique. En effet, dès le XII^e, une relative confiance en l'avenir réapparaît avec le développement des conditions de vie⁴⁰⁷. Mais c'est surtout à partir du XVII^e siècle que se renforce ce sentiment. Jusqu'alors, le développement des connaissances et des techniques était lent, quasiment imperceptible. Elles se mettent à évoluer rapidement et paraissent fournir la preuve de l'existence du Progrès. Celui-ci s'observe, est mesurable⁴⁰⁸. Il n'est plus une hypothèse, mais une certitude⁴⁰⁹. L'héritage monothéiste et gnostique n'empêche pas l'idée de Progrès d'être une idée moderne. Née de l'esprit scientifique moderne, elle a pu se former au cours de la modernité grâce au développement des connaissances scientifiques qui lui fournit un modèle de croissance rectiligne⁴¹⁰. Justement, l'abbé de Saint-Pierre n'est pas passionné de théologie mais de physique cartésienne et de mathématiques, se tenant au fait des enseignements et des dernières connaissances⁴¹¹.

Pour illustrer ce modèle de croissance et décrire le développement des sociétés humaines, ce n'est cependant pas dans la science moderne qu'il va puiser ses images. Au contraire, il refond une vieille analogie comparant l'histoire à la vie individuelle et assignant aux peuples divers âges, de l'enfance à la vieillesse : « pour se faire une idée plus juste des causes du progrès de la Raison du genre humain selon ses divers âges, [...] il est à prop[os] de se faire une idée juste des causes du progrès de chaque homme en particulier selon ses divers âges ». Et de poursuivre : « Nous pouvons considérer le genre humain comme un composé de toutes les Nations qui ont été & qui seront sur la terre, & lui assigner divers âges, comme nous en assignons à Socrate, & supposer qu'un siècle est au genre humain âgé de

la parousie, illumination de la fin des temps. Si les premiers chrétiens ont vécu dans l'impatience d'une parousie imminente, l'éloignement de la Résurrection a estompé cette coloration optimiste, laissant place à la seule expérience du vieillissement et de la mort. Surtout, si on ne s'approche plus de la Jérusalem céleste, on continue de s'éloigner de l'Incarnation. La Parole salvatrice s'éloignant, la compréhension de celle-ci s'use avec le temps. Quand cette vision n'est plus contrebalancée par l'imminence de la parousie, elle aboutit à la perception d'un temps vectoriel descendant (Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, op. cit., p. 63-66).

⁴⁰⁴ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 538-539.

⁴⁰⁵ Karl Löwith, *Histoire et Salut*, op. cit., p. 88 sq.

⁴⁰⁶ Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès*, op. cit., p. 102-103 ; Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, op. cit., p. 380. Voir à cet égard Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Cerf, 2014.

⁴⁰⁷ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 49.

⁴⁰⁸ « On peut mézurer ce progrès [...] » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 277).

⁴⁰⁹ Ce qui distingue l'abbé de Saint-Pierre de Montesquieu, Buffon, Voltaire ou Diderot, pour lesquels le progrès est une opinion, un souhait, plutôt qu'une théorie arrêtée (Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, op. cit., p. 146).

⁴¹⁰ Conditionnée par l'essor de l'esprit technicien, l'idéologie du progrès emprunte également les images de la mécanique (horloge, machine parfaite) pour concevoir l'histoire comme amélioration nécessaire, continue et perpétuelle de l'humanité.

⁴¹¹ Il a ainsi le loisir de fréquenter Pierre Michon Bourdelot, Joseph-Guichard Duvernay, Nicolas Lémery, Jean Méry ou encore Daniel Tavry, et connaissait les travaux de Cassini, d'Ole Römer et de Christian Huygens, rapporte Merle L. Perkins (« Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », *Modern Language Quarterly*, vol. XIX, n° 4, décembre 1958, p. 294).

dix mille ans ce qu'un an est à un homme âgé de cent ans »⁴¹². Le genre humain est comme un homme considéré dans la suite de ses différents âges ; un homme s'instruit à travers le temps, le genre humain aussi, et « chaque Nation, comme chaque Homme à [a] son enfance & son adolescence »⁴¹³. L'analogie n'est pas poussée plus loin par l'abbé, qui considère, à la suite de Fontenelle, que cet homme-là ne dégénérera pas.

En réunissant dans un temps unifié le passé au présent et à l'avenir, la perception linéaire du temps a rendu possible l'intelligibilité de l'histoire. Ce ne sont pas que des instants et des faits qui en suivent d'autres, tout aussi isolés les uns que les autres. Elle suppose que l'histoire humaine n'est pas une somme de faits juxtaposés, mais une totalité, dont le sens peut dès lors être unique. Ce sens de l'Histoire n'a pas seulement celui de signification, mais encore de direction. Un temps linéaire a un commencement et un terme. La vision de l'histoire de caractère linéaire postule que les sociétés humaines, « procédant par étapes successives et irréversibles, [...] s'acheminent irrévocablement vers une finalité qui n'a aucun rapport avec l'image de leurs commencements »⁴¹⁴. C'est donc en toute cohérence que l'abbé de Saint-Pierre est amené à retracer l'histoire humaine depuis les origines en renversant la théorie antique des âges successifs que l'expérience des siècles passés dément : la condition de l'humanité s'est progressivement améliorée au lieu de s'être dégradée. Le premier temps a été un âge de fer, sorte d'état de nature hobbesien « où régnaient l'injustice, la discorde, la violence et la pauvreté », auquel ont succédé un âge d'airain et un âge d'argent. Bien que la société de son temps ressort encore de l'âge de fer par certains côtés, l'abbé considère que « nous touchons, pour ainsi dire, au commencement de l'âge d'or »⁴¹⁵.

Le clerc savant qu'est l'abbé ne peut se projeter que dans un temps linéaire, condition de tout progrès véritable et pérenne, face au temps cyclique et à l'inintelligibilité du temps. Mais cela ne suffit pas à fonder l'idée de Progrès, qui suppose encore que ce mouvement soit ascendant, par opposition à la décadence.

B. Un mouvement ascendant

Les mythes traditionnels situaient l'état de perfection dans un « temps révolu », d'où « l'évidence présumée que le devenir est déchéance, déclin, décadence, éloignement progressif de l'âge d'or »⁴¹⁶. De même, la nouveauté était regardée avec méfiance et le temps comme essentiellement corrupteur⁴¹⁷. Pour substituer à cette vision celle d'une temporalité essentiellement méliorative, l'abbé commence par porter un autre regard sur la nouveauté. Le reproche qui lui a été fait de se servir de mots nouveaux lui en donne l'occasion : « De ce que toute nouveauté n'est pas bonne, s'ensuit-il que toute nouveauté soit mauvaise ? », demande-t-il à ses détracteurs. C'est par la négative qu'il

⁴¹² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 270 et p. 274. Cette image, qui joue un rôle important dans la formation de l'idée de progrès, se rencontre également dans les écrits de Pascal et de Fontenelle (Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 184).

⁴¹³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 277.

⁴¹⁴ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, op. cit., p. 103.

⁴¹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 231.

⁴¹⁶ Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès*, op. cit., p. 91.

⁴¹⁷ Ainsi, même si les mots *optimisme* et *optimiste* apparaissent respectivement en 1737 et 1752, la confiance de l'abbé de Saint-Pierre est peu partagée, sinon par les abbés Trublet et Terrasson. Montesquieu, enthousiaste dans sa jeunesse, se montre ensuite prudent, tout comme Diderot. Voltaire estime son époque inférieure, pour les arts et les lettres, à celle de Louis XIV et croit que le progrès de l'humanité est lent et marqué d'horribles rechutes, allant jusqu'à considérer que « nous sommes en tout sens dans le temps de la plus horrible décadence » (Lettre à M. de La Harpe, 23 avril 1770, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, op. cit., tome XLVII, *Correspondance*, 1882, p. 55 ; Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, op. cit., p. 367-368). Turgot, dans son *Plan du second discours sur les progrès de l'esprit humain* [v. 1751], se fait lui aussi l'écho du sentiment de ses contemporains, lorsqu'il affirme que « les progrès [de la civilisation], quoique nécessaires, sont entremêlés de *décadences* fréquentes, par les événements et les révolutions qui viennent les interrompre » (Gustave Schelle (éd.), *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, tome I, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 303 ; souligné par l'auteur).

répond à sa propre question, jugeant que c'est « très-mal raisonner, que de dire : *Voilà un nouveau mot ; donc on ne doit pas s'en servir* »⁴¹⁸. Par la suite, c'est avec moins de précaution qu'il défend la nouveauté : « Rien ne se perfectionne sans nouveauté, & cependant il est de la nature des ouvrages humains de pouvoir toujours se perfectionner, ainsi il est très raisonnable d'écouter quelquefois la nouveauté, puisqu'il est très raisonnable de chercher à nous perfectionner »⁴¹⁹.

Sans pour autant dire que toute nouveauté est promesse d'amélioration, aller jusqu'à l'érection de la nouveauté en valeur intrinsèque, dire que ce qui est nouveau est bon en tant que tel, l'abbé de Saint-Pierre en fait la condition de la perfection et du bonheur et a pour elle un préjugé favorable⁴²⁰. Et si les innovations ont rendu les gens sensibles à celle-ci qui, sans être perçue comme positive, en tout cas apparaît moins subversive tant qu'elle ne touche ni à la religion ni à l'ordre social⁴²¹, l'adjectif « nouveau » garde encore au XVIII^e siècle un sens généralement péjoratif, à l'image de Racine qui écrit le 4 mars 1698, quand il se croit accusé de jansénisme : « Je ne connais ni ne fréquente aucun homme qui soit suspect de la moindre nouveauté »⁴²². La raison en est que la pensée était « la mise en œuvre d'idées innées fondamentales dont la Nature ou le Créateur nous a dotés, et la reprise ou tout au plus le développement des dogmes légués par la Bible, les Pères, Aristote, Hippocrate et quelques autres, qui ne pouvaient faire l'objet d'un examen critique ni d'une vérification expérimentale. C'était leur autorité qui garantissait leur véracité »⁴²³.

Celui qui, avec le soutien de son ami Fontenelle, intègre sans avoir jamais rien publié une Académie française secouée par la querelle des Anciens et des Modernes, dans le but de grossir les rangs de ces derniers, conteste le principe de l'imitation reposant notamment sur l'idée que la vérité a été révélée une fois pour toutes et considère que nous n'avons qu'à compter sur le temps qui met au jour la vérité et ensevelit l'erreur⁴²⁴. La seule imitation porte en elle un principe de limitation contre lequel s'élève l'abbé : dénonçant la « grande ignorance » de certains ecclésiastiques, il soutient qu'elle est « d'autant plus incurable » qu'elle se fonde « sur cete erreur vulgaire : *Nos Pères en savoient plus que nous, ainsi rien de nouveau ne peut être bon* »⁴²⁵.

À l'inverse, l'abbé valorise la nouveauté, notamment dans une optique psychologique, dans la mesure où elle seule fait sentir la peine et le plaisir⁴²⁶. Par suite, l'inquiétude et le désir, qui poussent à la nouveauté, sont les moteurs du progrès, les conditions anthropologiques de l'histoire comme mouvement en avant. La réhabilitation de la nouveauté est indissociable d'un désir de « toujours plus ». Concernant les progrès de l'esprit, il écrit que « les hommes changent tous les jours, ils acquièrent des qualitez qu'ils n'avoient pas »⁴²⁷, ce qui nous montre que le progrès se caractérise par sa dimension cumulative.

⁴¹⁸ Abbé de Saint-Pierre, « Observations sur les Termes nouveaux, & sur l'Ortografie de la Langue Françoisse », article X, *Journal de Trévoux*, février 1724, p. 222-225 ; souligné par l'auteur.

⁴¹⁹ Abbé de Saint-Pierre, « Discours de M. l'abbé de Saint-Pierre pour perfectionner l'Ortografie », *Journal des sçavans*, avril 1725, p. 240.

⁴²⁰ « Il est de la nature du meilleur, qui est nouveau, d'aneantir le moins bon qui est ancien » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 248).

⁴²¹ Jean Rohou, *Le XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 76.

⁴²² Les gallicans se défendaient également, à propos de la déclaration des Quatre Articles, de rien innover (Pierre Blet, *Le clergé du Grand Siècle en ses assemblées, 1615-1715*, Paris, Cerf, 1995, p. 348).

⁴²³ Jean Rohou, *Le XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 22.

⁴²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, tome I, Londres, 1758, p. 197-198.

⁴²⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, tome IX, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1734, p. 388-389 ; souligné par l'auteur.

⁴²⁶ « Le Saje [...] cherche dans les objets de la nouveauté, ou au moins de la nouveauté », car « tout plézir vient ou de la nouveauté des objets, ou de leur nouveauté, & par conséquent de la diversité. Si l'ame ne passoit point d'un état à un autre, d'une situation à une autre, l'homme ne santiroit ni plézir ni douleur. C'est ce passage qui seul est santi. Il faut par conséquent incessamment à l'ame des objets nouveaux à santir, ou des objets qui aient plusieurs choses nouvelles à remarquer » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 310).

⁴²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 19.

Bien que l'abbé de Saint-Pierre, pour décrire le mouvement ascendant qu'est le Progrès, emploie l'image de l'humanité comparée à un seul homme qui jamais ne dégénère, il note deux différences remarquables entre le développement de l'homme individuel et celui du genre humain : tout d'abord, cet homme universel n'a pas de vieillesse, méconnaît la décrépitude. Ainsi, tandis que l'homme va s'affaiblissant, le genre humain, qui est immortel par la succession perpétuelle des générations, se trouve toujours plus propre à croître en sagesse, en raison et en bonheur.

Ensuite, le progrès de l'homme est plus important dans ses primes années ; celui du genre humain, après de nombreux tâtonnements, ne peut que s'intensifier, s'accélérer dans le temps. En effet, si l'homme, aux premières périodes de sa vie, fait des progrès plus sensibles qu'aux périodes suivantes, c'est parce que dans le premier âge « il trouve beaucoup plus de choses nouvelles, faciles à connaître & toutes démontrées, qu'il n'en trouve à mesure qu'il avance en âge ». À l'inverse, plus l'humanité vieillit, plus elle est en possession de méthodes « plus courtes & plus faciles » qui rendent les progrès plus grands en pareil temps⁴²⁸.

Si, à la différence de l'homme, pour lequel il envisage les deux versants – le montant du développement et de l'apprentissage et le descendant du vieillissement –, l'abbé ne conçoit pour l'humanité qu'un seul versant, celui d'une croissance ininterrompue, ce n'est pas sans raisons. En effet, la nouveauté considérée comme un progrès est sauvegardée – en d'autres termes, le progrès suppose, outre la nouveauté, la conservation et la transmission des acquis⁴²⁹. Le caractère cumulatif du progrès a lui aussi pour modèle celui des sciences, dont l'abbé de Saint-Pierre a observé le développement : des acquis de la science nouvelle, de la physique à l'esprit de géométrie, il déduit l'aptitude humaine à l'accumulation des savoirs : « l'homme se sert d'une première Connoissance pour monter à une plus haute »⁴³⁰. C'est en raison de l'accumulation des progrès que l'abbé conclut que l'Âge d'or n'est pas derrière nous, mais devant nous.

L'abbé de Saint-Pierre ne se contente pas de valoriser la nouveauté contre un principe d'imitation qui voit dans le passé la norme de référence, autrement dit l'Âge d'or. Il s'inscrit en faux contre la formule attribuée à Bernard de Chartres (XII^e siècle) – « comme des nains assis sur les épaules de géants », « nous voyons plus de choses qu'eux et plus loin » –, laquelle permettait de concilier le constat d'une progression et l'idée de notre infériorité aux Anciens⁴³¹. Au cours de la querelle des Anciens et des Modernes, la supériorité des modèles gréco-latins est contestée, mais également le principe de

⁴²⁸ Le progrès qu'annonce l'abbé exigera de moins en moins d'efforts (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 270-275).

⁴²⁹ Comme le note Pierre-André Taguieff, il n'y a pas de progrès sans conservation de ce qui est acquis, « telle est la dimension conservatrice du progrès cumulatif. Mais il ne faut conserver qu'en vue d'ajouter et d'élargir » (*Le sens du progrès, op. cit.*, p. 153). Ce dont l'abbé lui-même est conscient : « Nous n'avons rien perdu des découvertes utiles & réelles des anciens que nous n'ayons remplacé par quelque chose de plus utile » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale, op. cit.*, tome XV, p. 206). Il est à noter que le thuriféraire de la nouveauté qu'est l'abbé vante, pour rendre possible le progrès, l'héritage, condition de l'accumulation et de la transmission des connaissances : « C'est en héritant ainsi des connoissances & des démonstrations les uns des autres, que la raison humaine va toujours en se perfectionnant. » Et de poursuivre : « les connoissances humaines [...] se multiplient [...] ; & cet accroissement devient tous les ans plus grand par le secours des traditions tant de la parole que de l'écriture » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 8-10).

⁴³⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 272. Un peu plus loin, la même idée revient sous sa plume : « les découvertes pressantes servent aux Inventeurs comme de degrés pour voir plus loin, & dévient ainsi les semences fécondes des découvertes futures » (*ibid.*, p. 313). Ailleurs, il écrit qu'« il faut tâcher de profiter des lumières de nos ancêtres, & d'y ajouter sans cesse les nôtres, comme ils l'ont fait eux-mêmes à l'égard de leurs premiers ancêtres » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, tome VIII, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1734, p. 189).

⁴³¹ Jean Rohou, *Le XVIII^e siècle, op. cit.*, p. 49. Cette métaphore, dont le sens médiéval consistait en un « aveu de misère » selon les mots d'Henri de Lubac, va être interprétée par les Modernes, en particulier Fontenelle, dans le sens de leur supériorité générale par rapport aux Anciens (Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès, op. cit.*, p. 153 ; Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès, op. cit.*, p. 158).

l'imitation, « sur lequel la littérature reposait explicitement depuis la Renaissance »⁴³². L'abbé de Saint-Pierre est de ceux qui estiment que non seulement les Modernes peuvent égaler les Anciens, mais qu'ils doivent nécessairement les surpasser. S'il continue à reconnaître une dette à ses devanciers⁴³³, l'abbé de Saint-Pierre tient surtout à souligner leur infériorité : « lez ouvrages celebres du seizième siecle, étant devenus très inferieurs à ceux qui ont été faits sur les mêmes matieres cent cinquante ans aprèz ne sont plus ouvrages excelens pour ce tems-ci », car « nous avons profité des lumieres de nos ancêtres & beaucoup encheri peu a peu sur leurs ouvrages »⁴³⁴.

Du constat du développement des connaissances techniques et scientifiques, qui s'ajoutent les unes aux autres, il va tirer l'idée d'un Progrès général. Les ouvrages de Montaigne, Charron, Bodin et Bacon « valent déjà un peu mieux que ceux d'Aristote & de Platon » et, en particulier, « la Republique de Bodin [...] est de beaucoup supérieure à la Republique de Platon [...], parce que Bodin a profité de ce que lui a appris Platon, il a profité des lumières & des expériences de ceux qui l'ont suivi, & de ses propres réflexions »⁴³⁵. C'est en vertu de ce processus cumulatif et mélioratif que l'homme moyen de ce siècle est autorisé à se croire supérieur à ceux qui l'ont précédé, aussi grands qu'ils aient pu être : « nos médiocres savants ont vingt fois plus de connaissances que Socrate et Confucius », assure l'abbé⁴³⁶.

Les Anciens ne sont pas seulement inférieurs : le passé est un réservoir d'iniquités avec lequel il faut rompre, car c'est de l'émancipation de la raison de l'autorité des Anciens que dépend le progrès. Inversement, « à mesure que nôtre rezon se perfections, nôtre respect pour [les Anciens] & pour leurs ouvrages va en diminuant »⁴³⁷. L'abbé de Saint-Pierre partage avec Malebranche et Fontenelle une même critique de l'attachement à l'autorité des Anciens⁴³⁸. Chez lui, la valorisation de la nouveauté s'accompagne donc de la dépréciation de l'ancienneté⁴³⁹.

Celle-ci est une conséquence logique du mouvement linéaire et ascendant de l'histoire. Les Anciens étaient moins éclairés, car à un stade antérieur, donc nécessairement inférieur, de l'évolution intellectuelle de l'humanité : « Les découvertes de la raison humaine mènent naturellement à croire qu'en supposant qu'elle prend de l'accroissement de siècle en siècle dans la plupart des états, à moins qu'il ne s'y rencontre de nouveaux obstacles, *cela nous fera regarder les plus vieux siècles comme les moins éclairés* »⁴⁴⁰. Il s'ensuit que, du point de vue de l'histoire de l'humanité, les ancêtres sont improprement qualifiés d'anciens, eux qui étaient véritablement nouveaux en toutes choses et se trouvaient dans l'enfance de la raison⁴⁴¹. Depuis, l'humanité a vieilli, elle a mûri ; elle était dans l'enfance de la raison, elle est désormais dans son adolescence. Aussi, c'est en nous, qui avons joint

⁴³² Jean Rohou, *Le XVII^e siècle, op. cit.*, p. 538.

⁴³³ En effet, les progrès passés grantissent les progrès présents et futurs : « Le peu d'utilité que nous tirons présentement de leurs ouvrages n'empêchent pas qu'ils [les Anciens] n'ayent été les premiers genies de leurs Siecles. Leurs Ouvrages ont servi à perfectionner l'esprit, les Modernes eux-mêmes leur doivent ou à leurs Disciples une partie des connoissances avec le secours desquelles ils ont fait leurs découvertes » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 262-263).

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 255-256.

⁴³⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 277.

⁴³⁶ Abbé de Saint-Pierre cité par Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 181.

⁴³⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 239.

⁴³⁸ Malebranche déplore « ce faux et lâche respect, que les hommes portent aux Anciens » et dit « souffrir que l'admiration pour l'antiquité se rende maîtresse de la raison » (*De la recherche de la vérité*, Paris, André Pralard, tome I, 1674, p. 212 ; tome II, 1675, p. 206), quand Fontenelle considère que l'histoire ancienne d'un peuple est un amas de chimères.

⁴³⁹ A celui qui lui objecte que « nous avons naturellement une grande vénération pour les ouvrages des Anciens », l'abbé répond que « ce n'est point naturellement que nous [les] respectons », mais « c'est à force de les antandre souvant louer & admirer, car s'il arive qu'on vienne à comparer les meilleurs ouvrages des Anciens aux meilleurs ouvrages des Modernes sur les mêmes sujets, nous ne respecterons plus les Anciens » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 237-239).

⁴⁴⁰ Cité dans Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 181 ; nous soulignons.

⁴⁴¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 528.

à leurs connaissances l'expérience des siècles, que réside l'antiquité que nous révèrons dans les autres. Les Anciens ne sont pas ceux qui se contentent d'imiter, mais ceux qui accueillent la nouveauté. Pour autant, si la considération de l'ancienneté de l'humanité actuelle le rapproche de Pascal – pour lequel l'homme indéfiniment perfectible est un vieillard – et, dans une moindre mesure, de Fontenelle – pour lequel c'est un homme d'âge mûr –, elle est toute relative et le résultat de la seule comparaison des hommes actuels avec les générations passées.

L'analogie de Pascal et de Fontenelle avait une visée polémique : les deux auteurs entendaient affirmer la supériorité de leur temps par rapport au passé. Cet aspect semble avoir quasiment disparu chez l'abbé, pour lequel il importe de décrire ce que sera le progrès dans l'avenir, étant entendu qu'il n'est plus discutable par rapport au passé. De surcroît, du constat que la civilisation a progressé, continue et continuera de progresser en raison de l'accumulation du savoir et de l'expérience au cours du temps, il conclut que « nos enfants nous surpasseront autant que nous surpassons nos ancêtres », et donc que ce ne sont pas nos ancêtres mais nos enfants que nous devons respecter⁴⁴². C'est la raison pour laquelle il tient un discours aussi dur à ses contemporains qu'à ses prédécesseurs : si la « raison croist plus vite en certains hommes », « dans mille ans [elle] aura fait un tel progrez, que le commun des petits secretaires des Intendans de Provinces sauront plus de Politique à trente-cinq ans, que je n'en sai prezentement », déclare l'abbé⁴⁴³.

L'abbé de Saint-Pierre ne se contente donc pas d'exprimer un vague sentiment de supériorité à l'égard du passé, mais affirme l'existence d'un véritable mouvement ascendant orienté vers une finalité. Son recours permanent à l'image de la vie individuelle pour décrire la situation des nations ne vise qu'à montrer que le genre humain, immortel, se trouve toujours plus propre à se perfectionner.

Paragraphe 2 : Un progrès certain

L'abbé de Saint-Pierre ne se borne pas à défendre la possibilité d'un progrès présenté par lui comme un mouvement linéaire et ascendant. Le développement des connaissances et de la civilisation, qui n'est pas un fait nouveau mais s'observait déjà dans le passé, nous invite à penser qu'il continuera dans l'avenir. Plus encore, c'est un processus d'amélioration nécessaire (A) et perpétuel (B) que soutient l'abbé de Saint-Pierre.

A. Un progrès nécessaire

De nombreuses occurrences du mot et de termes renvoyant au champ lexical de la nécessité se retrouvent sous la plume de l'abbé : « la rezon humaine va *toujours nécessairement* en croissant » ; « les Arts et les Siences vont *nécessairement* en se perfectionant »⁴⁴⁴. Si par scrupule il admet une concession à cette nécessité, il assure que ce progrès se réalisera malgré tout : « nous remarquons *une espece de nécessité* que ces Societez aillent toujours en croissant [...], a moins que cet accroissement ne soit areté par des guerres civiles ou par l'invasion de peuples beaucoup moins bien policez. Il est *presque impossible* que ces corps politiques ne prennent pas peu à peu un accroissement de bonheur a mesure que les établissemens se perfectionent, & ils se perfectionent a mesure que la raison humaine elle meme se perfectione ». Et comme « il est de la nature de la raison humaine de croitre sensiblement de siècle en siècle », il n'y a aucune raison de penser que le progrès n'est pas nécessaire⁴⁴⁵.

⁴⁴² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 10.

⁴⁴³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VIII, p. 189-190.

⁴⁴⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 239 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome IV, p. 209 ; nous soulignons.

⁴⁴⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 6-7 ; nous soulignons. Ailleurs, l'abbé est plus succinct au sujet de cette possible limite : « l'esprit du genre humain croît *nécessairement* en lumieres [...] quand il n'y a point eu de guerres ou civiles ou étrangères » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome IV, p. 209). De manière encore plus optimiste, il estime que cette limite ne peut aucunement menacer le mouvement du progrès dans son existence, mais seulement en ralentir le rythme : « le nombre des demonstrations *peut croitre a l'infini* la raison

Pour l'abbé de Saint-Pierre, la réalité du progrès n'est pas une hypothèse mais une certitude. Et quand, à la fin de sa vie notamment, il semble perdre l'optimisme à toutes épreuves qui a fait sa réputation, cela n'est que passager, il conserve sa foi dans la nécessité du progrès et affirme que ceci se fera⁴⁴⁶. Une telle position n'est pas véritablement argumentée, mais a la force d'une évidence. De la part de l'abbé de Saint-Pierre, elle n'est pas surprenante, puisqu'« une conception cohérente du Progrès suppose la nécessité de ce mouvement. Car dans le cas contraire, si celui-ci est *aléatoire* et peut à tout moment s'interrompre ou s'inverser, ce qu'on appelle Progrès n'est plus qu'*un moment particulier* de l'histoire, la *période ascendante* d'un processus plus large : on quitte alors la perspective *linéaire* et *progressiste*, pour retomber dans un système cyclique »⁴⁴⁷. Tout système du Progrès suppose la nécessité de ce mouvement. Dans le cas contraire, il risquerait « de s'arrêter ou de se renverser à tout instant, et serait donc impossible à distinguer d'un mouvement cyclique alternant progrès et déclin »⁴⁴⁸.

Si la nécessité du progrès n'est pas explicitement et directement justifiée par l'abbé, ce n'est pas sans raison qu'il aboutit à une telle conclusion. En effet, le progrès est nécessaire en raison de la garantie du développement régulier du savoir humain. Ce faisant, la nécessité du progrès est ramenée à un problème d'addition et « suppose un progrès purement quantitatif, et la négation du *génie* par lequel le maître [...] pourrait continuer de dépasser tous ses savants disciples »⁴⁴⁹. L'abbé dit expressément que Descartes, qui fut le plus grand, est dépassé. Puisque le progrès est nécessaire, c'est le dernier en date qui en profite. Celui-ci peut revendiquer une autorité absolue sur tous les auteurs qui l'ont précédé⁴⁵⁰. L'abbé imagine que la mise en œuvre des principaux projets fera que « les grands hommes de ce siècle ne seroient [...] que des Ecoliers, en comparaison des grands hommes des siècles futurs »⁴⁵¹. Le maître n'est pas l'initiateur, mais le dernier arrivé ; nous, écoliers, avons pour maîtres nos enfants.

Si l'abbé a cette certitude, c'est que le processus linéaire et ascendant qu'il décrit exclut le hasard, la contingence. L'abbé rejette le providentialisme, c'est-à-dire qu'il refuse toute transcendance agissante,

humaine, & en peu de siecles, surtout s'il n'arive plus ni guerres, ni mortalitez trop generales & trop subites » (*ibid.*, p. 9 ; nous soulignons).

⁴⁴⁶ À la fin de sa vie, l'abbé de Saint-Pierre connaît une grande déception en raison de l'attitude belliqueuse de Frédéric II de Prusse qui lui avait pourtant donné plusieurs motifs d'espérance – celui-ci, en lançant ses armées à la conquête de la Silésie, trahissait en effet les idées développées quelques mois plus tôt dans l'*Anti-Machiavel* : « vous me demanderez ce que je prévois du grand progrez de la raizon du Roy de prusse ? Je conviens que tant qu'il a examiné le plus estimable et le plus aimable par lui même, il a vû ou etoit la vraye grandeur des hommes ; mais *je meurs de peur* qu'il ne s'en raporte a la fin au torrent de ses courtizans qui n'ont rien examiné et qui ne laisseront pas de l'emporter malgré luy dans la déraison. *je meurs de peur* qu'il ne se borne enfin a etre formidable à ses voizins comme charlesmagne, au lieu d'etre estimable et aimable ; et voila son hureuze education perdue et l'*Europe privée de ses grandes esperances* d'un arbitrage permanant et *peut être pour vingt siecles*. [car combien il a fallu de circonstances hureuzes difficiles a rassembler pour former un prince qui donne au commencement de son regne de si belles esperances de devenir un vray grand homme par ses grans succès dans la plus belle antreprize qui ait jamais été. et quel dessein plus grand plus beau voudriez vous imaginer que d'*oter de dessus la terre les plus grands malheurs et d'y substituer la tranquillité et la joye* » (MJAC, Ms. S5639-2, FI-6683, « Prédixions sur le Roy de prusse, 29 avril 1742 » ; nous soulignons). Plus encore, l'abbé se montre franchement pessimiste, ce qui tranche avec l'optimisme à toute épreuve qu'on lui connaît habituellement. Pour autant, ce texte ne doit pas être lu comme un plaidoyer pour la thèse de la décadence, car même ses craintes n'éclipsent pas sa foi dans le Progrès : celui-ci peut être accéléré par les hommes, mais quand bien même ceux-ci ne se saisiraient pas des circonstances pour le favoriser, il aura quand même lieu, plus tard – en l'occurrence, d'ici vingt siècles.

⁴⁴⁷ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 153 ; souligné par l'auteur.

⁴⁵⁰ « Nous commansons à regarder Platon & Aristote comme excelans pour leur tems, mais seulement comme excélans dans le tems de l'anfanse de la rezon humaine. Or que sera ce dans cinq cens ans, dans mille ans, quand nos Successeurs seront devenus si supérieurs en lumières que la plupart des rezonemans des Anciens leur paroîtront ridicules » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XIII, p. 239).

⁴⁵¹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, tome I, p. 220.

considérant que « Dieu n'intervient pas dans le fonctionnement de la nature, régie par des causes matérielles, ni dans l'histoire, qui évolue par l'action [...] des hommes »⁴⁵². Seuls les progrès peuvent assurer l'unité de l'histoire. Cette dernière n'étant pas une succession d'évènements aléatoires, le progrès est également nécessaire, c'est-à-dire qu'il ne peut pas ne pas être.

La conséquence de cette idée d'un Progrès nécessaire, c'est que sans le recours à la Providence, l'histoire a un sens. L'humanité s'avance, dans l'histoire, vers son accomplissement. Du sens de l'histoire découle l'idée d'un passage unique, obligé, et donc d'étapes inévitables, « qu'au cours de son évolution historique vers la perfection chaque chose *devra* emprunter »⁴⁵³ : « Quand on étudie comment se sont formées & comment ont pu s'accroître ces différents corps politiques que nous appelons souverainetés [...], nous remarquons une espèce de *nécessité* »⁴⁵⁴. Tout peuple, à l'origine, si brillant que soit son avenir, est d'abord barbare, car « en politique comme dans les sciences et techniques, l'histoire a un sens et une structure stable que manifeste son découpage en stades successifs : en périodes, que l'on ne saurait parcourir que l'une après l'autre ». Les différents âges successifs qu'atteignent les peuples au cours de leur histoire manifestent cette nécessité : les étapes sont les mêmes pour tous, il n'est pas possible d'y échapper. « Chaque connaissance ne se développe qu'après qu'un certain nombre de connaissances précédentes se sont développées », écrit Fontenelle. Et « le génie lui-même est prisonnier de son temps : un Descartes sauvage eût été d'abord (et peut-être *seulement*) un sauvage. Le « système » apparaît ainsi explicitement déterministe : le Progrès transcende des individus réduits au rôle [...] d'instruments »⁴⁵⁵. De manière inévitable, le développement continu des connaissances fera du capucin le plus modeste l'égal du plus habile jésuite⁴⁵⁶.

L'homme est donc certain de se perfectionner et de connaître demain le Progrès, car il l'a connu hier. N'ayant pas à s'en remettre au hasard des évènements, il est capable de prévoir ce qui lui arrivera. De la certitude découle le prévisible : « Cela arrivera avant un siècle », assure l'abbé de Saint-Pierre. La prévision est la connaissance de l'avenir ; le futur est supposé connaissable, en raison des progrès mêmes de la connaissance scientifique. Avec la prévision, le discours historique s'affirme comme « scientifique ». L'homme peut prédire avec assurance les phénomènes dont il connaît les lois. En effet, en supposant à la fois la continuité, la linéarité et le caractère indéfini du Progrès conçu comme développement de l'ordre, enchaînement universel et nécessaire des évènements, les destinées futures de l'humanité se dévoilent à la lumière de l'expérience passée et présente. La prévision suppose non seulement l'intelligibilité de l'histoire, mais encore sa maîtrise : ce qu'on ne peut prévoir, c'est l'évènement exceptionnel, le miracle qui rompt avec les lois de la nature, l'intervention de Dieu dans l'histoire.

Ainsi, en tenant compte de l'évolution démographique passée et en s'appuyant sur des méthodes mathématiques conçues pour la décrire, l'abbé de Saint-Pierre fait, dans un texte intitulé *Utilité des dénombrements*, des prévisions sur la croissance de la population mondiale dans les siècles à venir. D'Alembert dit à ce sujet lui trouver une certaine ressemblance avec « cet Anglois qui a poussé la finesse de l'Arithmétique jusqu'à déterminer l'année précise de la fin du monde »⁴⁵⁷.

Les prédictions jalonnent son œuvre, comme en témoigne un exemplaire de ses *Predixions politiques*, écrites à la fin de ses vie : « or que sera ce quand deux cens ans aprez [qu']un grand nombre d'exellans esprits se seront appliquez [...] a pousser leurs vues politiques beaucoup plus loin que celles de mon

⁴⁵² Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 279.

⁴⁵³ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, *op. cit.*, p. 155 ; souligné par l'auteur.

⁴⁵⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 6 ; nous soulignons.

⁴⁵⁵ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁵⁶ D'Alembert, « Éloge de l'abbé de Saint-Pierre », Éloges lus dans les séances publiques de l'Académie française, Paris, Panckoucke et Moutard, 1779, p. 117 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 496.

⁴⁵⁷ D'Alembert, « Éloge de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 117.

siecle [?] [...] Je sai bien que pour faire executer tous ces beaux projets il faut des conjonctures favorables mais il ne faut que du tems pour amener tantot dans un Etat tantot dans un autre ces favorables conjonctures et lon sait que c'est une des qualitez les plus naturelles aux hommes et par consequant aux souverains d'imiter volontiers et de perfectionner ce qui leur paroît trez avantajoux dans les Etats voisins [...]. Ainsi *on peut predire avec seureté* que dans le grand nombre de siecles futurs qui nous suivront on verra arriver les plus favorables conjonctures pour l'execution de ces cinq merveillex projets qui seront les effets principaux du grand progres de cette raizon universelle qui *va naturellement et necessairement toujours en croissant* dans les intervalles des treves c'est-à-dire dans les tems ou les guerres ny mettent point *d'obstacles* »⁴⁵⁸.

Dans l'Avertissement d'une autre version de ses *Predictions politiques*, qui apparaissent comme une sorte de testament intellectuel, l'abbé de Saint-Pierre affirme qu'il est impossible que les puissances européennes ne finissent pas par adopter ses réformes « peu à peu les uns à l'envi ou à l'exemple des autres », ce qui lui fait dire qu'« on peut profetizer [*prophétiser*] et predire à la France, à l'Europe et aux autres parties de la terre plusieurs evenemens hureux fondez sur ces demonstrations politiques »⁴⁵⁹. Et de prédire : « on verra avant soixante ans [...] une assemblée permanente de plenipotentiaires de tous les souverains d'Europe [...] pour entretenir une paix perpetuelle entre eux et pour terminer sans violence et sans guerre tous les diferens prezens et futurs à la pluralité des voix ». Il ajoute qu'à l'exception de ceux qui garantissent la sûreté du commerce, il n'y aura plus, dans soixante ans, de vaisseaux de guerre. Les princes étant tous très intéressés à rendre la paix solide et perpétuelle, des moyens très efficaces pour augmenter cette solidité si désirable seront chaque jour découverts. De là, « il suit qu'avant cent ans les Nations qui se regardent encore aujourd'hui comme ennemies, ne se haïront plus », qu'elles parleront une seule et même langue afin de faciliter le commerce, que les arts se perfectionneront plus vite, que la sécurité sera renforcée, les services publics améliorés, de même que le droit, l'organisation judiciaire, l'administration, le clergé, la religion, la moralité, le bonheur, la science et la Raison⁴⁶⁰. Le reste de son œuvre n'est pas en reste, puisqu'elle est jalonnée de prédictions : il prédit l'anéantissement du mahométisme⁴⁶¹, la substitution de l'écriture chinoise par l'écriture tartare⁴⁶², la disparition des guerres et la création d'une « union européenne », l'introduction de poids et mesures unifiés, l'établissement d'un calendrier et d'une unité de temps uniques ou encore l'accession aux emplois publics de gens toujours plus laborieux et vertueux.

L'abbé est convaincu que ses prédictions se réaliseront un jour, mais qu'il faudra, pour y parvenir, des décennies, des siècles, sinon des millénaires – l'âge d'or n'est presque plus qu'affaire de patience. Cette prétention à prédire l'avenir a marqué les hommes de son siècle : Helvétius juge ainsi qu'« en s'armant de la patience de l'abbé de Saint-Pierre, on peut prédire d'après lui que tout l'imaginable existera »⁴⁶³. Il n'est pas seulement perçu comme un précurseur, mais comme un prophète. Pour d'Alembert, en essayant de démontrer rigoureusement ces progrès futurs, l'abbé les a ridiculisés en

⁴⁵⁸ BPN, MsR 226, « Predictions politiques » [20 juillet 1738], ff. 21-22 ; nous soulignons. Le musée de Chaalis aurait reçu une version similaire de ce texte, intitulée *Prédixions morales et politiques*, selon l'archiviste Robert-Henri Bautier (« Une donation récente au Musée de Chaalis : l'abbé de Saint-Pierre, un utopiste ou un visionnaire ? », *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1993, 1995, p. 160). Il ne nous a malheureusement pas été possible de consulter directement ce manuscrit, qui a, selon toute vraisemblance, disparu des collections du musée Jacquemart-André de Chaalis. Nous avons en revanche pu étudier ses *Prédixions sur le Roy de prusse* [29 avril 1742] (MJAC, Ms. S5639-2, FI-6683), qui, à l'instar d'autres textes de l'abbé de Saint-Pierre, témoignent de cette inclination pour la prédiction.

⁴⁵⁹ BM Rouen, Ms. 950, « Predictions politiques », f° 583.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, ff. 583-590.

⁴⁶¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XIII, p. 203 sq.

⁴⁶² « On peut juger, que l'écriture Chinoise perira avant peu de siecles & que les Chinois adopteront l'écriture Tartare » (Abbé de Saint-Pierre, « Discours de M. l'abbé de Saint-Pierre pour perfectionner l'Ortografie », *Journal des sçavans*, avril 1725, p. 237).

⁴⁶³ Claude-Adrien Helvétius, *De l'esprit*, IV^e discours, chap. XXVI, Verviers, Éditions Gérard et C^o, 1973, p. 199, note 110.

calculant « l'époque où chaque préjugé, chaque erreur, chaque sottise des hommes doit finir »⁴⁶⁴. Les prédictions sont la partie la plus imaginative de la pensée de l'abbé et le point de rencontre entre l'histoire-progrès et l'utopie réalisée. En effet, les prédictions ne donnent pas à voir les étapes intermédiaires sur la route du Progrès, mais la vision de la perfection à venir, l'aboutissement. Le Progrès nous donne la certitude de parvenir prochainement à cette « espece de Paradis sur la terre », peuplé de « saints qui jouiront d'une félicité éternelle » et dans lequel l'Europe fera « en peu de tems entrer tous les autres peuples », désireux comme nous d'augmenter leurs biens⁴⁶⁵.

B. Un progrès perpétuel

À la question de savoir jusqu'à quand les hommes sont appelés à s'élever graduellement au cours de leur histoire, l'abbé de Saint-Pierre répond que ce mouvement nécessaire est indéfini et irréversible, en somme perpétuel. Dans les prochains siècles, la raison aura fait de considérables progrès. Si Progrès il doit y avoir demain, il n'y a aucune raison que cela ne se poursuive pas perpétuellement à l'avenir. En effet, la perpétuité du progrès est le corollaire logique de sa nécessité. Si le processus est inéluctable, il est impossible qu'il s'interrompe à l'avenir.

Le Progrès tel qu'il est pensé par l'abbé ne semble pas connaître d'interruption dans le temps. L'adverbe « toujours », qui revient sans cesse sous sa plume, indique autant la nécessité que la perpétuité en exprimant le fait qu'il ne cessera plus. En effet, il ne finit pas d'évoquer en termes divers le caractère irréversible – aucune rechute possible, ce qui est cohérent au regard de son caractère linéaire et une conséquence de celui-ci – du Progrès⁴⁶⁶. Si l'abbé soutient le développement des villes, qui ne sauraient être trop grandes, c'est parce « le progrès de la Raison humaine Universèle ne sauroit *jamais* être trop grand »⁴⁶⁷. Ailleurs, il assure que l'« augmentasion perpétuelle de [la] Raison est sans bornes », qu'elle « peut croître à l'infini »⁴⁶⁸. Progrès perpétuel, Progrès infini : l'abbé de Saint-Pierre ne saurait exprimer en termes plus clairs sa croyance dans le caractère indéfini du progrès de l'esprit humain.

La perpétuité du progrès suppose également sa continuité, car seul ce qui ne connaît pas d'interruptions peut être sans fin⁴⁶⁹. C'est ainsi qu'il évoque dans ses *Observations sur le progrès continuël de la Raizon universelle*, un genre humain toujours croissant en sagesse et en raison. L'abbé ne cesse de marteler la régularité du processus, assurant qu'« il se fait *chaque année* des progrès très sensibles », ou que « cet accroissement [des connaissances humaines] devient *tous les ans* plus grand »⁴⁷⁰. Les ouvrages des Anciens, « les nouveaux Filosofes les ont tous rendus inutiles pour la Philosophie, ils ne sont plus bons qu'à faire des envelopes, & *tous les jours* nos Auteurs de cent ans perdent de leur prix, & s'anéantissent avec raizon, parceque des Auteurs modernes nous aprenent plus de choses & plus utiles, en moins de tems & plus facilement, & nous donent plus de plaisir »⁴⁷¹. Il ajoute que « les Gouvernemens perfectionent *tous les jours* leur Police »⁴⁷². Cette idée lui est

⁴⁶⁴ D'Alembert, « Éloge de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 117.

⁴⁶⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 231 ; Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 360.

⁴⁶⁶ « [...] les nouveaux auteurs, les nouveaux inventeurs surpasseront toujours de beaucoup les anciens. Je dis *toujours* parce qu'aucune nation n'aura plus dezormais a craindre de retomber dans la barbarie » (BM Rouen, Ms. 950, « Predictions politiques », f° 590 ; souligné par l'auteur).

⁴⁶⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 291 ; nous soulignons.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 306 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 9.

⁴⁶⁹ Il évoque le « bonheur qui arivera nécessairement aux hommes dans les siècles fûturs par l'augmentasion *continuèle* de leur Raison » et considère que cette dernière « se perfectionnera toujours, peut être en plus grande proporsion, & *continuëlement* dans les premiers [*prochains*] trois mile ans » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 498 et p. 495).

⁴⁷⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 10 ; nous soulignons.

⁴⁷¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 261 ; nous soulignons.

⁴⁷² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 209 ; nous soulignons.

tellement attachée qu'un contradicteur ne s'y trompe pas en lui désignant « [son] système du progrès continuel »⁴⁷³.

Pour expliquer le caractère illimité du Progrès, l'abbé compare la situation de l'homme avec celle de l'animal. Le premier est perfectible, quand le second est condamné à demeurer au stade instinctif. La bête peut acquérir des connaissances par sa propre expérience. En revanche, elle ne peut transmettre aucune connaissance à un autre animal en dehors d'une imitation machinale. De là, il conclut que la perfection des animaux est bornée⁴⁷⁴. À l'inverse, l'homme peut acquérir des connaissances par son expérience et ses méditations, mais il a également « le grand avantage de pouvoir s'approprier les Connoissances des autres hommes dont il antand le langage, & dont il lit les écrits »⁴⁷⁵. En effet, les hommes peuvent transmettre ou recevoir des connaissances par l'oral, mais surtout par l'écrit. En somme, la communication apparaît comme le moteur essentiel de tout développement intellectuel⁴⁷⁶.

Si l'abbé de Saint-Pierre tient compte de ces deux vecteurs de transmission, il estime l'écrit supérieur à l'oral, dans la mesure où la transmission orale de l'expérience et des méditations se fait de proche en proche, à un nombre nécessairement réduit de personnes et surtout dépendamment de l'état vital des émetteurs et des receveurs : la transmission peut ainsi être rompue par la disparition des uns et des autres, raison pour laquelle il s'inquiète des fléaux que sont la guerre, la famine et la maladie qui, en réduisant le nombre des hommes, réduisent le stock des connaissances que chacun détenait en propre.

À l'inverse, les connaissances écrites survivront à la disparition de l'émetteur – les morts continuent ainsi leur enseignement – et même à la disparition immédiate du receveur, tant que l'écrit est conservé et que la connaissance qu'il véhicule demeure accessible aux futures générations. De plus, grâce à la reproduction technique qu'est l'imprimerie, ces connaissances pourront être diffusées et atteindre un nombre potentiellement infini de personnes – « par le secours de la tradition écrite & imprimée, les connoissances qu'un individu peut avoir acquises ou par sa méditation ou par son expérience passent à un autre individu, à mille autres individus, & de ceux-ci à cent mille autres qui leur succèdent ». Ces connaissances transmises « en produisent d'autres, & chacun ajoutant au trésor public des démonstrations ce qu'il a reçu, il arive que le nombre des démonstrations peut croître à l'infini la raison humaine, & en peu de siècles »⁴⁷⁷.

Pour autant, si « la perfection des hommes du côté de l'intelligence n'a point de bornes », encore faut-il voir que l'abbé semble employer le terme d'intelligence non comme la traduction de capacités cognitives, mais comme le synonyme de connaissances. Si ces premières s'avèrent bornées, cela rend impossible l'assimilation totale de toutes les connaissances qui continuent de s'accroître. Aussi, à partir d'un certain moment, pour continuer de les faire croître, il semble nécessaire de se spécialiser, ce que semble dire l'abbé – outre sa préférence pour certaines disciplines jugées plus utiles – en préconisant de choisir un travail tel qu'il en reste quelque chose dans le siècle suivant, en passant de génération en génération en perfectionnant la raison universelle⁴⁷⁸.

⁴⁷³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 241.

⁴⁷⁴ Si « la perfection des animaux a ses bornes, c'est qu'il ne passe aucune connoissance d'un oiseau à un autre oiseau, si ce n'est par une imitation machinale, comme les cordes d'un clavessin tendues & ebranlées, ebranlent & font resoner celles qui ont une pareille tension » ; ainsi, « l'aiglon n'herite d'aucune connoissance de l'aigle, son pere, parcequ'il n'i a entre eux, ni tradition orale, ni tradition écrite des connoissances que le pere pouvoit avoir acquises par son experience ; ils ne parlent point, ils n'articulent point, ils n'écrivent point, ils n'impriment point, ils ne peignent point, ils ne gravent point » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 7-8).

⁴⁷⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 272-273.

⁴⁷⁶ D'où l'importance déjà évoquée qu'il accorde à la taille croissante des villes : « Les conversations de nos Cafez commencent à la vérité à perfectionner nôtre Tradition orale, [...] & voila un grand avantage pour les villes sur les Campagnes, & surtout pour les Capitales qui ne sauroient jamais être ni trop grandes, ni trop peuplées, ni trop remplies de Conférences & de Conversations » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 290-291).

⁴⁷⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 8-9.

⁴⁷⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 84-85.

Cette potentielle limite ne semble pas en être une pour l'abbé, lequel suppose que « l'esprit croît également tous les ans » dans la vie d'un homme. Ainsi, l'intelligence humaine n'aurait potentiellement pas de limite car, estime l'abbé, l'homme ne perd en sagesse et en raison que du fait de sa machine, à cause de la dépendance que Dieu a mise entre l'esprit humain et l'affaiblissement de la machine humaine⁴⁷⁹. L'esprit humain, en raison du dualisme cartésien soutenu par l'abbé, pourrait donc continuer à croître indépendamment de l'état du corps, par le fait même que le genre humain est immortel par la succession infinie des générations⁴⁸⁰. Ayant ainsi réglé le problème de la dégradation de la machine de l'homme par la vision d'une machine du genre humain, elle immortelle, il rompt la dépendance de l'esprit au corps et permet à ce premier de n'avoir plus aucune borne.

On le voit, l'abbé regarde le genre humain plutôt que les individus qui le constituent, dont les capacités sont limitées et qui ont tout à réapprendre à leur naissance, considérant que « le corps politique se renouvelle tous les jours par la succession continue des enfants à leurs pères, parce que cette succession se fait de telle manière qu'il y a parmi eux des individus de tous les âges, les uns propres à donner, les autres propres à recevoir par tradition toutes les connaissances de ceux qui sont morts »⁴⁸¹. On retrouve là l'image de la société immobile associée au temps cyclique⁴⁸², ce qui montre toute l'ambiguïté de l'idée de Progrès : comment le Progrès peut-il être perpétuel s'il a une apogée, un point de consommation, une finalité que détermine l'utopie, critère du Progrès ? Comment affirmer un Progrès infini et affirmer une fin, la perfection à venir ? L'abbé n'hésite pas à évoquer les progrès des cent mille prochaines années ; aussi, il est possible de se demander jusqu'à quand se poursuivra ce progrès.

Pour ce faire, il suffit de se figurer deux temps successifs. Le premier, situé en deçà de l'âge d'or, commence dès l'origine des sociétés. L'histoire y « apparaît comme une série d'étapes successives dont l'ensemble constitue un mouvement unique, tendant *globalement et nécessairement* vers le *mieux* », mais qui n'a pas la régularité que certains lui prêtent. Cependant, ayant atteint un certain niveau de développement et résolu les derniers obstacles sur la route du progrès, le genre humain parviendra à un état nouveau, l'Âge d'or. Celui-ci se présente comme une combinaison entre un Progrès dont il est le couronnement et un saut qualitatif, une rupture par rapport au processus initial⁴⁸³. En effet, l'Âge d'or de l'abbé de Saint-Pierre ne représente pas le terme de l'histoire mais prétend même en être le véritable commencement : le genre humain, dans cinq ou six mille ans, « ne sera alors que vers le comble de la première jeunesse si on le compare à ce qu'il sera un jour lorsqu'il aura duré encore cent mille ans, toujours croissant en Sagesse & en Raison »⁴⁸⁴. Cela s'explique par le fait que l'âge d'or est décrit comme la suppression du principal obstacle au progrès⁴⁸⁵. Le passage à l'Âge d'or n'empêche pas la poursuite du perfectionnement de la société⁴⁸⁶, et le progrès

⁴⁷⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 272.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 274-275

⁴⁸¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 9.

⁴⁸² En réalité, elle n'est immobile qu'en apparence. Car si les hommes, au cours de l'évolution, ont perdu les dernières conduites innées, les complexes instinctifs qui leur restaient, cette décadence biologique a été compensée par une transmission culturelle fondée sur le langage et donc la communication. Par là, les hommes ont pu acquérir, accumuler, perfectionner et transmettre un savoir (Pierre Chaunu, *Histoire et décadence*, op. cit., p. 46 et p. 132-133). En raison de cette mémoire culturelle, les hommes ont cependant tout à réapprendre à la naissance, ce qui implique la possibilité de tout reprogrammer d'une génération à l'autre. C'est sur ce constat anthropologique que s'appuie l'ambitieux programme éducatif de l'abbé de Saint-Pierre.

⁴⁸³ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, op. cit., p. 374-5 ; souligné par l'auteur.

⁴⁸⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 275.

⁴⁸⁵ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, op. cit., p. 378.

⁴⁸⁶ « Plusieurs utopistes idéalisent une perfection statique, suivant l'idée platonicienne selon laquelle si tout est parfait rien ne devrait changer. D'autres, cependant, reconnaissent que la société idéale peut comporter des changements constants et des évolutions ». De même que Condorcet présentant « son futur idéal comme un processus dynamique, continu et sans fin », l'idéal de l'abbé de Saint-Pierre « n'était pas conçu pour être une utopie. Il était présenté comme

de l'abbé « finit par atteindre des régions inconnues » : perpétuel, le progrès s'émancipe « de toute référence existante, et donc de toute comparaison. [...] ce « toujours » finit par ressembler à un « ailleurs » – et la perfectibilité perpétuelle, à la perfection absolue de l'utopie »⁴⁸⁷.

L'abbé de Saint-Pierre est le premier à avoir su donner une formulation systématique à l'idée de progrès, alors en gestation depuis un demi-siècle : un mouvement linéaire d'ascension, nécessaire et perpétuel, qui sous-tend chacun de ses projets. Toutefois, en dépit de l'assurance avec laquelle il l'assène, son discours sur le Progrès est marqué par plusieurs apories. Il importe donc d'approfondir la relation qui se noue entre ce concept et la démarche utopique.

Section 2 : Une histoire sous contrôle

L'abbé de Saint-Pierre exprime, dès le début du XVIII^e siècle, un progressisme cohérent et conscient de lui-même. Cependant, celui-ci n'est pas, dans sa pensée, dissociable de l'utopie. Cette association ne semble pourtant pas aller de soi : au-delà des buts distincts que poursuivent ces deux traditions, l'une est mouvante, dynamique, l'autre statique, immobile. L'utopie avait surtout été pensée hors de l'histoire, du temps corrompateur. Si l'abbé cherche à opérer une conciliation originale des deux idées, c'est d'abord parce que l'idée de progrès telle qu'il l'exprime est une conception confrontée à des obstacles, lesquelles appellent un complément que seuls les projets utopiques peuvent fournir : le Progrès ne surmonte ses failles et ne devient réellement nécessaire que grâce à l'utopie (**Paragraphe 1**). En dernière instance, toutefois, l'idée de progrès ne paraît pas développée par l'abbé pour elle-même, mais pour servir son projet utopique (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : L'idée de progrès servie par l'utopie

Si, avec l'abbé de Saint-Pierre, l'idée de Progrès a acquis une vraie consistance et l'ensemble de ses caractères, elle demeure menacée dans sa cohérence par l'inévitable reconnaissance de ce qui s'apparente à des contradictions. L'abbé fait état de l'existence de limites et obstacles qui révèlent un progrès qui ne serait dès lors plus ni global ni nécessaire (**A**). Afin de parcourir la distance séparant la situation actuelle de la situation parfaite à laquelle aspire l'abbé, l'idée de Progrès trouve dans les projets utopiques un indispensable renfort (**B**).

A. Un progrès contrarié

Bien qu'elle paraisse inébranlable, la narration progressiste développée par l'abbé de Saint-Pierre est confrontée à des difficultés logiques en apparence insurmontables. Tout d'abord, en matière morale, l'abbé va chercher ses modèles de vertu dans un passé fabuleux, ce qui s'accorde mal avec l'idée de progrès continu. L'abbé justifie ces références par le fait que « nos médiocres Savans ont vint fois plus de connoissances que Socrate & Confucius, parce qu'ils vivent dans un siècle vint fois plus savant & plus éclairé qu'eux, tandis que nos plus vertueux ne le sont peut-être pas au même degré que ces deux hommes »⁴⁸⁸. Si les sciences ont progressé depuis l'Antiquité, ce n'est vraisemblablement pas le cas de la vertu. Pour expliquer ce phénomène, l'abbé distingue la transmission des savoirs et celle de la vertu : la postérité profitera de nos connaissances en ce qu'elles ont « de spéculatif et de bien démontré » et les fera siennes en peu de temps ; il n'en est pas de même des vertus.

L'abbé de Saint-Pierre l'explique par l'idée d'acrasie, bien connue d'Ovide et de Paul de Tarse – « Je vois le bien, je l'approuve, et je fais le mal », écrivait l'auteur des *Métamorphoses*. En effet, il estime que si « les grans hommes de notre Siecle ont plus de lumieres que les grans hommes de l'antiquité

une projection de l'histoire dans laquelle tous les peuples du monde convergeraient à terme vers les mêmes principes » (John Christian Laursen, « Religion », *loc. cit.*, p. 1066).

⁴⁸⁷ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁸⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 262.

sans avoir pour cela plus de vertu » qu'eux⁴⁸⁹, c'est parce que la connaissance du bien n'en assure pas la réalisation. Entraînés par nos passions, « nous n'agissons pas [toujours] conséquemment à nos opinions sages ». À tout instant, des passions, soit agréables, soit désagréables, sont victorieuses de la faible sagesse des hommes et « les font agir comme des anfans »⁴⁹⁰. Il appert que si la connaissance spéculative a progressé, ce n'est pas le cas de la pratique des vertus, laquelle exige des exemples à imiter et de longues habitudes⁴⁹¹. Il faut donc borner aux connaissances les progrès accomplis, car le développement des savoirs et des techniques ne garantit pas le progrès moral de l'humanité. En somme, le progrès moral étant décorrélé du progrès des savoirs, il n'y aurait pas de progrès global, de perfectionnement général. L'abbé de Saint-Pierre aspire pourtant, par son intervention, à le réaliser.

Ensuite, les hommes de la Renaissance, pour comprendre comment ce proche passé qu'ils rejettent a pu advenir et comment ce passé lointain qu'ils vénèrent et auquel ils souhaitent se rattacher a pu disparaître, autrement dit pour expliquer la longue éclipse de la tradition antique qu'ils devaient dédaigneusement appeler Moyen Âge, ont eu recours à la notion de décadence⁴⁹². La chute de Rome, l'évènement le plus formidable de l'histoire universelle, est un mystère auquel de nombreux penseurs se sont attachés à méditer, de saint Augustin à Gibbon en passant par Montesquieu⁴⁹³. Rome est le point d'insertion du concept de décadence et en offre une telle image que, finalement, « dans la tradition occidentale, il n'y a jamais eu qu'une décadence, c'est celle qui abat, anéantit, pervertit la grandeur romaine ». Pierre Chaunu précise que « dans la lexicographie française des XVII^e et XVIII^e siècles, quand la décadence sort de la maison, de la famille, du cycle de la nature, l'exemple qui vient toujours sous la plume, l'exemple unique, c'est celui de Rome »⁴⁹⁴. Qu'une grande civilisation comme celle-là puisse s'effondrer ne manque pas de porter une sérieuse atteinte aux caractères continu, irréversible et nécessaire du progrès. Aussi, il importe de s'intéresser à la manière dont l'abbé de Saint-Pierre cherche à concilier sa vision progressiste de l'histoire humaine et l'évènement perçu comme une décadence⁴⁹⁵.

L'abbé de Saint-Pierre ne pouvait donc pas ignorer l'existence de ce problème, à moins d'estimer qu'il n'y a pas de chute de Rome ou de ne pas la considérer comme une décadence et d'envisager les siècles suivants comme autant d'étapes sur la route du progrès. Ce n'est évidemment pas le cas, et le Moyen Âge est perçu par lui comme une époque de ténèbres. Il admet donc la possibilité du déclin : de l'Antiquité au Moyen Âge, le genre humain a reculé « en *diférans pèys & en diférans siècles* vers l'ignorance & vers l'inprudance », ne revenant au degré du siècle d'Aristote qu'au temps de

⁴⁸⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 209.

⁴⁹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 258 et p. 294.

⁴⁹¹ « Nous heritons facilement de toute l'étendue des lumieres des grands hommes qui nous ont précédé, & nous nous apropiions facilement, & en peu de tems les decouvertes qu'ils ont faites dans toutes les Siences & dans tous les Arts ; au lieu que nous n'heritons pas facilement, & en peu de tems ni de toutes leurs vertus ni de toute l'étendue de leurs vertus. [...] Un homme de trente ans peut en deux ans se rendre propres toutes les decouvertes qu'un habile Politique a faites en quarante ans de Meditation, de composition, & d'expérience, & cela avec le secours de la lecture[,] de la Meditation & des Conferences ; mais la force d'ame, qui vient particulièrement de la longue habitude à la Vertu durant quarante années, il ne sauroit la lui communiquer, & la transmètre à son disciple égale à la siéne, le disciple n'y sauroit jamais atteindre que par sa propre pratique durant un aussi grand nombre d'années, & en suposant même que le disciple ait dez sa jeunesse pareille disposition à la Vertu que le Maître avoit a pareil âge » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 212-213).

⁴⁹² Pierre Chaunu, *Histoire et décadence, op. cit.*, p. 67-68.

⁴⁹³ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1734 ; E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776-1788. Michel De Jaeghere, dans *Les Derniers Jours : la fin de l'Empire romain d'Occident*, souligne « l'intérêt qu'il peut y avoir à s'interroger sur les causes de sa disparition, de cet effondrement, tant ils offrent une épure à nos intelligences, un miroir à l'angoisse que suscitent nos propres tribulations » (Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 15).

⁴⁹⁴ Pierre Chaunu, *Histoire et décadence, op. cit.*, p. 252.

⁴⁹⁵ Il est à noter que la notion de décadence est contemporaine – le mot date du XVIII^e siècle – et indissociable de celle de Progrès, car il ne peut y avoir de décadence sans progrès préalable, ni progrès sans risque de décadence (Pierre Chaunu, *Histoire et décadence, op. cit.*, p. 14).

Montaigne, Charron, Bodin et Bacon⁴⁹⁶. Si le Moyen Âge représente pour l'abbé un recul, il ne fait pas intervenir pour autant la notion explicative de décadence – laquelle anéantirait toute idée de Progrès – mais celle d'obstacles.

En effet, si le genre humain « a avancé sansiblement, mais infiniment moins qu'il auroit pû avancer », c'est en raison de trois obstacles généraux « qui non seulement ont retardé son progrès, mais qui l'ont au contraire fait reculer en différents pèys & en différents siècles »⁴⁹⁷. Ces trois principaux obstacles que l'abbé de Saint-Pierre identifie sont les guerres, qu'elles soient civiles ou étrangères ; les superstitions, fondées sur des révélations prétendues miraculeuses et sur l'opinion que nos ancêtres étaient plus savants et plus sages que nous le sommes, autrement dit les opinions contraires au rationalisme et à l'idée d'un progrès dans l'histoire ; et, enfin, la crainte que peuvent avoir ceux qui gouvernent les États que d'autres ne fassent des progrès dans la science du gouvernement, ce qui, selon Édouard Goumy, est une périphrase pour désigner le despotisme – ailleurs, l'abbé dénonce « la jalousie des Ministres mauvais citoyens »⁴⁹⁸.

Dans son exposé des obstacles, l'abbé de Saint-Pierre insiste, comme d'ailleurs à travers toute son œuvre, sur les deux premiers, qui se nourrissent l'un l'autre. La guerre, pour celui qui ne cessera de défendre le recours indispensable à un projet de paix perpétuelle, est, en toute logique, le plus important obstacle au progrès de la raison humaine. En effet, elle conduit les populations à la grande pauvreté, en ce qu'elles doivent « payer la subsistance des soldats, supporter des contributions tous les ans, souffrir des pillages, des incendies, des anlévements de bestiaux, de grains, de meubles ». En conséquence, « la plupart des habitans dévenus pauvres sont forcez de mètre toute leur application à pourvoir à leur subsistance [...], & à laisser toute application aux sciences ». Il en découle que non seulement la pauvreté empêche de progresser dans la sagesse, mais, de surcroît, amène l'ignorance, laquelle « produit la superstition intolérante qui éloigne les hommes & du doute & de l'examen, & qui les dégoûte des preuves tirées des expériences & de la démonstration »⁴⁹⁹.

Le second des obstacles qui empêchent le progrès de la Nation est donc la « tyrannie de la Superstition ». L'abbé définit cette dernière comme le fait de « prendre pour venant de Dieu des Opinions fausses ou absurdes qui n'en viennent point ». Et, de même que la superstition est l'effet des guerres, par un cercle vicieux, « ces superstitions ont été en différents siècles de nouvelles causes de guerres, & les guerres de leur côté, en produisant la pauvreté & l'ignorance grossière, reproduisent ou confirment la superstition »⁵⁰⁰.

En plus de ces obstacles généraux, l'abbé distingue plusieurs obstacles que peut connaître l'homme de manière individuelle : « il peut devenir malade, il peut être transporté dans une Ile déserte, il peut être regardé comme ennemi des autres, il peut n'avoir plus le temps que de songer à sa subsistance, il peut n'avoir plus pour compagnons que de plus ignorans que lui, il peut être gouverné par une mauvaise Police »⁵⁰¹.

⁴⁹⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 277 ; nous soulignons.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 277-286.

⁴⁹⁸ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre, op. cit.*, p. 151 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VIII, p. 60.

⁴⁹⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 279-280.

⁵⁰⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VIII, p. 60 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 282-286.

⁵⁰¹ Ces obstacles individuels et secondaires ont leur contrepartie, et si l'on vient de voir qu'il existe des freins au progrès de l'homme particulier, il existe également, selon l'abbé, des facteurs favorisant le progrès de celui-ci : « Il peut de même rencontrer diverses conjonctures avantageuses, une santé robuste, un pèys fort peuplé fort tranquille, bien policé, rempli de personnes habiles & d'un accès facile, des compagnons plus doux & plus vertueux, parmi lesquels on fasse beaucoup plus de cas de la Sagesse & de la vertu. Il fera alors de beaucoup plus grands progrès » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 273-274).

Le choix du terme « obstacle », et même de ceux de « retard » et « recul », de préférence à ceux de « déclin », « décadence » ou « chute », n'est pas anodin. L'obstacle indique une cause exogène, quand les autres traduisent une difficulté endogène et donnent une interprétation du mouvement lourde de sens. En effet, ces derniers portent en eux un aspect irrésistible, inexorable, quand l'obstacle n'exprime que le retard et paraît fortuit, accidentel, autrement dit exceptionnel et momentané. Ainsi, les « longues & fréquentes guerres, soit civiles, soit étrangères *retardent* infiniment [...] les progrès de la Raison humaine »⁵⁰². L'obstacle est un simple contretemps à la course du progrès. Sitôt les obstacles levés, l'évolution progressive peut reprendre⁵⁰³. Les obstacles ne peuvent mettre un terme définitif au progrès, ils ne sont que passagers⁵⁰⁴.

L'existence d'obstacles, tout en permettant d'expliquer « pourquoi le genre humain a mis un tel temps pour parcourir ce chemin, [et] pourquoi il lui est arrivé de s'arrêter ou même de retomber en arrière »⁵⁰⁵, pose néanmoins des difficultés à la conception formulée par l'abbé de l'idée de Progrès. Certes, l'idée d'obstacle, qui provoque retard et recul, plutôt que celle de chute, ménage le caractère linéaire du Progrès – la trajectoire est toujours la même, on va d'avant en arrière sans s'écarter de la ligne tracée de toute éternité – mais paraît contredire les caractères continu et nécessaire du Progrès. La progression n'est pas strictement régulière : bien qu'elle le soit en principe, elle est, par moments, interrompue par ces obstacles extérieurs, avant de reprendre⁵⁰⁶.

Ce n'est pas la possibilité du progrès qui est remise en cause par les limites décrites par l'abbé, mais seulement sa nécessité, donc son autonomie. Comment l'abbé peut-il avancer des prédictions, si la nécessité du progrès est sujette à caution ? En expliquant que l'interruption du cours du Progrès a pour causes des obstacles, l'abbé peut ainsi affirmer que ces maux sont non seulement passagers, mais qu'ils peuvent être surmontés. C'est ainsi que, pour renouer le fil de la nécessité, l'abbé propose comme remèdes infailibles ses propres projets. Ces obstacles rendent nécessaire le projet utopique pour progresser.

B. Une utopie indispensable à la cohérence du discours progressiste

Avant de montrer en quoi les projets utopiques de l'abbé peuvent résoudre les apories de l'idée de progrès, il est utile de rappeler que cette dernière ne peut se concevoir indépendamment de l'utopie. D'abord, car il n'y a jamais de progrès que vers un but reconnu comme tel – en l'occurrence l'utopie comme état final du processus historique. Ensuite, l'utopie en révèle la signification et constitue le critère permettant d'interpréter tel changement, s'il va dans le sens de la réalisation de cet état final, comme un progrès. Contrairement à « changement », « croissance » ou « évolution », qui peuvent être traités comme purement fondés sur des faits, le mot progrès est chargé de valeur. Le fait

⁵⁰² *Ibid.*, p. 313 ; nous soulignons.

⁵⁰³ La raison humaine peut croître à l'infini et en peu de siècles, « surtout s'il n'arrive plus ni guerres, ni mortalité trop générales & trop subites. [...] Il est vrai que les mortalités, si elles étoient promptes & presque générales, enseveliroient beaucoup d'arts & de sciences. Il est vrai aussi que lorsque des peuples barbares envahissent des pays policés, & que les guerres civiles succèdent aux invasions, on ne cultive plus que les arts & les sciences nécessaires à la vie ou à la guerre ; mais dès que [dès que] la tranquillité est rendue aux peuples, les connaissances humaines renaissent, elles reprennent leur accroissement, elles se fortifient, elles se multiplient de nouveau » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 9-10).

⁵⁰⁴ « Les progrès des arts & des sciences depuis dix neuf cents ans nous prouvent démonstrativement que malgré les guerres civiles & étrangères & les autres obstacles qui peuvent cesser & qui cesseront un jour, la Réson humaine ne laisse pas de faire des progrès continus » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale, op. cit.*, tome XV, p. 258-259). Ailleurs, il assure qu'« il y aura beaucoup plus de Sages, plus de vertueux dans mille ans qu'à présent, dans les lieux où il n'y aura point eu d'obstacles passagers au progrès de la Raison Universelle » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 497 ; nous soulignons).

⁵⁰⁵ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 186.

⁵⁰⁶ Si le genre humain peut être considéré comme un homme dans la suite de ses différents âges, cela montre que pour l'homme comme pour l'humanité, les progrès ne sont pas réguliers ; un homme fait plus ou moins de progrès suivant les circonstances dans lesquelles il se trouve, suivant le pays plus ou moins policé où il habite.

d'interpréter un changement historique comme un progrès dépend d'un idéal – l'idée de progrès implique « nécessairement une présupposition axiologique » – et donc d'un « sujet évaluateur »⁵⁰⁷.

L'utopie n'est pas seulement, dans la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, l'état privilégié vers lequel on se dirige et qui donne son sens à l'histoire. Ayant constaté que l'Histoire n'a pas été que marche en avant vers cet avenir qu'il appelle de ses vœux, il envisage ses projets utopiques comme le moyen de résoudre les difficultés auxquelles est confrontée la narration progressiste. Ces reculs que l'abbé est obligé de reconnaître sont regardés par lui dans une démarche praxique, éminemment politique et morale : non pour dire que toutes les choses vont de mal en pis et sont vouées au déclin, mais insister sur le fait qu'elles découlent de l'inobservation des bonnes lois et de l'application de mauvaises lois. Il est donc tout à fait possible d'éviter ces reculs, de surmonter ces obstacles. L'abbé ne cède pas au fatalisme, aucun sort n'a dévoué toutes les choses à l'instabilité ; l'homme fait l'histoire et le progrès devient nécessaire en raison des moyens mis en œuvre pour le réaliser.

Les limites s'expliquent par l'anormalité de facteurs extérieurs. Mais surtout par le défaut de la science du gouvernement, et la décorrélation entre la connaissance spéculative et la sagesse pratique en matière de morale. Ces obstacles relevés par l'abbé ont pour cause le défaut de politique. L'abbé de Saint-Pierre déplore que la science du gouvernement, de loin la plus importante de toutes au bonheur des hommes, ait été si négligée. Car elle doit non seulement lever ces obstacles, mais encore précipiter l'avènement de l'Âge d'or : en la cultivant, nous pourrons « jouir avant cent ans des progrès que nous n'aurons fait, au train que nous alons, que dans vingt siècles »⁵⁰⁸.

Dans cette perspective, le réformateur obsessionnel qu'est l'abbé présente comme remèdes infaillibles ses propres projets. Ceux-ci ont pour but d'améliorer la vie, de rendre tous les hommes vertueux de manière nécessaire et ainsi de hâter la marche du progrès⁵⁰⁹. Les projets qu'il propose sont autant de moyens pour réaliser de nouveaux progrès. Ils en sont même la condition. L'utopie rejoint ainsi l'histoire-progrès. L'idée de progrès développée par l'abbé exige un correctif apporté par le projet utopique. Ainsi, dans cette partie de la politique qu'est la morale, nous avons vu que les progrès n'y étaient pas cumulatifs – mais supposaient une habitude et des exemples, le progrès moral ne découlant pas automatiquement du progrès des sciences. Pour autant, à l'inverse des Bodin, Bruno, Galilée, Descartes, Gassendi, Comenius, Pascal et Bacon qui croyaient en l'avenir mais limitaient cette confiance à certains domaines, essentiellement scientifiques et techniques, et parfois relativement aux institutions⁵¹⁰, l'abbé a une conception totalisante. Il croit aussi un progrès de la morale possible, souhaitable et nécessaire, par sa science du gouvernement.

Si, au cours d'un premier « moment », qui se poursuit toujours, « la régularité du mouvement demeure hasardeuse, sans cesse menacée », les obstacles viendront à être abolis et ces limites disparaîtront, la marche vers la perfection deviendra effectivement et définitivement nécessaire lorsque sera atteint le second stade, celui de l'Âge d'or⁵¹¹. Grâce à ces projets utopiques, non seulement le passage à l'Âge d'or est possible mais il devient certain. Son progressisme est l'espérance en la réalisation future de ses projets, en même temps que la croyance en leurs bienfaits nécessaires.

Le système de l'abbé peut être analysé comme une passerelle entre le progressisme radical et les constructions utopiques, « entre un monde où domine encore le *possible* et un autre où le *certain* règne seul », ce qui ne laisse pas d'interroger quant à la place des hommes dans l'histoire et à leur

⁵⁰⁷ Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès*, op. cit., p. 23-25.

⁵⁰⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 311.

⁵⁰⁹ La vertu même peut être accrue de manière quasi certaine dans l'avenir si des règlements d'éducation sont développés (*Ibid.*, p. 497).

⁵¹⁰ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 538.

⁵¹¹ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, op. cit., p. 157-158.

rôle dans la réalisation du Progrès. En effet, un progrès nécessaire aboutit à un déterminisme en contradiction avec la liberté et l'idée qu'il leur appartient d'être les artisans du progrès. On peut penser que « concevoir le progrès comme nécessaire [...] confère à l'idée une dimension activiste. La certitude du mouvement lui ôte peut-être une part [...] de son caractère héroïque, mais elle pousse à marcher dans son sens »⁵¹². On a vu que cette nécessité, en raison d'obstacles extérieurs, n'était rendue possible que par l'action des hommes. Nécessité parce que les hommes le veulent et parce que les hommes doivent agir tel que l'abbé a décidé que cela favoriserait le progrès – la nécessité est peut-être extérieure à eux, mais rendue possible par eux. Cet apparent déterminisme est d'ailleurs né d'un optimisme dans les capacités de l'homme. Le progrès ne se fait pas sans l'homme, mais par son action, qui est déterminante et rend le progrès nécessaire, en suivant les plans, tracés par l'utopiste, de la cité de l'avenir, construite pour et par eux⁵¹³.

Paradoxalement, c'est aussi parce que l'homme est capable par sa volonté d'infléchir l'histoire plutôt que de la subir que s'ensuit une maîtrise de celle-ci – il peut la lire et lui imposer sa volonté, son orientation, sa destination et sa vitesse – et donc une nécessité du progrès. L'avènement du stade final rêvé peut ainsi être accéléré par une bonne politique : nous touchons au commencement de l'âge d'or et « nous n'avons plus besoin pour y entrer que de quelques Regnes sages »⁵¹⁴.

En définitive, les apories de l'idée de progrès rendent nécessaires les projets utopiques de l'abbé qui, sans elles, auraient été inutiles. Le Progrès vise à justifier ses projets. Chez l'abbé, c'est finalement moins l'utopie au service du progrès, comme finalité de la marche historique et donc comme condition du progrès, que l'histoire au service de l'utopie : celle-ci est un moyen de parvenir à l'utopie.

Paragraphe 2 : Une idée de Progrès finalement au service de l'utopie

L'« apôtre du Progrès » que fut l'abbé de Saint-Pierre s'attache surtout à ce qui doit être « le point d'arrivée de la marche de la civilisation moderne, et en même temps, la condition des progrès futurs, c'est-à-dire la paix perpétuelle et la disparition de la guerre »⁵¹⁵. Ce qui l'intéresse dans l'idée de progrès, c'est moins le mouvement comme mouvement que comme présage de l'Âge d'or prochain. Ainsi, la rencontre du Progrès et de l'utopie lui permet d'historiciser cette dernière (A), et la promotion jusqu'au-boutiste de ses projets le conduit même à sacrifier l'histoire-progrès (B).

A. L'historicisation de l'utopie rendue possible par l'idée de Progrès

Si la démarche utopique traditionnelle se caractérisait par la référence à un pays idéal se distinguant par ses institutions et sa société parfaites, le Progrès pouvait parfois trouver à s'y exprimer. Ainsi de

⁵¹² *Ibid.*, p. 158. Dans certains de ses écrits, l'abbé pouvait laisser à penser que le progrès n'était pas toujours pour lui une certitude, mais pouvait n'être qu'une espérance, par définition incertaine : « *j'espere* qu'avant un Siècle [...] ils [les souverains] parviendront à terminer sans guerre tous leurs diferens prezens & futurs » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome III, p. 230) ; « *j'espere* que dans mille ans la Raizon Humaine aura fait un tel progrez, que [...] » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VIII, p. 189 ; nous soulignons). Ces déclarations peuvent également être interprétées, de manière contraire, comme une profession de foi en la capacité de l'homme à faire le progrès – c'est sa volonté qui le rend possible.

⁵¹³ « Nous sommes beaucoup plus sages que nos peres d'il y a deux mille ans, & nos enfans nous surpasseront autant que nous surpassons nos ancetres, *s'ils travaillent* comme nous utilement pour leur posterité, *s'ils inventent* comme nous ; & ils inventeront si le gouvernement par de longs *intervalles de paix*, & par des *recompenses distribuées* avec justice, favorisent les inventions utiles a la Societé » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 10 ; nous soulignons).

⁵¹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome III, p. 231. « De là il suit que la grande diféranse de Sagesse & de bonheur antre Nasion & Nasion doit venir particulièrement de la diféranse du progrèz des diverses parties de la Sianse du Gouverneman, & voila pourquoi on ne sauroit trop favoriser l'étude de cète Sianse. Il y a encore beaucoup d'autres moiens généraux, plus importans pour faire faire en moins de 150 ans un progrèz dix fois plus grand au bonheur du Janre humain » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 291-292).

⁵¹⁵ Jules Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de Progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 236.

L'Utopie de Thomas More, dans laquelle le progrès se manifeste par le passage d'un isthme à une île, symbole de la transformation sociale : celui-ci était anhistorique, ou plutôt se situait dans une histoire autre. L'intention de l'auteur, à travers cet ouvrage, était d'ailleurs moins de présenter un programme à appliquer ou un but auquel parvenir que le moyen d'un certain progrès.

Le progrès paraît indispensable à l'utopie dans la mesure où il ne peut y avoir de perfection construite sans postuler une certaine vision de l'homme dans l'histoire. L'utopie est ainsi inconciliable avec une vision pessimiste du temps, car cela reviendrait à considérer que la perfection dégénère en imperfection, et signifierait donc que la perfection n'en était pas vraiment une. Aussi, elle peut se retrouver dans ce mouvement ascendant qu'est l'idée de Progrès. Cette dernière a besoin de l'utopie comme aiguillon et finalité mais va insister sur le chemin parcouru ou à parcourir plutôt que sur son terme ; l'utopie va avoir besoin du progrès pour passer du plan alternatif à une certitude en devenir, tout en cherchant à s'émanciper d'elle une fois arrivée. En effet, la conviction émerge, au XVIII^e siècle, que les utopies sont vouées à se réaliser dans le futur.

Pour se réaliser dans l'histoire, l'utopie a besoin du Progrès. Le progrès est ce qui permet de franchir la distance entre la situation actuelle et la situation parfaite rêvée. Le bonheur de l'homme peut et doit être au terme de son devenir historique. L'imagination sociale se présente non plus sous la forme d'images d'une Cité et d'une histoire autres, mais comme située dans le temps de l'histoire-progrès, comme participant de la marche de l'Histoire. Ce faisant, elle ne s'annonce plus comme des rêves et aspirations, mais comme des prévisions d'avenir dotées de tous les prodiges de la science⁵¹⁶. La fusion des images utopiques et d'un discours historique dans un discours global et un mythe de l'histoire-progrès ne pouvait se faire que par la remise en question des paradigmes traditionnels du discours utopique.

L'historicisation de l'utopie, sa réalisation dans l'histoire, a été rendue possible par l'interprétation progressiste de l'histoire élaborée au XVIII^e siècle⁵¹⁷. Le progrès fait sortir l'utopie du roman pour l'inscrire dans la réalité sociale de son temps et devient un programme de transformation de la société. C'est dans cette perspective que doivent se lire les « projets » de l'abbé de Saint-Pierre. Ce dernier a participé à l'évolution de l'utopie. Bronislaw Baczko parle de la « formation de l'utopie anti-utopique », désignant par là le fait que « l'utopie s'y refuse à être un jeu d'imagination ou l'expression de désirs et d'attentes ». Après avoir rappelé que les utopistes – parmi lesquels figure l'abbé de Saint-Pierre – proclament généralement le réalisme de leurs projets, Baczko estime que l'utopie anti-utopique prend en charge plusieurs thèmes utopiques traditionnels en les incorporant à un discours global sur l'Histoire objet de la Science et en les formulant comme des non-rêves⁵¹⁸. Le progrès a ainsi pour charge de faire advenir le pays idéal et donc de transformer un rêve en réalité⁵¹⁹.

Si l'utopie paraissait venir au secours de l'idée de Progrès, il semble finalement que « l'histoire n'est qu'un prétexte pour l'utopie-projet »⁵²⁰ : introduite dans l'histoire, cette dernière est moins présentée comme un possible alternatif que comme une certitude en devenir, quelque chose d'irrésistible qu'il convient d'accepter. L'histoire-progrès ne semble plus avoir pour fonction que de convaincre de la marche inéluctable vers l'Âge d'or et, à l'occasion, est sacrifiée par l'abbé de Saint-Pierre dans le but exclusif de réaliser ses projets.

⁵¹⁶ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 173-174.

⁵¹⁷ Pierre-André Taguieff, *Le sens du progrès*, *op. cit.*, p. 113.

⁵¹⁸ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 174 et p. 205 ; souligné par l'auteur.

⁵¹⁹ Le temps de l'Histoire « prend sur soi la tâche d'inscrire les rêves et les espoirs rationnels dans la réalité » (*ibid.*, p. 207).

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 191.

B. L'histoire-progrès réduite à une fonction instrumentale accessoire

L'abbé de Saint-Pierre sollicite d'abord l'histoire pour témoigner des progrès accomplis ; ce faisant, elle fait montre de sa vertu pédagogique : « [...] afin que dans quelques siècles les lecteurs puissent voir plus facilement les progrès que la raison universelle aura faite dans mon pays depuis nous jusqu'à eux dans la route de la félicité »⁵²¹. L'autre mission qui, selon l'utopiste, incombe à l'histoire est donc de contribuer aux progrès à réaliser : le progrès ne vient que justifier cette utopie, prouver son bien-fondé.

À travers l'histoire-progrès, l'abbé cherche à démontrer la valeur et la pertinence de ses projets qui, parce qu'ils sont merveilleux, se réaliseront inévitablement, dans cinquante, cent ou deux-cents ans : « comme j'ai démontré plusieurs projets très utiles au bonheur des hommes en general et des souverains en particulier et comme les jeunes gens, qui doivent un jour entrer dans le gouvernement de leurs pëis, goûteront necessairement çèz projets demontrez ; on peut conclure qu'*il est impossible, que les gouvernemens d'Europe ne les adoptent peu a peu* »⁵²². Tôt ou tard, ces projets se feront. Le Progrès justifie la nécessité des réformes, introduit l'utopie dans l'histoire et l'offre moins comme un possible alternatif que comme une certitude en devenir, qu'il est possible de prédire et qu'il convient d'accueillir pour en faciliter l'avènement. Mais si l'abbé marie l'utopie avec l'histoire, c'est de sorte que le discours sur l'histoire ne puisse « se constituer qu'à partir et en fonction des projets utopiques ». Bronislaw Baczko ajoute que, dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre, « l'histoire-progrès n'est pensée, n'est dite qu'en termes de projets utopiques », comme appui⁵²³.

Cette fonction instrumentale du progrès se manifeste à l'occasion de la défense jusqu'au-boutiste de projets que, sans cesse, il réécrit et assortit, suivant sa méthode, d'objections et de réponses nouvelles ; défense qui l'amène à se passer de l'histoire-progrès et à proposer deux discours sur l'histoire opposés : « l'un est un discours sur le progrès qui *aurait pu* se faire si on avait appliqué les divers « projets de perfectionnement » ; l'autre porte sur l'histoire telle qu'elle s'est faite réellement ». Le premier « situe le progrès hors du temps historique réel et le transfère dans le temps de l'utopie », le second situe l'histoire réelle dans le temps du progrès manqué. Aussi, « le progrès se voit confiné dans un discours abstrait et rationaliste sur une histoire *autre* qui aurait été celle de la réalisation de ses merveilleux projets »⁵²⁴.

Si ceux-ci visent à transformer le présent et à assurer dans l'avenir l'âge d'or, l'abbé les applique au passé et soutient leur efficacité en les projetant dans l'histoire. Ainsi, à propos de son projet de paix perpétuelle, il conclut que « si un pareil etablissement eut été fait entre les Princes Cretiens dans le tems des Croisades, il leur auroit beaucoup moins couté d'hommes & d'argent ; & tous les Peuples qui sont Mahometans & Barbares, seroient encore aujourdui Cretiens »⁵²⁵. Les projets et la méthode de l'abbé n'ont pas de durée de validité du fait des circonstances – nécessairement changeantes – pour lesquelles ils ont été conçus, mais offrent des solutions pour tous les temps, toutes les époques, y compris les plus éloignées. Il assure ainsi que Romulus n'aurait pas été mis à mort s'il avait eu la sagesse de faire élire les sénateurs d'après les règles du scrutin perfectionné⁵²⁶. Après avoir triomphé de ses ennemis, Rome sombra dans les guerres civiles. L'abbé considère qu'« *il y eût eu un remède & même un préservatif sûr contre cette terrible maladie, si la République eût eu alors une Société toute formée avec ses voisins, telle que nous la proposons* pour entretenir la Paix au dedans & au

⁵²¹ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 7.

⁵²² BM Rouen, Ms. 950, « Predictions politiques », f° 583 ; nous soulignons.

⁵²³ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 186-187.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 180-182 ; souligné par l'auteur.

⁵²⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 326.

⁵²⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 195-197.

dehors »⁵²⁷. Évoquant aussi la fin de Carthage, il estime que ce malheur ne lui serait pas arrivé, si elle avait mis en œuvre un arbitrage entre les républiques d'Italie et de Sicile⁵²⁸.

Dans ses *Annales politiques*, il s'exprime sur ce qui pouvait et devait être fait, et juge, année après année, l'histoire à l'aune de ses projets. Vantant le caractère du Grand Dauphin décédé en 1711, qui l'aurait, croit-il, conduit à adopter son traité sur l'arbitrage européen, il imagine que « sous son règne les Français n'auraient pas été accablés d'impôts [...]. Notre commerce maritime, & le commerce intérieur auroient fait un beaucoup plus grand progrès. Nous aurions plus de canaux de transport, plus de chemins pavés, nos arts & nos sciences auroient été beaucoup plus perfectionnées »⁵²⁹. Évoquant les disputes entre théologiens qui recommencèrent à l'occasion de la bulle *Unigenitus*, il affirme que « si le Régent, pour s'en débarrasser, après avoir sur cet article ordonné *le silence* aux deux partis [...], eût formé une chambre de police au parlement de Paris, & dans chacun des autres parlements, pour l'exécution de cet édit du *silence* sous des peines suffisantes, il aurait fini toutes ces disputes, qui ne peuvent jamais finir que par le silence commandé & bien observé »⁵³⁰. Tout aurait nécessairement tourné autrement, si seulement... Les exposés des projets « s'assemblent en une série parallèle aux événements et forment une proposition d'une histoire de rechange que l'histoire réelle a manquée »⁵³¹.

Les conséquences de cette méthode échappent à l'abbé de Saint-Pierre, qui ne voit dans celle-ci que l'excellent argument en faveur de ses différents projets politiques : « que puis-je faire de mieux pour en prouver la solidité, que d'en faire l'application aux evenemens passez ? Et qu'y a-t-il de plus propre à persuader de les mettre en execution, que de faire sentir aux Lecteurs que si dès ces tems-là ils avoient été établis, ces malheurs ne seroient point arivez ni aux Rois ni à leurs Sujets ? »⁵³² L'abbé convoque et se sert de l'Histoire à sa convenance autant pour trouver dans ces fictions la justification, la preuve expérimentale qui manque à ses projets et montrer le progrès qu'auraient permis ses projets de perfectionnement si on les avait alors appliqués, que pour refaire le passé à la lumière de ses projets, le corriger – étonnantes uchronies dans le passé. Infiniment « réformable », l'histoire devient le lieu d'implantation de tous les projets possibles et, privée d'autonomie, ne se constitue qu'à partir et en fonction des projets utopiques. Ou plutôt, en investissant une histoire alternative, et en faisant mine de croire que l'âge d'or aurait pu avoir lieu dans le passé, l'abbé sacrifie sa conception du progrès.

Cette situation peut sans doute s'expliquer par le fait que l'abbé, à travers sa réflexion sur les obstacles, considère que le processus progressif peut être accéléré ou ralenti. Lorsqu'il projette ses propositions à travers les âges ou souligne les occasions manquées du Progrès, se manifeste l'idée selon laquelle « les différents peuples et leurs civilisations ne sont considérés que comme des variantes, des distributions dans le temps et dans l'espace d'un même et unique processus évolutif qui a comme sujet le « genre humain » » (anticipant sur Condorcet et son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*), et que tous les événements historiques sont situés les uns par rapport aux autres sur un même axe, qui est celui du progrès⁵³³. Ainsi, lorsqu'il traite des Britanniques ou des Français plutôt que des Utopiens, cela n'exprime pas la situation réelle de ces peuples, qui peuvent

⁵²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome I, 1713, p. 264-265 ; nous soulignons.

⁵²⁸ « Cartage ne s'aviza pas d'assez bone heure de se rendre arbitre des diférens entre les Republics d'Italie & de Sicile ; il s'i forma des Soldats & des Officiers, qui à la fin subjuguèrent cete célèbre république, toute opulante qu'elle étoit. *Ce malheur ne lui seroit pas arivé, si de bone heure elle se fût avizée de contenir en paix la République des Samnites & la République Romaine, & si elle eut empeché de cete sorte qu'il ne s'i format des Soldats & des Officiers* » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 247-248 ; nous soulignons). On le voit, les exemples des décadences romaine et carthaginoise ne remettent pas en question le Progrès, mais donnent, selon lui, raison à ses propositions.

⁵²⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, tome II, Londres, 1758, p. 74-77.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 115-116 ; souligné par l'auteur.

⁵³¹ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 191.

⁵³² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome IX, p. 1-2.

⁵³³ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 193.

connaître essor et déclin, succès et échecs, suivre des voies de développement diverses, gagner en physique ce qu'ils perdent simultanément en théologie, etc. C'est un pur récit qui extrapole à toute la société des découvertes scientifiques dont il fait une loi universelle, et qui impose ses étapes de développement à l'ensemble de l'humanité.

Finalement, cela pose la question de savoir si le Progrès est chez l'abbé une conviction, une croyance ou un simple instrument visant à convaincre. Nous venons de voir que le Progrès pouvait avoir chez lui une fonction instrumentale. Peut-être ce Progrès vise-t-il seulement à pousser son lectorat à l'activisme. Peut-être a-t-il la certitude d'un progrès irrésistible mais qu'il met en œuvre, emporté par le désir de voir ses projets qu'il croit si utiles et nécessaires au bonheur du genre humain se réaliser, tous les moyens pour convaincre de leur intérêt. Peut-être lui-même a-t-il besoin de se rassurer : Voltaire écrit ainsi qu'il « se croyait payé de toutes ses peines, quand on lui laissait entrevoir qu'un de ses projets pouvait être exécuté dans sept ou huit siècles »⁵³⁴. Peut-être est-il tout cela à la fois ou successivement. Quoi qu'il en soit, cela revient à interroger les intentions de l'auteur et à tenter de percer le secret de son âme, à deviner ce dont lui-même n'avait peut-être pas conscience.

Ce qui est certain, en revanche, c'est qu'à travers ses projets utopiques comme dans l'expression du Progrès se manifeste un trait psychologique, à savoir la recherche d'une maîtrise de l'histoire, au service de la perfection à construire. L'utopie fige l'histoire et lui permet d'échapper aux malheurs de la temporalité. L'utopiste cherche à se protéger de la tragédie de l'histoire en incarcérant le temps grâce à son système politique. Le progressisme, en rompant avec la vision sceptique du flux et du reflux historique, tout comme avec la conception chrétienne de la Providence, postule la domination de l'homme sur sa propre histoire. C'est à ce point que s'opère la conjonction avec l'utopisme.

À l'instabilité honnie, l'abbé répond en introduisant la perpétuité partout⁵³⁵. Pour Karl Löwith, « la croyance en un progrès sans limites ici-bas remplace toujours plus la foi en la Providence d'un Dieu supra-mondain »⁵³⁶. Le rejet des miracles et apparitions comme de toute intervention divine dans l'histoire est motivé par la rupture qu'ils induisent avec l'ordre naturel et sont une autre manifestation de cette volonté de maîtriser l'histoire humaine. L'idée de progrès assume la fonction d'une Providence humanisée au service de la perfection terrestre à venir.

En définitive, l'abbé de Saint-Pierre donne, le premier, une formulation systématique de l'idée de progrès, qu'il ne traite pas toujours avec suffisamment de sérieux, au point de la sacrifier à son utopie, qui demeure sa principale préoccupation. Pour autant, celui qui fait figure d'auteur mineur a exercé une influence considérable dans la formation de cette idée, au point d'apparaître comme un modèle du progressisme à l'aube des Lumières.

⁵³⁴ *Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XXV, *Supplément du Discours aux Welches*, 1879, p. 251.

⁵³⁵ C'est pour lui une manière de pérenniser les acquis et cela se traduit, par exemple, par l'instauration de compagnies immortelles (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 312).

⁵³⁶ Karl Löwith, *Histoire et Salut, op. cit.*, p. 88.

TITRE II : LA POURSUITE DE L'ÂGE D'OR

Les projets de l'abbé de Saint-Pierre, pour être qualifiés d'utopiques, doivent exprimer l'idée d'une perfection ayant pour objet premier la cité, l'ordre politique. Il importe donc de montrer que le but des projets de l'abbé de Saint-Pierre est de réaliser la perfection dans l'ordre politique *lato sensu* (**Chapitre 1**) et, par conséquent, de présenter le contenu, la coloration particulière qu'il donne à cette idée (**Chapitre 2**).

Chapitre 1 : L'idée de perfection

Dans ses écrits, l'abbé de Saint-Pierre poursuit la réalisation d'une perfection terrestre, notamment dans sa forme politique. Loin de chercher à réaliser quelques améliorations par touches successives, ses projets ne visent pas moins qu'à permettre l'édification d'une société parfaite sur terre, sans quoi on ne pourrait parler d'utopie. La perfection n'est donc pas ici une expression anodine, pour valoriser ses projets, mais un véritable objectif : à travers son projet politique, l'abbé cherche à réaliser la perfection sur terre (**Section 1**). Cependant, il parle aussi de paradis céleste et d'une seconde vie après la mort. Cette reconnaissance, loin de faire concurrence au paradis terrestre, se le concilie et y contribue, et donc ne constitue pas un obstacle à la qualification d'utopie de son projet (**Section 2**).

Section 1 : La recherche de la perfection sur terre

L'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre abonde en projets visant à perfectionner des sujets divers. Par-delà leurs spécificités, ces réformes visent à changer la face de la terre (**Paragraphe 1**) et à établir l'âge d'or, le paradis terrestre, autres noms de la perfection (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : La volonté de tout perfectionner

L'abbé de Saint-Pierre est obsédé par la perfection (A). Celle-ci ne vise pas qu'un objet limité, mais se veut universelle (B).

A. L'obsession de la perfection

À la fin du XVII^e siècle et au début du siècle suivant, la perfection désigne la « consommation, [l']achèvement de quelque ouvrage que ce soit », ou encore la « qualité de ce qui est parfait en son genre : tendre à la perfection, atteindre à la perfection, approcher de la perfection, travailler à la perfection, aspirer à la perfection. On dit en termes de spiritualité, la perfection chrétienne, la perfection, pour dire l'état le plus parfait de la vie chrétienne, de la vie religieuse »⁵³⁷. Perfectionner signifie « rendre parfait, accompli ». Le nom « perfectionnement » prend place dans le *Dictionnaire de l'Académie française* dans son édition de 1762 pour désigner l'« action de perfectionner, ou l'effet de cette action », et dans l'édition de 1752 du *Dictionnaire de Trévoux*, pour « le soin que l'on prend pour rendre une chose meilleure & plus parfaite ». La publication jésuite précise que « ce terme est nouveau ; mais il commence à s'accréditer, & nous voyons Messieurs de l'Académie Française le mettre en usage », illustrant son propos de phrases principalement tirées de l'abbé de Saint-Pierre⁵³⁸. Si nous ne pouvons affirmer que la paternité de ce mot lui revient, il convient d'admettre qu'il en a fait usage avant même sa reconnaissance académique et l'a popularisé.

L'abbé fait un tel usage de ce vocabulaire que, dans les esprits, il lui est étroitement associé, au point que, lorsque Ferdinand Brunot veut les aborder, il se contente d'indiquer que « cent fois chez l'Abbé de Saint-Pierre revient le verbe *perfectionner*, que suivent « perfectionnement » et

⁵³⁷ *Dictionnaire de Trévoux*, 1721 ; *Dictionnaire de l'Académie française*, 1694.

⁵³⁸ *Dictionnaire universel françois et latin vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, tome V, Paris, La compagnie des libraires associés, 1752, p. 422.

« perfectionneur » ». Pour Bronislaw Baczko, « l'abbé était un obsédé du perfectionnement en politique et en morale ». « *Perfectionner*, porter toute chose jusqu'à sa perfection, voilà son obsession », écrit Jean Rohou⁵³⁹. Si le vocabulaire lié à la perfection lui est tant attaché⁵⁴⁰, c'est bien parce qu'il ambitionne de tout perfectionner – verbe dont on peut dire qu'il est son favori⁵⁴¹.

L'évidence ne manquera pas de sauter aux yeux de qui se reporterait à la liste de ses ouvrages : parmi eux se trouvent un *Mémoire pour perfectionner la police contre le duel* (1715), un autre *pour perfectionner la police sur les chemins* (1715), un *Discours pour perfectionner l'orthographe* (1725), un *Projet pour perfectionner l'éducation* (1728), un *Projet pour perfectionner l'orthographe des langues d'Europe* (1730), un *Projet pour perfectionner l'éducation domestique des princes* et un autre *pour celles des filles* (1730), un *Projet pour perfectionner le gouvernement des États* (1733), un *Projet pour perfectionner la médecine*, un autre *pour rendre les établissements des religieux plus parfaits*, ou encore *pour perfectionner le commerce de France* comprenant des *Moyens pour perfectionner le commerce maritime* et un *Projet pour perfectionner les statuts de la compagnie des Indes* (1733), des observations *Pour perfectionner le journal des sciences et des arts* (1734), un *Projet pour perfectionner nos lois sur le duel*, des *Observations pour perfectionner un journal de la République des lettres* (1735), un *Discours pour perfectionner l'éducation dans les pensions*, des *Modèles pour perfectionner les Vies de Plutarque* (1740), un *Projet pour le perfectionnement du clergé de France* (1741), un *Projet pour perfectionner les histoires générales*, ou encore des *Observations pour perfectionner l'établissement commencé par M. l'abbé de Pont-Briand*⁵⁴².

Si les autres écrits de l'abbé de Saint-Pierre ne manifestent pas ce désir de perfection dès l'intitulé, leur propos est le même : ainsi, des observations *pour rendre l'Académie des Sciences beaucoup plus utile* (1734) sont par lui nommées *projet pour perfectionner les académies*⁵⁴³. De même, ses *Annales politiques* ne manquent pas d'offrir un terrain privilégié aux perfectionnements de toutes sortes, comme le fait remarquer Joseph Drouet : « Les matériaux, qu'il allait amasser dans ses *Annales* pour les compilateurs futurs, devaient nécessairement avoir trait aux perfectionnements qu'il rêvait d'apporter au gouvernement, puisque c'étaient les sujets de son ressort [...]. Mais il ne se borne pas

⁵³⁹ Ferdinand Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, tome VI, *Le XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1930, p. 109 ; Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 176 ; Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 596 ; souligné par l'auteur. Autre exemple montrant à quel point cette idée lui est attachée : dans les *Encyclopédies générales manuscrites* qui faisaient partie de la bibliothèque de travail de la famille Portalis, à l'article « Perfectibilité », la mention concernant les termes « Perfection. Perfectionnement » évoque principalement l'abbé : « L'abbé de St-Pierre est le fondateur de l'école philosophique qui a la *perfectibilité* indéfinie de l'espèce humaine pour fondement » (BUDSPS, MS 83/F/N-Z, f^o 247 ; souligné par l'auteur).

⁵⁴⁰ L'édition susmentionnée du *Dictionnaire de Trévoux* illustre ainsi sa définition du mot « perfectionnement » de phrases principalement tirées de l'abbé de Saint-Pierre. Émile Littré le convoque également pour illustrer sa définition (*Dictionnaire de la langue française*, Paris, L. Hachette, t. III, 1873-1874, p. 1062).

⁵⁴¹ « L'abbé de Saint-Pierre a un mot favori : le verbe « perfectionner ». « Perfectionner » figure dans le titre de beaucoup de ses innombrables brochures. « Perfectionner » revient à tout instant sous sa plume. Ce mot résume sa pensée et traduit son désir d'efficacité. Tout perfectionner, c'est répondre aux desseins du Grand'Etre qui est modèle de perfection, c'est épouser la loi même de la nature. Car tout est perfectible chez les hommes ; ils « changent tous les jours, ils acquièrent des qualités qu'ils n'avaient pas » » (Jean Dagen, *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 163).

⁵⁴² Le *Projet pour perfectionner l'éducation domestique des princes* et le *Projet pour perfectionner l'éducation des filles* sont dans le premier tome des *Œuvres diverses* ; le *Projet pour perfectionner les statuts de la compagnie des Indes* dans le cinquième tome des *Ouvrages politiques* ; les *Observations pour perfectionner le journal des sciences et des arts* dans le septième tome des *Ouvrages de politique* (p. 132) ; les *Observations pour perfectionner un journal de la République des lettres* dans le dixième tome des *Ouvrages de politique* ; les *Modèles pour perfectionner les Vies de Plutarque* dans le quatorzième tome des *Ouvrages de morale et de politique* ; le *Projet pour le perfectionnement du clergé de France* dans le seizième tome des *Ouvrages de morale et de politique*. Le *Projet pour perfectionner les histoires générales* est un inédit (ADC, 38 F 45). Les *Observations pour perfectionner l'établissement commencé par M. l'abbé de Pont-Briand* figurent dans les *Annales politiques* (éd. J. Drouet, p. 353 sq.).

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 253. Les *Observations pour rendre l'Académie des Sciences beaucoup plus utile* ont été publiées dans le tome VII des *Ouvrages de politique* (p. 135-179).

à les mentionner ; il leur fait une telle place qu'on serait tenté de croire que les *Annales* n'ont été composées que pour leur servir de cadre... ce qui ne serait pas invraisemblable »⁵⁴⁴.

Au-delà de la définition du terme de perfection – ce qui ne manque de rien, ce qui est achevé –, il importe de remarquer que les significations qui lui ont été données ont varié au cours de l'histoire. Le même mot recouvre plusieurs conceptions de la perfection. Le terme parfait est d'abord une expression quotidienne grecque (*telos*) appliquée à de nombreuses choses qui ont été impeccablement exécutées et aux personnes qui savent les exécuter impeccablement – du terme *impeccable*, incapable de faute, en latin impérial ; incapable de péché, en latin chrétien. Si les Grecs estimaient des hommes et des choses parfaites, ils ne considéraient pas le monde dans son ensemble comme étant parfait : il y avait trop de malheurs, conflits, violences, et même l'Olympe et ses dieux n'étaient pas parfaits⁵⁴⁵. Plus tard, la perfection devient l'une des idées fondamentales de la philosophie chrétienne. La doctrine chrétienne de la perfection repose sur l'Évangile : « soyez donc parfaits, comme notre Père céleste est parfait »⁵⁴⁶.

L'usage qui est fait par l'abbé de ce vocabulaire ne va pas dans le sens d'une perfection grecque ou chrétienne. Il peut évidemment rejoindre, à l'occasion, l'une ou l'autre de ces acceptions. Certaines de ses considérations ont des accents grecs, et soulignent la perfection des choses bien exécutées⁵⁴⁷. Ailleurs figure l'idée de perfection comme achèvement, de ce à quoi rien ne manque : l'abbé veut ainsi « aider l'auteur [d'un mémoire défectueux] à le conduire à sa perfection en lui disant le détail qui y manque », en se donnant « la peine de faire mettre par écrit les difficultés »⁵⁴⁸.

L'usage par l'abbé rejoint parfois celui qui lui est donné par la tradition chrétienne. Ce vocabulaire est alors employé comme synonyme de sainteté, pour définir l'état auquel doit viser le chrétien et qui est selon l'abbé la justice et la bienfaisance⁵⁴⁹. La première partie du *Projet pour rendre les établissements des religieux plus parfaits, c'est-à-dire plus utiles au prochain* – on notera que l'utilité devient un équivalent de perfection qui, même lorsqu'elle a trait au christianisme, retrouve facilement un sens naturel –, sous-titrée « Idée de la Perfection », contient des principes précisant la manière dont doit être comprise la plus grande perfection : l'abbé de Saint-Pierre considère ainsi que « la plus grande perfection des hommes est d'imiter l'Être parfait autant qu'on peut l'imiter », et que « l'observation de la justice et de la bienfaisance est la plus parfaite imitation de Dieu et par conséquent la plus grande perfection où nous puissions aspirer »⁵⁵⁰.

Cependant, force est de constater que l'usage général qui est fait de ce vocabulaire ne va pas dans le sens d'une perfection chrétienne ou grecque, mais dans un sens sécularisé, utopique, c'est-à-dire celui d'une perfection terrestre, avant tout politique et sociale. Ainsi, l'abbé se préoccupe du « progrès que les Etats ont fait depuis deux mille ans vers la perfection du gouvernement »⁵⁵¹. Si l'on étend le champ lexical au-delà des termes *perfection*, *perfectionnement*, *perfectionner* dont il use et abuse, on remarquera que cette ambition peut prendre d'autres formes apparemment moins marquées, mais qui finalement renvoient au même but : là, il s'agira de *rendre les troupes beaucoup meilleures*, ici de

⁵⁴⁴ Joseph Drouet, « Introduction » à *ibid.*, p. XXII.

⁵⁴⁵ Platon utilise d'ailleurs rarement le terme perfection et lui préfère l'idée – différente – de bien.

⁵⁴⁶ Matthieu 5, 48.

⁵⁴⁷ « Il est bien aisé de les porter tous les ans à une plus grande perfection » ou, à propos des premiers essais de la taille tarifée par plusieurs intendants, « ils ont en moins de trois ans mis la dernière perfection à cet établissement » (*Supplément au Projet de taille tarifée*, Rotterdam, chez Jean-Daniel Beman, 1737, p. 64).

⁵⁴⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire sur la réparation des chemins*, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁴⁹ « La plus grande perfection du chrétien, qui est l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome II, p. 180). Pour souligner l'association sainteté-perfection : « une idée de la sainteté et de la perfection » ; « il serait de la sainteté de la perfection » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome X, p. 352).

⁵⁵⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome V, p. 63-65.

⁵⁵¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome IV, p. 164.

procéder à l'*extirpation des Corsaires de Barbarie*, ailleurs de rendre les sermons plus utiles ou encore de rendre la paix perpétuelle. Dans le détail, on s'aperçoit que chacun de ses écrits témoigne de la même volonté de perfectionner leur objet, qu'il s'agisse des sermons, de la médecine, de finances, du mode de recrutement et d'avancement au sein de l'État auquel il est particulièrement attaché – le scrutin perfectionné⁵⁵². Cette profusion s'explique par le genre même de ses écrits : ceux-ci ne se proposent pas d'établir une histoire, de rapporter une situation, de l'analyser ou de divertir le lecteur, mais de susciter une amélioration. L'« amour passionné » de l'abbé pour les réformes⁵⁵³ est indissociable d'un désir de perfectionnement, qui les suscite.

B. Une perfection universelle

Nous avons rappelé la définition retenue par les contemporains des termes du champ lexical de la perfection, mais il convient de s'interroger sur le sens et la portée que leur donne l'abbé de Saint-Pierre, qui en use à tout propos : les emploie-t-il pour désigner des améliorations relatives qui peuvent se satisfaire de déclinés simultanés ? Quelques phrases pourraient le laisser penser :

« Qu'est-ce présentement que la nation italienne où ces arts [la peinture et la sculpture] sont portés à une haute perfection ? Ils sont gueux, fainéants, paresseux, vains, poltrons, occupés de niaiseries. Tels sont devenus peu à peu par l'affaiblissement du gouvernement les misérables successeurs de ces Romains si estimables, de ces contemporains de Caton qui étaient dignes de gouverner les autres nations »⁵⁵⁴.

Pour autant, les perfectionnements que l'abbé appelle de ses vœux, projet après projet, doivent se comprendre dans leur plein sens, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent se succéder de manière infinie conformément à l'idée que la perfection n'est pas de ce monde, mais qu'ils doivent mener à un état d'achèvement, à une situation sans défaut qui, par définition, n'est susceptible d'aucune autre amélioration. En ce sens, la perfection renvoie à l'idée de progrès, puisqu'au moment où on l'énonce comme un idéal, la perfection est encore à venir, au terme de l'Histoire. Aussi, ce qui nous importe, c'est moins l'amélioration particulière qu'entend proposer chacun de ses projets que la signification globale de ces perfectionnements. Car il ne s'agit pas de simples améliorations marginales, de petites modifications, l'abbé de Saint-Pierre parlant de perfection à tout propos, mais d'améliorations qui participent d'un processus général de perfectionnement. L'amélioration particulière que propose chacun de ses projets est également secondaire dans la mesure où une même démarche et une même finalité président à chacun de ces projets.

Dans la préface de ses *Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, l'abbé de Saint-Pierre raconte la genèse de son projet quatre ans auparavant, alors qu'il s'apprête à terminer son *Mémoire sur la réparation des chemins* (1708) : « Je finissais de mettre la dernière main à ce mémoire, lorsqu'il m'est venu à l'esprit un projet d'établissement qui, par sa grande beauté, m'a frappé d'étonnement »⁵⁵⁵. Gilberte Derocque, auteur d'une thèse sur l'abbé dans laquelle elle rapporte l'anecdote, estime qu'« on ne voit guère quelle corrélation il peut y avoir entre le *Mémoire sur la*

⁵⁵² « Si la taille tarifée était une fois établie dans sa perfection » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de taille tarifée et Supplément*, Rotterdam, chez Jean-Daniel Beman, 1737, p. 138) ; il évoque la « perfection de la loi » (*ibid.*, p. 245) ; « ces règlements n'ont pas toute la perfection qui leur est nécessaire » ; « ainsi, c'est cette perfection qui fait le sujet de cette recherche » (*Mémoire sur la réparation des chemins, op. cit.*, p. 27) ; « les règlements de police n'ont atteint leur perfection... » (*ibid.*, p. 34).

⁵⁵³ Joseph Drouet, « Introduction » à Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. XXXI. Cette réputation est devenue proverbiale : « L'abbé de Saint-Pierre est un exemple extrême, presque caricatural, de la passion réformatrice des Lumières » (Bronislaw Baczko, « Mal », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières, op. cit.*, p. 758).

⁵⁵⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 97.

⁵⁵⁵ Cité dans Maria Grazia Bottaro Palumbo, « La genesi dei « Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe » dell'abate di Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 561-588.

réparation des chemins et le *Projet de paix perpétuelle* »⁵⁵⁶. En effet, le lien ne consiste pas dans l'objet choisi par chacun de ces projets, mais dans le désir de perfection qui constitue leur fondement, leur raison d'être, et dans la finalité identique qu'ils adoptent, à savoir la société perfectionnée qu'il se proposent de réaliser. C'est la raison pour laquelle il y a une unité dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre, que ses projets traitent de finances, d'affaires étrangères, de médecine, d'éducation, du pédiposte ou du trémousoir. Tout est lié et constitue un véritable système, notamment en raison du fait qu'une amélioration en entraîne une autre et réciproquement ; il n'y a en réalité aucun objet isolé, et tout progrès est interprété comme participant d'un Progrès global.

Ce désir d'une perfection universelle, radicale, est d'ailleurs le seul à pouvoir expliquer son obsession réformatrice. Ainsi, Jean-Pierre Bois remarque que « contrairement à ses amis de l'Entresol, l'abbé de Saint-Pierre n'a pas un domaine d'étude et d'écriture qui lui soit attribué. Il écrit à son inspiration : physique, statistique, administration, gouvernement, instruction publique, ponts et chaussées, guerre, marine, finance, diplomatie, morale, religion, sermons, théâtres »⁵⁵⁷. Cela lui a attiré les sarcasmes de mauvais plaisants s'amusant qu'il soit l'auteur d'« un projet pour rendre utiles les prédicateurs et les médecins, les traitants et les moines, les journaux et les marrons d'Inde, les ducs et pairs et les toiles d'araignée »⁵⁵⁸. Jean-Pierre Bois estime ce jugement injuste, car « il y a une unité dans la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, servie par une immense curiosité et une obstination à vouloir faire le bonheur des autres »⁵⁵⁹. C'est, en effet, cette finalité, ce désir de perfection, qui est la cause de cet éclectisme et qui donne une unité à des projets en apparence très dissemblables.

C'est aussi pour cette raison qu'il abandonne la physique pour la morale, qu'il délaisse ensuite au profit de la politique, ayant vu en cette dernière un moyen plus efficace de réaliser le bonheur de tous les hommes : il faut « perfectionner nos arts les plus utiles, tels que sont ceux qui regardent la nourriture, l'habillement, l'agriculture, les manufactures, la médecine, la teinture, la manière de diminuer la dépense pour éclairer et échauffer les chambres, etc. » Ce qui importe à l'abbé, par-delà les différents domaines qu'il aborde, c'est de « perfectionner [...] les plus importants au bonheur de la société »⁵⁶⁰. De la même manière, il lui arrive de laisser inachevé un projet pour en entreprendre un autre, ce qui ne peut se comprendre que par le fait qu'il juge cela plus utile pour parvenir à la finalité qu'il s'est donnée à réaliser.

La préoccupation de la société tout entière est dans chacun de ses projets, dessinant la perfection projet après projet tel un « pointillisme » politique ; cela correspond davantage à sa prétention réaliste parce qu'appliqué à chaque objet particulier. Si la perfection de l'abbé cherche d'abord à s'appliquer aux « parties innombrables de la police de l'État »⁵⁶¹, c'est-à-dire à la politique de laquelle dépend davantage la félicité des hommes⁵⁶², son désir de perfectionner porte également sur toutes les institutions sociales et religieuses de son époque et, *in fine*, sur la société tout entière, tant il est vrai qu'il donne à la politique une définition extensive, englobant notamment la morale. Cela s'explique aisément : pour l'utopiste, rien ne doit être laissé au hasard, tout doit être perfectionné dans les moindres détails.

⁵⁵⁶ Gilberte Derocque, *Le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre comparé au pacte de la Société des Nations* (Thèse), Paris, Rousseau, 1929, p. 55-56.

⁵⁵⁷ Jean-Pierre Bois, *L'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 155.

⁵⁵⁸ Cité dans Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 52.

⁵⁵⁹ Jean-Pierre Bois, *L'abbé de Saint-Pierre, entre classicisme et Lumières*, op. cit., p. 155.

⁵⁶⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 253.

⁵⁶¹ Cité par Joseph Drouet, « Introduction » à Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. XXV. L'abbé confie que la lecture des *Vies* de Plutarque l'a porté « à tâcher de perfectionner les différentes parties de la morale et surtout de la politique » (*ibid.* p. 2).

⁵⁶² « Je crois que l'augmentation de la félicité des hommes dépend beaucoup plus des perfectionnements que l'on peut donner aux bons règlements et aux bons établissements » que de la morale (*ibid.*, p. 6).

Les projets de l'abbé de Saint-Pierre, conformément à l'ambition qu'il manifeste à travers eux, ne sauraient aboutir à des transformations résiduelles. Au contraire, il considère que « l'Execution de ces [...] projets suffira pour chanjer en cent ans la face de la terre »⁵⁶³. L'abbé de Saint-Pierre est particulièrement confiant dans l'effet de deux de ses projets : « d'un côté changez peu à peu cette éducation en Europe, et de l'autre établissez la méthode du scrutin perfectionné dans les emplois publics, et vous changerez en peu de temps la face de la terre et d'une habitation peu heureuse où règne l'injustice, vous en ferez une habitation passagère de justes et de bienfaisants, incomparablement plus heureuse qu'elle n'est aujourd'hui, et peuplée de saints qui jouiront d'une félicité éternelle »⁵⁶⁴. Cela a le mérite de la clarté.

Paragraphe 2 : Le nom de la perfection

L'abbé de Saint-Pierre envisage un terme, un but, à ses perfectionnements. La perfection est ce terme, elle qui n'est pas susceptible d'être perfectionnée, puisque sans défauts. Pour désigner cette perfection, l'abbé de Saint-Pierre convoque le mythe de l'âge d'or (A) et la vision du paradis (B).

A. Le mythe de l'âge d'or

Le mythe de l'âge d'or trouve sa première version littéraire dans le texte du grec Hésiode, *Les Travaux et les jours* (VIII^e siècle av. J.-C.), qui d'ailleurs ne parle pas d'âge d'or, mais de race d'or au temps de Cronos. Le mythe est également évoqué par les philosophes Platon, Dicéarque et Porphyre de Tyr, puis convoqué par les auteurs latins Catulle, Virgile, Horace, Lucrèce et Ovide⁵⁶⁵. Si la description de l'âge d'or et la signification de celui-ci peuvent varier dans la littérature et la pensée antiques, le thème renvoie généralement à l'idée de « siècles où les hommes vivant dans la justice, dans l'inocence, dans la concorde & dans l'abondance, étoient parfaitement heureux »⁵⁶⁶. En ce sens, il exprime « la nostalgie d'un passé heureux, la condamnation de l'actuel Âge de fer et, par suite, l'identification de l'histoire à un irrésistible mouvement de décadence »⁵⁶⁷ : à l'âge d'or succède l'âge d'argent, « second âge du monde, [dans lequel] lez hommes vivoient avec moins de justice, moins de concorde, moins d'abondance, & étoient par consequent beaucoup moins hureux », suivi par l'âge d'airain, encore « moins hureux », et enfin par l'âge de fer, « c'est-à-dire le tems où regnoient l'injustice, la discorde, la violence, & la pauvreté »⁵⁶⁸.

L'abbé de Saint-Pierre reprend en l'inversant la perspective. Selon lui, « les Poètes ont feint l'age d'or du tems de Saturne & de Rée », c'est-à-dire qu'« ils ont feint folemant que cet age a été le premier, au lieu qu'il ne peut jamais être que le dernier, & le fruit du plus grand progrez de la raizon universelle » – ce qui ne peut qu'attester leur ignorance : « voila jusqu'où ont été les lumières & les fixions des anciens Poètes »⁵⁶⁹. Il ajoute que « nos Peres ignorans » se sont trompés, pour la raison qu'ils n'ont pas placé l'âge d'or dans l'avenir, comme la fin de l'histoire. En effet, « l'Histoire, la Philosophie & l'expérience nous aprenent tout le contraire [de ce que nous ont transmis les Anciens], elles nous aprenent que les hommes ont commencé réellement par ignorer les Arts & par être par consequent dans la pauvreté, & dans la dizette »⁵⁷⁰. Et l'abbé de Saint-Pierre de réviser l'histoire des sociétés humaines depuis leur origine à partir de cette théorie des âges successifs, qu'il prend très au sérieux.

⁵⁶³ BM Rouen, Ms. 950, « Prédications politiques », f^o 590. L'abbé évoque à plusieurs reprises cette transformation du monde : « le monde ainsi changé » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 355).

⁵⁶⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 359-360.

⁵⁶⁵ Voir Jacques Poirier (dir.), *L'âge d'or*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1996 ; Jean-Paul Brisson, *Rome et l'âge d'or. De Catulle à Ovide, vie et mort d'un mythe*, Paris, La Découverte, 1992.

⁵⁶⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 225.

⁵⁶⁷ Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, op. cit., p. 201.

⁵⁶⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 225.

⁵⁶⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Nouveau plan de gouvernment des Etats souverains*, op. cit., p. 345-346.

⁵⁷⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 226.

Le premier âge a été l'âge de fer, qui s'ouvre par une sorte d'état de nature hobbesien dans lequel les hommes « trouvoient à la vérité plus de liberté, moins de contradictions dans les habitations séparées pour vivre dans leurs familles, chacun à leur fantaisie », mais où « la crainte d'être tué ou pillé par les Vilages voisins & le desir d'être encore mieux leur inspira de convenir entre eux de certaines conditions de Société » ; « ils chercherent ensuite dans la Société [...] plus de seureté contre les violences des Voleurs & des Enemis », et à cette fin formèrent des lois. L'âge d'airain se caractérisait par « une Police moins grossiere, un plus grand nombre de bones Loix, & le commencement des Arts ». Mais y subsistait « la discorde sur le partage des biens [qui] a jusqu'ici toujours armé les Societez les unes contre les autres, & y a causé souvent de grans ravages »⁵⁷¹.

Après l'âge d'airain a succédé l'âge d'argent : « c'est l'âge où nous vivons en Europe ; l'Art de la Société y est dans l'adolescence, parce que nos reglemens se sont beaucoup augmentez, & perfectionéz, mais nos guerres Civiles, & Etrangères sur le partage de diferens biens tiennent encore beaucoup de l'âge d'airain », ce qui fait « que la Raizon humaine, que l'art du Gouvernement, que la police générale de la Société humaine paroissent encore dans l'Enfance parmi nous » ; « Nous sommes donq veritablement dans un âge d'argent, qui tient encore un peu d'un côté à l'âge d'airain, & de l'autre un peu à l'âge d'or, car notre Raizon est déjà perfectionée au point que nous cherchons, à finir les guerres & à prolonger les paix »⁵⁷².

Ce qui caractérise avant tout ces différents âges tels que l'abbé de Saint-Pierre les décrit, c'est l'établissement progressif d'un état politique et – surtout – juridique : chaque nouvelle étape est marquée par de meilleures lois, qui permettent aux hommes d'augmenter le bonheur de leurs sociétés. En ce sens, il explique que si les hommes demeurent dans l'âge d'airain et n'ont pas encore atteint l'âge d'argent, c'est en raison du mauvais partage des biens, question éminemment juridique. De plus, dans les âges antérieurs, « les plus forts, les plus impatiens ne vouloient pas s'assujétir ni aux Loix, ni aux Juges, ils uzoient de violence, & alors discorde, haine, combat, meurtre, pillage, reprezailles & dezolation » ; « nous n'avons pas encore assèz perfectioné nos Loix, au point de faire distinguer clairement ce qui appartient à l'un de ce qui appartient à l'autre, mais nous sommes dans la voye de perfectioner çèz Loix, & c'est le but de l'ouvrage que j'ai donné *pour diminuer tous les jours les sources des procès* »⁵⁷³.

Contrairement à la présentation que l'abbé de Saint-Pierre peut en faire, le mythe de l'âge d'or se concilie difficilement avec un ordre juridique coercitif. En effet, dans la mesure où il n'y a ni mauvaise passion ni crime, les hommes peuvent vivre sans châtiment ni contrainte, et la législation pénale ne fait son apparition qu'avec le développement des vices qui la rendent alors nécessaires⁵⁷⁴. L'âge d'or offre l'image d'une vertu instinctive sans loi, d'une perfection innée. Dans la perspective de l'abbé, les lois, le droit, sont assimilés à des progrès, parce qu'ils sont nécessaires au développement, en raison de l'orientation progressiste de sa théorie des âges successifs.

La manière dont procède ce développement la distingue encore du mythe antique de l'âge d'or : dans la version hésiodique, la nourriture n'est pas le fruit du travail mais de la nature, qui pourvoit à tous les besoins, produit spontanément en abondance. Georges Pieri écrit à ce propos que cette nature « n'est pas la nature sauvage antérieure à l'Ordre, mais plutôt une surnature, une nature divinisée, symbole du divin qui donne tout. Une nature qui apparaît comme seule détentrice de l'action face aux

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 226-228. Pour une étude des rapports entre l'œuvre de Hobbes et celle de l'abbé, lecteur du précédent, nous renvoyons à Merle L. Perkins, *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 53-63 et p. 84.

⁵⁷² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome III, p. 228-229.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 227-230 ; souligné par l'auteur.

⁵⁷⁴ Michèle Ducos, « L'Âge d'or et la naissance des lois à Rome », dans Jacques Poirier (dir.), *L'âge d'or*, *op. cit.*, p. 47-48.

hommes, simples hôtes de banquets, invités perpétuels à la table des dieux »⁵⁷⁵. À l'inverse, l'abbé considère les hommes comme les seuls acteurs de leur progrès.

Finalement, le contraste majeur entre le mythe hésiodien et l'âge d'or sanctopétrinien réside dans la question de son historicité : tandis que le poète grec inscrit l'âge d'or dans un cycle qui, une fois accompli, recommence après un prodige ou une catastrophe, et qu'il ne cherche pas à connaître la validité « scientifique » du mythe, la question de l'évènement historique ne le préoccupant pas, l'abbé de Saint-Pierre relit politiquement le mythe avec un regard marqué par l'eschatologie chrétienne, le prenant tellement au sérieux qu'il veut en prouver la vérité en l'inscrivant dans une conception linéaire de l'histoire, c'est-à-dire en faire ce qu'il ne pouvait être. En un sens, le progrès vient au secours du mythe, en ce sens qu'il explique l'enchaînement de ses phases et « nous donne la certitude de parvenir, dans un proche avenir, à cet Âge d'or que les Anciens croyaient disparu à jamais »⁵⁷⁶. Pour l'abbé de Saint-Pierre, cela ne fait aucun doute,

« nous touchons, pour ainsi dire, au commencement de l'age d'or ; [et] nous n'avons plus besoin pour y entrer que de quelques Regnes sages dans nos Etats Européens, car l'Europe parvenue une fois à cet age d'or, à cette espece de Paradis sur la terre, y feroit en peu de tems entrer tous les autres peuples, qui n'ont, non plus que nous, d'autre but, d'autre intérêt que de diminuer leurs maux, d'augmenter leurs biens dans cette vie & de s'assurer par l'observation de la Justice, & par la pratique de la bienfaisance une vie future remplie de delices ; or tels seront les effets admirables du nouveau plan général de Gouvernement que les Rois & les Republiques peuvent facilement executer »⁵⁷⁷.

L'âge d'or est pour demain, ce n'est qu'une question de temps : ailleurs, l'abbé, moins enthousiaste, espère prochain le passage à l'âge d'or de la raison perfectionnée, il se réalisera peut-être dans peu de temps, peut-être dans deux siècles. Aussi, plutôt que d'attendre la réalisation de l'âge d'or, attitude typiquement millénariste, l'abbé cherche à le favoriser par ses réformes : à la fin de son *Projet pour perfectionner le gouvernement des États*, il assure que « cete metode amenera l'âge d'or ». Si nous sommes dans un âge d'argent qui tient déjà un peu de l'âge d'or, c'est parce « notre Raizon est déjà perfectionnée au point que nous cherchons, à finir les guerres & à prolonger les paix »⁵⁷⁸, autrement dit, c'est grâce au projet de paix perpétuel de l'abbé de Saint-Pierre. La bienfaisance promue par l'abbé est l'autre condition qu'« il nous manque *pour entrer dans l'age d'or* » et lever cet ultime verrou « est proprement l'effet que doit naturellement produire dans toutes les Nations la nouvelle metode pour perfectionner la forme du gouvernement »⁵⁷⁹.

⁵⁷⁵ Georges Pieri, « Âge d'or et droit : contradictions et convergence », dans *ibid.*, p. 14.

⁵⁷⁶ Frédéric Rouvillois, *L'utopie, op. cit.*, p. 201.

⁵⁷⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 231-232.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 229.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 230-231 ; nous soulignons.

B. Le Paradis sur terre

Parmi les images employées par l'abbé de Saint-Pierre pour donner corps à l'idée de perfection, il y a le paradis sur terre – « l'Europe parvenue une fois à cet âge d'or, à cette espèce de Paradis sur la terre ». Si l'abbé n'hésite pas à puiser dans la tradition biblique, encore est-il besoin de préciser le paradis auquel il se réfère. S'il est courant aujourd'hui de désigner par le terme *paradis* le royaume de Dieu promis après cette vie, ce n'est pas le sens que lui donnent normalement les écrits hébraïques et l'ancienne littérature chrétienne, qui renvoient aux spéculations sur le jardin des origines. En effet, le mot grec employé par la Septante pour désigner l'*Eden* de la Genèse est emprunté au persan *pardêz*, issu de l'avestique *pairi daêza*, qui signifie « enceinte »⁵⁸⁰. Le terme est adopté par l'ancien hébreu sous la forme *pardès*, et la Bible grecque traduit par *paradeisos* à la fois *pardès* et le terme hébreu plus classique pour désigner le jardin, *gan*. Aussi, le mot paradis désigne un verger entouré d'un mur, lequel protège les plantes et les hommes contre les vents brûlants et desséchants du désert. Ce n'est que bien plus tardivement, au terme d'un processus pluriséculaire, que le paradis terrestre de la Genèse est monté au ciel, et que l'habitude a été prise de désigner par ce mot ce qui attend les morts après le Jugement dernier⁵⁸¹.

Il faut également noter que, parallèlement à cette évolution, la Chrétienté a longtemps vu dans le paradis terrestre une réalité historique, et ce n'est que progressivement, au cours des XVI^e et XVII^e siècles, qu'a été abandonnée la croyance dans son existence continuée⁵⁸². Bien que les spéculations à ce sujet sont plus vivantes que jamais à l'aube de la modernité, notamment en raison des débats théologiques entre protestants et catholiques – le jardin d'Éden étant inséparable du péché originel, objet de leurs disputes –, le paradis terrestre ne peut plus être que comme survivance.

Le paradis terrestre est également une référence incontournable du millénarisme, qui désigne l'« attente d'un royaume ici-bas qui serait une sorte de paradis retrouvé »⁵⁸³, soit la tendance à s'installer dans ce monde, à considérer que c'est dans ce dernier que doit s'instaurer le royaume de Dieu – au contraire de l'attitude chrétienne considérant la destinée surnaturelle de l'homme, c'est-à-dire selon laquelle l'homme n'est pas destiné à trouver sa béatitude sur la terre en cette vie mais dans la participation à la vie de Dieu, et qui invite à devenir nomade en esprit. Le millénarisme est originellement un temps – mille ans –, non un espace qui serait celui de la perfection.

Alors même que l'idée de paradis terrestre subit les coups de boutoir de la réflexion philosophique, l'abbé de Saint-Pierre choisit d'associer son souvenir à la perfection qu'il appelle de ses vœux. Sans doute faut-il y voir une manière de capter un puissant regret, qui a marqué durablement l'imaginaire, réactualisé de génération en génération et qui trouve notamment une illustration dans *Le Paradis perdu* (1667) du poète anglais John Milton. Mais cela n'explique pas tout : car si le paradis sur terre de l'abbé tient du paradis de la Genèse en ce qu'il est promis ici-bas, il tient également du paradis céleste en ce qu'il est promesse d'avenir ; et il se distingue de chacun d'eux pour la même raison qui

⁵⁸⁰ Georges A. Bertrand, *Dictionnaire étymologique des mots français venant de l'arabe, du turc et du persan*, 3^e éd., Paris, L'Harmattan, 2019, p. 159.

⁵⁸¹ « Le mot « paradis », qui, jusqu'au VI^e siècle au moins, et même plus tard encore, ne désignait que le jardin d'Éden, en vint de plus en plus à signifier le lieu du bonheur éternel. Montant de la terre au ciel, il emporta avec lui toutes ses beautés horticoles » (Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris, Fayard, 2000, p. 29).

⁵⁸² « Christophe Colomb croyait fermement à l'existence prolongée du paradis terrestre » – raison pour laquelle il se fait accompagner de Rodrigo de Jerez, connaisseur de l'hébreu et de l'araméen, langues que devaient parler les habitants de l'Éden retrouvé –, et Bartolomé de Las Casas soutenait qu'il n'avait pas disparu. Au XVIII^e siècle, Pedro de Rades Henequim l'affirme encore. À cet égard, Jean Delumeau écrit qu'« à la conviction tenace que le paradis terrestre subsiste toujours sur notre planète dans un lieu inaccessible à cause du péché originel s'ajouta, au cours des âges, la durable certitude que ses approches n'étaient pas, elles, hors de portée des humains et que des terres bénies conservaient, pour des raisons de proximité avec lui ou d'insularité ou pour les deux à la fois, plusieurs attraits ou privilèges du jardin d'Éden. Le plus célèbre de ces pays de rêve fut le royaume du Prêtre Jean » (*Une histoire du paradis*, op. cit., p. 80 et p. 99).

⁵⁸³ Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 15.

le rapproche de l'autre. Plutôt que de dire que l'abbé s'inspire indifféremment du paradis de la Genèse et du paradis céleste, il serait plus juste d'avancer que l'auteur du *Projet de paix perpétuelle*, en voulant établir sur terre un paradis céleste qui a lui-même évolué sous l'influence du paradis adamique, retrouve le premier paradis.

Quoi qu'il en soit, l'abbé puise dans le vocabulaire propre à la source biblique, évoquant aussi bien les *délices* caractéristiques de l'Éden que la *béatitude* et la *félicité*, ce bonheur parfait pourtant réservé au royaume de Dieu⁵⁸⁴. Le paradis sur terre est donc d'un autre type, et s'apparente plutôt aux espoirs du millénarisme. Mais, à la différence du millénarisme, l'abbé de Saint-Pierre n'est pas dans une attente, mais veut réaliser le paradis, et considère que ses projets permettront de « chanjer peu à peu, dans la suite des siècles, la vie prezante des hommes de la plupart dez Nazions en Paradis terrestre sur toute la face de la terre »⁵⁸⁵. Si la jonction de l'utopie et de l'idéologie du progrès a pu contribuer à une sorte de laïcisation du millénarisme⁵⁸⁶, il ne s'agit plus, en ce début de XVIII^e siècle, « de millénarisme ou de pélagianisme véritable, mais d'un « catholicisme nouveau » en plein accord avec les valeurs et la mentalité optimiste »⁵⁸⁷.

Dans la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, l'âge d'or et le paradis sur terre sont associés, pris indifféremment. Cet amalgame n'est pas nouveau : le mythe de l'âge d'or et celui des Îles Fortunées, que les premiers chrétiens avaient pris soin de rejeter, ont été progressivement christianisés à partir du II^e siècle, si bien que, du IV^e au VI^e siècle, des poètes chrétiens évoquent le paradis terrestre avec des accents virgiliens, parant le jardin de la Genèse des beautés de l'âge d'or de la tradition gréco-romaine. L'imaginaire collectif consacre cette fusion au moins partielle, qui se poursuit dans de nombreux écrits médiévaux jusqu'au XVII^e siècle, et contribue à renforcer l'imaginaire paradisiaque et la description du paradis terrestre comme un paysage idéal⁵⁸⁸.

Pourtant, l'âge d'or et le paradis biblique diffèrent : alors que le paradis des origines « reçoit une signification à travers la perspective messianique dans laquelle il s'inscrit et se pose comme la représentation augurale de ce qui sera restauré à l'achèvement des Temps, l'Âge d'or hésiodique s'affiche comme impensable », c'est-à-dire qu'il n'est possible de parler de lui qu'en disant ce qu'il n'est pas, à savoir un âge « qui ignore le temps, le manque et le mal », laissant « entière la tâche d'en penser la positivité »⁵⁸⁹. Si l'abbé de Saint-Pierre parvient à accorder ces notions, c'est au prix de leur sécularisation. L'emploi qu'il fait de ce vocabulaire emprunté aux discours religieux et mythologique vise moins à revendiquer en héritier un univers mental auquel il serait attaché qu'à se saisir du symbole qu'ils représentent – l'idée d'une perfection réalisée sur terre – et à l'exploiter. L'âge d'or et le paradis sont des équivalents pour un regard fonctionnaliste, raison pour laquelle il rapproche également ces deux visions de celle des champs Élysées, lesquels apparaissent comme une sorte de paradis perçu d'une manière beaucoup moins rationnelle⁵⁹⁰.

Il existe un autre trait de correspondance, entre le paradis et l'âge d'or, qui a trait à l'utopie : l'un comme l'autre questionnent l'identité de l'homme, entre dieu(x) et bêtes, aident à définir son statut. Pascale Sudriès note ainsi que, dans la Grèce antique, la place intermédiaire de celui-ci est contestée en période de crise, les adeptes de Dionysos proposant, à travers la pratique de l'omophagie, le moyen

⁵⁸⁴ L'abbé veut faire voir aux lecteurs des siècles futurs « les progrès que la raison universelle aura faits dans [s]on pays depuis nous jusqu'à eux dans la route de la félicité » (*Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 7), et ne manque jamais d'insister sur l'importance de ses projets « pour procurer à tous les Souverains, & à toutes les Nations la plus grande félicité qu'un nouvel établissement puisse jamais leur procurer » (*Memoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Cologne, J. le Pacifique, Préface, p. 11).

⁵⁸⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 389.

⁵⁸⁶ Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, op. cit., p. 298.

⁵⁸⁷ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, op. cit., p. 58.

⁵⁸⁸ Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, op. cit., p. 15-19.

⁵⁸⁹ Jacques Poirier, « Avant-propos », dans Jacques Poirier (dir.), *L'âge d'or*, op. cit., p. 7-8.

⁵⁹⁰ Antony McKenna, « L'abbé de Saint-Pierre et la critique du moralisme augustinien », loc. cit., p. 188.

d'une transgression vers l'animalité, quand les orphiques recherchent l'identification avec les dieux⁵⁹¹. Il faut sans doute voir dans l'attachement de l'utopiste pour ces notions l'intérêt suscité par la promesse qui a été faite aux hommes, dans le jardin de la Genèse, de vivre « comme des dieux », et par l'existence qui aurait été la leur à l'âge d'or.

Dans la mesure où l'utopie désigne un projet politique pour ici-bas, et le christianisme une religion du salut dans l'au-delà, le discours de l'abbé de Saint-Pierre sur l'au-delà ne manque pas d'interroger. Plus largement, cela pose la question de la possibilité d'un *ailleurs* à l'utopie : la perfection désignant un état d'achèvement, une plénitude, l'utopie devrait en toute logique être sa propre finalité. L'affirmation d'un ailleurs reviendrait à nier le caractère parfait du projet utopique. En fait, l'affirmation de l'au-delà par l'abbé ne rend pas caduc le projet d'une perfection terrestre qu'il évoque avec tant d'insistance.

Section 2 : Le problème de l'au-delà

Bien que les considérations de l'abbé de Saint-Pierre sur l'âge d'or et le paradis à réaliser sur terre ne prêtent pas à l'équivoque, celui-ci parle également de « première vie » et de « seconde vie », de « vie présente » et de « vie future », ou encore de « vie passagère » et de « vie éternelle » – autant d'évocations qui contrarient l'exclusivité de la vie terrestre et, par voie de conséquence, tendent à minorer l'importance de la perfection annoncée et des remèdes proposés pour la hâter⁵⁹². En effet, un paradis dont il ne serait pas possible de jouir continuellement et qui ne constituerait pas un aboutissement, une installation définitive ici-bas, semble une contradiction dans les termes. Ces affirmations d'une vie *post-mortem* seraient moins problématiques si elles pouvaient simplement s'analyser comme d'indispensables précautions à l'égard d'une croyance commune vécue comme une contrainte à laquelle il est difficile d'échapper, y compris pour un penseur aussi libéré des dogmes que l'abbé. Il n'est pas davantage possible de les regarder comme une manifestation supplémentaire de stratégie ou de dissimulation que leur fin justifierait. Leur récurrence s'explique plutôt par le fait qu'elles lui paraissent davantage fondées en raison. En ce sens, elles apparaissent comme un legs du cartésianisme qu'il recueille et dont il cherche obstinément à faire la démonstration. Il s'agit de voir que le paradis céleste qui en découle ne s'inscrit pas en rupture avec le paradis terrestre (**Paragraphe 1**). Au contraire, loin de constituer un affaiblissement, sinon une négation pure et simple de la perfection terrestre, le paradis céleste a pour fonction, dans le système politique de l'abbé de Saint-Pierre, de hâter la réalisation du paradis sur terre (**Paragraphe 2**).

⁵⁹¹ Pascale Sudriès, « L'Âge d'or tel qu'évoqué dans deux épisodes de l'*Odyssée* », dans Jacques Poirier (dir.), *L'âge d'or*, op. cit., p. 40.

⁵⁹² Ces distinctions importent suffisamment à l'abbé pour qu'il en recommande avec insistance l'usage : « il seroit de même à souhaiter que les hommes, toutes les fois qu'ils parlent de *la vie*, s'acoutumassent à dire *la première vie*, & qu'au lieu de dire *cete vie* ils dissent *cete première vie*, au lieu de dire une vie courte, une longue vie, ils dissent *une première vie courte*, *une première vie longue*. Il seroit aussi à désirer que dans les actes publics, & dans ses lettres particulières, lors qu'on parle de la vie, on y ajoutât toujours le mot *première*, afin de nous faire plus souvent souvenir de la seconde qui est si désirable » (*Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 415-416).

Paragraphe 1 : La continuité des deux paradis

Si la mort, en mettant un terme à cette première vie, ne met pas en échec les aspirations utopiques de l'abbé, c'est parce qu'elle est l'occasion d'affirmer l'immortalité de l'âme, ressort essentiel de son système politique (A). En outre, parce qu'il est envisagé comme un état de plaisirs, l'au-delà ne met pas en péril son projet de perfection terrestre (B).

A. L'immortalité de l'âme, ressort politique essentiel

À la fin du XVII^e siècle, autour du chirurgien Jean Méry, on débat de la durée de la vie humaine. L'abbé de Saint-Pierre pense pouvoir la prolonger. En effet, il considère que la brièveté de la vie n'a pas pour cause la nécessité des lois de la nature, mais l'ignorance de l'homme des régimes et des remèdes⁵⁹³. Ce sont uniquement des circonstances contingentes et extérieures qui font obstacle à cet allongement. Elles sont donc susceptibles d'être maîtrisées, par une connaissance accrue. C'est pourquoi l'abbé s'interroge faussement : pourquoi « ne pourrait-on pas arriver à l'âge de ce puissant Anglais de notre siècle qui a vécu 152 ans sans faire aucune attention ni à ce qu'il mangeait ni à ce qu'il buvait ni à son travail ni à son dormir » ?⁵⁹⁴ Son optimisme le conduit ainsi à affirmer que l'homme sera un jour capable de percer « le secret de vivre mille ans »⁵⁹⁵. La perspective d'une vie aussi longue permet un rapprochement évident avec les utopies, dans lesquelles « la vieillesse est indéfiniment éloignée, retardée et la mort passée sous silence »⁵⁹⁶. S'il refuse que « l'âge des hommes soit borné », l'abbé de Saint-Pierre ne semble pourtant jamais concevoir que le prolongement de la vie humaine, et non son immortalité – à l'inverse d'une Madame de Saint-Quentin, auteur d'un *Traité pour établir la possibilité de l'immortalité corporelle*⁵⁹⁷.

Sans qu'il n'envisage la possibilité de l'abolition de la mort physique, celle-ci est toutefois relativisée par l'abbé. Cela se comprend par le fait qu'il inscrit sa réflexion – contre les matérialistes pour qui la pensée s'explique par les éléments du corps et, par suite, voit dans la vie intellectuelle un problème physiologique – dans la continuité de l'anthropologie cartésienne :

« Dira t'on que ce sont les os, les liqueurs, les muscles, les nerfs, les manbranes de ma main & de mes doigts qui veulent écrire, qui désirent de faire ces lignes pour exprimer mes pensées ? [...] Tout cela seroit ridicule parce que cela répugne autant à la Raison qu'il lui répugne de croire qu'une pierre, petite ou grande[,] sante de la douleur, qu'une montre raizone, qu'un clavessin doute ou calcule. »⁵⁹⁸

Affectant de s'interroger, il poursuit, dans la même veine minérale :

« Direz vous qu'il est probable que le Rocher raisone, qu'il calcule, qu'il sant du plézir, qu'il en désire, qu'il craint la douleur ; Ou bien direz vous que s'il ne sant rien & s'il ne

⁵⁹³ Lui-même adopte un régime strict et donne des préconisations sur l'alimentation et le rythme de vie à adopter (BM Rouen, Ms. 950, f^o 219). La santé est pour lui question de mouvement, qui produit la chaleur, distribue les humeurs et fluides et provoque la transpiration à travers les pores. La santé est donc, selon l'inventeur du trémousoir, affaire de mécanique.

⁵⁹⁴ Cité dans Merle L. Perkins, *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 33-34.

⁵⁹⁵ Cité dans *ibid.*, p. 33. La démesure de cette affirmation semble signaler l'imprégnation du souffle millénariste dans la pensée de cette élite.

⁵⁹⁶ Jean Servier, « L'utopie et la mort », loc. cit., p. 90. Sur cette question, voir aussi Vita Fortunati, « Mort », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, op. cit., p. 835-857.

⁵⁹⁷ *Mercurie galant*, novembre 1692, p. 24-64, et janvier 1693, p. 107-132.

⁵⁹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 364-365.

raisonne pas, c'est uniquement parce que les parties de matière dont il est composé ne sont pas arrangées en machine comme une montre, & surtout en machine de chair & d'os ? »⁵⁹⁹

La machine, que ce soit dans ses parties ou dans son composé entier, ne sait pas qu'elle existe. Il y a donc une « autre substance qui fait partie de *Moi* », et sait qu'elle existe. Cette partie de *Moi* « seule est capable de vouloir, de juger, de raisonner, de sentir du plaisir, d'en désirer, d'en espérer, de sentir de la douleur, de la craindre » ; elle peut avoir des certitudes, douter, comparer, se souvenir, prévoir, calculer⁶⁰⁰. Ce sont là des « qualités spirituelles » qui ne sauraient être attribuées à une masse arrangée en machine. La nécessité de l'âme est donc déduite de l'existence de ses opérations qui ne peuvent être le fait de la matière.

L'abbé, acquis au dualisme cartésien, considère que l'esprit est une substance comme le corps en est une autre⁶⁰¹. L'union de ces deux substances – l'une spirituelle, l'autre matérielle – est ce qui fait l'homme. Sans cet élément spirituel, la machine devient « une masse informe telle qu'un rocher »⁶⁰². La matière, dans la mesure où elle est divisible, est périssable, tandis que la substance spirituelle, parce qu'elle est un être simple, est absolument indivisible et donc indissoluble⁶⁰³. L'abbé de Saint-Pierre estime donc que l'être matériel est un être beaucoup moins parfait que l'être spirituel⁶⁰⁴. En voulant prouver la nécessité de l'âme et l'excellence de ses opérations, l'abbé est par symétrie conduit à dévaluer la matière, et par conséquent à relativiser la mort physique : « Ce Corps mortel, cete machine de chair si périssable qui fait partie de *Moi* »⁶⁰⁵. La mort « n'est qu'une destruction d'organes de la machine », autrement dit n'est que celle du corps⁶⁰⁶. Peu de choses, en somme. Cette minimisation de la mort atteint son acmé avec l'affirmation de l'immortalité de l'homme⁶⁰⁷. L'abbé

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 376. L'abbé de Saint-Pierre se distingue ici de Descartes qui, contre Gassendi, considérait les animaux comme des machines, mais pensait que ce raisonnement ne s'appliquait pas à l'homme. Comme d'autres continuateurs du cartésianisme – d'aucuns diraient que, ce faisant, il l'accomplit – et, plus largement, du mouvement mécaniste, l'abbé envisage, avant *La Mettrie*, l'homme comme une machine.

⁶⁰⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 363-365 et p. 381 ; souligné par l'auteur. L'abbé, qui désigne le plus souvent le corps sous le vocable de machine, est un cartésien conséquent, puisqu'il considère que sa machine « n'est que matière & substance matérielle ». En effet, dans la théorie cartésienne, le corps est une machine qui se remue elle-même. Le corps est matière pure, contre l'idée inspirée d'Aristote selon laquelle la chaleur et le mouvement du corps ne peuvent advenir que par l'intervention d'une force immatérielle. Si l'âme est écartée comme principe d'animation et qu'on s'en tient aux seules propriétés géométriques de la matière pour expliquer le corps, alors le modèle de la machine s'impose (Frédéric de Buzon, « Descartes et le matérialisme », *Les Études philosophiques*, n° 1, janvier-mars 1987, p. 11-17). L'abbé note que la langue française distingue l'âme de l'esprit, la première désignant ordinairement « ce qui sent en nous du plaisir, ou de la douleur », quand le second se prend pour « ce qui juge en nous du vrai, du plus ou du moins vraisemblable, du bon, du meilleur, du mauvais, du plus mauvais » (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 370). Lui ne distingue habituellement pas ces deux termes, que l'expression « Être spirituel » recouvre ensemble (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 377-378).

⁶⁰¹ « Le Cube de marbre peut donc être sans esprit doutant, comme l'esprit doutant ou comparant peut être sans cube de marbre, par conséquent ce sont deux Êtres, deux Substances absolument différencées » (*ibid.*, p. 368-369).

⁶⁰² *Ibid.*, p. 370. L'homme est donc un composé, qui doit être considéré comme provisoire : « cete union, cete dépendance mutuelle de l'esprit & de la machine [matière] dans cet homme mort, étoit uniquement l'effet d'une volonté de l'Être suprême pour le tems que dureroit la machine en bon état » (*ibid.*, p. 374).

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 369.

⁶⁰⁴ « Cet Être matériel, si inférieur en nature, en qualité & en perfection à l'Être spirituel [...] » (*ibid.*, p. 372).

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 363 ; souligné par l'auteur.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 434-435.

⁶⁰⁷ Il y a dans les individus quelque chose d'immortel, un être immortel ; il s'agit de l'esprit, qui subsiste après la dissolution de la machine (*ibid.*, p. 426).

invite à regarder cette vie comme passagère et se considérer comme immortels⁶⁰⁸. Ce faisant, les hommes n'auront plus à craindre la mort, qui « n'est *que* le comansemant de plézirs plus grans »⁶⁰⁹.

C'est donc à partir du dualisme cartésien que l'abbé veut asseoir l'opinion de l'immortalité de l'âme : puisqu'« il est plus vraisemblable que la substanse la plus parfaite [l'esprit] subsistera autant que la moins parfaite [le corps] », il apparaît que « l'esprit de cet homme séparé de la matière conoit quelque chose, qu'il sant quelque chose, qu'il raisone indépendamment de la matière, après la cessation de la machine vivante »⁶¹⁰. En conséquence, l'abbé de Saint-Pierre voit dans l'immortalité de l'âme l'« Opinion sur le sujet du monde le plus intéressant pour chacun de nous », dans la mesure où la béatitude éternelle est la suite de cette opinion⁶¹¹. L'immortalité de l'âme est donc le fondement nécessaire du désir de la béatitude :

« il y a pour les bienfaizans plus de vraisemblanse sufizante pour croire l'inmortalité de leur ame après la mort, que pour croire son anéantissemant, & par conséquent il y a fondemant sufizant pour déziner & espérer avec passion, après la mort, un état continuël de santimans de grans plézirs [...] durant un tems infini. »⁶¹²

L'immortalité de l'âme fonctionne également comme un ressort, en agitant les craintes et les espérances. Le système de l'abbé repose sur l'idée que « l'homme qui conoit son inmortalité [...] agit en conséquanse »⁶¹³. La démonstration de l'immortalité de l'âme devient dès lors un enjeu décisif, qui conditionne le succès de sa politique. Bien qu'il apparaisse conscient que la mort ne peut être abolie, l'abbé n'exprime pas pour autant de regrets. D'abord, parce que la mort est une conséquence logique des fondements du cartésianisme auquel il adhère. Ensuite, parce qu'elle assure une fonction essentielle dans son système, en tant qu'elle détermine la mise en œuvre d'une morale utilitaire qui doit puiser sa force dans ce ressort final. En effet, la mort reste une condition préalable à l'accession au paradis céleste.

B. Le paradis céleste comme état de plaisirs

Pour désigner l'au-delà, l'abbé de Saint-Pierre n'emploie pas les expressions bibliques consacrées, telles que le Royaume des cieux ou le Royaume de Dieu, mais parle seulement de paradis céleste. Cela n'étonnera point qui n'a pas oublié qu'à la suite d'un long processus historique, le paradis de la Genèse a progressivement été identifié au royaume céleste. Cet usage exclusif ne peut toutefois être regardé comme le simple résultat d'une évolution que l'abbé entérinerait. En effet, dans le discours de ce dernier, le paradis céleste est moins le synonyme du Royaume des cieux chrétien que sa corruption, et apparaît comme le double du paradis terrestre qu'il souhaite instaurer, sa continuation dans l'au-delà.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 408 et p. 427. Il ne manque pas de vouloir « être utile à plusieurs de [s]es amis, en les ramenant quelque fois aux idées de nôtre inmortalité » ; « on les amènera ainsi peu à peu à la conoissanse de leur inmortalité » (*ibid.*, p. 410 et p. 430). Tout occupé à prodiguer ses conseils à autrui, l'abbé n'est pas suffisamment parvenu à s'y conformer : « si tout mondain, tout ocupé de ce monde que je suis encore [...] » ; « une infinité de personnes incomparablement plus Sajes que je ne suis » regardent « continuèlemant cète vie comme un voiage qu'ils font, & ou ils avansent tous les jours vers un état éternèlemant hùreux » (*ibid.*, p. 409-410).

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 436 ; nous soulignons.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 377.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 333-334. En effet, puisque « le santimant [la sensation] du plézir, & la comparaison de deux plézirs demandent une autre substanse que des parties de matière », et que cette substance qui sent le plaisir et la douleur, calcule et compare pour se décider est l'âme (*ibid.*, p. 493), si cette dernière est immortelle, on peut espérer jouir des plaisirs du paradis.

⁶¹² *Ibid.*, p. 359.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 433.

Dans la perspective d'une désidentification de son paradis au royaume des cieux, il est significatif que l'abbé de Saint-Pierre, au contraire des meilleures intelligences de son temps⁶¹⁴, lesquelles proposent au problème de la localisation du paradis terrestre une solution qui se veut scientifique, débarrassée des légendes, des fantaisies et des incertitudes⁶¹⁵, semble indifférent à pareilles préoccupations. Le paradis d'Adam est bien évoqué par lui de manière historique, admis comme passé, mais l'est davantage comme un récit servant d'inspiration à la conception du paradis céleste - sa reconnaissance paraît autant devoir à l'admission molle d'un important dogme chrétien qu'à son utilité politique⁶¹⁶. L'abbé de Saint-Pierre invite en effet « à puiser [...] dans les idées des plézirs du Paradis terrestre, des idées plus vives des grans plézirs du Paradis celeste »⁶¹⁷. Dans une certaine mesure, le paradis céleste est une projection du paradis de la Genèse.

Cela s'explique, au moins partiellement, par le fait que le paradis céleste ne se laisse plus représenter. Contrairement à toute une littérature antique et médiévale⁶¹⁸, et dans la suite de la Réforme catholique⁶¹⁹, l'abbé n'est que peu descriptif : son évocation d'« un Paradis ou [où] il y auroit des corps humains, des oiseaux musiciens, des fruits excélans, & des organes propres à les faire goûter à l'esprit », est avant tout pédagogique et n'a d'autre but que de servir de première approche du paradis dans l'éducation des enfants, à qui l'on devrait, une fois qu'ils seraient « acoutumez à désirer fortemant & dez leur anfanse les plézirs du Paradis », faire entendre « qu'il pouroit y avoir un Paradis

⁶¹⁴ L'un de ses proches, Pierre-Daniel Huet, est ainsi l'auteur d'un *Traité de la situation du paradis terrestre* (1691) qui fit longtemps autorité.

⁶¹⁵ Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, op. cit., p. 189-192. Huet veut convaincre de la scientificité de ses recherches, c'est-à-dire de la possibilité de tirer une vérité indiscutable grâce à sa méthode, dont il avertit le lecteur quant à sa rigueur : « Préparez-vous à une lecture seche, à une recherche épineuse, à l'ennuy des citations, & à essayer quelque Grec & quelque Ebreu. Une matiere aussi obscure que celle-cy ne peut s'éclairer que par ces secours » (*Traité de la situation du paradis terrestre*, Amsterdam, François Halma, 1701, p. 3-4). Voir Jean-Robert Massimi, « Montrer et démontrer : autour du *Traité de la situation du paradis terrestre* de P. D. Huet (1691) », dans Alain Desreumaux et Francis Schmidt (dir.), *Moïse géographe : recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace*, Paris, Vrin, 1988, p. 203-225.

⁶¹⁶ « Il est certain que les plus grans plaisirs que peut sentir l'homme par les organes corporels ont été très innocents et ont existé dans le Paradis terrestre durant toutes les journées et toutes les années qu'Adam et Eve y ont passé dans l'innocence & pourquoi ne pas approuver de se servir des idées des plézirs innosans, & des joyes innosantes du Paradis terrestre pour s'élever jusques aux idées des plézirs & des joyes du Paradis céleste [...] ? » (*Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 525-526). À titre de comparaison, pour Francisco Suárez, « la connaissance du paradis terrestre est importante pour la foi et est nécessaire quand on doit traiter de ce que fut le statut de l'humanité avant le péché » (cité dans Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, op. cit., p. 190). Pour l'abbé de Saint-Pierre, le paradis de la Genèse sert à savoir quels plaisirs on trouvera après la mort.

⁶¹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 340. L'objection XVIII évoque les « peintures agréables écrites avec sagesse & délicatesse, de tous les grans plézirs que les esprits de nos premiers Parans auroient goûté innosamant », peintures qui sont faites dans divers ouvrages et « la lecture presque continuë de ces ouvrages, ramplies d'idées si gracieuses des plézirs & des joyes du Paradis terrestre, pouroit à la longue nous donner une ébauche grossière des grands plaisirs et des grandes joies du Paradis céleste » (*ibid.*, p. 513-514). En dépit de sa reconnaissance historique par l'abbé de Saint-Pierre, le paradis d'Adam existe davantage, dans le discours de celui-ci, comme expression artistique et récit métaphorique.

⁶¹⁸ « Si donc l'on compare la littérature [des XVII^e et XVIII^e siècles] aux nombreux textes que l'Antiquité chrétienne et le Moyen Âge nous ont laissés sur le paradis – récits de voyages dans l'au-delà, poèmes sur la Jérusalem céleste, évocations concrètes et savoureuses de la joie des élus dans un jardin éternel –, on ne peut que constater une croissante désincarnation » (Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, op. cit., p. 366).

⁶¹⁹ Le catéchisme du concile de Trente affirme ainsi que « cette félicité [du paradis] est si grande que personne [...] ne saurait s'en faire une juste idée. [...] Il est vrai que dans la Sainte Écriture, nous trouvons un bon nombre d'expressions pour [...] désigner [le bonheur des saints], comme *Royaume de Dieu, de Jésus-Christ, des cieux, Paradis, Cité sainte, nouvelle Jérusalem, maison du Père*. Mais il est évident qu'aucun de ces noms ne suffit pour en exprimer la grandeur. Aujourd'hui il est impossible que nous comprenions la grandeur de ces biens ; ils ne peuvent se manifester à notre esprit. Il faut que nous soyons entrés dans la joie du Seigneur » (cité par Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, op. cit., p. 426). L'enseignement de saint Paul sur la sagesse divine, « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Corinthiens 2, 9 ; trad. de *La Bible de Jérusalem*, op. cit.), devient le dernier mot sur l'au-delà.

admirable, ou l'on santiroit toujours ou ces mêmes plézirs, ou de plus grans & sans instrumans & sans fruits délicieux »⁶²⁰.

Le recours aux images en vue de donner une idée du paradis céleste est significative de la pensée de l'abbé. Elle pourrait toutefois donner à penser que ce rationaliste considère que le séjour des bienfaisants se trouve dans les cieus, au-dessus de nos têtes. En effet, le paradis chrétien a longtemps pris place dans une cosmographie héritée de la tradition juive – qui connaît trois cieus superposés : celui de l'air, celui des astres et celui de Dieu –, des pensées pythagoricienne, platonicienne et aristotélicienne – présentant un univers clos, ordonné et hiérarchisé caractérisé par une harmonie sacrée –, et de la science du mathématicien grec Claude Ptolémée, qui récapitule l'ensemble du savoir astronomique antique. Dans cette cosmographie, la terre est au centre de l'univers, immobile, entourée de huit sphères – celles de la Lune, de Mercure, de Vénus, du Soleil, de Mars, de Jupiter, de Saturne et des étoiles fixes – qui s'emboîtent les unes dans les autres. L'Antiquité tardive et le Moyen Âge ajoutent à ce système deux sphères : celle du « premier mobile » ou « ciel cristallin », censée mettre en rotation les huit sphères inférieures, et celle de l'« empyrée », qui est la demeure immobile de Dieu, des anges et des élus, couronnant l'univers⁶²¹.

Cette conception de l'univers, qui unit dans une structure globale l'ordre physique et l'ordre spirituel, est organisée autour des notions fondamentales de haut et de bas⁶²². Situé à l'endroit le plus élevé de l'univers, l'empyrée, c'est-à-dire le paradis, fait partie de la création, et est identifié comme un vrai lieu, avec ses dimensions. Copernic, Kepler et Galilée ébranlèrent dans ses fondements cette cosmographie ; la nouvelle astronomie participa à la désacralisation du ciel et à l'uniformisation physique du cosmos en supprimant toute notion de haut et de bas à l'échelle de l'univers. Il n'y avait plus de place pour l'empyrée ; l'enfer et le paradis étaient délocalisés. Le ciel chrétien s'effaça, notamment dans la production artistique, au profit d'un ciel quotidien, sécularisé, susceptible d'abriter une pluralité de mondes habités – Fontenelle publie en 1686 ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*.

L'association du paradis originel à sa version céleste pourrait laisser supposer que l'abbé de Saint-Pierre imagine ce dernier comme un *lieu*. Il est vrai qu'il paraît hésiter un instant entre la conception ancienne et la conception nouvelle qui sera par la suite adoptée⁶²³ : l'homme « ne sauroit trop désirer *un lieu, un état* dans lequel il n'aura que des plézirs & de grans plézirs à goûter durant un tems infini »⁶²⁴. L'hésitation est finalement de courte durée, puisqu'il s'agit là, à notre connaissance, de la seule occurrence du paradis comme lieu, l'abbé ne cessant dès lors de le considérer comme un *état*⁶²⁵.

⁶²⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 398. L'abbé précise encore la visée pédagogique de sa description des plaisirs paradisiaques : « dans l'éducation [des enfants] on pouroit à la fin de leur repas, par exemple, lors qu'ils ont pris grand plézir à manger de bons fruits, leur dire que les fruits du Paradis son beaucoup meilleurs, que le plézir d'en manger êst beaucoup plus grand [...]. Il êst vrai que l'on pouroit après la muzique leur dire que les organes pour en sentir le plézir sont bien mieux disposez, & que les instrumans & les muziciens sont beaucoup meilleurs en Paradis » (*ibid.*, p. 396-397).

⁶²¹ Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, *op. cit.*, p. 40-41.

⁶²² *Ibid.*, p. 412.

⁶²³ Le catéchisme du concile de Trente est symptomatique de la résistance de l'empyrée dans le discours théologique, et de l'étroite imbrication de celle-ci avec la cosmographie issue d'Aristote et de Ptolémée : « Si Dieu est présent partout, en tout lieu et en toutes choses, sans être borné [...] par aucune limite, cependant nos saints livres répètent souvent qu'il a son séjour dans le ciel. La raison en est que les cieus que nous voyons au-dessus de nos têtes sont la plus noble partie du monde, qu'ils demeurent incorruptibles, qu'ils surpassent tous les autres corps en force, en grandeur, en beauté, et qu'ils sont doués de certains mouvements réguliers et constants. C'est donc pour exciter les hommes à contempler sa Puissance infinie et sa Majesté, qui brillent surtout dans l'œuvre des cieus, que Dieu nous atteste dans la Saint Écriture que le ciel est son séjour » (*ibid.*, p. 385). Au contraire, le Catéchisme de l'Église catholique pose que : « « Qui es aux cieus ». Cette expression biblique ne signifie pas un lieu (« l'espace »), mais une manière d'être » (Paris, Bayard ; Cerf ; Mame, 2015, p. 570 (n° 2794)).

⁶²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 467.

⁶²⁵ Il évoque ainsi « un *Etat* continuël de santimans de grans plézirs & de grandes joyes durant un tems infini » (*Ibid.*, p. 362 ; nous soulignons).

En cela, il devance l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert⁶²⁶. Le « Paradis dans le Ciel »⁶²⁷ de l'abbé semble donc moins décrire une situation qu'être le reliquat d'une habitude de langage.

L'abbé de Saint-Pierre définit encore le paradis céleste comme un état *de plaisirs*. Ceux-ci sont qualifiés de délices, pour exprimer le caractère suprême de ces derniers⁶²⁸. Car ce qui distingue le paradis sur terre, qu'il entend réaliser, du paradis céleste, c'est le fait que les plaisirs auxquels ce dernier permet de jouir sont plus longs et plus forts⁶²⁹. En d'autres termes, la différence n'est qu'affaire de sensibilité⁶³⁰. Les plaisirs de la seconde vie sont rapportés à ceux de la première tant il est vrai que les plaisirs terrestres permettent de « se faire une idée plus vive des pléziirs du Paradis », autrement dit en fournissent un avant-goût⁶³¹. Ce plaisir qui caractérise l'état des bienfaisants dans la seconde vie assure une continuité entre le paradis terrestre et le paradis céleste. Le désir du paradis n'est, au fond, que le désir de la continuation de nos plaisirs⁶³². Aussi, l'abbé demande :

« qu'y a t'il de plus hûreux pour un homme que de pouvoir jouir tranquillement de tous les pléziirs innosans de sa condision, & quel charme pour l'homme que d'avoir en même tems devant les yeux un avenir éternel plein de tous les pléziirs les plus sansibles, & de toutes les joyes les plus pures dont il a les idées, & même un avenir rampli de pléziirs dont il n'a pas même la première idée ? »⁶³³

Cette continuité entre les deux vies n'est pas étrangère au fait que l'abbé a du paradis céleste une vision très « humaine » et « matérielle »⁶³⁴. En effet, il promet autant la béatitude et la félicité éternelles qu'il cherche à les rendre possibles sur terre. La béatitude – du latin chrétien *beatitudo*, qui signifie « bonheur » – désigne à l'origine, pour le théologien, la félicité dont les élus jouissent au ciel. Les collaborateurs de l'*Encyclopédie* ont rappelé que ce qui fait le paradis, c'est « le bonheur dont on

⁶²⁶ « Le système de Copernic et de Descartes a non seulement renversé l'ancienne hypothèse de Ptolémée sur l'ordre et sur la structure de ce monde ; mais il a encore mis [les théologiens] dans la nécessité de proposer ailleurs un endroit propre à placer le séjour des bienheureux qu'on nomme vulgairement paradis. [...] Car, enfin, depuis que les cieux sont fluides, que la terre et les planètes roulent dans les airs autour du soleil, et que les étoiles que nous voyons sont autant de soleils qui sont chacune le centre d'un tourbillon, il a fallu que l'empyrée disparût, ou du moins qu'il s'en allât bien loin d'où il étoit. Quoi qu'il en soit, si l'on place le paradis dans un lieu qui environne tous ces espaces immenses, il me paroît, ou que les réprouvés seront bien resserrés au centre de la terre, ou que les élus seront fort au large tout-autour de ce grand monde [...]. Quand on veut parler là-dessus, peut-on mieux faire qu'en disant que le paradis n'est pas un lieu, mais un changement d'état ? » (article « Paradis », cité par Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, *op. cit.*, p. 421).

⁶²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 390.

⁶²⁸ Il évoque ainsi « une vie future remplie de délices » (*Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome III, p. 232). Il emploie à différentes reprises la même expression dans son projet pour rendre les sermons plus utiles (*Œuvres diverses*, *op. cit.*, t. II, p. 36 et *passim*). Le terme « délices » est étroitement lié au Paradis de la Genèse, qualifié de *jardin des délices*, pour la raison que le terme hébreu *éden* est traduit en latin par la Vulgate par celui de *deliciae*.

⁶²⁹ L'abbé de Saint-Pierre imagine ainsi que les plaisirs du paradis sont « d'une beaucoup plus grande durée », « infiniment plus durables que ceux de cète vie » (*Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 397 et p. 390). En outre, il évoque « l'Eternité des récompenses des bienfaizans » (*ibid.*, p. 352), le « bonheur éternel des bienfaizans », une « félicité éternèlle [...] qui sera incomparablement plus grande, & plus longue que cèle de nôtre vie passajère » (*ibid.*, p. 410) ; et « les pléziirs, les joyes de la vie fûtüre seront encore plus sansibles que ceux de celle-cy » (*ibid.*, p. 394). Il ne cesse de revenir sur ce point pour nous en convaincre, alternant les formules à grand renfort d'imagination.

⁶³⁰ Le paradis céleste offre « une espèce d'infini dans les sansasions », l'immortalité n'étant finalement que « la sansibilité perpétuèlle & éternèlle des esprits » (*ibid.*, p. 435 et p. 409).

⁶³¹ *Ibid.*, p. 433. Ces plaisirs sont « très utiles pour nous doner quelque idée des pléziirs du Paradis », « pour se former du moins une idée grossière des grans pléziirs dont les Saints, c'est à dire les bienfaizans sont comme enivrez dans le Paradis céleste » (*ibid.*, p. 403-404).

⁶³² « De là il suit que c'est dans le grand désir de la continuasion de nos pléziirs, ou dans l'Espérance d'un grand pléziir à venir, ou dans la grande crainte d'un mal futur que consiste toute la forse que nôtre ame a pour se déterminer dans ses desseins & dans sa conduite » (*ibid.*, p. 439-440).

⁶³³ *Ibid.*, p. 389.

⁶³⁴ Cette proximité du ciel et de la terre n'est pas nouvelle : la Renaissance catholique s'était ainsi efforcée, à partir du XVI^e siècle, de limiter une intrusion du profane dans le sacré céleste (Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, *op. cit.*, p. 193).

jouit par la vue de Dieu »⁶³⁵. Selon saint Augustin, ce dernier « sera lui-même la fin de nos désirs, lui que nous contemplerons sans fin, aimerons sans satiété, louerons sans lassitude »⁶³⁶. La béatitude, état de bonheur suprême et définitif, fait participer à la nature divine, à l'union sans mélange à Dieu. À la question de savoir si l'élément principal de la béatitude est la vision plutôt que la délectation, Thomas d'Aquin répond que la première l'emporte sur la seconde, car « la délectation est une certaine perfection concomitante à la vision, et non une perfection qui rende la vision même parfaite »⁶³⁷. En d'autres termes, le bonheur des bienheureux découle d'une plénitude essentielle, la contemplation de Dieu face à face.

Pour l'abbé de Saint-Pierre, la béatitude à laquelle les hommes sont appelés dans l'au-delà est possible dès cette vie⁶³⁸. Elle n'appartient plus en propre à la vie future. La précision apparemment anodine – « béatitude *céleste* »⁶³⁹ – acte la dépossession. En employant des termes généralement réservés à la vie céleste à propos de cette première vie, l'abbé contribue à en dévaloriser le sens⁶⁴⁰. En effet, la béatitude de la seconde vie ne se caractérise plus par une relation à Dieu, mais par des plaisirs éternels. Cette béatitude sans Dieu, anthropocentrée, est vécue de manière individuelle et isolée. Cela peut s'expliquer par le fait que Dieu est conçu par la religion rationaliste de l'abbé d'une manière très humaine ; d'un autre côté, l'utopie cherche à réaliser la promesse faite aux premiers hommes : « vous serez comme des dieux ». Ne participant plus de la béatitude, Dieu n'est pas pour autant absent du paradis, mais y joue un rôle apparemment secondaire. Le premier rôle est pour l'homme.

⁶³⁵ Article « Paradis », cité par Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, *op. cit.*, p. 421.

⁶³⁶ *Œuvres de Saint Augustin*, t. XXXVII, *La Cité de Dieu*, Livre XXII, chap. XXX, Desclée de Brouwer, 1960, p. 709.

⁶³⁷ Cité par Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, *op. cit.*, p. 178-179.

⁶³⁸ Il le justifie par le fait que Dieu « veut que nous soions hûreux, & en cete Première Vie & en l'autre » (*Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome X, p. 352-353).

⁶³⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 419 ; nous soulignons.

⁶⁴⁰ L'abbé de Saint-Pierre n'est pas le premier à employer les mots béatitude et félicité, termes d'une plénitude et d'une intensité habituellement réservés au bonheur céleste, pour parler du bonheur terrestre. C'était notamment le cas de Descartes et Hobbes (Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 271 et p. 373). Pour autant, cette antériorité n'amointrit pas le caractère significatif de l'usage fait par l'abbé.

Paragraphe 2 : Un paradis céleste utile

La mort, admise par l'abbé, est toutefois relativisée. En outre, le paradis céleste ne se présente pas comme une rupture avec la vie terrestre et la négation de tout projet de perfection politique ici-bas, mais comme le moyen de le faciliter. En effet, cette vie future est « une vérité infiniment utile à l'augmentation du bonheur de toute la société »⁶⁴¹. Ce qui importe à l'abbé de Saint-Pierre, c'est moins que la vie future soit une vérité qu'elle ne soit infiniment utile à l'augmentation du bonheur de la société⁶⁴². Le rôle joué par le paradis céleste dans le système politique de l'abbé ne se comprend qu'en faisant la lumière sur la manière dont l'homme peut assurer son salut (A). L'abbé, avant tout préoccupé de faire advenir le paradis terrestre, considère que, dans cette perspective, le paradis céleste assure une fonction essentielle (B).

A. De l'économie du salut au salut par l'économie

Une fois décrite la béatitude qui attend le bienfaisant au paradis céleste, il importe de savoir comment y accéder. La question des fins dernières, celle du salut, mobilise toute la dogmatique chrétienne, et en particulier la notion de péché originel, ce qui revient pour l'homme, en raison de la transmission de la faute d'Adam et Ève à l'ensemble de leur descendance, à confesser son imperfection de créature déchue que seule la grâce permet de surmonter : l'homme peut être sauvé, mais il en est incapable seul, par ses propres forces⁶⁴³. Une hérésie s'est appliquée à proposer une autre solution au problème du salut : le pélagianisme⁶⁴⁴. Bien qu'il ne soit jamais professé en tant que tel, il est perpétuellement à l'arrière-plan de la nouvelle spiritualité optimiste.

Le néo-pélagianisme consiste en la négation du péché originel ou, du moins, de sa réversibilité à l'ensemble de la descendance d'Adam, ce qui revient en bout de chaîne à l'abolition de la notion de Rédemption et, plus largement, à la remise en cause de toute l'Économie du salut, c'est-à-dire la manière dont Dieu s'y prend pour sauver les hommes, et la réalisation de ce plan tout au long de l'histoire⁶⁴⁵. Dans cette perspective, le Christ n'est pas venu libérer l'humanité du péché, mais n'est qu'un modèle à imiter, le porteur d'un mode d'emploi que chacun, en tant qu'élé virtuel, peut utiliser à son profit. Si le salut est soumis à conditions, Dieu, étant juste, ne saurait nous demander pour celui-

⁶⁴¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 258.

⁶⁴² « Car enfin que de douceur, que de complaisances, que de bons offices de la part de nos parans, de nos amis, de nos voisins, que de vœux salutaires, que de bons mémoires ne produiroient point les grands génies, soit dans la Morale, soit dans la Politique, lors qu'ils seront passionnés pour les biens éternels qui sont la récompense des œuvres de bienfaisance ! » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 419). Il est d'ailleurs significatif que l'abbé, soucieux de convaincre de l'intérêt d'une seconde vie à laquelle seraient appelés des individus, recourt moins à des arguments propres à en prouver l'existence ou à en vanter les mérites qu'il n'insiste sur les bienfaits que ce même paradis céleste peut procurer ici-bas, pour la société.

⁶⁴³ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, op. cit., p. 53.

⁶⁴⁴ « La tendance générale de Pélagie et de ses amis était d'accentuer, de privilégier la liberté humaine aux dépens de la liberté divine en nous ; d'affirmer l'indépendance de l'homme par rapport au passé de l'humanité ; d'accentuer l'importance de la morale, de la moralité ; de réduire la sainteté à n'être qu'une affaire de moralité ; de chercher la justification dans la moralité ; de méconnaître cette dimension de la sainteté qui dépasse, transcende, infiniment l'ordre de la moralité » (Claude Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974, p. 586). Voir aussi Winrich Löhr, *Pélagie et le pélagianisme*, Paris, Cerf, 2015.

⁶⁴⁵ Le néo-pélagianisme de l'abbé, s'il permet à l'homme de se construire sur terre, lui permet aussi de conquérir le ciel, et on retrouve chez l'abbé les mêmes présupposés que le pélagianisme pour s'assurer du salut (Pierre Maraval, *Le christianisme : de Constantin à la conquête arabe*, 3^e éd., Paris, PUF, 2005, p. 377). Tout comme le pélagianisme, le néo-pélagianisme de l'abbé conduit à l'abolition de la Rédemption. Le Christ comme Salut est dispensable ; il n'est qu'un modèle, enseignant simplement les moyens du salut.

ci des conditions qui ne sont pas en notre pouvoir, dont nous serions incapables⁶⁴⁶. Aussi, il est possible de se sauver par des voies naturelles⁶⁴⁷.

Ce faisant, il s'agit pour l'abbé de Saint-Pierre de rendre le salut moins hasardeux, de « randre [...] les hommes [...] beaucoup plus seurs [sûrs] de la Béatitude future »⁶⁴⁸. Il y a chez lui le désir d'un salut maîtrisé qui, s'il suppose une confiance dans les capacités de l'homme, implique également une maîtrise de Dieu et de sa relation à l'homme. La relation chrétienne est inégale, entre une créature déchue n'ayant pas le pouvoir de se sauver elle-même, qui n'a aucun *droit* au salut, et un Créateur qui lui accorde *librement, gratuitement*, la grâce de croire, de faire le bien et d'y persévérer, sans que ceux qui en sont exclus n'aient à s'en sentir lésés⁶⁴⁹. Pour le « catholicisme nouveau » dont l'abbé de Saint-Pierre est un représentant éminent, la gratuité de la grâce et, incidemment, le caractère aléatoire du salut sont un scandale⁶⁵⁰.

La maîtrise de Dieu passant par la définition de ses qualités, l'abbé envisage une divinité dotée d'attributs humains, à l'image de l'élite éclairée à laquelle il appartient : un Dieu raisonnable et bienfaisant, qu'il faut regarder comme un homme parfait⁶⁵¹. C'est à juste titre que Bernard Groethuysen parle de la « divinité trop compréhensible de l'abbé de Saint-Pierre »⁶⁵². Dieu n'est plus un mystère, mais entièrement intelligible, à la mesure de la rationalité humaine. C'est la raison pour laquelle l'abbé, peu suspect de prosélytisme ou de fanatisme, considère que « la Religion Crétiene est cèle qui donne de Dieu une idée plus parfaite, une idée plus noble du Paradis destiné aux bienfaizans »⁶⁵³ – la religion chrétienne telle qu'il l'entend, évidemment, et qui se réduit à la pratique de la bienfaisance. L'idée que l'on se fait de Dieu est capitale, dans la mesure où elle conditionne les comportements et les moyens du salut – il faut « panser à Dieu [...] utilemant », résume l'abbé⁶⁵⁴. Il ajoute que « plus l'idée de Dieu & de ses atributs est parfaite dans une Religion, plus cète Religion est estimable » ; et elle est estimable lorsque l'idée de Dieu parfait enferme l'amour de la justice entre les hommes et l'amour de la bienfaisance envers les hommes⁶⁵⁵.

Certains moyens du salut sont efficaces, d'autres inutiles. L'abbé estime ainsi que la foi n'est pas nécessaire au salut⁶⁵⁶. Ne pas croire, Dieu le pardonne, et ceux qui sont morts très justes et très bienfaisants étaient des saints, quels qu'aient été leur religion, leur pays ou leur siècle. Les deux

⁶⁴⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 506. Il explique ainsi qu'un Dieu juste ne saurait nous commander des choses impossibles : « Il est absolument contre l'idée de la justice parfaite que nous attribuons à Dieu, de faire à quelqu'un des comandemens qui lui sont impossibles : *Deus justus impossibilia jubere non potest*. De même il est impossible que sous le gouvernement d'un Dieu très juste & très puissant, quelqu'un soit très malhûreux s'il ne l'a mérité : *Sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest* » (*ibid.*, p. 504 ; souligné par l'auteur).

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 506.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 392.

⁶⁴⁹ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès*, *op. cit.*, p. 58.

⁶⁵⁰ Évoquant les *Voyages de monsieur le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient* (1711), l'abbé reproduit un dialogue entre deux Persans dans lequel l'un des deux évoque la « Raison Universèle à laquelle chacun peut parvenir sans aucune grace miraculeuze, & par les seules forces de la lumière naturelè » (*Ouvrajes de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XII, p. 140).

⁶⁵¹ À l'inverse, lorsqu'on lui évoque ceux pour qui les austérités et les mortifications « sont des moiens très efficaces pour aquérir le Paradis », l'abbé répond qu'il n'est « point étoné que les peu[p]les ignorans aient une idée très imparfaite de l'Être parfait, ni qu'ils tirent des conséquanses si peu justes de l'idée de l'Être infiniment bienfaizant ». Et de poursuivre : « *S'ils régardoient Dieu seulement comme un homme parfait*, diroient ils que pour lui plaire il faut se faire souffrir ? Ne panseroient ils pas, au contraire, que c'est lui plaire que d'être bienfaizant envers les personnes qu'il aime, & par conséquent envers eux mêmes » (*Ouvrajes politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 473).

⁶⁵² Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*. I, *L'Église et la Bourgeoisie*, *op. cit.*, p. 100.

⁶⁵³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 358-359.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 410.

⁶⁵⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XII, p. 190.

⁶⁵⁶ À cet égard, il invoque le cas de ces « Docteurs Mahometans [qui] ont écrit, que Dieu donne son Paradis à ceux qui ont été justes & bienfaizans durant leur vie quoiqu'ils n'aient pas crû à Mahomet ni à l'Alcoran » (*ibid.*, p. 128). Cette évocation de sages Mahométans ne doit pas tant être comprise comme une critique de l'islam que du catholicisme.

principes de la règle d'or *suffisent* pour obtenir le salut⁶⁵⁷. Plus encore, ils doivent être considérés comme le moyen le « plus efficace pour le Salut »⁶⁵⁸.

La bonne religion recommandant toujours la plus grande utilité publique, il s'ensuit que les erreurs les plus pernicieuses de la religion ne sont pas des erreurs de pure spéculation mais de pratique, contre la justice ou la bienfaisance⁶⁵⁹. C'est la raison pour laquelle il faut que les gouvernants dirigent dans le peuple l'espérance de la vie future presque uniquement vers les actions de la bienfaisance plutôt que vers les louanges, révérences, etc.⁶⁶⁰ Seule l'action est par l'abbé valorisée, elle constitue même la perfection du culte, l'essentiel de la religion⁶⁶¹. En ce sens, la pratique de la bienfaisance, indépendamment de toute religion, résume à elle seule les obligations de celui qui désire le Paradis⁶⁶². Ce salut que l'on assure par soi-même n'est à aucun moment remis en cause par l'invocation – exceptionnelle – de Jésus par l'abbé, qui a seulement pour but de donner une assise, une légitimité, à son humanisme :

« Il n'y a donq que la Religion Cretiène révélée par des miracles qui puisse être en droit de nous imposer d'autres condisions pour le Paradis que la charité bienfaizante, & hûreusement Jesus Christ nous dit lui même dans St. Mathieu 7:12 que dans l'observation de la charité bienfaizante consiste la Loi & les Profètes »⁶⁶³.

La bienfaisance, en tant qu'expression de la perfection chrétienne, redéfinit la nature divine et par conséquent la relation de l'homme à Dieu, qui est désormais pensée selon des catégories juridiques. À cet égard, Frédéric Rouvillois écrit :

« contre cette gratuité de la grâce qui rend le Salut hasardeux, [le « catholicisme nouveau »] va affirmer que, si l'homme a des *devoirs*, il a également, et *par là-même*, dès lors qu'il les respecte, un certain *droit* à être sauvé. Le rapport à Dieu n'est plus alors tragique, ni mystérieux, mais repensé sur un modèle qui s'apparente à celui du *contrat* : la promesse du cocontractant une fois exécutée conformément aux stipulations de l'accord, la contrepartie doit l'être également, en toute équité. C'est pratiquement en ces termes que l'abbé de Saint-Pierre décrit sa morale religieuse : comme un *contrat de vente*. »⁶⁶⁴

De même, l'abbé de Saint-Pierre puise abondamment dans le champ lexical de l'économie. Le paradis est décrit comme une grande fortune à posséder, une fortune d'autant plus grande que nous aurons

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 131. La règle d'or, ou principe de réciprocité, trouve à s'exprimer dans l'œuvre de l'abbé à travers deux maximes inlassablement répétées – *Fac bonum* et *Abstine a malo* – selon lesquelles il ne faut pas faire à autrui ce que l'on ne veut pas qu'il nous fasse mais lui faire le bien qu'on attend de lui : « Faites donc pour les hommes tout que que vous voulez qu'ils fassent pour vous » *suffit* pour « plaire à Dieu, éviter l'enfer et obtenir le Paradis » (BPN, MsR 125, *Observations sur l'essantiel de la religion* [1^{er} août 1740], Préface, cité dans Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 235-236, note (a)). Ailleurs, il écrit que ces « deux loix de Justice & de Charité récües universèlement comme vraies, comme évidantes, comme trèz Sajes & trèz avantajeuzes aux hommes » sont : « Pour éviter l'anfer, ne faites point contre un autre ce que vous ne voudriez pas qu'il fit contre vous s'il étoit à votre place ; [...] Pour obtenir le Paradis, faites pour les autres tout ce que vous voudriez qu'ils fissent pour vous » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques, op. cit.*, tome XI, p. 483-484 ; souligné par l'auteur).

⁶⁵⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques, op. cit.*, tome X, p. 345.

⁶⁵⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 187.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁶⁶¹ En effet, l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance enferment « un Culte parfait », et même « le culte le plus parfait de la Divinité que l'homme puisse faire » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques, op. cit.*, tome XI, p. 341-342).

⁶⁶² « On peut même dire que la seule bienfaizanse pour plaire à Dieu êst [...] la seule condition absolument nécessaire pour mériter & pour obtenir le Paradis » (*ibid.*, p. 342).

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 344.

⁶⁶⁴ Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès, op. cit.*, p. 58-59 ; souligné par l'auteur.

fait plus de plaisirs aux autres⁶⁶⁵. Le salut s'acquiert comme n'importe quelle marchandise ; ce qui la différencie est qu'elle est proportionnellement très avantageuse : « c'est manquer un excellent marché que manquer à [de] s'assurer les plaisirs du Paradis par l'atansion journalière à éviter les plus petites injustices, & à procurer [...] à tous ceux avec qui nous avons à vivre plusieurs plaisirs selon nôtre condition »⁶⁶⁶ ; « celui qui voit la durée de cent millions d'années comme un point presque imperceptible en comparaison de l'éternité, peut il faire grand cas de la durée des biens & des maux d'une vie de cent ans, & même de mille ans » ?⁶⁶⁷ ; le bienfaisant « est sans crainte, & pourquoi craindrait il la perte des petits biens lors qu'il ne sauroit les perdre sans acquérir des biens infiniment plus grans » ?⁶⁶⁸.

Le salut est une bonne affaire, un investissement intéressant et ceux qui essaient de « se procurer des plaisirs de la durée d'un moment en comparaison des plaisirs d'une durée immense »⁶⁶⁹ font un mauvais calcul. En effet, comment ne pas voir que « ces plaisirs & ces joyes d'une fortune éclatante seront certainement d'une durée infiniment moins grande que les plaisirs & les joyes du Paradis »⁶⁷⁰ ? L'abbé de Saint-Pierre fonde un véritable marché du salut dont les plaisirs et la bienfaisance constituent la monnaie d'échange⁶⁷¹.

Le principe social de la bienfaisance n'est donc ni désintéressé ni gratuit. L'abbé considère que « l'homme qui se régarde dans un rapport d'éternité avec son prochain, est bien éloigné de vouloir lui faire aucun tort en lui ôtant partie de son bien ou de son honneur »⁶⁷² : si un homme ne commet pas d'injustices contre son prochain, s'il lui procure des bienfaits, c'est parce qu'il se regarde dans un rapport d'éternité avec lui ; qui voit dans l'autre une occasion pour son propre salut ; l'autre n'est qu'une occasion de pratiquer la bienfaisance en vue du salut, l'objet d'un calcul⁶⁷³. Toute relation à autrui n'est envisagée que dans la perspective de maximiser les intérêts particuliers : « celui qui a reçu une grande ofense, & qui sait que la pardonner pour plaire à Dieu est une action de bienfaisance très efficace pour en obtenir le Paradis, est ravi d'avoir cette occasion d'acheter ainsi une récompense immense »⁶⁷⁴.

Cette appréhension économique du salut pourrait n'être que métaphorique. En ce sens, elle ne serait d'ailleurs pas nouvelle. En effet, depuis l'évêque d'Hippone « s'était imposée en Occident l'habitude de parler du sacrifice du Christ en termes économiques, à décrire ce sacrifice comme le prix d'un rachat, et à représenter le Christ lui-même comme le « marchand céleste » qui, au prix de Son Corps

⁶⁶⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 433 et p. 406. « Il s'agit d'une fortune immense, [...] d'un Etat rempli de plaisirs [...] qui ne finiront jamais ». On peut s'assurer cette fortune par bienfaisance, c'est-à-dire par notre action à diminuer les maux des pauvres et des malades, et à leur faire goûter du plaisir pour plaire à Dieu. Le salut est donc cette « grande affaire qui sera décidée à nôtre mort » (*ibid.*, p. 405) ; les plaisirs éternels du paradis sont l'« unique & grande affaire » (*ibid.*, p. 484).

⁶⁶⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 364.

⁶⁶⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 439. Frédéric Rouvillois rapporte un propos similaire : « la félicité [céleste] de plus de cent millions d'années [...] ne doit pas plus coûter à acquérir que la félicité [terrestre] de cent ans » (*L'invention du progrès, op. cit.*, p. 59).

⁶⁶⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 426-427.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 407.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 395.

⁶⁷¹ Il écrit ainsi que « les plaisirs de la vie prezante, & ceux de la vie future s'achètent tantôt par la privation volontaire d'autres plaisirs plus petits, tantôt par des soins, par des travaux, & autres pénes volontaires » (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 363 ; nous soulignons), ou encore que « Dieu vouloit que la félicité éternelle s'achetât par des œuvres journalières de bienfaisance » (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 411 ; nous soulignons). Il dit des « œuvres de bienfaisance [qu'elles] sont la véritable monoye [monnaie] avec laquelle [les hommes] peuvent acheter le Paradis de l'Etre infiniment bienfaisant » (*ibid.*, p. 412 ; nous soulignons).

⁶⁷² *Ibid.*, p. 439.

⁶⁷³ C'est la raison pour laquelle l'abbé insiste sur le fait qu'il est « avantageux d'éviter la solitude » (*ibid.*, p. 409).

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 438-439.

avait acheté le salut de l'humanité »⁶⁷⁵. Une tradition ancienne avait fait du diable le premier usurier, et du Christ le premier marchand : le diable avait « prêté aux hommes les péchés de la chair (la pomme d'Ève), obtenant d'eux leur âme en gage : un gage extrêmement précieux qui, s'il n'était racheté par les hommes en général et par chaque homme en particulier, devenait la propriété ténébreuse du démon. Selon ces mêmes récits, le Christ, marchand expérimenté, avait racheté ce gage avec son propre sang, payant un prix démesuré »⁶⁷⁶.

De même, pour désigner la figure du Christ, la liturgie employait traditionnellement des expressions telles que *felix mercator* ou *prudens negociator*, qui correspondent à « une métaphorisation en termes économiques de son pouvoir salvateur »⁶⁷⁷. Les allusions à la monnaie, à l'argent, à la valeur, aux prix, se découvraient au plus profond de la foi, et les Pères de l'Église y avaient recours comme à des images permettant une représentation visuelle des thèmes ardues de la religion. Ainsi, le « paradis et le salut céleste étaient systématiquement décrits comme un « trésor », une « perle » extrêmement précieuse, en somme comme des richesses uniquement accessibles à qui est en mesure d'en comprendre la valeur »⁶⁷⁸.

Il appert toutefois que le propos de l'abbé de Saint-Pierre ne peut être qualifié de traditionnel. Dans ses écrits, les hommes sont acteurs de leur propre salut et, conséquemment, décident ou non de prendre la récompense attachée à la pratique de la bienfaisance⁶⁷⁹. Dieu est tenu de leur offrir ce salut, dans la mesure où les hommes l'ont acheté, en remplissant leurs obligations. Le salut est regardé comme la contrepartie de cette relation commerciale instaurée entre eux. Cette relation envisagée de manière égalitaire bénéficie en définitive à l'homme, qui peut ainsi obliger Dieu, lequel n'a pas d'autre choix, que de le lui offrir, car il est son débiteur. Le mystère de la justice divine est réduit à un simple système d'échange. C'est un salut maîtrisé, sécurisé que propose l'abbé. Et si Dieu est absent de la description du Paradis, il revient dès qu'on évoque la manière d'y accéder et, puisqu'il n'est plus question ni de grâce ni de péché, son rôle consiste à contrôler le bon déroulement des opérations. À la différence de recevoir par grâce le don de la participation, la récompense est typiquement pélagienne, car elle ne suppose pas un besoin de l'homme pour satisfaire lui-même aux obligations du salut. Dieu est « un Rémunérateur très puissant, très sage, très juste & très bienfaissant »⁶⁸⁰. Dieu est celui qui compte les points, balance les bienfaits et les injustices, la bonne et la mauvaise monnaie⁶⁸¹.

Le Dieu commerçant, avec lequel est traitée cette grande affaire qu'est le salut, est également présenté par l'abbé comme un Dieu juge impartial, qui récompense et punit selon les mérites. C'est d'ailleurs sur cette description que reposent « les deux premiers mobiles de toute Religion » : « La crainte de déplaire à Dieu par des injustices, parce ce qu'il est trop juste pour les laisser impunies » et « le désir de plaire à Dieu par des actions de charité bienfaissante, parcequ'il est lui même trop bienfaissant & trop juste pour les laisser sans récompense, tant dans la première que dans la seconde vie »⁶⁸². De ce

⁶⁷⁵ Giacomo Todeschini, *Richesse franciscaine : de la pauvreté volontaire à la société de marché*, Lagrasse, Verdier, 2008, p. 15.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 24. Voir aussi Reinhold C. Mueller, « « *Eva a dyabolo peccatum mutuavit* » : *peccato originale, prestito usurario e redemptio come metafore teologico-economica nel Medio Evo* », dans Diego Quagliani, Giacomo Todeschini et Gian Maria Varanini (dir.), *Credito e usuria fra teologia, diritto e amministrazione, Linguaggi a confronto*, Rome, École française de Rome, 2005.

⁶⁷⁷ Giacomo Todeschini, *Richesse franciscaine, op. cit.*, p. 77.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁷⁹ « Il est de la Nature d'un Être infiniment juste & bienfaissant de vouloir que les hommes [...] soient récompensés dans la seconde vie par [pour] le bon usage de leur liberté dans les œuvres de bienfaisance » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 404 ; nous soulignons).

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 337.

⁶⁸¹ « Si Dieu est assez bienfaissant pour nous donner *gratis* les plaisirs attachés à la grande fortune faite par des moyens souvent injustes qui lui déplaisent, il nous en donnera encore de plus grands dans la seconde vie, comme récompense attachée aux œuvres de bienfaisance faites pour lui plaire » (*ibid.*, p. 394 ; souligné par l'auteur).

⁶⁸² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 184 ; nous soulignons.

Dieu, les hommes n'ont pas à craindre l'arbitraire⁶⁸³. La détermination des qualités de Dieu est importante, car elle conditionne la viabilité et la pertinence du système de bonheur de l'abbé de Saint-Pierre : nous avons un Dieu très puissant, mais qui est contraint de rendre une justice conforme aux critères rationnels de l'abbé et qui ne peut y déroger ; une fois ces attributs de Dieu établis par rapport aux hommes, il est aisé de dire qu'étant bienfaisant, Dieu ne peut pas ne pas récompenser la bienfaisance et punir la malfaisance⁶⁸⁴. L'opinion que Dieu, à l'article de notre mort, pèsera nos injustices non réparées contre nos bienfaisances non récompensées, est très sage, très raisonnable et très conforme à l'idée de Dieu très juste⁶⁸⁵.

Le mécanisme de rétribution dans la seconde vie consiste en une comptabilité simple et parfaite, dont il n'y a pas à craindre la moindre erreur – ce faisant, la puissance divine est à la mesure des règles de l'arithmétique élémentaire. L'infaillibilité et la perfection de ce mécanisme fondent les espérances d'une seconde vie, puisqu'il corrige les éventuelles imperfections de la première vie : si le monde est en grand désordre, est imparfait, nous pouvons être sûrs que le jugement de Dieu et la seconde vie remettent de l'ordre⁶⁸⁶ – comme les projets de l'abbé dans cette première vie. Un innocent peut être malheureux dans cette première vie, mais il ne pourra l'être dans la seconde, sous le gouvernement d'un Dieu juste, car Il pèsera nos injustices *non réparées* et non bienfaisances *non récompensées*. En définitive, l'espérance des plaisirs infinis du paradis céleste du bienfaisant repose sur la certitude de l'existence d'un Dieu infiniment puissant, sage, juste et bienfaisant, d'une part, et l'opinion sur l'immortalité de l'âme, d'autre part. L'abbé de Saint-Pierre se satisfait de ce que ce « système de bonheur fondé sur l'immortalité de l'âme, sur la récompense des bienfaizans, & sur la punition des malfaizans, est [...] très bien lié dans toutes ses parties »⁶⁸⁷. En d'autres termes, il est simple, cohérent et implacable.

La mécanique bien huilée de ce système bénéficie d'un grand absent. En effet, dans cette « géographie de l'au-delà » – pour reprendre une expression de l'historien Jacques Le Goff⁶⁸⁸ – présentée par l'abbé, n'apparaît pas le purgatoire. Ce « troisième lieu », selon la formule d'un Luther reprochant aux catholiques leur croyance en celui-ci, s'est installé dans la Chrétienté entre 1150 et 1250 et se présente comme un lieu intermédiaire entre le paradis et l'enfer. La création d'un type de péché intermédiaire entre la pureté des saints et l'impardonnable culpabilité des criminels – le péché véniel, qui désigne un péché léger, habituel, quotidien, donc plus aisément pardonnable –, précédant de peu l'invention du purgatoire, a été une des conditions de sa naissance⁶⁸⁹.

En conséquence, le purgatoire désigne la purification de ceux qui sont morts dans la grâce et l'amitié de Dieu mais imparfaitement purifiés, en vue d'obtenir la sainteté nécessaire pour entrer dans la joie

⁶⁸³ « Il est impossible que sous le gouvernement d'un Dieu très juste & très puissant, quelqu'un soit très malheureux s'il ne l'a mérité » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 504).

⁶⁸⁴ « Toute la Teologie & toute la Sianse de la Religion dévroient se réduire à examiner les atributs de Dieu par raport aux hommes, & convenir qu'étant souverainement bienfaizant il est impossible que l'injustice & la malfaizanse ne soyent contre l'ordre, & par conséquent ne lui déplaisent, & que la bienfaizante [*bienfaisance*] étant selon l'ordre, il est impossible qu'elle ne lui plaise » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 191).

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁸⁶ « Or cete expérience journalière de tous les hommes de tous les siècles ne prouve t'elle pas invinciblement que c'est un grand dezordre, & que s'il existe un Dieu juste, bienfaizant, tout puissant, amateur de l'ordre, & qui gouverne le monde avec une Sagesse & une Raison infinie, il faut absolument qu'il y ait une seconde vie pour ces deux hommes, l'une pour punir le sélerat, l'injuste, l'autre pour récompenser l'homme de bien, & qu'il est absolument impossible que sous le Regne d'un Etre infiniment juste et bienfaizant, les deux esprits de ces deux hommes tombent à leur mort dans un même Etat tel qu'est le Néant ». Ce fait serait d'ailleurs « absolument inexplicable si Dieu existe, & s'il n'y a pas une première & une seconde vie ou les injustes soient punis de leurs injustices, & les bienfaizants récompensez de leurs axions de bienfaizanse » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 385-386).

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 487.

⁶⁸⁸ Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1991, p. 10.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 15.

du ciel. Lié à l'idée de responsabilité individuelle, le purgatoire suppose la projection d'une pensée de justice et d'un système pénal très sophistiqués⁶⁹⁰. La logique arithmétique, la mesure proportionnelle au temps passé dans le péché et celui dans les tourments du purgatoire ne sont pas étrangers au développement de la comptabilité et de l'idée de proportionnalité des peines qui s'opère au XIII^e siècle⁶⁹¹. Pour autant, le système de l'abbé propose une conception du salut d'autant plus comptable et technicienne qu'elle fait l'économie du purgatoire.

Cette absence s'explique par le fait qu'il y contrevient à plusieurs titres. D'abord, parce que l'idée de *rachat* après la mort peut paraître incongrue à qui estime que le sort des hommes dans l'au-delà ne dépend que de leurs propres mérites. *A fortiori*, l'idée que l'épreuve de purification que l'on y subit puisse être raccourcie par les suffrages, c'est-à-dire par l'aide spirituelle des vivants, contredit la vision d'un salut que l'on assure seul, sans l'aide d'autrui. D'autre part, le purgatoire manifeste la miséricorde de Dieu, la gratuité de sa grâce et de son pardon : le paradis n'est pas réservé aux saints, c'est-à-dire à ceux qui meurent dans la grâce et l'amitié de Dieu et qui sont déjà purs. Il s'adresse aussi à ces pécheurs qui, bien qu'imparfaitement purifiés, ont accueilli la grâce divine.

Pour l'abbé de Saint-Pierre, le paradis appartient aux bienfaisants, c'est-à-dire à ceux qui ont agi en bien par leurs propres moyens, et exclue les « malfaisants » et, par voie de conséquence, la miséricorde divine. En effet, le Dieu de l'abbé de Saint-Pierre, réduit à l'opération d'une calculatrice ou d'une balance, ne peut pardonner, sous peine de mettre en échec son système. On obtient son salut par la force de son poignet, sa volonté coupée de la grâce. Le paradis est réservé à ceux qui sauront le conquérir, aux plus habiles, c'est-à-dire aux plus dociles aux préceptes de l'abbé⁶⁹².

Le paradis de l'abbé a beau être celui des plus habiles, il n'est pour autant pas celui des parfaits. Tandis que le purgatoire permet, par l'épreuve de la purification, d'obtenir la sainteté, cette dernière se découvre, dans le système sanctopétrinien, par suite d'une simple soustraction aux bienfaits des injustices commises, à la condition que le solde soit positif. Cette différence se comprend par le fait que la sainteté, perfection spirituelle, correspond dans un cas à la condition *sine qua non* de la vision béatifique, quand dans l'autre elle est un permis de jouir des plaisirs du paradis.

Le système de bonheur de l'abbé est simple et cohérent. Le paradis est une récompense pour les bienfaisants – *Paradis aux bienfaisants*, écrit l'abbé –, et ceux qui ne l'ont pas mérité, c'est-à-dire les scélérats, sont promis à l'enfer, selon un calcul impersonnel, qui ne cède pas à l'arbitraire, sans quoi Dieu ne serait pas juste – la justice divine est proportionnée à la justice humaine telle que la conçoit l'abbé. Cette infailibilité permet la prévisibilité du salut. Au seuil de la mort, l'abbé de Saint-Pierre confie à Voltaire, qui lui demande comment il envisage ce passage : « Comme un voyage à la campagne »⁶⁹³. Le propos pourrait sembler anecdotique, anodin, même de la part de ce réformateur intempestif, qui a conçu l'idée de la paix perpétuelle à l'issue d'un *Mémoire sur la réparation des chemins* ; il pourrait traduire une inquiétude, compte tenu du mauvais état des ponts et chaussées du Royaume⁶⁹⁴. Il semble plutôt révéler un homme sans crainte, confiant, car armé d'une certitude

⁶⁹⁰ *Idem*.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 308.

⁶⁹² Il n'y a pas d'identité entre le bienfaisant de l'abbé de Saint-Pierre et le bienheureux des béatitudes (Matthieu 5, 3-12), le premier manifestant la puissance de l'homme, quand le second est le pauvre, le petit, le pécheur, qui a accueilli Jésus avec un cœur humble. Tandis que ce dernier, pour rentrer dans le Royaume, s'est abaissé, dépouillé du vieil homme et est devenu enfant par rapport à Dieu, l'abbé tance « l'homme anfant », c'est-à-dire celui qui est encore dans l'enfance de la Raison, de la même manière que les disciples repoussèrent les petits enfants (Matthieu 19, 13-14).

⁶⁹³ *Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XIV, *Le Siècle de Louis XIV*, p. 129.

⁶⁹⁴ Ferdinand Brunot explique qu'en conséquence du mauvais état du réseau routier, « tout voyage un peu long exigeait du loisir, de l'endurance, un bon moral, le goût de l'imprévu, voire même un peu d'intrépidité » (*Histoire de la langue française des origines à nos jours*, tome VII, *La propagation du français en France jusqu'à la fin de l'ancien régime*, Paris, A. Colin, 1926, p. 208).

tranquille : le paradis appartenant aux bienfaisants, il sait qu'il sera récompensé. Cette conviction quant à la simplicité du système de bonheur lui avait fait dire du comte de Toulouse : « Il était très-juste et très-bienfaisant, et mon opinion est qu'il jouit des plaisirs éternels du Paradis »⁶⁹⁵.

La seconde vie est à l'avenant de la première, c'est la raison pour laquelle l'abbé parle indifféremment de félicité pour la terre comme pour le Ciel. Le paradis promis aux bienfaisants n'est pas seulement céleste : ceux qui cherchent à obtenir leur salut sont à peu près assurés de se rendre heureux dans cette vie, ou tout au moins de faire descendre le paradis sur terre. En d'autres mots, réussir sa mort implique de réussir sa vie. Ces deux bonheurs sont compatibles, le plan de Dieu étant de « nous rendre justes, bienfaizans & fort hureux dez cette première vie, [...] pour nous faire mériter une seconde vie incomparablement plus hureuze »⁶⁹⁶.

Selon Jacques Le Goff, « organiser l'espace de son au-delà a été une opération de grande portée pour la société chrétienne. Quand on attend la résurrection des morts, la géographie de l'autre monde n'est pas une affaire secondaire. Et l'on peut s'attendre à ce qu'il y ait des rapports entre la façon dont une telle société organise son espace ici-bas et son espace dans l'au-delà »⁶⁹⁷. L'absence remarquée de purgatoire permet d'établir la cartographie de « ce système si simple »⁶⁹⁸ dont a accouché la pensée de l'abbé : l'au-delà n'est constitué que du paradis et de l'enfer. Le paradis céleste qui s'est substitué au royaume des cieux est en quelque sorte une projection du paradis terrestre qui en permet la poursuite. Le paradis de l'abbé, s'il reprend les notions essentielles du royaume des cieux chrétien – béatitude, sainteté, etc. –, s'apparente à une corruption de ce dernier. Il devient un ensemble cohérent qui s'intègre parfaitement à son système et en assure la permanence : il est *par* et *pour* l'homme⁶⁹⁹.

B. Un paradis céleste dévoué au paradis terrestre

L'abbé voit dans l'affirmation de l'immortalité de l'âme, du paradis céleste et des moyens de gagner son salut de quoi de hâter l'avènement de la cité parfaite. C'est la raison pour laquelle il insiste tant pour démontrer la première, présente le deuxième de manière à le rendre désirable, et rappelle sans cesse ces derniers. Dans ce dispositif, la bienfaisance joue un rôle clef. Dans la vue de prouver que la bienfaisance est le moyen privilégié du salut, l'abbé la confronte à son contraire, la malfaisance comme moyen du salut. Cette idée lui paraît non seulement irrationnelle, mais encore ridicule⁷⁰⁰. À l'inverse, il estime que « les hommes de tous les siècles, de toutes les Nations » conviendront toujours volontiers que la félicité future est destinée aux justes, « tant elle paroît avantajeuze à tous ceux qui composent la Société »⁷⁰¹. C'est donc au regard du bien procuré à la société que l'on doit juger du salut. Et c'est en raison de son utilité ici-bas que les hommes ont retenu la bienfaisance, moyen d'un salut autant individuel dans l'autre vie que collectif dans cette première vie. En effet, la bienfaisance pratiquée par ceux qui espèrent obtenir le paradis profite à la société dans la mesure où ceux-ci veillent à ne pas commettre le mal et à faire le bien.

⁶⁹⁵ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 71.

⁶⁹⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, tome XIV, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman, 1740, p. 152.

⁶⁹⁷ Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, op. cit., p. 14.

⁶⁹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 490.

⁶⁹⁹ De manière symptomatique, l'abbé propose de remplacer la formule « À Dieu » ou « adieu » par « Paradis aux bienfaisants », trois mots par lesquels il verrait bien toutes les lettres se terminer – lui-même en fait usage pour achever plusieurs de ses écrits –, car, selon lui, cette pratique « augmanteroit nôtre désir & nôtre espérance pour la Béatitude, & [...] nous montreroit la voye pour y parvenir » (*ibid.*, p. 413). Il est visible que l'homme a supplanté Dieu au cœur de ses préoccupations.

⁷⁰⁰ « Si quelqu'un eut proposé cete Béatitude de la seconde vie à espérer à condision d'être injuste, vindicatif, malfaizant, cruël, nul homme n'eut jamais adopté cete Opinion, tant chacun l'eut trouvée ridicule, & oposée à cete *Raison Universéle* qui est commune à tous lez hommes » (*ibid.*, p. 336 ; souligné par l'auteur).

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 337.

Cette hypothèse d'un « salut malfaisant », qui présuppose l'existence du paradis céleste, puisqu'elle consiste à proposer aux hommes la « béatitude de la seconde vie », serait rejetée par ceux-ci, soutient l'abbé, car, le salut y étant fondé sur la malfaisance, il se ferait au détriment de la société. Il apparaît dans toute sa netteté que le paradis est secondaire pour l'abbé de Saint-Pierre, puisque personne ne chercherait, selon lui, à y accéder s'il était destiné aux malfaisants. Cette affirmation d'un rejet inévitable voire viscéral de l'opinion d'un paradis destiné aux malfaisants est une pure pétition de principe, et paraît contradictoire avec l'anthropologie sanctopétrinienne reposant sur l'intérêt individuel et l'amour de soi : il n'est, en effet, guère concevable que des hommes ayant pour boussole leur intérêt particulier et à qui l'on proposerait les plaisirs les plus grands et les plus durables à la condition de se conduire avec vice rejetterait cette conduite et les refuseraient.

De même, l'abbé assure que les hommes adhéreraient de façon aussi évidente et nécessaire à l'opinion d'une seconde vie bénéficiant aux seuls bienfaisants, pour l'unique raison que cela profite à la société – ce qui peut être analysé comme une critique, en creux, de la thèse principale de *La Fable des abeilles* de Mandeville, selon laquelle la société meurt de la vertu, quand le vice la fait prospérer. Refusé s'il est obtenu par des moyens néfastes à la société, accepté s'il est obtenu par des moyens avantageux à celle-ci, le paradis céleste n'est pas assuré, mais conditionné aux moyens du salut selon le profit que peut en tirer la société, autrement dit à son utilité ici-bas.

Le caractère secondaire, accessoire, du paradis céleste se trouve confirmé lorsque l'abbé dit que même en l'absence de certitude concernant l'existence du Paradis – qui est une possibilité, certes démontrée par lui, mais une possibilité malgré tout –, le caractère bienfaisant pour la société de la pratique de la morale sanctopétrinienne s'impose comme une évidence :

« Nous avons démonstration de la possibilité du Paradis pour les bienfaizans, mais quand nous n'en aurions pas de preuves sufizantes, n'est-il pas visible que cete Opinion seroit toujours très avantajeuze à la societé prezante, & qu'il êst fort désirable de voir dans nôtre monde beaucoup plus d'œuvres de justice & de bienfaizanse » ?⁷⁰²

Dans un texte intitulé *Contre M. Baile sur les efets de la religion*, l'abbé fait preuve d'une radicalité supplémentaire. Selon lui, Bayle soutient « que la religion des anciens sur les enfers destine a punir perpetuellement les selerats [*scélérats*] distinguez par leurs crimes, et des champs Elizées destineez a recompenser ceux qui se distinguent par leurs vertus et par leurs bienfaits envers le publiq n'influoit que tres peu sur la conduite » des peuples Grecs et Romains. Pierre Bayle, qui lui « a toujours paru un homme très imprudent », en tirerait la conclusion que « la Religion en général ne saurait être que peu utile pour rendre les hommes plus justes, plus bienfaisants, et par conséquent la société plus heureuse ». L'abbé répond à cela en expliquant les raisons du peu d'effet de la religion des Anciens relativement au bonheur de la société. Selon lui, le troisième défaut de la religion des Anciens réside dans le fait que l'opinion religieuse sur la punition des injustices et la récompense des bienfaits dans la seconde vie n'était universelle ni chez les Grecs ni chez les Romains, puisque la moitié du peuple et les trois quart et demi des magistrats et des riches ne croyaient pas à la seconde vie, et le disaient publiquement en toute impunité, au lieu qu'aujourd'hui, même parmi les « mahometans, et les cretiens chismatiques et protestans nul n'oseroit publiquement revoquer en doute le paradis et l'enfer »⁷⁰³.

Des opinions fausses infiniment utiles ? Ce texte, dans lequel l'abbé répond à Bayle, traite de l'effet de la religion sur la conduite des peuples. L'abbé y réaffirme que l'opinion de la seconde vie produit de bons effets pour la société ; la religion divine, que l'on doit comprendre comme étant celle qui ressemble le plus parfaitement à Dieu qui est très juste et très bienfaisant, désigne donc la religion

⁷⁰² *Ibid.*, p. 459-460.

⁷⁰³ BPN, MsR 262, *Contre M. Baile sur les efets de la religion*, ff. 18-21.

dont le cœur est la pratique de la bienfaisance⁷⁰⁴. Aussi devons-nous comprendre que l'opinion d'un paradis destiné aux bienfaisants et d'un enfer destiné aux scélérats, quand bien même elle serait fausse, produit de grands effets pour l'augmentation du bonheur dès cette vie et est avantageuse à la société :

« Or si l'opinion purement humaine de la seconde vie peut produire de si bons effets pour la société a plus forte raison doit on s'attendre que la religion divine produira des effets encore plus desirables pour l'augmentation du bonheur même de cette première vie. [...] il est bien imprudent, d'un fou ou même d'un mauvais citoyen de chercher à diminuer parmi les hommes l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance. Or que peuvent opérer de pareilles propositions sinon de diminuer dans les magistrats le désir de soutenir et de rectifier les opinions religieuses sur les punitions et sur les récompenses d'une seconde vie, et voilà le tort de certains prétendus esprits forts assez sots pour viser à détruire des opinions qui sont très vraies et très solides sur la seconde vie, *mais opinions qui, quand elles seraient fausses, ce qu'ils ne peuvent jamais démontrer, seraient cependant infiniment utiles à la grande diminution des maux et à la grande augmentation des biens de la société dont ils font partie* »⁷⁰⁵.

Là où l'abbé détonne, c'est lorsqu'il avance que certains voudraient détruire les opinions sur les punitions et les récompenses d'une seconde vie, c'est-à-dire sur l'existence d'un Paradis et d'un Enfer, opinions qui lui paraissent très vraies mais qui, *si elles ne l'étaient pas, seraient quand même infiniment utiles au bonheur de la société*, en en diminuant les maux et en en augmentant les biens.

L'abbé évoque des opinions religieuses, celles-là mêmes qui semblent distinguer la religion divine de la religion humaine – qu'il n'envisage pourtant que d'une manière politique, à travers la question de leur effet sur la société, ou en qualifiant celui qui les contredit publiquement de « mauvais citoyen ». S'il n'est pas possible d'affirmer que le paradis est pour l'abbé une fiction utile ou qu'il en feint la croyance pour des motifs d'intérêt politique – il affirme par ailleurs que cette opinion est très vraie et très solide –, il apparaît sans conteste que son existence peut être hypothéquée au bénéfice de la société, et que seule est nécessaire à son bonheur *l'opinion* de sa véracité, afin que chacun pratique la bienfaisance en vue de l'obtenir, et que, par là, augmente le bonheur de la société⁷⁰⁶.

Cette préoccupation politique à propos d'un sujet religieux n'est pas pour surprendre. Le grand intérêt de l'État, qui constitue sa « bonne politique », ne concerne pas le salut des hommes, mais les bénéfices qu'il peut tirer pour lui-même et pour la société de la croyance en un au-delà dont l'accès est soumis à condition. Ainsi, l'abbé, lorsqu'il évoque la dernière des trois considérations les plus importantes au bonheur de chaque individu et des hommes en général, explique ainsi qu'« *il est d'un très grand intérêt de [pour] tous les États Souverains de quelque Religion qu'ils soient, de concourir par des récompenses à faire pratiquer les moyens simples & naturels, propres pour [à] faire augmenter dans*

⁷⁰⁴ Lorsque l'abbé de Saint-Pierre parle de religion divine, il évoque le christianisme, et plus encore la religion perfectionnée au centre de laquelle se trouve la bienfaisance – que nous pouvons désigner sous la notion, empruntée à Bernard Groethuysen (*Origines de l'esprit bourgeois en France. I, L'Église et la Bourgeoisie, op. cit.*, p. 52), de catholicisme nouveau –, ce que confirment ces quelques mots : « Dans les religions purement humaines telle qu'est la religion mahometane, dans la religion chismatique des Grecs, dans la religion chismatique des moscovites ou des Russiens qui sont de la religion greque, dans la religion des protestants [...] » ; « dans les religions humaines des Mahometans et des cretiens herétiques » ; « la religion humaine très imparfaite des anciens Grecs, et des anciens Romains » (BPN, MsR 262, *Contre M. Baile sur les effets de la religion*, ff. 20-22).

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 190 ; nous soulignons.

⁷⁰⁶ « De là vient que ceux qui ont en même tems & l'opinion de l'immortalité, & le santiment & le plézier de l'Espérance du Paradis, [qui] sont encore en très petit nombre en comparaison de ce grand nombre de ceux qui n'ont que l'Opinion de l'existanse du Paradis, sans avoir un grand plézier à l'espérer. De là vient ce grand nombre d'hommes qui ne travaillent que pour les plézirs de cete vie, de la vient qu'ils sont si peu ocupez d'observer la justice, & de pratiquer le long du jour la bienfaizanse anvers tous ceux avec qui ils ont à vivre » (*Ouvrajes politiques, op. cit.*, tome XI, p. 401-402).

tous les hommes cète espérance, & ce désir du Paradis destiné aux bienfaizans »⁷⁰⁷. Cet intérêt, l'abbé ne cesse de l'assurer au fil de ses pages : « c'est rendre service à l'Etat de démontrer que nôtre esprit êst immortel & aussi durable par sa nature »⁷⁰⁸. L'espérance de la vie future est le moyen le plus efficace pour perfectionner la société :

« cète Espérance de la Béatitude peut devenir dans la suite des siècles passion dans la plupart des hommes, & grande passion, cète vuë, toute simple qu'elle êst, m'a paru la plus inportante de toutes celles qui me sont jamais venuës à l'esprit pour augmanter le bonheur des hommes, & me donne aujourd'hui ocasion d'indiquer cète passion possible aux amateurs de la Sajesse comme un nouveau moien incomparablement plus êficace que tous les autres pour perfectionner la Politique, en perfectionnant la Morale pratique qui en fait la principale partie. »⁷⁰⁹

Cette opinion est si importante au bonheur des États que l'abbé, pourtant peu scrupuleux en matière de dogmes et héraut du *tolérantisme*, envisage d'en faire sanctionner la contestation. En ce sens, il propose de confier aux magistrats le soin de soutenir et de *rectifier* les opinions religieuses sur les punitions et les récompenses dans la seconde vie. Lorsqu'il évoque les principaux défauts de la religion antique, c'est pour regretter que les Grecs et Romains se laissaient aller à confesser *publiquement et impunément* leur incroyance. Il est loisible de supposer que, pour l'abbé, l'absence d'adhésion tenue privée ne pose pas de difficulté, dans la mesure où socialement l'on fait *comme si*, et que celui qui rompt avec la duplicité ne demeure pas impuni⁷¹⁰. Celui qui a le tort de s'en défaire et de le faire savoir sera qualifié de mauvais citoyen. D'opinion religieuse, la question du paradis tend à devenir, sous la pression du politique, une question pénale. On peut supposer qu'il n'obtiendra pas les récompenses de la seconde vie. Mais il risque également de s'attirer les foudres d'une justice soutenant les intérêts du politique.

En définitive, l'abbé de Saint-Pierre cherche rien de moins qu'à établir la perfection sur terre, à hâter l'âge d'or. En outre, paradis terrestre et paradis céleste se complètent : si le paradis terrestre est l'antichambre de son double céleste, il apparaît que ce dernier est la poursuite du premier, comme en atteste la façon dont est envisagée l'immortalité de l'âme, qui n'est pas conçue à la manière des traditions platonicienne et gnostique comme un retour à l'origine divine, ou du christianisme comme une nouvelle naissance, mais de manière linéaire. Cela se mesure encore à la manière dont est envisagée la béatitude céleste, qui n'est que la forme amplifiée de la béatitude terrestre, ou au moyen d'accéder à ce paradis céleste, qu'il faut s'approprier, conquérir par la force de sa volonté, par ses propres efforts.

Le paradis éternel destiné aux bienfaizans après leur mort est encore une manière d'éterniser celui qui est terrestre ; ce qui est acquis nous demeurera toujours, la mort ne nous l'enlèvera pas. L'abbé de Saint-Pierre n'est pas l'homme des ruptures, mais des continuités. Mais, plus encore qu'un rapport de continuité, nous devons voir qu'entre les deux s'établit un rapport d'utilité, tant il est vrai que c'est par la grande passion du Paradis céleste que l'on pourra « chanjer peu à peu, dans la suite des siècles, la vie prezante des hommes de la plupart dez Nazions en *Paradis terrestre sur toute la face de la terre* »⁷¹¹. Il importe à présent de donner la coloration particulière, le contenu de l'idée de perfection de l'abbé de Saint-Pierre.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 360-361 ; souligné par l'auteur.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 500. « Rien n'est plus à souhaiter, pour augmanter le bonheur des Etats, que de mètre en pratique les moiens les plus êficaces pour augmanter jusqu'à la passion le Désir & l'Espérance de la Béatitude destinée aux justes & bienfaizans » ; ainsi, « le bonheur des Nasions seroit augmanté à proporsion que le nombre des bienfaizans s'augmanteroit » (*ibid.*, p. 430).

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 350.

⁷¹⁰ Cette question paraît manifester la modernité de la réflexion de l'abbé, qui dissocie aisément les opinions et attitudes, selon qu'elles sont privées ou publiques.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 389 ; nous soulignons.

Chapitre 2 : Une vision de la perfection

L'abbé de Saint-Pierre cherche à établir la perfection sur terre. L'objet de ce chapitre est de démontrer que l'annonce et la recherche de la perfection s'accompagnent d'une vision de celle-ci. L'enjeu de cette démonstration est de montrer que la perfection n'est pas, dans son discours, qu'une parole en l'air. L'abbé donne une véritable consistance à l'idée de perfection, un contenu, sans lequel il serait un mot vide de sens, une promesse sans valeur – en somme, une duperie. Il s'agira de voir en quoi consiste cette perfection (**Section 1**), et quelles limites lui assigne l'abbé (**Section 2**).

Section 1 : La représentation de la perfection

Il n'existe pas de vision universellement reconnue de la perfection en général et, au-delà des thèmes récurrents propres à l'utopie, chacun peut lui donner un contenu qui lui soit propre. Le bonheur, genre particulier de perfection, est l'un de ces thèmes. En effet, en tant que projet de construction d'une cité parfaite établie par et *pour l'homme*, l'utopie vise le bonheur, qui peut être regardé comme la manière dont est vécue la perfection par les hommes. L'abbé de Saint-Pierre conçoit un bonheur général, c'est-à-dire pour le plus grand nombre, mais qui, surtout, se veut celui de la société (**Paragraphe 1**). En outre, si l'abbé se garde d'offrir une image trop élaborée de la société de l'avenir, et si son utopie se refuse à être « un jeu d'imagination ou l'expression de désirs et d'attentes »⁷¹², insistant sur le fait que cette société devait être le produit du progrès de la raison humaine universelle, autrement dit l'œuvre rationnelle des générations futures, il donne les caractéristiques saillantes de cet âge d'or auquel aspire l'utopie (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : Un bonheur général

Ce qui distingue l'utopie de la dystopie, c'est que, pour la seconde, la réalisation de la perfection est en pratique cause de malheur. Si les projets qui aspirent à la perfection ou la revendiquent peuvent être divers, il semble que tous poursuivent la même finalité, en visant l'édification d'un système politique parfait : assurer le bonheur des hommes. L'abbé ne fait pas exception, lui qui considère que le bonheur est possible aux hommes sur terre (**A**). Seulement, lui qui fait du plus grand bonheur du plus grand nombre le critérium du politique ne saurait le situer seulement dans une perspective individuelle. D'abord, parce qu'il est convaincu que le bonheur individuel est inséparable du bonheur d'autrui ; mais surtout parce qu'il est avant tout intéressé par le bonheur de la société (**B**).

A. Un bonheur à la portée de l'homme

Contrairement à une sentence bien connue⁷¹³, le bonheur n'est pas une idée neuve au soir du XVIII^e siècle. Selon les époques et les auteurs, il a revêtu des significations multiples et a été diversement apprécié. Dès l'Antiquité, les philosophes considèrent que le bonheur est le but de l'homme, qui doit le poursuivre dans l'ensemble de ses activités. Cependant, être heureux ne consiste alors pas à réaliser des aspirations personnelles, mais à se satisfaire d'être devenu ce que l'ordre divin, naturel et social attendait de nous. Les Anciens repoussaient généralement l'idée, qui leur semblait vulgaire, d'un bonheur de jouissance des biens et des plaisirs de ce monde. Radicalisant cette conception du bonheur, les stoïciens estiment qu'« il suffit de renoncer à un égocentrisme inadéquat pour que l'insatisfaction cède place au contentement, coïncidence du sujet et de l'ordre qui le définit »⁷¹⁴.

⁷¹² Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 205.

⁷¹³ « Le bonheur est une idée neuve en Europe ! » (Louis-Antoine de Saint-Just, Rapport sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la Révolution, présenté à la Convention nationale le 13 ventôse an II (3 mars 1794)).

⁷¹⁴ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 49-51. L'Antiquité, à travers la figure d'Aristippe de Cyrène (425-355 av. J.-C.), fondateur de l'école cyrénaïque, a aussi eu à connaître l'enseignement d'un bonheur immédiat, d'un art de jouir de l'instant présent.

Le christianisme, s'il continue de voir dans le bonheur la fin de l'homme et l'unique objet de ses désirs, le situe néanmoins dans la vie future. Dans le contexte de la chute de l'empire romain, l'existence terrestre est dépréciée et saint Augustin ne conçoit de bonheur sur terre que dans l'amour de Dieu et l'espérance du salut, dont les plaisirs illusoires et les désirs corrompus détournent. Le haut Moyen Âge parle seulement de joie, aise ou liesse, et ce n'est qu'à partir du florissant XII^e siècle qu'est reconnue la possibilité d'un bonheur terrestre, bien que limité par rapport à la béatitude céleste⁷¹⁵.

Si, à l'aube du XVII^e siècle, certains proclament que l'homme doit craindre le bonheur et que le malheur est une épreuve salutaire⁷¹⁶, on constate une profonde aspiration au bonheur. Déjà, l'humanisme anthropocentrique de la Renaissance insistait sur notre vocation au bonheur ici-bas et notre capacité à y accéder. L'époque a beau rester profondément chrétienne et confesser que la fin de l'homme n'est pas dans ce monde, ceux qui rappellent l'insuffisance de la créature déchue se font rares⁷¹⁷. Par suite, Descartes affirme que le bonheur n'est pas une récompense de la contemplation ou de la dévotion, un don de Dieu, mais l'effet de notre activité rationnelle et volontaire, et même la sensation immédiate que procure son exercice. Sa philosophie serait ainsi « toute entière dirigée vers ce but dernier : nous rendre heureux ici-bas »⁷¹⁸.

Le milieu du siècle est cependant marqué par une parenthèse moraliste qui connaît un essor des divertissements – lesquels font diversion des objets fâcheux et tristes aux choses agréables – et la domination d'un épicurisme sceptique, selon lequel le bonheur n'est possible qu'au sage, et d'un augustinisme pessimiste, qui considère que le bonheur est inaccessible sans la grâce⁷¹⁹. Les années 1680 voient le premier développement de la conception moderne du bonheur. Le protestant Jacques Abbadie, les jansénistes Antoine Arnauld et Pierre Nicole, le prélat catholique Bossuet ou encore Malebranche insistent ainsi sur notre désir de bonheur : « nous ne pouvons pas vouloir ne pas être heureux », écrit ainsi Arnauld⁷²⁰. La transcendance est ramenée vers l'expérience sensible, la béatitude vers le bonheur et celui-ci vers sa sensation subjective, le plaisir⁷²¹.

À partir de 1690, on s'estime bien souvent capable d'assurer son bonheur ici-bas et de mériter la béatitude éternelle. Cette fin de siècle voit se produire une révolution de la morale, laquelle « commandait depuis toujours de se conformer à l'ordre par la restriction des désirs et des passions »⁷²². Le bonheur dans cette vie n'est plus incompatible avec celui dans l'autre, et le bonheur temporel est de plus en plus recherché pour lui-même. Il n'en faut pas beaucoup plus pour qu'il tende à se substituer à la béatitude céleste.

Le bonheur n'a pas toujours été considéré comme accessible à l'homme ici-bas ou même seulement désirable. Aussi, la revendication d'un bonheur sur terre rompt avec une tradition qui portait au pinacle le salut de l'âme et la gloire du prince. C'est ainsi que les Lumières substituent des valeurs immanentes aux valeurs transcendantes, que le bonheur est par eux opposé au salut⁷²³. Il paraît en être de même pour l'abbé de Saint-Pierre, ce dont témoigne le vocabulaire utilisé : le bonheur terrestre

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 52-53. Voir aussi Danielle Buschinger (dir.), *L'idée de bonheur au Moyen Âge*, actes du colloque d'Amiens de mars 1984, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1990.

⁷¹⁶ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 195.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 269.

⁷¹⁸ Martial Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome II, Paris, Aubier, 1968, p. 238.

⁷¹⁹ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 341.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 520.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 523 et p. 526.

⁷²² *Ibid.*, p. 530-531.

⁷²³ Michel Delon, « Bonheur », dans Michel Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, PUF, 2007, p. 190.

est désigné par les termes « béatitude » et « félicité humaine », revêtant ainsi des apparences et une majesté habituellement réservées au bonheur céleste⁷²⁴.

Pour autant, dans le discours de l'abbé, on constate la coexistence de la béatitude terrestre et de la béatitude céleste. Dans ce cas, il est difficile de parler de substitution, voire d'un bonheur terrestre comme forme laïcisée du salut. Il semble que – de même que l'humanisme de la Renaissance cherchait à concilier le bonheur terrestre et la béatitude céleste, quand certains même ne montraient aucun intérêt pour la félicité de l'au-delà – l'époque de l'abbé est encore traversée par le souci de concilier les deux. Cela étant, l'abbé ne semble pas connaître de crise intérieure du fait de la coexistence de ces deux bonheurs, qu'il ne cherche pas à tout prix à concilier. Si le souci de la béatitude céleste n'a pas disparu malgré l'élévation du bonheur terrestre et cohabite avec lui, c'est tout du moins dans le discours.

Dans les faits, sa pensée est traversée par une double dynamique : d'une part, le bonheur sur terre est valorisé, c'est à lui que l'abbé s'intéresse le plus, et d'autre part on assiste à un abaissement, à une dégradation de la béatitude céleste. Un observateur du XIX^e siècle soulignait ainsi que « les aspirations de son esprit [...] n'en sont pas moins toutes sociales, toutes terrestres, et beaucoup plus tournées vers le bonheur des peuples que vers le salut des âmes »⁷²⁵. Cette conciliation semble être le point de rencontre, passager et instable, de ces deux trajectoires. Dans une société qui s'investit sur terre, l'objectif du salut s'estompe pour laisser place à celui du bonheur. En ce sens que le bonheur terrestre est le centre des aspirations autrefois tendues vers la béatitude céleste, on peut dire que le bonheur est une laïcisation du salut, de ce qu'il avait à offrir, et des attentes qui lui étaient attachées. Même si son obsession des réalités terrestres n'efface pas complètement la trace de la béatitude céleste – laquelle est d'ailleurs rapportée à des proportions toutes humaines –, le bonheur sur terre se voit confier son rôle.

Si les deux béatitudes apparaissent simultanément dans le discours de l'abbé, c'est d'abord parce qu'il aurait été incongru, en cette première moitié du XVIII^e siècle, d'envisager l'abandon du paradis céleste et de sa félicité, encore trop enracinés dans les représentations et les mentalités. Ensuite, il faut se rappeler que l'abbé de Saint-Pierre se sert du bonheur céleste comme d'une raison supplémentaire de se conformer aux prescriptions de la raison, puisque la recherche du salut est organisée de telle manière qu'elle favorise le bonheur terrestre.

Finalement, si le bonheur peut apparaître comme une idée neuve, c'est dans la mesure où il est devenu finalité légitime, débarrassé de la perspective limitante ici-bas du salut dans l'au-delà. Ce glissement d'un bonheur céleste vers un bonheur terrestre implique une redéfinition du bonheur : si la béatitude éternelle se conçoit comme la participation à la vie divine de Dieu, il est évident qu'une pareille conception est inconcevable ici-bas. Parce qu'il est mondain, c'est-à-dire tourné vers les réalités temporelles, à taille humaine et non de dimension divine, le bonheur est conçu de manière essentiellement matérielle et dérivant de nos sensations.

Comme tout son siècle, l'abbé de Saint-Pierre n'a cessé de s'intéresser au bonheur. Il a consacré à ce sujet plusieurs de ses écrits et chacun de ses projets porte la marque de cette préoccupation permanente⁷²⁶. Mais, si presque tout le XVIII^e siècle se retrouve pour distinguer le plaisir du bonheur

⁷²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 420. Nous avons vu un même emploi de ces termes antérieurement à l'abbé ; mais ces usages précédents ne présument pas de l'emploi qui en est fait par l'abbé, ni n'en réduisent la portée.

⁷²⁵ Henri Baudrillart, *Études de philosophie morale et d'économie politique*, tome II, Paris, Guillaumin, 1858, p. 307.

⁷²⁶ Celui qui décrit sa prime jeunesse comme occupée à composer « des observations morales sur les différents partis que prennent les hommes pour augmenter leur bonheur » (BM Rouen, Ms. 950, f^o 215) est ainsi l'auteur d'*Exercices du lundi pour faire désirer aux enfants la vertu comme cause du bonheur* (1740) et de « Moyens de vivre heureux ; moyens de se rendre des plus heureux dans la vie privée » (*Les rêves d'un homme de bien*, op. cit., p. 468-487). De

et estimer que le premier n'est qu'une composante du second⁷²⁷, l'abbé appartient à la poignée de ceux qui, ayant participé à sa réhabilitation, font du plaisir l'essence du bonheur. Il écrit ainsi que « c'est dans le plaisir que consiste le bonheur »⁷²⁸.

Cette identification ne va pas sans poser problème, en raison de la nature différente de ces notions. Le bonheur est un état permanent ; il implique la durée. Le plaisir, fugace, se reconnaît à son intensité. Quand le bonheur se caractérise par sa plénitude, les plaisirs, s'épuisant dans l'instant, sont discontinus⁷²⁹. Aussi, la conséquence de cette identification, c'est que le bonheur suprême doit s'accommoder de ne pas connaître seulement le plaisir. Ce contraste entre la promesse exigeante d'une béatitude terrestre et la réalité d'un plaisir banal interroge. L'abbé concède qu'on ne saurait concevoir un homme qui n'aurait jamais à souffrir⁷³⁰. Il s'ensuit que le bonheur suprême est un bonheur relatif, qui se caractérise par le plus de plaisirs et le moins de souffrances possibles par comparaison aux autres⁷³¹. La vie ne pouvant faire l'économie de quelques souffrances, l'abbé estime que « le commencement du bonheur c'est de ne point souffrir »⁷³². Pour y parvenir, il discerne deux conditions au plaisir.

La première, c'est la diversité. Indépendamment de son intensité ou de sa qualité, le plaisir est un état de conscience essentiellement fugitif auquel seule la diversité donne sa pleine existence et le sauve de l'engloutissement par l'instant⁷³³. L'abbé trouve d'ailleurs le plaisir dans le passage d'un état à un autre, le définissant donc comme une différence : « Tels que nous sommes faits, le sentiment agréable est causé en nous par quelque disposition différente de celle où nous étions. Or il n'y a que des objets divers ou nouveaux qui puissent causer en nous cette disposition différente [...]. La nouveauté et la diversité étant les principales sources du plaisir, elles doivent être les bases du bonheur de la vie »⁷³⁴. En raison de cette nature fugitive, l'homme est donc forcé de renouveler perpétuellement ses impressions agréables. La sagesse consistera donc à varier les plaisirs⁷³⁵, et l'on peut dire que « le

même, ses « Réflexions sur la vie de Socrate et de Pomponius Atticus » sont un prétexte pour « examiner la manière de se rendre des plus hûreux dans la Vie Privée » (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 77).

⁷²⁷ L'article « Bonheur » de l'*Encyclopédie* est à ce titre exemplaire : on y lit que « les hommes [...] conviennent tous » que le bonheur « est le même que le plaisir ; ou du moins qu'il doit au plaisir ce qu'il a de plus piquant et de plus délicieux » (Jean Pestré et Denis Diderot, « Bonheur », dans Jean Le Rond d'Alembert et Denis Diderot (dir.), *Encyclopédie*, 1^{re} éd., 1751, tome II, p. 322).

⁷²⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 292. On attribue à Mme Dupin, laquelle a été influencée par l'abbé, cette phrase : « Le plaisir est la seule règle que la nature m'a donné pour rechercher le bonheur » (*Le portefeuille de Madame Dupin, dame de Chenonceaux ; lettres et œuvres inédites de Mme Dupin, l'abbé de Saint-Pierre, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau*, publiées par le comte Gaston de Villeneuve-Guibert, Paris, Calmann Lévy, 1884, p. 56-57).

⁷²⁹ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur, op. cit.*, p. 388.

⁷³⁰ « Prétendre que la vie d'un homme peut être tellement hûreuse qu'il n'ait jamais rien à souffrir, ni du coté des sens, ni du coté de l'esprit, c'est une prétantion chimérique. Le Bonheur Suprême, le Souverain Bonheur, la plus Grande Félicité de cete Vie, ne peut donq jamais supozer qu'un homme n'aura jamais à souffrir, mais seulement qu'il aura moins à souffrir que ses pareils, & qu'il goûtera plus de plaizirs, & qu'il les goûtera d'un manière plus sensible qu'eux. Ainsi l'on peut dire que nul Siécle, nule Nation, nule Condition, n'a jamais vu un homme exemt de toute souffrance [...]. Une Vie longue uniquement compozée de jours tous ramplis de grans plaizirs sans avoir rien à souffrir, est une pure chimère, qui par la nature du plaizir même est absolument impossible » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 78-79).

⁷³¹ « Le plus heureux est celui qui fait le plus que ses pareils [...] pour son propre bonheur et pour augmenter le bonheur des autres » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 92).

⁷³² *Ibid.*, p. 105.

⁷³³ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur, op. cit.*, p. 390-391.

⁷³⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Les rêves d'un homme de bien, op. cit.*, p. 480 et p. 475.

⁷³⁵ Pour l'abbé, « l'homme, tel qu'il est construit, ne peut pas subsister heureux avec un seul goût ». Aussi, « le Sage est donc obligé, s'il veut bâtir sur la Nature, de se procurer, par des dispositions différentes, une vie suffisamment diversifiée » (*ibid.*, p. 480-481).

sage n'est pas un ascète, mais un voluptueux méthodique et polyvalent »⁷³⁶. L'insolite n'est pas requis, les jouissances les plus variées se cueillant au niveau de la vie la plus commune⁷³⁷.

Cette première condition est toutefois insuffisante. L'abbé de Saint-Pierre met en garde : « si elle devient vertige, cette diversité ne ferait qu'épuiser l'âme au lieu de la combler »⁷³⁸. D'où la seconde condition du plaisir : contre l'ivresse des passions, la modération. Une passion partage rarement avec une autre mais revendique le gouvernement absolu de l'âme. Aussi, l'équilibre entre les goûts n'est rendu possible que par l'exclusion des passions : « Là où il n'y a point de passions, tous les goûts dominant tour à tour » et inversement « cette espèce d'équilibre sauve le sage du ridicule des passions & des malheurs qui les suivent »⁷³⁹. Nous voyons là que si le bonheur est affectif, il n'est pas pour autant envisagé par l'abbé comme étant déraisonnable⁷⁴⁰. Et puisque le souci du bonheur implique d'accorder de l'importance à la vie terrestre, qui apparaît précieuse et dont le principe est dans le corps, l'abbé développe des considérations médicales, parmi lesquelles la recommandation de la sobriété, principe le plus simple et le plus important de l'hygiène, et pendant de la modération⁷⁴¹.

Par ces deux conditions, l'abbé parvient à combler la distance qui séparait la nature du plaisir de celle du bonheur, en la contournant. Si la seule chose qui distingue le bonheur est sa durée, alors la solution proposée par l'abbé n'est pas un bonheur moindre, au rabais. Celui-ci n'est pas saturation des sens comprise comme plénitude, mais en ce sens qu'il parvient à réduire autant que possible la douleur et à augmenter autant que possible le plaisir, de manière à n'offrir aucun répit, par une succession ininterrompue de plaisirs. Le plaisir, ainsi contrôlé, devient continu, et l'on peut se demander si l'abbé, en concevant le bonheur comme une continuité de plaisirs modérés, n'avait pas en tête le mouvement perpétuel qui le fascinait tant.

En fait de bonheur absolu, l'abbé semble donc se satisfaire d'un bonheur moins exigeant : des plaisirs simples mais variés, sans cesse renouvelés, « au sein d'une existence médiocre »⁷⁴², à laquelle se prête sa condamnation du luxe. L'épanouissement de l'individu exigeant des moyens modestes, l'abbé se voit certes récompensé d'une vie mesurée et unie, mais « d'allure un peu grise »⁷⁴³, ce qui peut paraître décevant au regard de la promesse d'un âge d'or. En outre, qu'il le reconnaisse ou s'en défende, l'abbé emprunte partiellement sa conception du bonheur à la fois à l'épicurisme pour ce qui

⁷³⁶ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur*, op. cit., p. 392. L'abbé, s'il a des habitudes de vie très rigoureuses, n'en est pas pour autant ascétique, comme en témoignent ces mots à propos « du bon vin dont on prend un peu plus dans les repas extraordinaires que dans les repas ordinaires » et qui cause une gaîté innocente et se présente comme un remède aux maux de l'esprit : « un peu de bon vin pris plus qu'à l'ordinaire peut être sur cela d'une plus grand secours que le courage même qui prend les maux de la vie un peu trop sérieusement » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 174-176).

⁷³⁷ « Il y a cet avantage dans la vie commune : c'est que, sans que nous y pensions, elle nous présente beaucoup de choses fort différentes à goûter : plaisir de la gloire, de distinction, de curiosité, plaisir des sens, plaisir de la conversation, plaisir des spectacles. Or de tout cela, il se forme une espèce d'équilibre entre nos goûts, qui fait qu'il n'y en a point d'assez dominant pour nous ôter tous les autres » (Abbé de Saint-Pierre, *Les rêves d'un homme de bien*, op. cit., p. 481-482). Il est à noter que si l'abbé admet l'existence d'un plaisir purement spirituel, ne dépendant pas des organes corporels, celui-ci demeure une exception, accessible à de très rares privilégiés (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 525).

⁷³⁸ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur*, op. cit., p. 389.

⁷³⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Les rêves d'un homme de bien*, op. cit., p. 482.

⁷⁴⁰ « Les hommes deviendront toujours plus heureux à mesure qu'ils deviendront plus raisonnables, c'est-à-dire à mesure qu'ils se tromperont moins sur le vrai prix des choses de la vie » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 327).

⁷⁴¹ Abbé de Saint-Pierre, *Observations sur la sobriété*, Paris, Gonichon, 1735. Voir p. 15 l'énumération des avantages, dont « Vie très longue : or combien une longue vie a d'avantages sur une vie courte ». Alors que le salut religieux et l'honneur aristocratique « s'imposaient dans la mortification de la chair ou l'acceptation de la mort héroïque » (Michel Delon, « Bonheur », loc. cit., p. 190), on voit que le bonheur n'est plus la participation à la vie divine et que l'homme ne se situe plus dans cette attente à la fois inquiète et pressée, mais qu'il cherche à s'installer sur terre.

⁷⁴² Robert Mauzi, *L'idée du bonheur*, op. cit., p. 392-393.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 393.

est du rapport aux plaisirs et à la nouveauté, et au stoïcisme en ce qui concerne l'importance accordée à la modération et à la volonté – le bonheur est l'effet de l'action et suppose une maîtrise de soi des plus exigeantes⁷⁴⁴. Ainsi, nous pouvons dire que l'abbé trace pour le bonheur individuel la voie médiane d'un mouvement doux mais continu, durable et varié, entre l'agitation et l'inquiétude des passions, d'une part, et l'indolence et l'ennui du repos, d'autre part.

B. Un bonheur social

Le bonheur auquel aspire l'abbé de Saint-Pierre n'est pas celui de l'individu isolé que s'attachent à décrire les robinsonnades, mais celui d'un individu inséré dans un cadre collectif. Le XVIII^e siècle voit le développement des théories de la sociabilité, qui désigne alors le plaisir qu'éprouve l'homme à vivre avec ses semblables, à les aimer et à s'en faire aimer. La sociabilité, que l'abbé nomme justice et bienfaisance, constitue une source privilégiée du bonheur⁷⁴⁵. Le premier principe de la sociabilité est la justice, laquelle consiste à ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il nous fit. En l'occurrence, cela signifie qu'il n'est pas possible pour l'individu de faire son bonheur au détriment des autres.

À la fin du siècle, le marquis de Sade se fera le promoteur de l'idée que le bonheur peut se nourrir du malheur d'autrui : on conforte sa félicité en la comparant à la douleur du voisin ; ensuite, en provoquant cette douleur. Aux antipodes de cette position, l'abbé de Saint-Pierre soutient plutôt, selon Robert Mauzi, qu'il serait « dangereux d'annoncer aux hommes que leur droit au bonheur est légitime si l'on ne prévoit pas de moyens de réprimer les impulsions anarchiques »⁷⁴⁶. Aussi, l'identification du plaisir et du bonheur ne va pas sans une certaine prudence, puisqu'elle s'accompagne d'un principe moral et présuppose de distinguer les plaisirs permis des plaisirs réprouvés, pour ainsi choisir ceux qui sont en mesure d'assurer le bonheur promis. Il s'agit pour l'abbé de montrer que la vertu ne s'oppose pas au bonheur, mais l'accomplit⁷⁴⁷.

La bienfaisance est la sociabilité devenue action. En ce sens, l'abbé répond à l'idée que les intérêts particuliers s'harmonisent naturellement et qu'en poursuivant son propre bonheur on parvient, par l'effet d'une main invisible, au bonheur social. Il s'accorde avec elle sur le fait que les individus peuvent par leurs actions favoriser le bonheur de la société. Mais il s'en différencie dans la mesure où il considère que, pour le bonheur de la société et pour son propre bonheur, il ne faut pas être indifférent au bonheur d'autrui, mais chercher à l'augmenter. La sociabilité, en assurant la convergence des intérêts, identifie notre bonheur à celui d'autrui : « unir ainsi tous les jours son propre bonheur au bonheur des autres, c'est le sublime de la raison humaine »⁷⁴⁸. La bienfaisance joue un rôle essentiel dans le bonheur personnel, non seulement de celui qui en est l'objet, mais encore de celui qui la pratique : nous faisons plaisir à autrui ; en retour, l'homme qui aide ses semblables se

⁷⁴⁴ À propos du stoïcisme, « cette Filozofie fière & courageuze que j'estime », l'abbé reconnaît sa dette mais marque aussi son indépendance : « On s'y pique de courage & de fermeté contre les disgraces de la fortune, & c'est bienfait, mais je ne méprize pas pour cela ceux qui se piquent de goûter en tout tems tranquillement les pléziirs innosans » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 175-176). Quant à l'épicurisme, que l'abbé semble envisager à travers le regard des libertins, il considère que « l'introduxion de la Morale Epicurienne fût la principale cause de la décadanse de cète fameuse Republique [romaine] » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 90).

⁷⁴⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 87. Selon l'abbé, « ce n'est pas assez pour être heureux d'avoir un grand revenu & d'avoir beaucoup de commoditez, il faut avoir encore le pléziir d'être aimé & estimé par les autres » (« Economie bienfaizante », *De la douceur*, Amsterdam et Paris, Briasson, 1740, p. 1).

⁷⁴⁶ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur*, op. cit., p. 601.

⁷⁴⁷ « La vie partagée entre des occupations vertueuses et des plaisirs innocents et modérés est la vie la plus heureuse » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 92).

⁷⁴⁸ Abbé de Saint-Pierre, « Plotine aimable, estimable et heureuse », dans *Le portefeuille de Madame Dupin*, op. cit., p. 243. L'abbé ne sépare jamais son bonheur de celui des autres : en lisant les Pensées de Pascal, « je compris que les progrès que je pourrais faire dans le monde moral seraient plus utiles pour augmenter mon bonheur et [...] le bonheur de ceux avec lesquels j'aurais à vivre » (BM Rouen, Ms. 950, f° 215 ; nous soulignons).

rend lui-même heureux. Être bienfaisant est ainsi le plus sûr moyen de se rendre heureux : « le bonheur des autres est un bonheur pour le bienfaisant »⁷⁴⁹. Avec la bienfaisance, le bonheur de la société implique que l'individu s'engage. Et le bonheur suprême n'est pas une recherche solitaire, mais dépend des autres.

Pour faire le bien d'autrui, la bienfaisance n'impose pas de sacrifier son intérêt. Au contraire, elle l'accomplit et le favorise. Cela implique une conception de la vertu supposée facile, non généreuse mais intéressée⁷⁵⁰. L'homme raisonnable sait qu'il est de son intérêt d'être vertueux. Dès lors, la vertu se confond avec l'intérêt : « L'intérêt particulier bien entendu, qu'est-ce autre chose que la vertu ? »⁷⁵¹ La bienfaisance souligne la nécessité d'autrui, au moins pour se servir de lui. Ce n'est pas l'intention qui importe – il n'est pas demandé d'aimer son prochain, mais d'augmenter son plaisir et de diminuer sa douleur – mais le résultat ; que chacun ait poursuivi son propre intérêt en faisant le bonheur d'autrui importe peu au regard de l'effet recherché qui est de favoriser le bonheur de tous.

Dans la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, le plaisir et la vertu, la bienfaisance et l'intérêt sont réconciliés dans l'idée de bonheur et deviennent quasiment des équivalents. Loin de s'opposer, le bonheur de l'individu et celui de société se renforcent mutuellement, esquissant l'image d'un bonheur facile. En effet, les conditions du bonheur sont telles que personne ne peut en être exclu, chacun devant pouvoir être heureux. Tout converge : tout comme notre bonheur ne peut résulter du malheur d'autrui, notre malheur ne peut être la cause du bonheur d'autrui. Le bonheur ne pouvant dès lors être que le résultat d'une relation équilibrée, fondée sur la réciprocité, personne n'est lésé, mais tous bénéficient de ces échanges de bons échanges⁷⁵². Finalement, si la bienfaisance est source du bonheur, plus un homme a le pouvoir d'être bienfaisant, plus il est heureux. Or, à quel homme cette occasion et ce pouvoir sont-ils perpétuellement offerts, si ce n'est au monarque ? La mécanique du bonheur développée par l'abbé semble irrésistiblement mener au politique.

S'il montre aux individus comment parvenir au bonheur, c'est par égard pour le bonheur de la société, qu'il convoque fréquemment, et qui est la principale, sinon la seule, finalité de sa politique⁷⁵³. Le bonheur individuel ne l'intéresse que dans la mesure où il peut participer à la félicité publique. Pour ce faire, l'abbé ne laisse pas de place au hasard, c'est-à-dire à l'initiative privée. Il n'est pas question d'un bonheur qui consisterait dans la satisfaction des aspirations subjectives : les individus ne peuvent décider par eux-mêmes de la meilleure manière de se rendre heureux. C'est l'abbé qui détermine, en vue de l'utopie à atteindre, l'essence du bonheur, ses conditions, et prend soin d'en fixer les limites, de neutraliser toutes les éventuelles difficultés.

⁷⁴⁹ *Le portefeuille de Madame Dupin, op. cit.*, p. 190.

⁷⁵⁰ La générosité, vertu éminemment aristocratique, se caractérise alors par le dévouement, le désintéressement et donc la gratuité : « Ceux qui sont généreux [...] n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser leur propre intérêt » (René Descartes, *Traité des passions*, Paris, Gallimard, 1965, III^e partie, art. 156, p. 770). La conception que se fait l'abbé de la vertu, qu'il confond avec la bienfaisance, ne se situe pas dans le repos ou le recueillement, mais dans l'action, qui a une valeur moins personnelle que sociale. En outre, elle n'exige pas de l'homme qu'il s'arme contre lui-même. Celui-ci ne risque pas le déchirement, la torture intérieure, il lui suffit de s'accomplir (Robert Mauzi, *L'idée du bonheur, op. cit.*, p. 602-603).

⁷⁵¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 29.

⁷⁵² Balzac, en développant le thème de la bienfaisance coupable, soutiendra au contraire que « la véritable bienfaisance naît toujours de l'« accident », d'un malheur qui brise tout espoir et qui oblige à se rabattre sur le bonheur des autres. [...] ce n'est que si on manque son propre bonheur [...] qu'on se dévoue à son prochain » (Patrizia Oppici, « Un malheur qui fait le bonheur des autres : la bienfaisance selon Balzac », dans Carminella Biondi *et al.* (dir.), *La quête du bonheur, op. cit.*, p. 320.

⁷⁵³ Il entend rendre « la Société plus hûreuze » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 3). Simone Goyard-Fabre écrit que « pour l'abbé de Saint-Pierre, être utile à l'humanité ne consiste pas à procurer le bonheur aux individus en tant que tels : parce qu'il est sensible à la sociabilisation de l'existence, c'est à la félicité *publique* que, déclare-t-il, il faut travailler » (« La félicité publique et la paix par le droit dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carminella Biondi *et al.* (dir.), *La quête du bonheur, op. cit.*, p. 227).

Ensuite, en disant que le bonheur individuel passe nécessairement par autrui et que la bienfaisance en est la condition, les projets de l'abbé ne mettent pas seulement en évidence le fait que les individus peuvent involontairement contribuer au bonheur collectif en poursuivant leur bien propre, mais cherchent avant tout à réaliser le bonheur du plus grand nombre. Tout est simple, les volontés concordent, sont toutes tendues vers l'objectif du bonheur de la société. Les hommes sont ainsi conduits à ne jamais séparer leur bien de celui de la société et – puisque tout est lié – semble pouvoir être discerné, dans cette poursuite par chacun de son bonheur, une obligation, faisant du bonheur individuel et de la bienfaisance les instruments privilégiés du bonheur de la société.

Cependant, le bonheur du plus grand nombre, sinon de tous, ne saurait être atteint par la seule action des individus auxquels s'adressent les traités sur le bonheur. Il importe donc, pour rendre la société heureuse, de faire intervenir la puissance publique. Si la philosophie médiévale a pu considérer qu'incombait au prince chrétien la responsabilité d'assurer les conditions temporelles de la réalisation du salut éternel des peuples qui lui étaient assujettis, l'abbé de Saint-Pierre estime que la vraie gloire d'un prince consiste à employer son pouvoir pour procurer dès à présent à ses sujets le plus grand bonheur possible⁷⁵⁴. Ce dernier devient la fin du politique en même temps que le critère permettant de mesurer l'utilité de toute réforme politique ou morale. Précisons que ce que promeut l'abbé ne correspond pas à la vision du bonheur personnel devant s'effacer devant le bonheur de la collectivité ni au bonheur politique appelé de ses vœux par Saint-Just, lequel identifie le bonheur de citoyen à l'intérêt général, avec une issue aux potentialités dramatiques⁷⁵⁵. L'abbé dit souhaiter le bonheur de chaque homme en particulier et de tous les hommes en général, et non sacrifier l'un à l'autre⁷⁵⁶.

Cela étant dit, l'abbé considère que le bonheur de la société ne saurait mieux être mis en œuvre que par le politique, grâce aux réformes⁷⁵⁷. Il présuppose ainsi la coïncidence du bonheur et du développement de la civilisation, contre une tendance primitiviste qui distingue bonheur et savoir et qui assure que « le sauvage connaît spontanément le bonheur qui se refuse à l'homme civilisé, toujours plus éloigné de ses réflexes naturels ». Pour l'héritier du rationalisme cartésien qu'est l'abbé de Saint-Pierre, « le bonheur est lié à la connaissance et le progrès assuré par l'approfondissement et la diffusion des connaissances »⁷⁵⁸. Et ceux-ci dépendent du politique. Pour résumer, disons que le bonheur est le but suprême que doivent poursuivre et les individus et l'État.

⁷⁵⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome IX, p. 341.

⁷⁵⁵ Michel Delon, « Bonheur », *loc. cit.*, p. 191. Selon Robert Mauzi, l'innovation du XVIII^e siècle est de proposer la fusion du bonheur, de la morale et de l'ordre social. Mais, en réalité, la question du bonheur individuel et celle du bonheur collectif ne coïncideraient jamais, excepté dans *Le contrat social* de Rousseau (*L'idée du bonheur*, *op. cit.*, p. 13-14). C'est passer sous silence l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre.

⁷⁵⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 359.

⁷⁵⁷ « On apercevra bientôt que la plus utile des siances qui met les autres en œuvre pour l'augmentation du bonheur, c'est la politique » (cité dans Maria Grazia Bottaro Palumbo, « « De justice paix, de paix abondance » : les projets de l'abbé de Saint-Pierre au XVIII^e siècle », *loc. cit.*, p. 26).

⁷⁵⁸ Michel Delon, « Bonheur », *loc. cit.*, p. 191.

Paragraphe 2 : La cité idéale

L'abbé, s'il parle abondamment du bonheur, est peu disert dès lors qu'il s'agit de donner des images de la perfection souhaitée, et l'on ne compte, dans son importante production écrite, aucun texte décrivant par le menu la cité idéale. Il y a plusieurs explications à cela. D'abord, l'âge d'or tel qu'il est envisagé par l'abbé de Saint-Pierre ne constitue pas le terme de l'histoire, mais prétend en être le véritable commencement. Le progrès, en raison de sa nature infinie et perpétuelle, finit par atteindre des régions inconnues, s'émanciper de toute référence existante et produire des transformations imprévisibles et même inconcevables : « Nous ne saurions prévoir ni imaginer la centième partie de ces avantages, nous n'en voïons d'ici que les premières sources : Mais ce qui resultera de la combinaison infinie de ces premières sources, cela est hors de portée de l'Esprit humain. Et qui sait si de plusieurs de ces combinaisons il ne naîtra pas de nouvelles sources de biens encore plus précieux, que tous ceux que les Hommes ont goûté jusques ici ? »⁷⁵⁹ Il est donc impossible et vain de prédire avec exactitude comment sera la société de l'avenir. Ensuite, le genre dans lequel s'inscrit son écriture utopique se prête mal à l'exotisme romanesque ou au flamboïement poétique, dont la liberté est absolue⁷⁶⁰.

Enfin, il importe de rappeler que la dimension imaginative, pour More et ses successeurs, a pour l'essentiel un caractère accessoire, joue un rôle décoratif, parfois de précaution, afin de ne pas sembler trop ouvertement proposer une alternative radicale. Or, si l'abbé aspire à la perfection, son utopie n'est pas révolutionnaire, mais largement conformiste et, de surcroît, s'adresse à un lecteur appartenant aux cercles de l'élite : il ne lui est donc pas nécessaire de peindre la vision d'une société radicalement différente pour cristalliser les espoirs et susciter l'adhésion⁷⁶¹. Au contraire, pour prêter le moins possible le flanc à la critique, il doit se montrer le plus réaliste possible. Tout juste fait-il appel à l'imaginaire collectif en suggérant la réalisation future d'un âge d'or ou d'une espèce de paradis sur la terre. Le projet de l'abbé s'inscrit véritablement dans le cadre de ces représentations communes et ne se contente pas opportunément de le faire reposer sur elles. En effet, celui-ci ne manque pas de présenter ce qu'il est désirable de rechercher et aux principes qui l'ont inspiré : l'architecture globale de la société rêvée se laisse donc aisément saisir par le lecteur avisé. Il s'avère que les efforts de l'abbé de Saint-Pierre sont animés par un dessein irénique (A) et la recherche d'une prospérité générale (B).

A. Une société pacifiée

La paix est une caractéristique essentielle de la société parfaite que l'abbé cherche à faire advenir. Cette association de la paix et de la perfection n'est pas nouvelle : le mot hébreu pour paix, *sholom*, est une variante du mot *shalem*, qui signifie parfait⁷⁶². La paix a également une relation privilégiée à la perfection dans la pensée chrétienne. Tous les êtres aspirent à la paix, désirée comme le bien le plus précieux à conquérir. Mais, dans la mesure où ils sont pécheurs, la guerre toujours menace et la paix sur terre est sans cesse contrariée par la violence. Les guerres elles-mêmes sont faites en vue de la

⁷⁵⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Abrégé du projet de paix perpétuelle*, op. cit., 1729, p. 123. Dans un texte intitulé *Predixions politiques*, l'abbé affirme que l'accroissement des démonstrations dans la science du gouvernement permettra de « prédire que dans peu de siècles le bonheur des habitans de l'Europe en general et de la France en particulier croîtroit a un point que nous ne saurions jamais imaginer » (BPN, MsR 226, f° 4 ; nous soulignons).

⁷⁶⁰ Victor Hugo en fournit une illustration en chantant, dans les vers qui concluent *Les Châtiments* (1853), les lendemains heureux (Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, op. cit., p. 58-63).

⁷⁶¹ Frédéric Rouvillois rapporte, à propos du cas contraire, la déclaration d'un observateur notant que la peinture d'une vision sublime de l'avenir « a fait indubitablement plus pour la diffusion des opinions socialistes dans les esprits populaires, que la mordante critique, par Karl Marx, de l'économie bourgeoise » (*ibid.*, p. 176).

⁷⁶² Morton W. Bloomfield, « Some reflections on the medieval idea of perfection », *Franciscan Studies*, vol. 17, n°s 2-3, juin-septembre 1957, p. 218. Voir aussi Nathaniel Philippe Sander et Isaac Léon Trénel, *Dictionnaire hébreu-français*, Paris, Bureau des Archives Israélites, 1859, p. 749. On retrouve ainsi cette même racine dans le nom de la Cité sainte, Jérusalem.

paix, fait remarquer saint Augustin : le véritable but de la guerre, c'est la paix, et ceux qui la rompent agissent pour en obtenir une meilleure selon leurs conditions. C'est ainsi que même les méchants désirent vivre en paix. Aussi, la réalité sur terre est, jusqu'à la Parousie, celle d'une paix imparfaite. *A contrario*, la « paix au-dessus de toute paix » est promesse d'éternité dans l'au-delà, caractéristique du paradis. L'évêque d'Hippone, dans *La Cité de Dieu*, évoque en ces termes la récompense qui attend les saints : « les vertus n'ayant plus à livrer la guerre au vice et au mal, posséderont le prix de leur victoire, l'éternelle paix que nul adversaire ne troublera. Telle est, en effet, la béatitude finale, cette fin de la perfection n'ayant point de fin qui l'épuise »⁷⁶³.

L'utopie hérite de cet idéal de paix : qu'il s'agisse des Utopiens de More, du législateur Sévarias dans *l'Histoire des Sevarambes* (1675) de Denis Vairasse, du pacifique roi Brustol des *Voyages et aventures de Jacques Massé* (1710) de Simon Tyssot de Patot ou encore des insulaires de Tilibet du *Nouveau Gulliver* (1730) de l'abbé Desfontaines, tous condamnent la guerre et revendiquent la paix comme condition du bonheur des peuples. Dans son uchronie, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* (1771), Louis-Sébastien Mercier va même jusqu'à présenter un futur dans lequel il est rendu hommage à l'irénisme de l'abbé de Saint-Pierre. Cette affinité de l'utopie pour la paix ne surprendra pas dans la mesure où cette dernière, par rapport à l'histoire de l'humanité, tout entière marquée par l'expérience de la guerre, signifie l'avènement d'une histoire alternative. L'utopie ayant fait subir à cet idéal de paix un renversement consistant « à séculariser la paix transcendante de la théologie augustinienne », l'exigence de paix apparaît comme pouvant être satisfaite ici-bas et comme l'état social permanent qui est finalité suprême de l'histoire⁷⁶⁴.

La paix occupe dans la pensée de l'abbé de Saint-Pierre une place considérable. À une époque où le mot pacifisme n'existe pas encore, il en défend ardemment l'idée et ne manque jamais de rappeler l'ordre de ses priorités⁷⁶⁵. Ses projets concernant le règlement des conflits internationaux sont les plus connus, ceux qui viennent à être cités spontanément. En accord avec son siècle, l'exigence de paix portée par l'abbé s'est départie de sa dimension religieuse qui la faisait confondre avec le message évangélique. En effet, la vision de la paix de celui qui décrit l'origine contractuelle de la société est inspirée par la pensée de Hobbes, c'est-à-dire qu'elle se donne pour vocation d'assurer la sécurité des hommes, ce qui se traduit par le recours fréquent au vocable de « sûreté parfaite »⁷⁶⁶.

La paix est absence de guerre, un état préservé des maux de la violence qu'elle se limite à prévenir, en empêchant tout conflit d'éclater⁷⁶⁷. Dans cette optique, il est fait appel « à la raison pour rechercher les causes de la guerre, comparer ses effets à ceux de la paix et définir les conditions d'une paix durable »⁷⁶⁸. Mais la faire durer, dans la mesure où la durée implique nécessairement un terme, ne suffit pas : fort de la confiance qu'il place dans la raison humaine, il n'est plus question pour l'abbé d'éviter la guerre mais de la rendre impossible⁷⁶⁹. La mise en œuvre des projets de l'abbé garantirait

⁷⁶³ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, tome II, Livre XIX, chap. X, Paris, Seuil, trad. Louis Moreau, 1994, p. 115.

⁷⁶⁴ Fabrice Brandli, « Guerre et paix », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, op. cit., p. 521.

⁷⁶⁵ « J'aime sur toutes choses la paix et la tranquillité dans l'État et dans l'Église » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 362).

⁷⁶⁶ Les articles fondamentaux de la diète européenne font grand cas de cette « sûreté parfaite » (*ibid.*, p. 32).

⁷⁶⁷ C'est cette conception qui vaudra à l'abbé les reproches de Rousseau et de Kant, lesquels considèrent que, recherchant l'absence de conflit à n'importe quel prix, il offre un soutien inespéré aux trônes despotiques par le *statu quo* qu'il fixe comme condition préalable à cette paix. Chesterton pourrait résumer la critique de ces contempteurs lorsqu'il écrit qu'« une bonne paix vaut mieux qu'une bonne guerre, mais qu'une bonne guerre vaut mieux qu'une paix pourrie » (*L'homme éternel*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2004, p. 214).

⁷⁶⁸ Jean Ferrari, « Les métamorphoses de l'idée de projet perpétuel de Saint-Pierre à Kant », dans Société internationale d'étude du dix-huitième siècle (éd.), *Les Lumières et la solidarité internationale*, actes du séminaire Nord-Sud Condorcet, Université de Bourgogne (15 juin-15 juillet 1995), 1997, p. 125-137.

⁷⁶⁹ L'abbé se propose de « rendre la Guerre désormais impossible, en formant peu à peu une Diète perpétuelle entre les États de l'Europe » (*Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., Préface, p. 5 ; souligné par l'auteur).

que les malheurs que sont, entre autres, les pillages et les violences, disparaîtront pour toujours⁷⁷⁰. Si, à première vue, cette conception de la paix peut sembler plus modeste en ce qu'elle ne prétend pas faire disparaître les différends entre les hommes mais seulement leur résolution par les armes, elle se révèle finalement très ambitieuse, à la hauteur de l'imaginaire paradisiaque : entre nations, la paix sera perpétuelle.

L'édification de la paix à laquelle se consacre l'abbé ne saurait se contenter de la fin des guerres étrangères et des maux qu'elles charrient. L'abbé a une conception plus ample de la paix et son dessein pacifiste ne se limite pas au champ restreint des relations internationales et du droit international : la paix serait incomplète si elle autorisait l'existence des guerres civiles. En conséquence, l'idéal de paix doit se réaliser au sein des sociétés elles-mêmes et, à cet effet, il sous-tend de nombreux projets et se manifeste sous diverses formes. L'injustice est source de discorde et la justice une condition de la paix civile ? Ses réflexions morales tendent à ce que chacun ait le grand désir d'être juste avec tout le monde. Le triomphe de la paix suppose l'élimination de tous les foyers de violence ? Cela implique un nouveau type de rapports humains, marqués par la tolérance, conformément à l'idée que « la différence des opinions ne doit point troubler le bon ordre de la société »⁷⁷¹. Il n'y aura plus à craindre les disputes, les dogmes ne seront plus cause de dissensions et les controverses théologiques qui produisent les schismes ne porteront plus à la guerre civile.

En complément de la tolérance, l'abbé de Saint-Pierre développe l'idée de la douceur dans les manières comme facteur de paix. En effet, qualité sociale par excellence, la douceur s'oppose aux tempéraments belliqueux, à la violence⁷⁷², et préserve de l'enfer de l'état de nature : « Qu'est-ce qu'une assemblée d'où l'on a banni l'esprit de douceur ? c'est un assemblage d'hommes qui ne savent que se craindre, se combattre & se haïr »⁷⁷³. La douceur constitue donc le signe visible du progrès de la civilisation⁷⁷⁴. La politesse, manifestation extérieure de la douceur, invite à modérer ses opinions en vue de ménager celles des autres. Quand la présomption ne cherche qu'à commencer ou poursuivre des disputes, la douceur et la modestie s'enquêtent de n'offenser personne.

Dans cette perspective, l'abbé promeut différentes expressions modestes et polies, dont il ne doute pas qu'elles seront à l'avenir adoptées⁷⁷⁵. Ces attitudes participent à l'adoucissement général de la société et il en conclut qu'elles figurent parmi les « principaux moyens de faire regner davantage dans la société la paix, la concorde, la tranquillité »⁷⁷⁶. La douceur procure à l'homme le calme et la tranquillité, caractéristiques d'une paix qui, ajoutant à sa dimension sécuritaire, s'entend d'une manière plus positive⁷⁷⁷. Finalement, les différents projets de l'abbé concourent à l'avènement d'une société débarrassée de toute forme de violence, absolument et définitivement pacifiée, dans ses relations extérieures et jusque dans les relations privées. Ce faisant, ils expriment une soif de repos dont plusieurs se sont moqués, en considérant que la paix perpétuelle serait celle des cimetières⁷⁷⁸.

⁷⁷⁰ « Or quel prodigieux avantage pour toute une Nation, de n'avoir plus à craindre ni les nouvelles impositions, ni les fouragemens, ni les violences, ni les pillages, ni les brulemens, ni les massacres de la part des Enemis ! L'exemption de tous ces malheurs pour toujours, [...] voila l'efet naturel & necessaire, que produira la Societé totale & perpetuelle entre les Nations d'Europe » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 325).

⁷⁷¹ Abbé de Saint-Pierre, « Sur la douceur », *De la douceur, op. cit.*, p. 9.

⁷⁷² « La violence dans certaines entreprises, fait naitre des obstacles que la douceur seule fait ecarter » (*ibid.*, p. 4).

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁷⁴ « Les hommes n'ont commensé à jouïr tranquillement de leurs biens, que dans le tems où les mœurs se sont adoucies » (*ibid.*, p. 4).

⁷⁷⁵ « Un jour viendra que les hommes bien élevez se piqueront de cette politesse & de cette modestie » (« Importance des expressions modestes et polies », *De la douceur, op. cit.*, p. 7).

⁷⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷⁷ « La Paix signifie donc quelquefois Concorde, Tranquillité, quelquefois aussi ce terme ne signifie qu'exemption de Guerre, exemption de violence » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens, op. cit.*, p. 150).

⁷⁷⁸ Leibniz écrit ainsi, dans une lettre du 4 juin 1712 à Grimarest : « J'ai vu quelque chose du projet de Mr. de St. Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la devise d'un cimetière, avec ce mot, *pax perpetua* ;

Les projets de l'abbé ne sont pas seulement traversés par une exigence de paix mais également, à l'arrière-plan, par un désir d'unité. Ce thème est un essentiel de l'utopie. Les épigones de More trouvent là leur inspiration dans la pensée de Platon, lequel considérerait l'unité comme « le plus grand bien » pour une cité, quand le plus grand mal est pour elle « ce qui la divise et la rend multiple au lieu d'une »⁷⁷⁹. Raoul Girardet, qui fait figurer l'unité parmi les principaux mythes politiques, distinguait ainsi, au sein de l'histoire politique et idéologique de ces derniers siècles, deux attitudes ou systèmes de valeurs : le premier d'entre eux se préoccupe de l'autonomie de l'individu et insiste sur ses capacités de libre disposition de lui-même, avec pour conséquence le particulier partageant et l'individu divisant, ce qui implique la nécessité d'accepter la conflictualité de la société, ses divisions et ses différences. En effet, cet individualisme pluraliste situe ses inquiétudes dans les dogmes et les institutions qui définissent des normes contraignantes. Le second correspond à la volonté de rassembler et d'amalgamer, selon une vision homogène et cohérente de la société. Elle condamne le repli de l'individu sur lui-même et ses intérêts, craignant les schismes et les dissidences, recherchant une foi commune⁷⁸⁰.

La sensibilité de l'abbé de Saint-Pierre le porte indubitablement vers la seconde. Il ne manque jamais une occasion de flétrir les divisions, les frondes, les factions, les partis et les ligues⁷⁸¹. Ses projets doivent prémunir la société contre de tels maux. Ainsi du silence qu'il recommande d'imposer aux théologiens, qui vise à empêcher que l'unité de la société ne se défasse. Autre exemple : la notion d'équilibre en matière de relations internationales, malgré ce qu'elle implique d'harmonie, a pour défaut selon l'abbé d'être toujours instable, un ferment permanent de division. En effet, dès que le rapport de forces évolue, l'unité est menacée de rupture. Aussi, la société des États d'Europe, qu'il veut fonder sur des principes plus solides que l'équilibre, sera appelée « *union européenne* ».

Il suffit de reprendre l'exemple de la douceur pour aussitôt constater qu'elle est parcourue par le désir sous-jacent d'unité, prônée en tant que qualité essentielle à l'harmonie sociale et à la concorde. L'homme doux, à qui il est demandé d'être compréhensif, indulgent, respectueux des idées d'autrui, est ainsi conduit à un certain conformisme, qui « peut aller jusqu'à la complaisance, considérée ici comme un effort vertueux pour s'accorder avec la société »⁷⁸². À l'expression modeste « pour moi », qui vise à faire accepter d'autant mieux les opinions différentes qu'elles sont reconnues comme purement subjectives, il ajoute « quant à prézant » et « encore ». Il ne s'agit pas seulement de préciser la relativité des goûts, mais de souligner leur versatilité⁷⁸³. À partir de cette nature évolutive, l'abbé voit l'occasion de favoriser la parfaite conformité qui viendrait à naître de l'indulgence réciproque⁷⁸⁴. On le voit, l'abbé « accentue le conformisme inhérent à la douceur jusqu'à en faire l'instrument progressif qui devrait conduire à l'unanimité sociale »⁷⁸⁵.

car les morts ne se battent point : mais les vivans sont d'une autre humeur » (*Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera omnia*, éd. L. Dutens, Genève, Frères de Tournes, t. V, 1768, p. 65-66). Kant, à la suite de d'Alembert (« Éloge de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 112-113), attribue à un aubergiste hollandais l'inscription satirique – à la paix perpétuelle – gravée sur son enseigne, sur laquelle il avait également fait peindre un cimetière (*Projet de paix perpétuelle : essai philosophique*, Paris, Jansen et Perronneau, 1796, p. 1).

⁷⁷⁹ Platon, *La République*, trad. R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 217.

⁷⁸⁰ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁸¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 325.

⁷⁸² Patrizia Oppici, « Éloges de la douceur », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, *op. cit.*, p. 97.

⁷⁸³ « Si j'ajoute ces termes *quant à prézant*, c'est que nos goûts changent » (Abbé de Saint-Pierre, « Importance des expressions modestes et polies », *De la douceur*, *op. cit.*, p. 3).

⁷⁸⁴ « En vous disant, *je ne suis pas encore de votre avis*, l'homme doux dispute peu, il vous laisse votre opinion, & ne vous ote pas l'espoir de la recevoir un jour ; [...] il n'y a souvant qu'à se faire crédit quelque temps les uns aux autres, pour panser un jour de la même manière » (Abbé de Saint-Pierre, « Sur la douceur », *ibid.*, p. 9).

⁷⁸⁵ Patrizia Oppici, « Éloges de la douceur », *loc. cit.*, p. 100. Et l'abbé d'estimer que « sans union d'opinions, de maximes, de coutumes, d'habitudes, il n'i a point de tranquillité à espérer dans la Société » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome X, p. 348).

La douceur se présente, au XVIII^e siècle, comme une vertu éminemment politique⁷⁸⁶. À travers elle, l'abbé donne une vision dans laquelle « la bonté du souverain trouve sa contrepartie dans la soumission des sujets »⁷⁸⁷. La douceur, qui annonce l'approbation, l'obéissance et la soumission, épargne des maux liés à la révolte⁷⁸⁸. Afin de parvenir à une parfaite cohésion sociale, la douceur assure au souverain de se concilier ses sujets, de la même manière qu'elle est, pour ceux qui sont subordonnés, « le plus seur moïen de se concilier leurs Superieurs »⁷⁸⁹. Ce souci est constant. Si certaines utopies donnent à voir une cohésion sociale réalisée au détriment des tendances individuelles, l'abbé, au moins dans le discours, conçoit la possibilité de concilier voire d'unir l'intérêt particulier et l'intérêt collectif⁷⁹⁰.

Bien que le thème de l'unité révèle « un arrière-plan de construction mythique riche, un réseau dense de représentations oniriques »⁷⁹¹, il est présenté, dans l'œuvre de l'abbé, comme un effort de rationalisation. En effet, l'unité met un terme au multiple, qui est contradictoire et irrationnel. Aussi, l'abbé fait part de ses espérances et projets d'unité religieuse, juridique ou linguistique⁷⁹². Il prévoit une monnaie commune, désire l'introduction de poids et mesures unifiés⁷⁹³, l'établissement d'un calendrier et d'une unité de temps uniques⁷⁹⁴, et promet un seul modèle d'organisation politique.

C'est pour exprimer cet effort de rationalisation, qui doit réaliser le rêve de cohérence et d'harmonie de l'utopiste, que l'abbé invente le terme *uniformité*⁷⁹⁵. Alors qu'en apparence il reconnaît et accueille la complexité, comme en témoigneraient ses nombreux calculs, l'abbé est aussi celui qui veut y mettre fin dans l'unité, pour tout clarifier, tout apaiser. Il est toutefois à noter que l'unité qu'il appelle de ses vœux n'exige pas la fusion, et que l'uniformité n'empêche pas l'existence d'une hiérarchie. Bien au contraire, cette hiérarchie est d'autant plus sensible qu'est puissante la volonté d'uniformisation, qui peut se manifester par le port d'un certain type de vêtement – l'*uniforme* – ou de distinctions. Cela se comprend par le fait que, dans l'unité, les hiérarchies sont transparentes, établies et consenties par tous, car conformes à la véritable valeur de chaque individu – c'est tout l'enjeu du scrutin perfectionné.

Finalement, l'abbé offre l'image d'une société à jamais protégée des troubles et des déchirements. L'idée de paix et celle de l'unité, loin d'être indifférentes l'une à l'autre, s'entrecroisent, se

⁷⁸⁶ « Dans quelque état de superiorité que l'on supoze les hommes, de Pere, de Maître, de Roi ; c'est la douceur dans leurs manieres qui fait le plus solide fondement de leur autorité » (Abbé de Saint-Pierre, « Sur la douceur », *De la douceur*, *op. cit.*, p. 4).

⁷⁸⁷ Patrizia Oppici., « Éloges de la douceur », *loc. cit.*, p. 102. L'abbé manifeste ici encore son opposition à la pensée machiavélienne : alors que le Florentin recommande au prince de fonder son autorité sur la crainte, car le fait d'être aimé ne dépend pas de lui, l'abbé repousse l'autonomie de la politique vis-à-vis de la morale et pense pouvoir tenir ensemble le politique et la vertu au bénéfice de la cohésion sociale.

⁷⁸⁸ Abbé de Saint-Pierre, « Sur la douceur », *De la douceur*, *op. cit.*, p. 6.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁹⁰ Cette bonne politique consistant à lier l'intérêt particulier à l'intérêt public passe notamment par le mécanisme de la bienfaisance, dont l'abbé dit qu'elle « ne vise [...] qu'à l'union et à la concorde » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques (1658-1740)*, éd. J. Drouet, *op. cit.*, p. 362).

⁷⁹¹ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁹² « De là il suit que pour la facilité du Commerce, il s'établirait insensiblement une langue comune à toutes les Nations d'Europe » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 330).

⁷⁹³ « C'est une beauté pour le Royaume que la mesure de la lieuë soit uniforme dans toutes les Provinces ; cela donnera peut-être envie d'y établir l'uniformité dans les poids & dans le reste des mesures » (Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire sur la reparation des chemins*, *op. cit.*, p. 46).

⁷⁹⁴ « Les Souverains d'Europe pouroient convenir de la meme maniere de compter les mois, & les jours des mois ; [...] ils pouroient convenir d'une mesure commune, comme de longueur du pendule qui marque les segondes, & par consequent d'un poids comun. Ils pouroient convenir d'un meme titre, & meme poids pour les monoyes » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 331).

⁷⁹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire pour diminuer le nombre des procès*, Paris, Cavelier fils, 1725, p. 46. Ou encore : « telle sera la source de la justice, de la proporsion & de l'equitable uniformité si dezirables dans un grand Royaume » (Abbé de Saint-Pierre, *Supplément au Projet de taille tarifée*, *op. cit.*, 1737, p. 81).

soutiennent – l’unité est désirée pour la paix, la paix garantit l’unité – et se présentent le plus souvent conjointement, au point qu’il est parfois délicat de les distinguer. Alors réunies, elles se présentent sous les traits de la concorde. La société idéale n’est toutefois pas seulement pacifiée et unie, elle est également prospère.

B. Une société prospère

En France, l’abbé de Saint-Pierre est l’un des premiers, avec Vauban et Boisguilbert, au début du XVIII^e siècle, à proposer une conception nouvelle, plus large, de la richesse d’un État. Cette dernière était jusqu’alors dominée par la doctrine mercantiliste, laquelle commandait d’obtenir un bilan actif dans la balance des paiements. Cette doctrine était entachée d’un défaut essentiel selon l’abbé. En effet, elle reposait sur l’idée d’un ensemble constant de richesses dont il est seulement question de déterminer la part qui revient à chacun. Par conséquent, elle est une forme de guerre, commerciale certes, mais une forme d’économie nécessairement conflictuelle malgré tout, puisqu’elle invite les différents acteurs à se disputer la part la plus importante au détriment des autres. L’abbé, suivant son idéal pacifiste et sa conception d’une histoire marquée par le progrès, plaide pour une conception dynamique de la richesse, laquelle doit satisfaire l’intérêt de tous les participants. De la sorte, il conjugue la prospérité et la paix.

Le commerce, fondé sur la relation, va être le moyen privilégié d’accroître la richesse⁷⁹⁶. Pour atteindre l’effet recherché, à savoir la prospérité, le commerce doit être étendu à toutes les parties de la terre. Ce commerce universel doit assurer la circulation des marchandises de l’Asie, de l’Europe et de l’Afrique. Pour cela, l’abbé exige que soit garantie la liberté du commerce⁷⁹⁷. C’est ce à quoi s’emploient ses différents projets de paix : favoriser, par une tranquillité inaltérable, « un Commerce continu, libre, sûr, universel », qui se veut donc très florissant⁷⁹⁸. Ce développement du commerce laisse entrevoir un formidable accroissement des connaissances et des biens⁷⁹⁹. Le commerce participe donc naturellement au bonheur des hommes, et c’est la raison pour laquelle il recommande aux pirates de devenir commerçants⁸⁰⁰. Le commerce – conjugué au labeur utile que tous les hommes fournissent au service de la Patrie et à une fiscalité efficace, c’est-à-dire proportionnée et non plus écrasante – est véritablement, pour l’abbé, promesse d’abondance.

Dans le langage du XVIII^e siècle, le commerce ne désigne pas seulement l’échange marchand, mais aussi les conversations et autres rapports personnels, donc, par extension, le partage des idées et des connaissances⁸⁰¹. La recherche de la prospérité ne se limite pas à sa dimension économique, mais

⁷⁹⁶ « Car enfin tout commerce n’est qu’Echange, & l’unique fondement des grandes richesses d’un Etat c’est le grand commerce » (Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire sur la réparation des chemins* [1708], p. 10). L’abbé assure encore que « la multitude des échanges est une grande source de richesses parmi les hommes » (*Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 27).

⁷⁹⁷ Sur la manière dont la question de la liberté du commerce est, au-delà du cas de l’abbé de Saint-Pierre, envisagée par l’analyse économique française au XVIII^e siècle, voir Philippe Steiner, « La liberté du commerce : le marché des grains », *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994, p. 201-219.

⁷⁹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, tome II, p. 69. Avec ce traité de paix, « on rendroit pour toujours le Commerce libre d’un Etat à l’autre. Or il est inconcevable, combien cete augmentation & cete perpetuité de Commerce aporeroit de nouveaux biens aux Nations respectives » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 328).

⁷⁹⁹ « Or combien cete grande augmentation de cmmersans & de voiageurs [...] n’aporteroit-elle point de nouvelles comoditez, de nouvelles conoissances, & de nouveaux biens à toutes les Nations ? » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 331).

⁸⁰⁰ « Ces Africains [des régences barbaresques] eux-mêmes deviendroient beaucoup plus hureux, pour avoir changé leur métier de pirates en bons laboureurs, en bons manufacturiers & en bons Comersans pacifiques » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome II, p. 98)

⁸⁰¹ L’abbé souligne d’ailleurs que « de cete grande augmentation de Commerce avec les Etrangers, on verroit naitre dans tous Etats, & en peu de tems, une grande augmentation des Arts » (*Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 329).

passé également par le développement des arts et des sciences. Au « système de guerre » reposant sur la quête d'agrandissement territorial, l'abbé oppose, comme critère de la puissance dans son « système de paix », les seuls véritables agrandissements qui peuvent arriver à un État, à savoir ceux qui s'obtiennent « par la bonne police, par la perfection des Loix, [...] par le progrès des Arts & des Sciences, par l'augmentation du Commerce »⁸⁰². L'économie et les sciences attestent seules de la vraie grandeur d'une nation.

En outre, dans la société parfaite, la science du gouvernement aura permis l'établissement d'une administration rationnelle et efficace, les lois seront bonnes, la propriété ne sera plus une menace pour l'unité de la société⁸⁰³. Les connaissances auront progressé à mesure que la ville-capitale aura crû, la médecine et les techniques se seront développées. L'abbé de Saint-Pierre n'est, en effet, pas à la recherche d'améliorations limitées à des domaines spécifiques et sans relations entre eux. Au contraire, les différents aspects de la cité idéale qui viennent d'être abordés ne sont pas indépendants les uns des autres, mais sont pensés dans le cadre de relations de cause à effet. La paix est ainsi servie par la justice et par le commerce – l'abbé soutient l'idée d'un « doux commerce »⁸⁰⁴. La paix n'est d'ailleurs pas seulement l'objectif ; c'est également le moyen de l'utopie : elle doit permettre le développement, entre autres, du commerce⁸⁰⁵, de l'agriculture, des arts et des sciences⁸⁰⁶. La paix est la condition de la prospérité et du bonheur, mais elle ne saurait être atteinte sans une connaissance scientifique de la politique ; de même que le progrès de la raison rend plus improbable le recours à la guerre, car chacun étant conscient de son intérêt s'aperçoit qu'elle est trop coûteuse par rapport à ce qu'elle est supposée rapporter. Le progrès du commerce produira, quant à lui, le progrès des arts et des sciences⁸⁰⁷. Le paradis terrestre n'est pas constitué d'aspects séparés, autonomes et plus ou moins parfaits, sans quoi il serait impensable. Il doit, au contraire, être appréhendé de manière globale, car ceux-ci sont tous en interaction.

Au début du V^e siècle, le poète Prudence, dans sa *Psychomachie*, met en scène le grand combat livré par les Vertus aux Vices, représentés sous la forme d'allégories. L'ouvrage, qui a donné son nom au

⁸⁰² Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome I, p. 25.

⁸⁰³ Loin de vouloir l'abolir, l'abbé de Saint-Pierre met en cause un partage contesté de celle-ci. Cela est vrai aussi bien au niveau civil qu'international. Dans le paradis terrestre, chacun sait à qui appartient quoi et l'autorité des magistrats est respectée. En somme, c'est une utopie juridique que propose l'abbé.

⁸⁰⁴ Alors que le commerce a pu être associé à l'esprit de conquête, l'abbé de Saint-Pierre considère, dans son *Projet pour perfectionner le commerce de France*, qu'il favorise et maintient la paix : « Les Etats qui fleurissent par le Commerce sont bien plus disposez à faire durer la Paix, puisque l'on ne peut faire de comerse qu'avec lez Nations avec lesquelles on est en paix » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 221). Si Montesquieu, dans *L'Esprit des lois*, a assuré la fortune de cette doctrine du « doux commerce », celle-ci fait son apparition dans le dernier quart du XVII^e siècle, et le premier emploi de « douceur » pour qualifier le commerce semble pouvoir être attribué à Jacques Savary, dans *Le Parfait Négociant*, publié en 1675 (Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, 5^e éd., Paris, PUF, 2014, p. 58).

⁸⁰⁵ « Le but de l'Union est d'assurer avant tout la continuité du commerce », et « il n'y a que dans l'Arbitrage permanent que le Commerce seroit universel & perpetuel » (cité par Rachida Tlili Sellaouti, « La présence de la Turquie dans les projets de paix universelle de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, op. cit., p. 71). À la fin de son *Mémoire sur la réparation des chemins* (1708), l'abbé envisageait déjà son projet de paix perpétuelle dans le double et inséparable but d'assurer la paix et le commerce : « C'est l'établissement d'un arbitrage permanent entre eux pour terminer sans guerre leurs diferents futurs, & pour entretenir ainsi un Commerce perpetuel entre toutes les Nattions » (p. 74).

⁸⁰⁶ « [...] et d'ailleurs combien les lois pour augmenter le bonheur de l'intérieur des Etats n'auraient-elles pas acquis de perfection durant une tranquillité inaltérable ? » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques (1658-1740)*, éd. J. Drouet, op. cit., p. 381). Les derniers mots de l'abbé dont nous ayons connaissance, écrits à Noël 1742, seraient d'ailleurs : « La tranquillité est la baze de l'augmentation des arts et des siances » (Ms. Genty, cité dans Georges de Beaurepaire, *L'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 44).

⁸⁰⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Les rêves d'un homme de bien*, op. cit., p. 215). Ou encore : « De-là il suit que de cete grande augmentation de Commerce [...], on verroit naitre dans tous [les] Etats, & en peu de tems, une grande augmentation des Arts » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 329).

genre, connaît une importante popularité durant l'époque médiévale⁸⁰⁸. D'une certaine manière, avec l'abbé de Saint-Pierre, nous sommes en présence d'un combat qui, s'il est d'un autre ordre, n'en présente pas moins une certaine analogie avec le genre évoqué. En effet, qu'il s'agisse des grands fléaux ou des grands bienfaits, ils sont indissolublement liés entre eux. Maria Grazia Bottaro Palumbo relève ainsi qu'à la page de titre du *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens, pour maintenir toujours le commerce libre entre les nations* (1717), figure une médaille représentant trois figures féminines : l'abondance, la justice et la paix. Dans cette illustration est inscrite la devise « De justice paix. De paix abondance ». L'universitaire italienne souligne que la plus grande partie de l'œuvre de l'abbé est inscrite dans ces deux phrases et que ce dernier n'institue pas seulement une relation binaire entre les domaines, mais une relation multiple entre les trois sujets que sont la paix, le bonheur et le développement, c'est-à-dire l'abondance⁸⁰⁹.

De la même manière, quand traditionnellement étaient rapprochés les trois grands fléaux de l'humanité que sont la guerre, la famine et la peste⁸¹⁰, l'abbé, qui a vu les effets de la guerre dans une Normandie autrefois l'une des plus riches provinces de France, lie de manière inséparable le problème de la paix et celui du développement des États, instituant une trinité négative constituée de la guerre, de la crise économique et sociale, et de la fiscalité. Les grands bienfaits et les maux sont respectivement liés, se nourrissent entre eux et sont opposés en bloc les uns aux autres.

À différentes reprises, l'abbé met en évidence cette opposition radicale : d'un côté les « maux principaux de l'État » que sont les guerres civiles et étrangères ruineuses, et de l'autre les « biens principaux de l'État », constitués de la paix extérieure, de la tranquillité intérieure, des règlements utiles et des établissements avantageux⁸¹¹. Lorsqu'il décrit les différents âges du monde, l'abbé oppose encore de manière globale la justice, l'innocence, la concorde et l'abondance qui caractérisent l'âge d'or à « l'injustice, la discorde, la violence et la pauvreté » qui règnent au temps de l'âge de fer⁸¹².

Cela n'est pas pour surprendre : le manichéisme est un élément caractéristique de l'utopie⁸¹³, dans la mesure où cette dernière est souvent présentée en opposition radicale avec l'imperfection de ce monde, justifiant sa démarche par le caractère inadmissible de ce qui est. De là, il s'en suit une lutte à mort entre le bien et le mal. L'abbé exprime ainsi une vision axée sur le rapport fondamental paix-aisance-développement visant à se substituer à la relation fatale entre guerres-fiscalité-crise économique et sociale d'un pays. Ces maux et bienfaits sont antinomiques et irréconciliables et, parce qu'ils s'emploient à imposer leur dynamique propre, leur cohabitation est tout bonnement impossible. Tout

⁸⁰⁸ Voir Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the virtues and vices in medieval art : from early Christian times to the thirteenth century*, Londres, Warburg Institute, 1939.

⁸⁰⁹ Maria Grazia Bottaro Palumbo, « « De justice paix, de paix abondance » : les projets de l'abbé de Saint-Pierre au XVIII^e siècle », *loc. cit.*, p. 26-27.

⁸¹⁰ Depuis Homère et Hésiode, la guerre (*polemos*), la famine (*limos*) et la peste (*loimos*) sont régulièrement associés, notamment, pour ces deux dernières calamités, en raison de leur homonymie presque parfaite (Jacques Jouanna, « Famine et peste dans l'Antiquité grecque : un jeu de mots sur *limos* / *loimos* », dans Jacques Jouanna, Jean Leclant et Michel Zink (dir.), *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Actes du 16^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer (14-15 octobre 2005), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2006, p. 197-219). L'abbé associe lui aussi la guerre, la famine et la peste, mais conteste qu'ils soient des fléaux divins destinés à punir en cette vie les péchés des méchants. Aussi, il affirme que proposer des moyens d'éviter ces fléaux n'est pas aller contre la volonté divine (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome II, p. 100-102).

⁸¹¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 322. Il est significatif que l'abbé, plutôt que les termes « fléaux » et « bénédictions », qui appartiennent aux registres mythique et théologique (la peste vient des dieux et s'abat sur les hommes, comme quelque chose de surprenant et au-delà de toute logique), emploie les termes « biens » et « maux », qui renvoient au registre de la morale (marquée par la distinction du Bien et du Mal) et ont une cause naturelle ou humaine, ce qui les rend à même d'être pris en charge, contrôlés et, le cas échéant, éliminés.

⁸¹² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 225.

⁸¹³ Léo Moulin, « Structures des utopies politiques », *Études*, tome 382, n° 3, mars 1995, p. 349-359.

phénomène qualifié de positif ne pourra que nourrir d'autres phénomènes considérés comme positifs et, inversement, tout phénomène négatif ne pourra jamais être à l'origine du développement d'un phénomène positif⁸¹⁴. Ainsi, l'abbé ne conçoit pas une situation dans laquelle la paix et les échanges commerciaux sont universels et inaltérables en même temps que la maladie se répand, ou encore un développement du commerce qui ne soit pas force de pacification⁸¹⁵, car les termes mêmes de la contradiction poussent soit à un cercle vertueux menant à l'âge d'or, soit à un cercle vicieux conduisant à la régression de l'âge de fer.

Selon cette idée de cercle vertueux, sur laquelle l'abbé construit toute son œuvre et qui suppose une forme de pensée manichéenne et l'idée de relations de cause à effet, chacun des aspects fait progresser ou décliner simultanément l'ensemble des autres, de manière solidaire, nécessaire et quasiment automatique, pour parvenir au résultat qu'il souhaite intégralement positif⁸¹⁶. L'âge d'or ne se caractérise pas seulement par davantage de paix, de concorde et de richesse, mais par la paix, la concorde et l'abondance, sans limitation. C'est là que s'exprime pleinement la dimension du rêve dans la pensée de l'abbé. Bien que l'abbé de Saint-Pierre soit apparemment économe dans sa description de la cité idéale, celle-ci n'en est pas moins conforme aux aspirations les plus communes de l'utopie. Il convient encore de questionner ses dimensions.

Section 2 : Une perfection sans limites

L'ambition de l'abbé de Saint-Pierre est de tout perfectionner, et ses projets disent s'adresser à tous les hommes. Son projet utopique n'est pas celui de l'île isolée servant de contrepoint au monde extérieur, pour en révéler la corruption. L'historicisation de l'utopie, son inscription dans l'histoire, a eu pour effet d'étendre spatialement l'exigence de perfection. Au-delà des mots et des gratuites déclarations de principe, il convient de vérifier si le discours humanitaire porté par l'abbé est sincère et se traduit dans des propositions concrètes. En d'autres termes, il faut mesurer la dimension universelle de son ambition. L'interrogation est d'autant plus légitime que les rapports entre utopie et universalité peuvent, de prime abord, apparaître antagonistes. Dans l'*Utopie* de Thomas More, la perfection réside d'abord dans la sécurité dont le pays idéal jouit, protégé contre les dangers extérieurs par son insularité⁸¹⁷. De même, la Bétique que découvre Télémaque, dans l'œuvre de Fénelon, associe la vertu à l'autarcie. Ainsi, la plupart des sociétés utopiques exercent à l'égard des intrusions extérieures une politique vigilante. Quand ce n'est pas l'imaginaire de la citadelle fortifiée qui est mobilisé, c'est le motif de la citadelle géologique que l'on retrouve, comme dans le cas de l'île d'Ajao que Fontenelle, dans l'*Histoire des Ajaoiens*, situe à l'écart du reste de l'humanité. En outre, les Utopiens de More, comme les Sévarambes de Denis Vairasse, ont adopté la même logique

⁸¹⁴ Pourtant, si la maladie suit effectivement les guerres et les famines qu'elles ont provoquées (au point que, jusqu'à la seconde guerre mondiale, les victimes de la guerre ont davantage péri en raison des maladies nées de la guerre que des coups reçus sur les champs de batailles), les grandes épidémies sont d'abord l'effet d'un développement humain (l'épidémie nécessite des zoonoses, lesquels impliquent au préalable que l'homme fréquente des animaux suffisamment nombreux et regroupés, d'une part, et une forte concentration de population, d'autre part), comme l'explique Jared Diamond, dans *De l'inégalité parmi les sociétés : essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*. De même, les maladies, qui ont été les plus importantes causes de décès parmi les populations, ont façonné notre histoire de façon décisive. David Herlihy, dans *The Black Death and the Transformation of the West*, soutient ainsi que la peste noire a été le facteur décisif du passage d'une économie de subsistance à une économie du surplus, quasiment capitaliste. La peste noire, en brisant le « verrou malthusien » de l'Occident, aurait ainsi ouvert des perspectives nouvelles et permis de le rebâtir sur d'autres bases.

⁸¹⁵ À titre d'exemple, pour un penseur comme l'abbé, qui revendique l'idée d'un doux commerce, un conflit militaire motivé par des raisons commerciales, comme l'étaient les guerres de l'opium au XIX^e siècle, est tout bonnement inconcevable.

⁸¹⁶ Par exemple, « la paix laissera tout loisir à la police [gouvernement] de se perfectionner, elle donera aux Souverains le loisir & les deniers nécessaires pour perfectionner nos Loix, nos Reglemens & nos Etablissements ; les politiques doneront un plus grand nombre de bons projets ; les Ministres les feront mieux executer ; l'Etat favorisera davantage les Arts & les Siences » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 7).

⁸¹⁷ Frédéric Rouvillois, *L'utopie, op. cit.*, p. 47.

d'autodéfense milicienne, pour parer tout danger extérieur. Cela, écrit Fabrice Brandli, « manifeste la coexistence conflictuelle entre la société utopique et les autres peuples »⁸¹⁸.

Pour autant, son insularité ne voue pas l'utopie à l'autarcie et à l'incommunicabilité : « Les murailles symboliques dont elle s'entoure ne manifestent pas une tendance au repliement, à l'autolimitation, et moins encore, contrairement à ce que l'on a prétendu, le désir d'un retour rassurant à la tiédeur matricielle. Si ses murs constituent bien une protection contre un ailleurs hostile, il ne s'agit que d'une défense provisoire ». L'utopie tend à l'universel et « ne sera pleinement accomplie dans son être qu'une fois ce péril écarté, une fois que l'« autre » aura été absorbé, résorbé »⁸¹⁹. Elle manifeste alors son caractère intrinsèquement impérialiste. Il conviendra donc de montrer que l'abbé de Saint-Pierre a, pour son projet politique, une ambition universelle (**Paragraphe 1**) et qu'en dépit d'éléments amenant à considérer avec prudence sa revendication universaliste, celui-ci vise à transformer toutes les Nations (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : Une ambition universelle

Après avoir présenté la vision du futur souhaité par l'abbé de Saint-Pierre, il importe de voir jusqu'où et jusqu'à qui s'étend son projet utopique. En l'occurrence, ce dernier propose de réaliser une perfection sans limite spatiale, destinée à tous les hommes (**A**), et valable pour tous les temps, toutes les époques (**B**).

A. Des projets sans frontières

L'abbé ne s'intéresse pas seulement au bonheur de sa patrie, mais s'inquiète également de perfectionner d'autres nations. Déjà, ses projets de paix perpétuelle portaient trace de sa considération pour l'intérêt d'autres pays⁸²⁰, bien que cela soit à nuancer, dans la mesure où l'abbé cherche avant tout à faire accepter par les puissances européennes un projet impliquant la France : il faut se souvenir que le « grand dessein » d'Henri IV auquel l'abbé de Saint-Pierre n'a de cesse de se référer a très probablement été conçu en vue de mettre à bas la puissance concurrente de la maison d'Autriche. Il s'agit donc, pour l'abbé, de désarmer leur crainte d'un piège en prouvant qu'il n'adopte pas le point de vue français mais se place dans une position de neutralité, les intérêts français étant traités au même titre que les autres⁸²¹.

Ce qui intéresse l'abbé de Saint-Pierre, ce n'est pas tant l'Europe que la paix. Aussi, sa sollicitude ne saurait se borner à la seule Europe. Son *Projet de paix perpétuelle* prévoit ainsi d'établir des rapports apaisés avec les puissances d'Asie mineure et d'Afrique du Nord. Plus encore, l'abbé envisage la formation, par l'Union européenne, d'une « Union Asiatique » : « L'Union Européenne tâchera de procurer en Asie une Société permanente semblable à celle d'Europe, pour y entretenir la Paix ; & surtout pour n'avoir rien à craindre d'aucun Souverain Asiatique, soit pour sa propre tranquillité, soit pour son Commerce en Asie »⁸²². L'abbé ne doute d'ailleurs pas, ce qu'il entend montrer, que la

⁸¹⁸ Fabrice Brandli, « Guerre et paix », *loc. cit.*, p. 522-523.

⁸¹⁹ Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, *op. cit.*, p. 47-53.

⁸²⁰ Ainsi, la seconde partie, plus longue, du *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens* (1717) est toute entière consacrée à démontrer l'*Interest de chaque souverain en particulier de signer un traité de police durable, et d'arbitrage permanent*.

⁸²¹ L'abbé imagine ainsi, dans le cas où le Roi de France approuverait son projet, les raisons pour lesquelles il serait inapproprié de déclarer publiquement cette approbation, estimant que « les alliez de l'Empereur regarder[ai]ent cette declaration comme un piege qu'on leur tend pour troubler leur union ou pour diminuer leurs efforts » (*M. D., France, 308 (Aff. int. et extér., 69)* (1710) : « Projet de paix inalterable pour l'Europe. Preface. Vue generale du Projet », ff. 260_r-263_r).

⁸²² Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, tome II, p. 316. Cette union s'adresse en particulier aux « deux Puissances Orientales » que sont la Russie et l'Empire ottoman.

Société asiatique « sera beaucoup plus facile à former que la Société Européenne »⁸²³. L'Union européenne constituant « une sorte de prototype, dont le modèle servirait à constituer d'autres unions »⁸²⁴, en somme une étape, on conçoit difficilement qu'il n'ait pas songé que ce projet puisse un jour englober toute la terre.

D'autres écrits tendent à prouver que les projets de l'abbé ne sont pas motivés seulement par le bien de sa patrie, mais conçus indépendamment de celui-ci, au profit d'un bien plus large. Ainsi de ses *Observations et Réflexions sur les quatre principaux défauts du gouvernement d'Angleterre*, à travers lesquelles il vise à « augmenter le bonheur du Roi d'Angleterre & de la Nation Angloise ». Il ajoute, plus explicite : « je travaille ainsi pour augmenter leur bonheur »⁸²⁵. Pour ce faire, il affirme que « le Roi d'Angleterre n'a proprement [...] à faire pour bien gouverner » qu'à apporter sa signature au traité de paix perpétuelle, à instaurer un scrutin proportionné, à favoriser l'acquisition de l'habitude à la justice et à la bienfaisance dans les collèges, à créer une Académie et des bureaux, et à mettre en œuvre toute mesure permettant le développement de la science du gouvernement⁸²⁶. Les quatre défauts du gouvernement d'Angleterre sont similaires à ceux du gouvernement de France ; les mêmes remèdes s'y appliquent donc tout à fait logiquement. Ces *Réflexions* visent à faire adopter aux Anglais les principaux projets de l'abbé, nous conduisant à penser que ces derniers ne sont pas destinés uniquement à la France.

Pour nous en assurer et nous départir de l'idée que l'abbé pourrait, en partageant ses réflexions avec les Anglais, leur faire une faveur spéciale⁸²⁷, il est bon de rappeler les développements qu'il consacre aux souverains de Russie et de Suède. En effet, ses réflexions sur les vies de Charles XII et de Pierre I^{er} nous convainquent que l'abbé n'est pas avare de ses lumières⁸²⁸. Ainsi, pour déterminer combien il en manquait à ces deux souverains pour devenir de grands politiques, il fait appel aux quatre principales maximes de la science du gouvernement susmentionnées : « ce sera avec le secours de pareils principes et de pareilles maximes que les lecteurs pourront juger [...] si ces deux princes sont demeurés encore fort éloignés du but où ils se proposaient d'arriver, c'est-à-dire à la gloire du grand homme »⁸²⁹. Entre autres critiques, il reproche au tsar de n'avoir pas créé de bureaux⁸³⁰.

Ces remarques supposent donc que la France et l'Angleterre n'ont pas le bénéfice exclusif de ses quatre principaux projets, ceux-ci s'avérant valables et applicables dans d'autres pays. C'est en ce sens que l'abbé de Saint-Pierre écrit, dans son *Plan d'Education des Dauphins*, que si Louis XIV avait été élevé dans un collège perfectionné dont il a tracé le plan, le monarque aurait été convaincu de cette vérité que « les quatre principaux établissements ci-dessus indiquez, sont les sources les plus fécondes de l'augmentation du bonheur de la Nation Française & des autres Nations »⁸³¹. Ce n'est donc pas par chauvinisme que l'abbé de Saint-Pierre considère que les autres nations se précipiteront

⁸²³ *Ibid.*, p. 318-319. L'abbé imagine aussi un Conseil général qui serait chargé des relations avec ces pays : « Le Conseil general qu'elle pourra établir dans les Indes, deviendra facilement l'Arbitre des Souverains de ce Païs-là, & les empêchera par son autorité de prendre les armes » (*Memoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, Préface, p. 36).

⁸²⁴ Jean-Marie Beyssade, « Quelles frontières pour l'Europe ? L'islam pour l'abbé de Saint-Pierre et Jean-Jacques Rousseau », dans Musée Jean-Jacques Rousseau (éd.), *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, *op. cit.*, p. 861.

⁸²⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 141 et p. 161.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 147 et p. 160.

⁸²⁷ L'abbé ne manque en effet jamais l'occasion de porter au pinacle l'Angleterre et de manifester son anglomanie, chose qui n'est pas singulière parmi l'élite dans les années 1730. Voir Claude Nordmann, « Anglomanie et anglophobie en France au XVIII^e siècle », *Revue du Nord*, t. LXVI, n^{os} 261-262, avril-septembre 1984, p. 787-803.

⁸²⁸ Abbé de Saint-Pierre, « Réflexions morales et politiques sur la vie de Charles XII, roi de Suède » et « Réflexions morales et politiques sur la vie du Czar Pierre I », *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome IX, p. 297-420.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 328-334.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 416.

⁸³¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 292.

pour imiter le modèle politique français⁸³², mais parce qu'il espère que la France adoptera ses excellents projets, qui seront à son exemple appliqués par tous les États. Ce n'est d'ailleurs pas seulement une possibilité qui leur est offerte, une voie ouverte parmi d'autres, mais un impératif pour qui souhaite se perfectionner.

La France, l'Angleterre, la Suède et la Russie ne sont donc pas les seuls bénéficiaires de ces quatre projets. En effet, l'abbé ajoute : « il m'est venu a l'esprit [...] de faire remarquer les *efets merveilleux* qu'ils produiront comme necessairement *dans toute l'Europe, & par consequent peu à peu & de proche en proche sur toute la Terre*, dezqu'ils seront executez dans quelques Etats particuliers, qui seront bientot imitez par les Etats voisins »⁸³³. Cela nous éclaire quant à la portée universelle de ses quatre principaux projets.

Ce ne sont d'ailleurs pas les seuls à pouvoir être appliqués au-delà des frontières françaises. En effet, l'abbé de Saint-Pierre en donne une liste : « j'ai donné beaucoup de Projets particuliers, qui peuvent être utiles non seulement à ma Patrie, mais encore à d'autres Etats : par exemple, les projets pour rendre les Religieux, les Predicateurs, les Auteurs, les Academies plus utiles au Publiq ; le projet pour perfectionner les Compagnies de Commerce ; le projet pour établir la Taille Tarifée ; le projet pour rendre les Chemins beaucoup plus commodes ; le projet pour diminuer des trois quarts le grand nombre des Procez ; le projet pour etablir le Colege des Daufins & autres Princes hereditaires »⁸³⁴. Cette liste, qui n'est évidemment pas exhaustive⁸³⁵, tend à prouver que l'abbé de Saint-Pierre considère que l'ensemble de ses projets peut s'appliquer non seulement à d'autres États, mais à tous, partout⁸³⁶.

S'il souhaite le perfectionnement de tous les États, c'est, à chaque fois, suivant la même formule, un modèle qui n'est donc pas propre à la France, mais qui trouve à s'appliquer partout : si le gouvernement anglais a des défauts, c'est en ce sens qu'il n'est pas suffisamment conforme à la science du gouvernement, qui est la même pour tous. La raison doit s'appliquer indistinctement, sans qu'il y ait adaptation aux pays, mais bien *imitation* des États les uns par rapport aux autres. Les projets de l'abbé ont donc bien une vocation universaliste, l'abbé de Saint-Pierre cherchant à étendre son « remède universel » à toutes les nations.

⁸³² « Or quelle augmantation de bonheur pour la France & pour les nations qui en imiteront le plus prompement la bonne police pour perfectionner les hommes & pour les randre plus heureux [...] » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 95).

⁸³³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 314-315 ; nous soulignons.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 335. À propos de son projet visant à diminuer le nombre de procès, il affirme que « ce livre peut devenir d'autant plus utile au publiq que toutes les nations cretiennes peuvent mettre en euvre les moyens qu'il y propose » (BnF, Ms. Français 12453, *Motifs pour doner à M. l'abbé de Saint-Pierre abbé de Tiron et à M. l'abbé de Crevecœur son neveu abbé d'Evron un indult pour les prierés de ces deux abayes*, f° 6v).

⁸³⁵ Ainsi, dans son *Projet pour l'extirpation des Corsaires de Barbarie*, l'abbé imagine qu'une fois l'Union réalisée, les souverains européens « fourniroient volontiers aux Chevaliers de Malte les contributions necessaires pour *faire cesser la Piraterie dans toutes les parties du monde* » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p.104 ; nous soulignons). De même, dans ses *Observations sur le ministère général*, il écrit qu'à la différence de Platon qui était intéressé à perfectionner sa république, son plan est « plus tourné a perfectioner *les monarchies en general* » (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 84 ; nous soulignons).

⁸³⁶ Le regard de l'abbé se pose partout. À l'occasion, il lui arrive ainsi de manifester son souci d'augmenter le bonheur des Japonais, en leur prodiguant ses conseils en matière de réforme des institutions politiques, menacées selon lui par « une semence de divizion et de guerre civile » (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VIII, p. 276-277). L'universalité supposée de ses projets le conduit à penser que l'entrée dans l'âge d'or est « l'effet que doit naturellement produire dans toutes les Nations la nouvelle metode pour perfectioner la forme du gouvernement » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 231).

B. Des projets intemporels

La dynamique « impérialiste » qui caractérise l'utopie et se manifeste dans les écrits de l'abbé ne se déploie pas seulement dans la dimension géographique, mais semble également abolir les limites temporelles. Les projets de l'abbé partent à la conquête des siècles. S'ils comptent transformer le présent et assurer dans l'avenir l'âge d'or, l'abbé les applique au passé et soutient leur efficacité en les projetant dans l'histoire. Ainsi, du *Projet de paix perpétuelle*, il conclut que « si un pareil établissement eut été fait entre les Princes Cretiens dans le tems des Croisades, il leur auroit beaucoup moins couté d'hommes & d'argent ; & tous les Peuples qui sont Mahometans & Barbares, seroient encore aujourd'hui Cretiens »⁸³⁷.

La projection de ses projets utopiques dans l'histoire a, nous l'avons dit, pour objectif de démontrer leur valeur et la nécessité de les adopter. En sacrifiant ainsi sa conception du progrès, ce n'est pas le perfectionnement du passé pour lui-même qu'il poursuit. Il cherche plutôt à prouver que ses projets, parce qu'ils sont excellents, sont valables pour toutes les époques, ne s'altèrent pas avec le temps ou en raison du changement nécessaire des circonstances pour lesquelles ils ont été conçus. Ils offrent des solutions indémodables, et tous les siècles doivent se trouver sous leur empire. Avec l'abbé de Saint-Pierre, ce ne sont pas seulement les lendemains mais également les hiers qui chantent. Cette ambition universelle pourrait toutefois être confrontée à des obstacles.

Paragraphe 2 : Un universalisme questionné

La notion d'universalité dans l'œuvre de l'abbé connaît de nombreuses vicissitudes et est l'objet de multiples questionnements, qu'il s'agisse de la reconnaissance des patries et de leur compatibilité avec l'humanité (A), ou du rapport de l'union européenne à la Turquie et aux régences barbaresques (B).

A. De la compatibilité des patries et de l'humanité

On retient généralement de la pensée de l'abbé de Saint-Pierre qu'il veut le bonheur du plus grand nombre⁸³⁸, ce qu'il ne manque pas lui-même de revendiquer : « le but de mes Projets c'est la plus grande utilité du plus grand nombre des Familles »⁸³⁹. Il importe donc de savoir ce que l'abbé désigne par ce plus grand nombre. Les premiers mots de l'épître dédicatoire au roi, en tête du *Mémoire pour diminuer le nombre de procès* (1725), nous en donnent une première idée, puisqu'ils témoignent du souci de l'abbé pour les nations chrétiennes en général. Néanmoins, il s'agit là des derniers feux de l'idéal de Chrétienté, qui agonise au XVII^e siècle pour mourir au temps des Lumières⁸⁴⁰, et que l'abbé délaisse au profit d'un autre vocabulaire, marqué également par son universalité, mais sécularisé celui-là.

En effet, l'abbé recourt de manière récurrente aux termes de « genre humain » et d'« humanité », quand il ne parle pas des « hommes en général » ou des « citoyens du monde & de la société

⁸³⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 326.

⁸³⁸ Les actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008) consacré à l'abbé de Saint-Pierre ont ainsi été publiés sous le titre suivant : *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*.

⁸³⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 304. Il est à noter que l'interchangeabilité des termes « utilité » et « bonheur » est ici manifeste.

⁸⁴⁰ Sylvio Hermann De Franceschi, à la suite d'Alphonse Dupron, distingue la Chrétienté de l'Église, pour définir cette première comme « la plénitude du monde chrétien », dont la Paix de Westphalie avait constaté la péremption (« L'invention chrétienne de la prépondérance française. La monarchie henricienne et de la défense d'un ordre de Chrétienté au tournant des XVI^e et XVII^e siècles », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 44, 2016, p. 241-277).

humaine ». Et de préciser : « je dis les hommes et j'entends toute l'espèce humaine »⁸⁴¹. Chacun de ses projets entend favoriser « le bonheur du genre humain », devenu point de référence⁸⁴², et consiste en la promotion d'une paix universelle, d'une religion universelle, d'une langue universelle ou encore de mesures universelles. L'abbé est lui-même qualifié de « fonctionnaire de l'humanité » et considéré comme « l'un des plus ardents apôtres de l'humanité » et « l'humanitaire le plus complet et le plus net des humanitaires connus »⁸⁴³. Il est encore décrit comme « aimant l'humanité »⁸⁴⁴, quand l'application de son système doit permettre à « l'humanité [d']entrer dans l'âge d'or »⁸⁴⁵. La cause paraît donc entendue et ne point souffrir de contestation.

Pourtant, d'une manière aussi fréquente que pour le champ lexical de l'idée d'humanité, l'abbé emploie les mots de « patrie » et de « nation ». Ainsi, il exhorte les particuliers à devenir plus utiles à leur patrie et affirme que « surpasser ses pareils en bienfaits envers sa Patrie [...] est la seule ambition qui soit digne de louanges »⁸⁴⁶. Dès lors, il est possible de se demander si cet usage par celui qui dit viser « à devenir bienfaiteur de [s]a patrie »⁸⁴⁷ n'amoindrit pas la portée universaliste de ses projets, ou même n'en contredit pas le sens ; autrement dit, si l'unité du genre humain n'est pas menacée par cette reconnaissance des patries et nations. C'est cette même réflexion qui fait dire à Helvétius qu'il faut « examiner, si jusqu'au moment que tous les Peuples, selon le désir de l'abbé de Saint-Pierre, ne composent plus qu'une grande & même nation, il est possible que l'amour patriotique ne soit pas distinctif de l'amour universel : si le bonheur d'un Peuple n'est pas jusqu'à présent attaché au malheur d'un autre ; si l'on peut perfectionner, par exemple, l'industrie d'une Nation sans nuire au commerce des Nations voisines, sans exposer leurs manufacturiers à mourir de faim. Or qu'importe, lorsqu'on détruit les hommes que ce soit par le fer ou par la faim ? »⁸⁴⁸.

Pour déterminer si l'existence même des patries et des nations n'est pas contradictoire avec un projet pour le genre humain ou si le bonheur de quelques-uns n'est pas mis en opposition avec le bonheur de tous, il faut revenir au sens donné par l'abbé à ces termes. En l'occurrence, patrie et nation, qu'il emploie indifféremment, semblent être pour lui des synonymes. Hedwig Hintze constate qu'au XVIII^e siècle était expressément écartée, dans la notion de patrie, « la conception géographique, qui ne tient compte que du lieu où l'on naquit », pour lui attribuer « le sens de famille, de société, d'État libre », le terme acquérant un contenu éthique en étant associée à la liberté, à l'amour des lois, à la bonté des mœurs et au bonheur de l'État, par opposition au joug du despotisme⁸⁴⁹. L'abbé de Saint-Pierre, pour sa part, ne semble pas lui attribuer un contenu riche, politique, ni chercher à développer une réflexion sur ce qui pourrait faire sa singularité. Au contraire, la patrie paraît n'avoir que la seule

⁸⁴¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 171 et p. 105.

⁸⁴² Cette ambition partout proclamée est par exemple annoncée dans les premières lignes du *Projet pour perfectionner l'orthographe des langues d'Europe* (1730).

⁸⁴³ Simone Goyard-Fabre considère que l'abbé, plus que tout autre, mérite ce titre qu'Edmund Husserl décernait au « philosophe » (« Présentation », dans Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Paris, Garnier frères, 1981, p. 84) ; Charles Weiss, « Saint-Pierre (Charles-Irénée Castel de) », dans *Biographie universelle, ancienne et moderne*, tome XL, Paris, L.-G. Michaud, 1825, p. 44 ; Louis Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*, tome II, 6^e éd., Paris, Guillaumin et C^{ie}, 1849, p. 262. Le terme « humanitaire » s'entend ici de celui qui vise au bien de l'humanité.

⁸⁴⁴ Eugène Lerminier, *De l'influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e siècle*, Paris, M^{me} Prévost-Crocius – Didier, 1833, p. 26. Ses projets témoignent d'un « grand amour de l'humanité », écrit encore Ernest Nys (« Les ouvrages de politiques et deux lettres inédites de Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre », *Revue de droit international et de législation comparée*, t. XXIII, 1891, p. 427).

⁸⁴⁵ Georges de Beaurepaire, *L'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 29.

⁸⁴⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome IX, p. 298 et p. 310.

⁸⁴⁷ *Le portefeuille de Madame Dupin*, op. cit., p. 175.

⁸⁴⁸ Claude-Adrien Helvétius, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, tome II, Londres, Société Typographique, 1773, p. 449-450, note a.

⁸⁴⁹ Hedwig Hintze, « Nation et humanité dans la pensée des temps modernes », *Revue d'histoire moderne*, tome VIII, 1933, p. 15. Sur les sens que prend l'idée de nation au XVIII^e siècle, voir Ahmed Slimani, *La modernité du concept de nation au XVIII^e siècle, 1715-1789*, Aix-en-Provence, PUAM, 2004.

signification de partie, pour désigner une subdivision de la société humaine⁸⁵⁰. Aussi, il ne lui semble pas nécessaire de s'appesantir sur sa spécificité, ce qui la particularise, mais simplement, parce que ces « divisions » existent maintenant, en tenir compte et les projeter dans un ensemble plus vaste, uni, à défaut d'unique.

De plus, selon Maurice Tournier, il existe en fait deux sens au mot *humanité*. Le premier, forgé au XII^e siècle, hérite du latin la signification de « nature humaine », d'où « se distinguent les qualités de sensibilité, bienveillance, pitié, politesse et respect ». Le second, conçu au XV^e siècle, désigne « la totalité concrète des hommes habitant la planète ». C'est l'usage qu'en font les penseurs internationalistes qui se placent dans la logique de l'abbé de Saint-Pierre⁸⁵¹. Ce dernier n'emploie pas ce terme pour signifier la bonté mais l'universalité des hommes. L'humanité est par lui considérée comme un grand être collectif. Dans cette perspective, la patrie n'est pas en confrontation avec l'humanité⁸⁵². L'abbé s'intéresse ainsi « aux Hommes en général, ou du moins à leur Patrie en particulier », à la « grande augmentation du bonheur futur des *Hommes en general*, & de la *Nation Française en particulier* »⁸⁵³. En somme, le bonheur de l'une ne peut avoir été causé par le malheur d'une autre.

Plus encore, dans la recherche du bonheur futur, la patrie et l'humanité vont de pair. Simone Goyard-Fabre explique qu'à la métamorphose de l'idée d'humanité, « modestement, l'un des premiers, l'abbé de Saint-Pierre apporte sa contribution : puisque l'heure de l'individualisme triomphant du XVII^e siècle est déjà dépassée, puisque l'homme s'insère dans un contexte social et politique où la vie publique importe plus que la subjectivité, il faut que s'éveille, et que s'éveille d'abord chez les princes qui ont office de gouverner les peuples, la conscience d'une appartenance à une communauté que les frontières ne viennent ni borner ni miner »⁸⁵⁴. En effet, c'est aux souverains qu'incombe d'abord la tâche d'« augmenter le bonheur de leur patrie, de leurs sujets et même de leurs voisins »⁸⁵⁵. Les souverains doivent rechercher le titre de bienfaiteur de leur nation et du genre humain⁸⁵⁶. Simone Goyard-Fabre va jusqu'à voir dans l'europanisme de l'abbé plus qu'une politique : « il est un humanisme et, dans les articles de droit appelés à l'instituer, se profile une espérance cosmopolitique »⁸⁵⁷. En tout état de cause, l'abbé exhorte les hommes désireux d'être appelés « grands » à pratiquer la bienfaisance à la fois « envers leur Patrie & envers tous les autres Hommes du Monde »⁸⁵⁸.

La pensée de l'abbé parvient à faire coexister l'idée d'humanité et la reconnaissance des patries. Cette association trouve son expression dans l'idée fédérative. Celle-ci n'est alors pas nouvelle, puisqu'elle offre des précédents historiques qu'aime à rappeler l'abbé, qui les érige en mythes : « il mentionne les Amphictyonies de la Grèce antique et s'attarde surtout sur le Saint Empire romain germanique »,

⁸⁵⁰ C'était déjà l'opinion de l'évêque de Cambrai : « Si le citoyen doit beaucoup à sa patrie, dont il est membre, chaque nation doit, à plus forte raison, bien davantage au repos et au salut de la république universelle dont elle est membre, et dans laquelle sont renfermées toutes les patries des particuliers » (Fénelon, *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, dans *Œuvres*, tome II, Paris, Gallimard, 1997, p. 1006).

⁸⁵¹ Maurice Tournier, « *Humanitaire* est-il apolitique de naissance ? », *Mots*, n° 65, mars 2001, p. 141-142.

⁸⁵² C'est ce que disait déjà en substance Émeric Crucé, auteur du *Nouveau Cynée* (1623), dont l'abbé s'est inspiré, lorsqu'il assurait que la diversité des nations n'était pas un obstacle à la réalisation d'une paix générale (Ernest Nys, *Les origines du droit international*, Bruxelles, Paris, A. Castaigne, Thorin & Fils, 1894, p. 397).

⁸⁵³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome IX, p. 298 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 45 ; nous soulignons.

⁸⁵⁴ Simone Goyard-Fabre, « La félicité publique et la paix par le droit dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 227.

⁸⁵⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome IX, p. 311.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 293.

⁸⁵⁷ Simone Goyard-Fabre, *La construction de la paix ou Le travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1994, p. 133.

⁸⁵⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome IX, p. 326.

l'idéalisant au point d'en faire un modèle⁸⁵⁹. Cette idée de fédération suppose que « la vie internationale ne saurait se dérouler sous l'égide d'un super-État » : sans faire le procès de la « monarchie universelle », l'abbé constate qu'un « empire européen risquerait de ressusciter une volonté d'hégémonie qui ne manquerait pas d'engendrer une politique de conquêtes et d'annexions, de mutations territoriales par voie successorale ou matrimoniale, une surenchère de l'armement... autant de tendances qui sont préjudiciables à la paix et à la félicité publique »⁸⁶⁰. Les patries, dès lors qu'elles intègrent le dispositif fédéral, offrent la garantie de la préservation de la paix. Devenues incapables de velléités belliqueuses et hégémoniques, les patries n'offrent pas de résistance à une projection universelle et apparaissent même comme un tremplin jusqu'à l'idée d'humanité.

L'idée de patrie n'est donc pas une remise en cause de celle d'humanité. Pour autant, l'abbé paraît limiter les bienfaits de ses projets à l'Europe, au point qu'il est possible de se demander si l'humanité dont il se fait le héraut n'est pas l'autre nom de l'eurocentrisme.

B. La question turque

Le projet le plus emblématique de l'abbé de Saint-Pierre, consacré à la paix perpétuelle, semble n'être destiné qu'à l'Europe et, plus particulièrement, aux États chrétiens qui la composent⁸⁶¹. Cette précision n'est pas anodine. En effet, si l'Empire ottoman compte parmi les puissances de premier rang en ce début de XVIII^e siècle, c'est notamment en raison de ses importantes possessions territoriales en Europe. Le choix de cette catégorie indiquerait donc une volonté de restriction. Mais, plus encore que d'exclure les Turcs de son projet d'alliance, l'abbé de Saint-Pierre appellerait même, dans l'édition du *Projet* de 1717, à une croisade universelle pour chasser les Mahométans de leurs possessions d'Europe d'abord, puis de celles d'Afrique et d'Asie ensuite – expulsion qui serait l'objet-même de cette union européenne.

Son *Projet pour l'extirpation des Corsaires de Barbarie* (1733) achèverait de plaider en ce sens, puisqu'il s'agirait d'associer les États chrétiens au financement d'une escadre sous commandement de l'Ordre de Malte dans le but de nettoyer la mer des corsaires des États barbaresques d'Afrique du Nord, posant ainsi d'insurmontables limites à l'universalité du projet exprimée ailleurs par l'abbé. Se pourrait-il que ce mot d'humanité ne recouvre en réalité qu'une sorte d'eurocentrisme et que « l'universalité ne qualifie plus l'humanité du philosophe »⁸⁶²? C'est en tout cas ce à quoi concluent un certain nombre de commentateurs de l'œuvre de l'abbé qui, accréditant la thèse d'une position restrictive voire agressive de l'abbé à l'égard de la Turquie, avertissent contre une interprétation trop large de ses convictions universalistes⁸⁶³.

Ainsi, Joseph Drouet explique qu'« il n'est qu'un peuple qui ne doit pas éprouver le bienfait de cette panacée, c'est le peuple turc pour l'expulsion duquel l'abbé se prononce, mais non sans démontrer que l'entreprise sera aussi avantageuse que possible aux puissances confédérées »⁸⁶⁴. Pour Édouard

⁸⁵⁹ Simone Goyard-Fabre, « La félicité publique et la paix par le droit dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 228. Voir Abbé de Saint-Pierre, *Memoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, Préface, p. 14-15.

⁸⁶⁰ Simone Goyard-Fabre, « La félicité publique et la paix par le droit dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 229.

⁸⁶¹ Ainsi, le *Projet* de 1717 a pour ambition, selon son intitulé, de « rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens », quelle que soit leur confession.

⁸⁶² Jean-Marie Beyssade, « Anthropologie et politique chez l'abbé de Saint-Pierre », *Revue de métaphysique et de morale*, 88^e année, n° 2, avril-juin 1983, p. 255. Au XVIII^e siècle, l'eurocentrisme tend ainsi à se confondre avec l'universalisme selon Jean-Louis Lecercle (« L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et l'Europe », *loc. cit.*, p. 24). Eurocentrisme dont l'abbé paraît fournir un exemple lorsqu'il s'intéresse à la Russie : si, selon lui, l'Europe doit s'ouvrir à elle, cela suppose également que le tsarévitch doive être élevé en Angleterre, Allemagne, Hollande, France et Italie, sans le moindre Moscovite au sein de son entourage. Alors seulement, il aura en estime les lois, mœurs, arts et sciences de l'Europe et saura les assimiler (*Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome IX, p. 405-406).

⁸⁶³ Azzedine Guellouz, « Évolution de l'idée internationale dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 324.

⁸⁶⁴ Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 127-128.

Goumy – d’après lequel l’abbé, fidèle à la pensée d’Henri IV, se prononce pour l’expulsion des Turcs –, l’*Abrégé* de 1729 reste muet à propos des velléités du projet de 1717 à la fois en raison des grands dangers que ferait courir pour la bonne harmonie des États coalisés le partage des dépouilles de l’empire ottoman, et du remords qu’éprouverait l’abbé en raison de la contradiction manifeste de son projet avec ses idées de tolérance universelle⁸⁶⁵. Enfin, selon Jean-Marie Beyssade, le projet « se révèle équivoque en sa prétention même à l’universalité »⁸⁶⁶.

L’origine de cette interprétation est à chercher dans les textes mêmes de l’abbé sur la question de la paix : il a beaucoup écrit et a été amené à opérer des changements. Dans son projet de 1717, l’abbé écrit à l’article VIII que « pour la plus grande sûreté de la Société Chrétienne [...] & pour l’avantage du Commerce [...] avec les Souverains non Chrétiens ; le Senat conclura avec chacun d’eux des Traitez par lesquels il sera convenu que les derniers Traitez faits entr’eux, & les Souverains Chrétiens, pour le Commerce & pour les Frontieres, & même entr’eux & leurs autres voisins, seront toujours executez, que s’il arrivoit entr’eux des differens pour cette execution, ou pour d’autres causes, ils ne prendroient jamais les armes & ne feront aucun acte d’hostilité »⁸⁶⁷.

Dans la *Remarque* qui suit immédiatement, l’abbé précise cependant qu’« on peut ôter cet Article du nombre des Articles fondamentaux, & le mettre parmi les Articles importants ». Et d’ajouter : « Je croyois qu’il étoit impossible de chasser le Turc de l’Europe ; mais après avoir quelque tems medité ce sujet, je croi la chose possible, mais seulement après l’établissement de l’Arbitrage Chrétien. J’en donnerai un petit projet à la fin de ce volume »⁸⁶⁸. Dans les dernières pages figure en effet une « Proposition sur les Turcs », exprimant la certitude que « le Traité fondamental de la Police Européenne signé, il sera avantageux, facile & glorieux aux Souverains Chrétiens de chasser les Turcs de l’Europe [...], & même de l’Asie et de l’Affrique »⁸⁶⁹. Afin de démontrer la facilité de l’entreprise, l’abbé ne craint pas d’envisager « un Traité avec Alger, Tunis & Tripoli, pour les décharger de tout subside & pour les faire gouverner d’une maniere Republicaine, & comme Villes Marchandes » ni de « faire un Traité de Paix perpetuelle avec la Perse, & lui ceder quelque lisiere des Etats du Turc à condition qu’il l’ataqueroit en même tems que l’union »⁸⁷⁰.

Si le *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens* publié en 1717 est, dès l’épître, présenté par son auteur comme le troisième tome du *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, dont les deux premiers tomes avaient été publiés en 1713, il ne se contente pas, par celui-ci, de les compléter mais infléchit sa position précisément sur cette question. En effet, la version de 1713 ne prévoit aucunement de faire usage de la force contre les Turcs. À l’un de ses amis qui « voudroit que l’on chassât le Turc de l’Europe, avant que de faire avec lui aucun Traité de Commerce, & avant que de le recevoir dans l’Union comme associé, [et pour ce faire] propose que l’Union entreprît [contre lui] la Guerre », l’abbé répond que « ce seul article est peut-être plus difficile à exécuter que l’établissement de la Société » européenne et ne lui paraît pas nécessaire pour la sûreté de celle-ci⁸⁷¹. Au surplus, l’abbé propose d’admettre les Mahométans – autrement dit la Turquie, le Maroc et les Régences barbaresques d’Alger, de Tunis et de Tripoli – comme associés de l’Union et de conclure avec eux des traités d’alliance et de commerce⁸⁷².

⁸⁶⁵ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l’abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 81.

⁸⁶⁶ Jean-Marie Beyssade, « Anthropologie et politique chez l’abbé de Saint-Pierre », loc. cit., p. 254.

⁸⁶⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit. p. 183.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 431-432.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 436.

⁸⁷¹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 177-178.

⁸⁷² Le premier des articles fondamentaux du *Projet de paix perpétuelle* indique que « l’Union fera, s’il est possible, avec les Souverains Mahometans ses voisins des Traitez de Ligue offensive & défensive, pour maintenir chacun en Paix dans les bornes de son Territoire ». Plus loin, l’abbé précise : « Ils ne seront point Membres de l’Union avec la prérogative d’Arbitres. Ils n’en seront que les Associez avec l’avantage d’en avoir toute la protection » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome I, p. 284-285 et p. 345).

Dans l'*Abrégé* de 1729 et ses écrits postérieurs sur la paix, si l'abbé n'envisage pas d'intégrer les Turcs à son système de paix, il n'est plus question d'engager à leur endroit les forces de l'Union. Toutefois, la Grande Alliance, pour sa propre sûreté, ne pourra être indifférente à ce qui se passe au-delà de ses frontières. Considérant qu'« il y a une différence infinie entre Troupes aguerries & Troupes non aguerries », il assure qu'il est d'une « extrême importance d'empêcher que les Turcs & les Marocains ne s'aguerrissent ». Aussi, l'abbé suggère que l'Union se déclare « contre celui [d'entre eux] qui ne voudra pas de suspension, de médiation & d'arbitrage »⁸⁷³. Cela suppose, d'une part, que l'Union est en paix avec les Mahométans et, d'autre part, au prétexte d'« empêcher les Guerres entre Voisins Mahométans », en soulignant que les conflits qui les animent intéressent aussi sa propre sûreté, cela revient à étendre à ceux-ci les mécanismes et les bénéfices de son alliance.

Toutefois, comme l'a montré Azzedine Guellouz, trois ébauches au moins précèdent l'édition du projet de 1713, dont l'une diffère notablement quant à l'étendue de la communauté humaine à laquelle ses projets s'adressent⁸⁷⁴. Ainsi, l'article premier du Pacte fondamental tel que détaillé dans le *Mémoire* de 1712 stipule qu'« il y aura de ce jour à l'avenir une Union perpétuelle entre tous les Souverains d'Europe, y compris le Czar, le Grand Seigneur [la Turquie] & les Souverains des Côtes de Barbarie dans le dessein de rendre la Paix inalterable ». Et d'ajouter que « chaque Etat Souverain sera conservé par l'autorité de l'Union en la forme generale de son Gouvernement présent »⁸⁷⁵.

De l'étude des différentes versions du *Projet de paix perpétuelle*, il est possible de conclure que « depuis 1710 probablement, depuis le 1^{er} septembre 1711 en tout cas, et jusqu'au 15 juillet 1712, l'abbé de Saint-Pierre avait proposé dans ses écrits une conception de la Communauté internationale incluant les Mahométans »⁸⁷⁶. Ainsi, pleinement membres dans les versions antérieures à 1713, associés en 1713, menacés d'une croisade en 1717, redevenant associés en 1729, le statut des Turcs dans le projet d'Union n'a cessé d'évoluer dans les projets successifs de l'abbé.

La Turquie associée, intégrée ou laissée en paix dans la plupart des projets, il faut chercher l'explication de ces évolutions, et de cet appel à la croisade en particulier, ailleurs que dans la haine des mahométans. Ainsi sera-t-il éventuellement possible de retrouver la pensée véritable de l'abbé. Pour cela, il faut rapprocher ces textes du contexte politique dans lequel ils ont été écrits. L'abbé n'a, en effet, jamais caché adapter ses écrits au gré des circonstances⁸⁷⁷. Ainsi, la position de 1713, qui ramène les souverains mahométans au statut d'associés, serait la conséquence d'une concession faite par l'abbé dans l'espoir que ses propositions soient discutées aux préliminaires de paix d'Utrecht⁸⁷⁸. De même, ce n'est pas par hasard que le projet de croisade universelle apparaît en 1717. Avec la mort de Louis XIV, en 1715, la situation a changé. La France est gouvernée par le Régent, dont la mère a l'abbé pour aumônier, offrant à celui-ci des conditions singulièrement favorables pour avoir l'oreille du maître de l'État. Sans doute croit-il même pouvoir devenir auprès du Régent le mentor que Fénelon avait aspiré à être avec le duc de Bourgogne. La perspective d'une telle proximité, voire d'une participation au pouvoir, lui dicte donc une stratégie qui se veut réaliste.

⁸⁷³ Abbé de Saint-Pierre, *Abrégé du projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, 1729, p. 143-144.

⁸⁷⁴ Azzedine Guellouz, « Évolution de l'idée internationale dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 333-337. Il s'agit des documents suivants : BnF, RES-E*-319, *Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, s. l., 1711 ; BnF, RES P-F-47, *Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Cologne, J. le Pacifique, 1712 ; BnF, RES-E*-534-535, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, 2 vol., s. l. n. d. [1712].

⁸⁷⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, p. 51.

⁸⁷⁶ Azzedine Guellouz, « Évolution de l'idée internationale dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 337.

⁸⁷⁷ « Je n'ai pas laissé d'ajouter dans celui-ci plusieurs Considérations nouvelles, sur-tout par rapport aux Conjonctures présentes » (Abbé de Saint-Pierre, *Abrégé du projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 2).

⁸⁷⁸ Azzedine Guellouz, « L'autre autre d'un siècle philosophe : lecture et morale », *loc. cit.*, p. 274. L'abbé prétend en effet être lu par des négociateurs, comme il l'écrit dans son *Abrégé du projet de paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 1.

D'autant plus que le Régent, voulant faire oublier à l'Europe la politique de Louis XIV, s'inscrivait en rupture avec elle. Cela impliquait notamment de rompre avec l'alliance franco-ottomane à laquelle Louis XIV avait été fidèle. Des voix venues d'outre-Rhin insistaient alors sur le fait que ce qui pourrait faire oublier à l'Empereur la renonciation à la succession d'Espagne serait que la France le soutienne dans son entreprise d'expansion au détriment des Turcs. C'est ainsi que Leibniz, qui avait, du temps du Roi-Soleil, cherché à éloigner d'Allemagne la menace française en la dirigeant contre l'Égypte, ce en quoi il avait été éconduit⁸⁷⁹, écrit dans une lettre du 7 février 1715 à l'abbé : « L'espérance de faire passer la monarchie d'Espagne dans la Maison de France a été la source de cinquante ans de guerre ; et il est à craindre que l'espérance de l'en faire ressortir ne trouble l'Europe encore pendant cinquante autres années. Aider l'Empereur à chasser les Turcs de l'Europe seroit peut-être le moyen de venir à bout de ce mal »⁸⁸⁰.

Pour obtenir *de facto* la paix européenne, entre États chrétiens, il fallait donc pousser la guerre au dehors – et, l'abbé, avec quelque cynisme, d'envisager la lutte contre les Mahométans comme favorisant la formation d'un esprit européen cimentant l'alliance. Ainsi donc, « au fur et à mesure que se précisaient ses espoirs de prendre part à la direction des affaires publiques, ou à l'orientation de ceux qui les dirigeaient, croissait son désir de paraître réaliste » et, à l'inverse, « lorsque s'éloigna cet espoir, l'abbé de Saint-Pierre revint à des conceptions plus larges » de la communauté internationale⁸⁸¹.

En outre, le réalisme intéressé de celui qui ne manquait pas de rattacher son projet, pour en accroître la popularité, au grand dessein d'Henri IV – lequel se prononçait pour l'expulsion des Turcs – ne se borne pas à adopter les idées qu'il croit prévaloir autour du Régent : il cherche également à ne pas déplaire à ses contemporains. Pour y parvenir, il n'hésite pas à faire des concessions et à minorer la force de ses propositions, ce qu'il reconnaît :

« Dans l'ébauche précédente, le Projet embrassoit *tous les Etats de la terre* ; mes Amis m'ont fait remarquer, que quand même dans la suite des siècles, la plupart des Souverains d'Asie & d'Afrique demanderoient à être reçus dans l'Union, cette vûë paraissoit si éloignée & embarrassée de tant de difficulté qu'elle jettoit sur tout le Projet, un air, une aparence d'impossibilité qui *revoltoit tous les Lecteurs*, & qui en portoit quelques-uns à croire, que restraint même à la seule Europe, l'exécution en seroit encore impossible ; *je me suis d'autant plus volontiers rendu à leur avis* que l'Union de l'Europe suffit à l'Europe, pour la conserver toujours en Paix »⁸⁸².

Ailleurs, l'abbé déclare ne plus proposer aux Turcs que des observateurs – appelés « Résidents à la Ville de Paix » – « pour entretenir les articles du Traité de Commerce & d'Association que l'on fera avec eux », car « plusieurs Lecteurs avoient été choquez dans la troisième ébauche de ce que je proposois de donner des Députés Sénateurs aux Souverains Mahométans »⁸⁸³. Il est donc clair que

⁸⁷⁹ François Charles-Roux, *Les origines de l'expédition d'Égypte*, Paris, Plon, 1910, p. 22.

⁸⁸⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Observations sur le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre, précédées de la lettre de Leibniz à l'abbé de Saint-Pierre du 7 février 1715*, Centre de Philosophie politique et juridique, PUC, 1993, [p. 326] p. 16.

⁸⁸¹ Azzedine Guellouz, « Évolution de l'idée internationale dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 340.

⁸⁸² Abbé de Saint-Pierre, *Memoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, Préface, p. 35-36 ; nous soulignons.

⁸⁸³ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, tome I, p. 344. Il écrit encore : « A l'égard des Mahometans voisins de l'Europe, les Tartares, les Turcs, les Tunisiens, les Tripolins, les Algériens & les Maroquins, *on m'a dit qu'il ne seroit guère dans la bienséance* de leur donner voix au Congrez » (*ibid.*, p. 283 ; nous soulignons).

l'abbé, lorsqu'il avance l'idée d'une croisade universelle, donne « moins son opinion personnelle que celle de ses lecteurs »⁸⁸⁴.

Enfin, par ces changements, l'abbé cherche à intéresser d'autres États, leur faisant espérer des avantages qu'ils n'obtiendront qu'en adoptant le projet qui est pour lui la véritable fin. Au terme de sa « Proposition sur les Turcs », il écrit ainsi : « je ne regarde ce plan qu'en gros & je suppose toujours la Police établie entre les Souverains Chrétiens, *ce qui est mon véritable but*, je n'ai même parlé de cette entreprise que pour ceux qui ont le malheur d'être voisins de cet Empire, persuadé qu'ils se porteront avec d'autant plus d'ardeur à solliciter la Police Européenne, l'union Européenne qu'ils la regarderoient comme un acheminement à une Croisade universelle, incomparablement plus solide & mieux concertée que toutes les précédentes »⁸⁸⁵. Il présente aux États limitrophes de l'empire ottoman, pour mieux les intéresser et les convaincre de signer son traité, l'Union comme la condition nécessaire et suffisante à l'expulsion de Turcs de leurs possessions européennes, et même d'Asie et d'Afrique.

Ce sont les mêmes principes qui régissent d'ailleurs le *Projet pour extirper les Corsaires de Barbarie*. En effet, l'abbé, qui compte sur l'intérêt de la Sublime Porte à voir les « Républiques Barbaresques » lui être « beaucoup plus soumises »⁸⁸⁶, conçoit la guerre qui leur serait faite comme une occasion pour les Ottomans et l'Ordre de Malte, sempiternels ennemis, de surmonter leurs différends⁸⁸⁷. Il importe de souligner que l'abbé de Saint-Pierre, en proposant de combattre ces régences barbaresques, ne songe qu'à leur bonheur⁸⁸⁸.

Finalement, il apparaît que l'abbé, loin d'être acquis à l'eurocentrisme, n'a pas de conception solide de l'Europe. S'il destine son *Projet de paix perpétuelle* d'abord à l'Europe, en insistant sur les États chrétiens, la réussite de son ambition politique semble nécessiter le sacrifice d'une idée stable et riche de l'Europe⁸⁸⁹. Celle-ci, à géométrie variable, comme en atteste la liste sans cesse fluctuante des signataires au traité de paix, est purement instrumentale. Selon sa stratégie du moment, l'abbé révisé la liste des États membres, ce qui nous assure que l'abbé, loin d'être le précurseur d'une doctrine des frontières naturelles⁸⁹⁰, envisage un projet d'union dicté par le volontarisme et le calcul prudentiel, à vocation universelle.

Ses hésitations s'expliquent en partie par le fait qu'il doit tenir compte, d'une part, de l'alliance franco-ottomane inaugurée par François I^{er}, expression d'une conception française de l'équilibre européen fondé sur un rapport de force et non sur une coopération et, d'autre part, la longue tradition d'une unité européenne nécessitée par la résistance aux Turcs, amorcée par le pape Pie II peu après la prise de Constantinople, et dont sont notamment empreints les projets européens de Sully ou de

⁸⁸⁴ Gilberte Derocque, *Le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre comparé au pacte de la Société des Nations*, op. cit., p. 85.

⁸⁸⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 438 ; nous soulignons.

⁸⁸⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome II, p. 98. Au XVII^e siècle, les régences barbaresques s'étaient en effet progressivement émancipées de la tutelle ottomane, au point de s'ériger, au siècle suivant, en républiques quasi-indépendantes, ne reconnaissant plus qu'un vague lien de sujétion vis-à-vis du sultan.

⁸⁸⁷ « Le Traité pour l'extirpation de la Piraterie portera que les Chevaliers s'engagent à n'attaquer que les Corsaires, & à n'attaquer jamais aucuns autres Mahometans Sujets du Grand-Seigneur tant que la Paix durera entre lui & les Puissances Comersantes ». Pour l'abbé, la guerre n'est pas une fatalité : « L'Histoire nous marque plusieurs Traitéz de Paix, de Trêve, de Commerce faits entre les Chevaliers & les Mahometans » (*ibid.*, p. 100-102).

⁸⁸⁸ L'abbé de Saint-Pierre attend de son *Nouveau plan de gouvernement des Etats souverains* qu'il n'y ait bientôt « plus de Pirates à craindre, ni en Europe, ni en Asie, ni en Afrique, ni en Amerique ». La piraterie éradiquée partout au bénéfice du commerce maritime, et la cessation des « brigandages des Arabes & des Tartares, en faveur des Caravanes des voyageurs & des comersans par terre », apporteraient ainsi « de nouvelles comoditez, de nouvelles conoissances, & de nouveaux biens à toutes les Nations » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 330-331).

⁸⁸⁹ Céline Spector, « L'Europe de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, op. cit., p. 39-49.

⁸⁹⁰ L'abbé considère que les frontières de l'Europe pourraient notamment être assurées depuis l'Égypte, la Perse et la mer Caspienne, où il suggère d'envoyer des troupes et des vaisseaux (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 316-317).

François de Sales⁸⁹¹. La stratégie qu'il adopte en conséquence ne va d'ailleurs pas sans poser question : l'abbé, « par souci de voir ses idées trouver des moyens d'exécution, a été insensiblement conduit à faire des concessions sur le contenu même de ces idées »⁸⁹², à savoir, pour celui qui apparaît comme le promoteur un peu naïf d'une paix définitive, accepter pour la réaliser de prôner la guerre.

Si l'abbé, a contrario d'Émeric Crucé ou d'autres diplomates postérieurs réhabilitant les Turcs⁸⁹³, ne peut être considéré comme un ami de ceux-ci, ses propos reflétant l'opinion commune de ses contemporains sans qu'ils soient pour autant véhéments, sa pensée profonde est l'association de la Turquie – qu'il ne rejette pas pour des considérations géographiques ou religieuses – à son système de paix. La paix défendue par l'abbé n'est pas seulement perpétuelle, elle est aussi essentiellement universaliste.

En définitive, la pensée de l'abbé est traversée par une indéniable vocation universaliste, que seul un pragmatisme calculateur peut, à l'occasion, et tout à fait momentanément, freiner. L'abbé, lorsqu'il dit vouloir le bonheur du genre humain, vise véritablement à changer la face de la terre, par la mise en œuvre de ses nombreux projets. Le caractère intemporel de ses projets, par exemple, a tendance à donner du crédit à l'accusation de songe-creux frappant l'abbé. Stratège ou rêveur – celui qui, en 1775, a collationné ses écrits les a qualifiés de *Rêves d'un homme de bien qui peuvent être réalisés* –, esprit à la fois « chimérique et terre à terre »⁸⁹⁴, l'abbé de Saint-Pierre paraît avoir des qualités contradictoires. En effet, il n'exprime pas de vagues souhaits, mais conçoit nettement et avec minutie les possibilités de réaliser ses projets. Sur les deux aspects « rêve » et « réalisation », des lecteurs de l'abbé ont souligné que, de rêve, ses plans étaient devenus réalité. Ils soulignent malgré eux l'ambivalence utopique qui caractérise les projets de l'abbé. Cette ambivalence – qu'illustre le propos de l'abbé Raynal : « pourquoi [...] le beau rêve de l'abbé de Saint-Pierre ne se réaliserait-il pas ? »⁸⁹⁵ – trouve son explication dans la nature de l'utopie. Les projets de l'abbé, par leur souci d'irradier le réel, ne peuvent être considérés comme de simples rêves de perfection. Celui-ci ne se borne pas à imaginer une perfection qui ne saurait être, mais organise les modalités plus ou moins concrètes de sa mise en œuvre.

⁸⁹¹ Voir Gérard Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade : mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 2009.

⁸⁹² Azzedine Guellouz, « Évolution de l'idée internationale dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 341.

⁸⁹³ Rachida Tlili Sellaouti cite les diplomates Marie-Louis Descorches, chef de la légation française à Constantinople sous le gouvernement révolutionnaire, et Ignace Mouradja d'Ohsson, représentant de la Suède auprès de la Sublime Porte au cours de la même période (« La présence de la Turquie dans les projets de paix universelle de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 75).

⁸⁹⁴ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 323.

⁸⁹⁵ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, tome X, Genève, J.-L. Pellet, 1780, p. 60.

SECONDE PARTIE : LES PLANS DU PARADIS

L'abbé de Saint-Pierre a donc une vision claire de la perfection souhaitée. Or, quand on croit comme lui au Progrès, on doit agir. Il importe de savoir de quelle manière il entend la réaliser. Nous verrons qu'il se donne les moyens de sa réalisation, en procédant d'abord à la remise en cause de la société actuelle, en proposant de réformer tout ce qui lui paraît défectueux (**Titre I**), avant d'envisager de la reconstruire entièrement (**Titre II**).

TITRE I : DE NOUVELLES FONDATIONS

Si l'abbé de Saint-Pierre dessine l'image de la Cité parfaite, il sait que celle-ci reste à atteindre, qu'elle n'est pas l'état actuel de la société⁸⁹⁶. En effet, le point de départ de la réflexion de l'abbé, c'est le constat de la présence du mal, de la maladie, qui l'incite à rédiger ses projets. Le mal est l'état actuel, affectant l'ensemble des réalités humaines. Il ne se résigne pas à cette situation, et considérant possible d'y remédier. Celui qui a passé sa vie aux portes du pouvoir, mais intégralement vouée à le contester, pense pouvoir parvenir à sa reconstruction rationnelle, en procédant à l'identification des maux en vue de leur éradication (**Chapitre 1**), et en recourant à une méthode inspirée du cartésianisme, associée à des principes utilitaristes, qu'il érige en fondements nouveaux de la société (**Chapitre 2**).

Chapitre 1 : Un monde actuellement imparfait

L'abbé de Saint-Pierre, à l'occasion et à la racine de chacun de ses projets, cherche à identifier et faire connaître l'« origine du mal » qui frappe la société⁸⁹⁷, premier pas, crucial et décisif, sur le chemin menant à son éradication. En effet, à la différence du gnostique, qui a la haine du monde au point de vouloir le fuir, l'utopiste n'aime pas le monde tel qu'il est, c'est-à-dire imparfait, et veut le changer. Pour se réaliser, l'utopie doit se débarrasser de tous les maux qui font obstacle à son avènement et la retiennent dans l'âge d'argent. L'abbé se doit donc de les identifier, aussi bien parmi ses contemporains (**Section 1**) qu'au cœur des autorités traditionnelles, cette constatation laissant place à une contestation d'autant plus radicale que le mal s'avère présent dans toutes les réalisations humaines (**Section 2**).

Section 1 : Un universalisme incomplet

La situation des contemporains de l'abbé de Saint-Pierre a beau être meilleure que celle de leurs ancêtres⁸⁹⁸, ceux-ci souffrent encore du mal et leur bonheur n'est que relatif, par comparaison avec la misère absolue de l'état de nature. Dans l'absolu, les hommes sont encore dans l'enfance. Et certains plus que d'autres. En effet, il y a chez l'abbé de Saint-Pierre un paradoxe : alors qu'il déclare destiner ses projets au genre humain, pour le bonheur et l'unité duquel il dit œuvrer, il infériorise des pans entiers de la famille humaine, qui se trouvent dissociés de l'humanité pleine : en font les frais les ethnies exotiques, la gent féminine, le peuple en général ou encore les enfants, faisant de l'humanité réellement vécue par l'abbé un concept friable, à plusieurs vitesses. Loin d'exprimer « un universalisme à toute épreuve »⁸⁹⁹, l'abbé de Saint-Pierre

⁸⁹⁶ C'est ainsi qu'il déplore, à la fin de sa vie, que « le règne de la raison n'est point encore venu en France ; à peine y est-il abordé » (Lettre du 27 octobre 1742, publiée dans *Le portefeuille de Madame Dupin, op. cit.*, p. 238-239).

⁸⁹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Les rêves d'un homme de bien, op. cit.*, p. 125.

⁸⁹⁸ « Les habitans d'Athenes de ce siècle là étoient, en comparaison des habitans de Paris de ce siècle cy, dans l'anfanse de la Raison » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 528).

⁸⁹⁹ Rachida Tlili Sellaouti, « La correspondance de l'abbé de Saint-Pierre avec Madame Dupin. Un universalisme à toute épreuve », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743), op. cit.*, p. 35-71.

promeut un universalisme ambigu et incomplet. Il déprécie fondamentalement les peuples exotiques et les femmes (**Paragraphe 1**), quand la multitude et l'enfance sont stigmatisées comme synonymes d'ignorance et de déraison (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : Une humanité inférieure

Sans être essentialiste, l'abbé dévalorise les peuples exotiques, qu'il y a besoin de civiliser (A). Quant aux femmes, il a pour elles un raisonnement différent de celui qu'il applique aux « sauvages », faisant pour elles intervenir la nature (B).

A. Les ethnies exotiques infériorisées

L'attention de l'abbé de Saint-Pierre se porte de manière immédiate sur les peuples européens pour lesquels il élabore ses projets de paix perpétuelle. Pour autant, les non-Européens font parfois leur apparition dans ses écrits. Cela est vrai des Égyptiens, des Perses, des Chinois ou encore des Indiens, mais c'est aussi le cas d'ethnies plus exotiques. Celles-ci sont systématiquement évoquées en termes dépréciatifs⁹⁰⁰. L'abbé de Saint-Pierre, en utopiste cohérent, n'incline guère au primitivisme, c'est-à-dire à « l'attrait voire [à] la fascination qu'exercent sur notre civilisation les peuples et modes de vie que nous appelons primitifs »⁹⁰¹. Il est significatif qu'il choisisse, pour illustrer ces peuples, d'évoquer les Cafres et les Hottentots, dans la mesure où ces derniers sont les dénominations péjoratives de plusieurs peuples d'Afrique australe. En effet, « la représentation des Hottentots au XVIII^e siècle cristallise beaucoup de fantasmes ethnocentristes : saleté repoussante, gloussements, odeur affreuse due à des onctions huileuses »⁹⁰². Ils doivent être considérés comme l'archétype de la *moindre humanité*⁹⁰³.

Alors que certains philosophes de ce siècle se donneront à cœur joie dans le mépris et la haine⁹⁰⁴, l'abbé de Saint-Pierre ne paraît assortir ses évocations d'aucune détestation, se contentant de les désigner comme sauvages. Une telle qualification, pour l'ardent promoteur du bonheur du genre humain qu'il est, n'est toutefois pas sans interroger. En effet, le terme « sauvage » renvoie à l'idée de férocité, d'animalité⁹⁰⁵. Ce questionnement se justifie d'autant plus que, si l'abbé parle de genre humain comme d'une évidence, il ne cherche pas à en prouver l'existence et l'unité, plaçant sa certitude dans une situation de fragilité. S'ajoute également à cela le fait que ce rationaliste, s'il ne semble pas remettre en question la conception monogéniste, selon laquelle les êtres humains ont une origine commune, ne reprend pas à son compte son fondement chrétien, d'origine adamique, qui prétend que les hommes sont faits à l'image de Dieu.

⁹⁰⁰ « Les habitations sauvages de l'Asie, de l'Afrique, & de l'Amérique » ; « les Cafres ou sauvages d'Afrique » (*ibid.*, p. 265 et p. 305).

⁹⁰¹ Christian Marouby, *Utopie et primitivisme*, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁰² Élisabeth de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981, p. 94.

⁹⁰³ Voir François-Xavier Fauvelle-Aymar, *L'invention du Hottentot. Histoire du regard occidental sur les Khoisan (XV^e-XIX^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002 ; Dominique Lanni, « L'extrême étrangeté en procès : le Hottentot dans le discours des voyageurs, philosophes et naturalistes européens au XVIII^e siècle », dans Marie-Odile Bernez (dir.), *Visions de l'étranger au siècle des Lumières*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2002, p. 11-25.

⁹⁰⁴ Xavier Martin, *Naissance du sous-homme au cœur des Lumières : les races, les femmes, le peuple*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2014, p. 102-105.

⁹⁰⁵ « Féroce, farouche. En ce sens il ne se dit proprement que de certains animaux carnaciers qui se tiennent dans les déserts, dans les lieux esloignez de la fréquentation des hommes » (Article « Sauvage », *Dictionnaire de l'Académie française*, 1^{re} éd., 1694).

Au contraire, il se place sur le terrain de l'organique : « Je suppose que de dix mille hommes qui vinrent au monde en même temps » que Descartes « dans les habitations sauvages de l'Asie, de l'Afrique, & de l'Amérique, il y en ait eu cent, ou seulement dix qui aient vécu autant que lui, & qui soient nés avec *pareils organes* que lui pour les idées les plus sublimes de l'intelligence »⁹⁰⁶. L'abbé considère que Descartes et ses pareils sauvages sont des « hommes de *nature égale* »⁹⁰⁷, et ce qui est dit d'une poignée d'individus semble également valable à l'échelle collective.

L'abbé de Saint-Pierre, ne suppose pas de différence de nature entre Européens et peuples exotiques, est donc amené à s'interroger sur la raison de ces grandes différences qu'il constate et justifie selon lui cette qualification de sauvages : « Pourquoi sont ils demeurés cent degrés, mille degrés au dessous de Descartes [...] ? » Pour l'abbé, les différences entre sociétés ne s'expliquent pas par des caractéristiques physiologiques – les Descartes sauvages étant organisés pareillement à l'illustre Tourangeau – mais par d'inégales conditions culturelles :

« Il n'y a personne qui ne comprend facilement que s'ils avoient eu le même bonheur que Descartes, de naître dans le même climat parmi des parents aussi instruits & aussi riches, qui si leur esprit avoit été cultivé par d'aussi bons maîtres avec pareille émulation de Camarades, que s'ils avoient eu pareille ambition que lui de se distinguer du côté des Sages, que s'ils avoient eu pareils Savants avec qui se mesurer, & de qui ils eussent pu recevoir des Critiques judicieuses de leurs opinions, ils ne fussent montés vers ces mêmes connaissances à un aussi haut degré que lui. Au lieu que faute de tous ces moyens que lui a donné une naissance heureuse de parents riches, & dans un pays très peuplé & très bien policé, ses pareils pour l'âge sont demeurés moins instruits, moins intelligents que les peuples les plus ignorants du village de Touraine où Descartes a été élevé, parce que l'esprit de ces peuples a été un peu mieux cultivé que l'esprit de ces Descartes sauvages de l'Asie, de l'Amérique ou de l'Afrique. De là il suit *qu'entre deux hommes nés avec pareils organes, c'est la différence de culture, soit du côté des vertus, soit du côté des connaissances, qui met entre eux cette extrême différence de mérite & de talents que l'on voit entre eux* ».⁹⁰⁸

Si le sauvage le mieux organisé n'atteint pas le niveau du paysan tourangeau le plus ignorant, c'est bien parce que la nature de ce dernier est « bien cultivée, & l'autre mal cultivée »⁹⁰⁹. Le faible environnement culturel des Descartes sauvages les empêche de développer leur génie. Cette explication à partir de quelques individus ne fait que déplacer la question. En effet, comment expliquer que certains Descartes vivent à des niveaux culturels inférieurs ? Selon l'abbé, ce sont principalement les connaissances, elles-mêmes fruits d'un travail, qui distinguent les uns et les autres et, *in fine*, explique la supériorité culturelle des Européens : il estime ainsi que les Anglais « travaillent plus que les autres Nations à cultiver la Raison Universelle », ce qui fait logiquement de l'Europe « la partie de la terre où la Raison universelle a [le] plus fait de

⁹⁰⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 265-266 ; nous soulignons.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 265 ; nous soulignons.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 266-267 ; nous soulignons. Le terme « climat » ne doit pas être compris comme une référence à la théorie des climats, souvent associée à Montesquieu, car avant de désigner l'« ensemble des conditions atmosphériques et météorologiques d'un pays et », seulement « par extension, ce pays lui-même » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 8^e éd., 1932-1935), le climat est un « terme de géographie qui signifie une étendue du globe de la terre comprise entre deux parallèles » et est pris « quelquefois indéterminément pour une région » (*ibid.*, 1^{re} éd., 1694). Il est d'ailleurs à noter que la théorie des climats a pu être utilisée principalement pour défendre l'hypothèse monogéniste en apportant une explication aux différences entre sociétés.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 265. L'identité d'organisation entraînant une égale aptitude à l'esprit, l'abbé n'emploie donc pas le terme « stupide », qui a trait aux facultés de l'intelligence, mais « ignorant », qui renvoie à la connaissance et à la culture.

progrèz »⁹¹⁰. Parmi ces connaissances, se trouve en bonne place la science du gouvernement et, par conséquent, des institutions politiques favorisant toujours plus le progrès : « la grande diféranse de Sagesse & de bonheur antre Nasion & Nasion doit venir particulièrement de la diféranse du progrèz des diverses parties de la Sianse du Gouvernament »⁹¹¹.

Alors même qu'il pouvait disposer des relations des voyageurs et des missionnaires, premiers Européens à vivre à leur contact, ou des premières études d'ethnologie comparée – Joseph Lafitau est ainsi l'auteur des *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724) –, comme en témoigne le traité *De l'origine des fables* (1724) de Fontenelle⁹¹², l'abbé de Saint-Pierre n'évoque guère ces peuples qu'il qualifie de sauvages, se bornant à mentionner leur existence. Tout juste précise-t-il que « la vie d'une famille sauvage d'un grand vilage est beaucoup moins commode, moins agreable [et] beaucoup plus pleine de craintes, d'inquietudes de maux du corps et de maux de l'esprit » que celle d'une famille hollandaise ou française⁹¹³. Le silence de l'abbé s'explique parce qu'il ne s'intéresse pas à eux en tant que tels, mais seulement comme instruments de comparaison :

« voiez le progrèz qu'elle [la raison universelle] a fait depuis trois mille ans dans nôtre peys, même parmi le peuple & par conséquent parmi les anfans, *en comparaison* du peuple & des anfans des Hotantots & des Cafres d'aujourd'hui. [...] Or comparez la Police & les Arts des Cafres avec la Police & les Arts des François »⁹¹⁴.

Ces comparaisons ont pour finalité de révéler le progrès, d'en apporter la preuve. Incidemment, de valoriser les Européens et les moyens par lesquels ils sont parvenus à ce progrès : l'abbé imagine ainsi que « les hommes qui vivent dans un Etat souverain comme en Holande ou an Franse, *aprez avoir comparé* leurs biens et leurs maux aux biens et maux des sauvages de l'Afrique ou de l'Amérique, préfèrent de beaucoup leurs grandes societez de leurs grands Etats a la vie des petites societez, et qu'*aprez cette comparaizon ils soient convaincus* » de la supériorité de « la vie d'une famille holandoize ou fransèze »⁹¹⁵. Les peuples exotiques méritent donc le nom de sauvages. Le sauvage ne se comprend que corrélativement au civilisé ; il est

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 161 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XIII, p. 242. Égaux physiologiquement, inégaux culturellement, l'abbé semble dire que, placés dans les mêmes conditions, les sauvages feraient aussi bien que les Européens. Il leur suffit de travailler les sciences les plus utiles au développement. Seulement, l'abbé paraît soutenir que la capacité à travailler dépendant des lois et des institutions : « La Sicile est un bon & beau país, fertile, plein de ports heureusement situé (sic) pour le commerce, fort peuplé, mais faute d'une bonne police, les habitans n'y sont point laborieux, ni par consequent industriels. C'est une maladie interieure & inveterée qu'il n'est pas possible de guerir que par de nouveaux Reglemens, et l'on sait que toute nouveauté peut d'autant plus facilement causer une revolte dans ce gouvernement encore mal afermi, que les revoltés sont à portée d'être promptement secourus & bien soutenus par l'Empereur. Or dans *Arbitrage* [européen] le Roy de Sicile n'ayant point à craindre de revolte pourroit facilement par des Reglemens sages & par des établissemens utiles faire rentrer dans cette Ile si fameuse l'emulation, le travail, le commerce & par consequent l'opulence » (*Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 291-292). Cela n'explique pas pourquoi ces peuples n'adoptent pas tous d'excellentes lois et institutions. Une nouvelle fois, l'abbé de Saint-Pierre déplace le problème, et le *Projet de paix perpétuelle* apparaît comme la solution miracle à celui-ci.

⁹¹¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 291.

⁹¹² Julie Boch, « L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau », *Tangence*, n° 72, été 2003, p. 75-91.

⁹¹³ BPN, MsR 199, *Observations sur le ministère des finances*, f° 1.

⁹¹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 494-496 ; nous soulignons.

⁹¹⁵ BPN, MsR 199, *Observations sur le ministère des finances*, f° 1 ; nous soulignons.

défini en creux, négativement⁹¹⁶. Le sauvage est le témoin de la « *non société* », celui qui ne connaît pas la société ou si peu⁹¹⁷.

Alors que les philosophes qui cherchent à sous-humaniser ces peuples appuient leurs propos d'évocations de leur puanteur, saleté ou oisiveté, l'abbé n'a pas de doutes quant à la supériorité culturelle des Européens, ce qui lui épargne l'effort d'exemples servant à appuyer cette conviction. Opposant « la vie malheureuse des Sauvages » aux avantages dont leurs lointains descendants dans l'état social bénéficient, à savoir la sûreté, la sécurité et « toutes les commoditez & tous les agrémens de la vie », il demande : « Qui seroit assez insensé pour préférer leur misère à nôtre bonheur »⁹¹⁸ ? Ou encore : « Le plus Saje des Cafres avec la plus belle imaginasion & le raisonemant le plus pénétrant pouroit il jamais imaginer la centième partie des progrèz que nous avons déjà fait faire à la Raison humaine en France, en Angleterre pour augmanter les biens & pour diminuer les maux du janre humain ? »⁹¹⁹

Tous les peuples sont mesurés à l'aune de leur contribution à la raison humaine, qui est l'indice et le critère du développement⁹²⁰. Ce n'est pas une coïncidence si ses *Observations sur le progrès continuel du genre humain* contiennent l'essentiel des éléments dépréciant les peuples exotiques. En effet, dès lors que la temporalité devient signifiante et que le passé, le présent et l'avenir sont unifiés selon un même fil conducteur – en l'occurrence, la Raison universelle –, l'ensemble des activités et des sociétés humaines sont rapportées à cette histoire comme un mieux ou un moins développé, le passé désignant l'état sauvage et le futur la société policée. L'infériorité des sauvages n'est pas le résultat d'un vice de constitution, d'un accident, mais d'ordre purement historique, comme conséquence logique du Progrès.

De même, l'idée de progrès induit que toutes les sociétés humaines passent nécessairement par les mêmes étapes historiques, ce qui, concrètement, signifie que les Cafres et les Hottentots sont le passé des Français : évoquant le progrès qui a été fait en France et ailleurs par la raison humaine depuis trois mille ans, l'abbé déclare que « nous étions à peu près ce que sont lez habitans naturels des côtes qui sont vers le Cap de Bonne Espérance [...]. Nous étions en France [France], il y a trois mille ans, des Cafres, des Hotantots ». Et de poursuivre : « en trois mille ans la Raison humaine Universèle à fait tout le chemin qu'il y a des Cafres jusqu'à nous »⁹²¹. Le

⁹¹⁶ C'est d'ailleurs ainsi que le présente alors le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) : « se dit aussi, De certains Peuples qui vivent ordinairement dans les bois, sans religion, sans loix, sans habitation fixe, & plutôt en bestes qu'en hommes ». L'édition de 1932-1935 ajoute : « se dit encore des Peuples qui vivent en dehors des sociétés civilisées ». Il est aussi à noter que « ce mot de Cafre veut dire sans Loy, & on a donné ce nom aux habitans de ce païs, parce qu'on a crû qu'ils n'avoient ny Princes, ny Religion » (Louis Moreri, *Le grand dictionnaire historique, ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, tome I, partie 2, Lyon, chez Jean Girin et Bathelemy Rivière, 1683, 3^e éd., article « Cafreterie », p. 718). Le sauvage est par l'abbé le plus souvent décrit par sa proximité avec les bois et la cabane, dans la solitude, comme assujéti à la nature et par opposition à la ville.

⁹¹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 10-11 ; souligné par l'auteur. L'abbé parle ainsi des nations sauvages comme de « petits corps politiques naissans » (*Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 12), notion qu'il emploie ailleurs pour désigner un village et ainsi souligner qu'ils sont seulement au seuil de l'état social (*Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 19).

⁹¹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 360-362.

⁹¹⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 305.

⁹²⁰ « La Raison Particuliere de quelques Nasions, par exemple, des Indiens, demande encore pour condision essansiële afin d'obtenir le Paradis, de croire *Vichnou* un grand Profète, & que le *Vedam* est un livre descendu du Ciel, & la parole de Dieu même. Cet article de foi est, selon leur Raison Particuliere, absolument nécessaire au salut. La Raison Particuliere des Mahometans, pour condisions pour obtenir le Paradis, demande de ne point boire de vin, de ne point manjer de Cochon, elle demande surtout de croire l'Alcoran un livre ou écrit, ou dicté miraculeusement. Mais la Raison Universèle ne résoit point pour condisions essantièles de pareilles Opinions Téologiques si peu dignes de Dieu, qui marquent bien leur *ancièneté*, & par conséquent le siècle de l'anfanse de la Raison humaine dans les Peïs ou ces Religions ont commansé » (*ibid.*, p. 342-343).

⁹²¹ *Ibid.*, p. 495.

sauvage, quand il trouve place dans la pensée de l'abbé, paraît exilé dans la dimension infranchissable du passé.

Dans cette histoire universelle et linéaire, le sauvage incarne un des deux pôles du développement humain, opposé à la perfection à venir ; il est un indicateur, condamné à demeurer la borne indiquant le passage de l'état de nature à l'histoire pleinement vécue, immobile et à l'aulne desquels on va pouvoir mesurer les progrès déjà accomplis, comme les progrès futurs : « Nos Esprits les plus Sages & les plus raisonnables de ce siècle ne sont encore que dans la première classe, dans le premier degré de la Raison & de la Sagesse humaine Universèle en comparaison du degré ou seront les plus Sages & les plus raisonnables dans vingt ou trente siècles : Il y aura entre eux & nous la même distance de Sagesse, la même différence de Raison qui est entre les plus Sages des Cafres ou sauvages d'Afrique & nos plus Sages Anglois ou François »⁹²².

Renvoyés aux premiers temps, les sauvages se doublent de primitifs. De cette manière, alors qu'ils demeureraient incompréhensibles à l'homme européen, ce dernier peut se reconnaître en eux, « en ouvrant l'espace de sa propre existence, en faisant figurer l'homo sylvestris parmi ses ancêtres, l'homme sauvage s'y confond avec ses doubles, Scythes et Germains »⁹²³. Et il est vrai que l'abbé de Saint-Pierre inscrit le sauvage dans la généalogie des Européens, proposant de « jeter les yeux sur quelque famille *sauvage*, telle que fut *autrefois* la première qui a habité les bords de la Seine, où est Paris, avant qu'il n'y eût aucune Ville en France, & lorsque presque toutes nos Terres étoient couvertes de bois »⁹²⁴.

La généalogie n'est ni plus ni moins qu'une hiérarchie pour le progressiste qu'est l'abbé de Saint-Pierre, qui, avant Condorcet, « n'envisage qu'un seul modèle de « perfectibilité », à savoir celui qui se confond avec l'évolution historique du monde occidental ». Ce modèle est imposé comme « norme universelle à toute évolution historique possible, et notamment à celle que doivent parcourir les peuples encore « barbares » et « sauvages » »⁹²⁵. En effet, cette absence de descriptions des sauvages mentionnée plus haut révèle un trait essentiel de l'utopie : le refus de l'altérité, son refoulement. Il y a chez le sauvage quelque chose d'inacceptable pour l'utopiste. Sa reconnaissance impliquerait l'effondrement de ce sur quoi se fonde l'édifice utopique⁹²⁶, alors que lui valorise la capacité de l'homme à maîtriser la nature, à développer les sciences et les arts et à mettre de la distance entre lui et la poussière à laquelle il ne se croit pas destiné.

Si les sauvages sont le passé des Français, ce dernier est leur futur ; le destin du Cafre est d'être un Français comme un autre, de la même manière que l'Anglais est l'horizon du Turc⁹²⁷. Tandis que la démarche primitiviste passe par la découverte d'un autre qui le remet en question et l'amène à concevoir pour l'homme une autre possibilité d'existence, l'utopiste, prosélyte et impérialiste, ne reconnaît l'autre que pour le ramener au même. En un certain sens, l'existence

⁹²² *Ibid.*, p. 305.

⁹²³ Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, 1995, p. 15.

⁹²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 10.

⁹²⁵ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 230-204.

⁹²⁶ Christian Marouby, *Utopie et primitivisme*, *op. cit.*, p. 161.

⁹²⁷ « Dans neuf ou dix siècles la Rezon humaine sera aussi éclairée chez les plus habiles de Constantinople qu'elle l'est présentement dans les dix ou douze plus habiles Anglois de Londres » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XIII, p. 205-206).

du Cafre est fictive, et celui-ci n'est que le nom d'une étape historique sur la route de l'homme universel⁹²⁸. Aussi, l'utopie ne peut s'ériger que sur l'éradication de la société primitive⁹²⁹.

Pour résumer, le sauvage n'est pas moins bien organisé que l'Européen et, par conséquent, il est possible de le civiliser et de lui faire accéder à une humanité plus aboutie. C'est même une nécessité, dès lors que l'état sauvage est compris comme moment de l'histoire des sociétés, d'en sortir, à la condition toutefois qu'il reproduise le mode d'être et de développement tracé par l'utopiste. Il ne manque pas grand-chose au Sarmate pour devenir Socrate : un environnement culturel, une transformation complète de la société et de ses institutions⁹³⁰. Il lui en faudra même moins de temps pour se former : ne pouvant que suivre un même développement, lequel suit la logique mathématique d'accumulation du savoir, il lui sera en effet possible d'en brûler les étapes, en adoptant les connaissances des plus avancés – les Européens –, ce qui lui permet de s'épargner la suite si lente du progrès⁹³¹. Finalement, sans être déshumanisés, les peuples exotiques sont par l'abbé infériorisés ; sans perdre leur qualité d'êtres humains, ils représentent la part primitive de l'humanité. Et alors que l'utopie nie l'altérité qu'ils représentent, il revient au progrès d'assurer l'unité du genre humain, en déterminant les étapes de son développement et de son avenir.

B. L'infériorisation des femmes

Les femmes, qui constituent la moitié du genre humain, n'ont pas davantage les grâces de l'abbé, puisqu'il les identifie à l'ignorance⁹³². L'abbé précise d'ailleurs que les ignorants sont principalement de sexe féminin : « J'apele peuple tous les ignorans, et il y en a beaucoup parmi les riches et a la Cour, et surtout parmi les femmes, [car] on n'a pas assez de soin [...] de diminuer leur penchant au fanatisme et au merveilleux »⁹³³. Une inclination naturelle pousserait donc les femmes au fanatisme et à rechercher le merveilleux. Du moins, les filles et les femmes y seraient plus sujettes que les hommes⁹³⁴. C'est ainsi parce qu'elles ne se méfient pas suffisamment des impostures des diseuses de bonne aventure que l'abbé insiste « pour donner aux femmes durant leur éducation un peu de connaissance des causes naturelles, des effets

⁹²⁸ C'est à la « machine politique [...] moins composée parmi les Cafres, & parmi les Hotentots » que « nos Etats d'Europe ont ressemblé dans leur naissance » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 12).

⁹²⁹ Sous sa forme romancée, l'utopie procède bien souvent à l'élimination physique des peuples jugés indésirables ou menaçants : les Zapolètes sont éliminés dans l'*Utopie* de Thomas More ; les Australiens de *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny massacrent les 398 956 habitants de l'île ; dans *La République des philosophes, ou histoire des Ajaoiens* de Fontenelle, les Ajaoiens pourchassent le peuple qui occupe l'île par eux abordée, en éliminent une partie et réduisent l'autre en esclavage (Frédéric Rouvillois, *L'utopie*, op. cit., p. 123-126).

⁹³⁰ L'abbé écrit ainsi : « Si l'on me demande pourquoi Socrate à quatre ans avoit fait un plus grand progrès qu'un sauvage de sept ans, c'est qu'à Athènes il étoit environné de plus de personnes mieux instruites que le Sarmate dans la Cabane de son Pere établie dans un village sur le bord de la Mer Baltique » (*Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 272).

⁹³¹ L'abbé considère ainsi qu'« un homme de trente ans peut en deux ans se rendre propres toutes les decouvertes qu'un habile Politique a faites en quarante ans de Meditation, de composition, & d'expérience, & cela avec le secours de la lecture de la Meditation & des Conferences » (*Ouvrages de politique*, op. cit., tome IV, p. 203).

⁹³² « Les anfans, les femmes, & tous les plus ignorants » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 15).

⁹³³ BM Rouen, Ms. 950, *Fragments de politique*, f° 647 ; nous soulignons.

⁹³⁴ « Il y a encore en France des maladies convulsives & fanatiques qui sont scandaleuzes, superstitieuzes & contagieuzes sur tout entre filles de même age » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale*, op. cit., tome XV, p. 119). Ou encore : « L'origine la plus commune de cète espèce de fanatisme ce sont ces sonjes fievreux qui arivent le plus dans la jeunesse, & plutôt aux filles solitaires qu'aux femmes ocupées de leurs menages, & plus rarement aux hommes » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 210).

surprenants, [...] afin de les éloigner de la superstition qui cause tant de maux »⁹³⁵. Quoi qu'il en soit, ce penchant ne doit pas surprendre, puisque les femmes trouvent dans la tradition leur mode de méconnaissance, les détournant d'une raison qui leur paraît inaccessible⁹³⁶.

Ce rapport difficile à la raison qu'auraient les femmes s'explique, selon l'abbé, par leur nature. C'est en raison de leur sensibilité que les femmes sont rarement sages⁹³⁷. Il y a antinomie entre raison et sensibilité : « le réznable tire sa force de son peu de sansibilité »⁹³⁸. Or, la féminité est indissociable de la sensibilité – *a fortiori*, la maternité est qualifiée par l'abbé de très sensible⁹³⁹. L'abbé accorde une large place au caractère inné qui fait appel à l'« instinct naturel », à l'intuitif, et donne un rôle important à l'émotionnel, à l'« esprit de sentiment », chez la femme, parle de personnes qui sentent plus vivement que les autres⁹⁴⁰ – tous modes de « connaissance » empruntant des voies différentes voire contraires à la pensée et à la raison⁹⁴¹. Plus encore, cette explication sensationniste ou sensualiste tend à ne considérer les femmes que sous leur seule dimension organique, laissant supposer que de l'inégalité dont elles sont frappées découle leur infériorité intellectuelle⁹⁴². Les femmes paraissent inaptes à faire usage de la raison, et se distinguent en conséquence des « personnes qui ont l'esprit assèz fort pour rézoner par principes »⁹⁴³.

Pour autant, l'abbé de Saint-Pierre reconnaît des qualités à Madame Dupin : il loue « sa pénétration et sa justesse sur des raisonnements généraux », bien que ce soit pour aussitôt préciser qu'ils « ne sont ni de son âge ni de son sexe »⁹⁴⁴. L'abbé déconcerté admet qu'une femme est capable d'une discussion de fond mais, en l'admettant, il la consacre comme exception et affirme du même coup un principe général, à savoir que cette pénétration et cette justesse excèdent habituellement les capacités féminines. Ce constat n'est d'ailleurs pas évident pour l'abbé, qui est le premier à reconnaître une sensation d'ambiguïté : « Monsieur l'abbé de Pomponne dit qu'il ne connoît pas de femme plus raisonnable, et moi j'ajoute de plus sensible : il pourroit bien avoir raison, et moi aussi. Cependant j'ai écrit quelque part, que celui qui a plus de sensibilité a pour l'ordinaire moins de raison : accommodez-moi avec moi-même »⁹⁴⁵.

⁹³⁵ Cité par Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 249-250.

⁹³⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 15.

⁹³⁷ « Nous ne sommes Sages & Raisonables que dans les intervalles de Calme, qui sont rares dans lez anfans & dans le commun des Femmes » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 295).

⁹³⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 301-302.

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁴⁰ *Le portefeuille de Madame Dupin*, op. cit., p. 246 et p. 252-253.

⁹⁴¹ À la fin du XVIII^e siècle et dans la première moitié du XIX^e siècle, le mouvement littéraire, artistique et philosophique romantique fera au contraire primer l'intuition, la sensibilité, l'imagination comme source de connaissances et moyen de création.

⁹⁴² Si l'abbé de Saint-Pierre ne paraît pas établir de lien entre la faiblesse physique des femmes – « la femme se connoissant la plus foible [faible] » (*Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 13) – et leur faiblesse mentale, il semble que l'on glisse de la première à la faiblesse morale, la nature féminine frayant avec la corruption : « les mœurs des Perses se corompirent au point que leurs gens de guerre ne parurent pas plus formidables que des femmes aux soldats d'Alexandre » ; de même, les persuasions de « corrupteurs des mœurs » affectèrent les troupes d'Hannibal au point qu'elles « devinrent lâches & efféminez » (*Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 89).

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 22. Les femmes se distinguent par la superficialité de leurs réflexions. Ainsi, à propos de quelques dîners auxquels il a pu prendre part en compagnie de « plusieurs hommes d'esprit », l'abbé rapporte que « comme il ne s'y rencontre que des hommes dont l'esprit est fort cultivé, cela fait que la conversation y est moins superficielle et moins sautillante que là où il se trouve des femmes » (cité dans Georges de Beaurepaire, *L'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 31 ; nous soulignons). C'est aussi en raison de cette superficialité propre à la compagnie des femmes que l'abbé dit avoir mésestimer un contemporain de Pascal : « je pouvois bien n'avoir pas pris une assez haute idée de l'esprit de M. Treville que je ne voiois qu'avec des femmes » (*Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 87).

⁹⁴⁴ *Le portefeuille de Madame Dupin*, op. cit., p. 253.

⁹⁴⁵ Lettre de l'abbé de Saint-Pierre à Madame Dupin, 3 décembre 1740, dans *ibid.*, p. 221.

Il y a manifestement un conflit entre la pensée de l'abbé de Saint-Pierre et le cas particulier de Madame Dupin, dont il dresse le portrait dans un texte intitulé *Plotine aimable, estimable et heureuse*. D'abord, ce conflit peut trouver sa résolution dès lors que l'on rappelle que l'exception confirmant la règle fait partie de la rhétorique antiféministe au XVIII^e siècle⁹⁴⁶. Mais surtout, il faut se souvenir que Madame Dupin est « très séduisante » et, selon l'affirmation de son arrière-petit-neveu qui destine spécialement son ouvrage à célébrer sa mémoire, que « jamais femme n'a été plus adulée », à tel point que si « le ciel vous avait fait naître contemporain » de Fontenelle, de Voltaire ou de l'abbé de Saint-Pierre, « vous n'eussiez pas manqué d'être un des fidèles, et, sans doute aussi, un des admirateurs de Madame Dupin »⁹⁴⁷. Auprès de celle dont il possède toute la confiance et dont l'amitié est un motif de grande fierté, l'abbé fait certainement preuve de flatterie et de complaisance⁹⁴⁸. On voit mal l'abbé tenir en d'autres termes celle dont il est l'enfant gâté⁹⁴⁹, en même temps que le guide et le conseil⁹⁵⁰, et à qui, outre son *Plotine*, il semble avoir dédié ses *Observations sur la béatitude à Mme D. P.*⁹⁵¹

Il a pu être écrit qu'à propos des femmes, « les propositions du philosophe *Bienfaisant* prennent réellement une forme révolutionnaire »⁹⁵², ou encore que ses vues « sont à la fois hardies, libérales et sensées »⁹⁵³, ce dont témoigneraient ses projets d'éducation à destination des filles. Il faut pourtant dire que ces projets diffèrent de ceux qu'ils consacrent aux garçons, dans leurs moyens comme dans leurs buts. Cela vient du fait qu'il existe une « différence entre les diverses destinations des garçons & des filles dans la société »⁹⁵⁴. Cela signifie, concrètement, que les « filles ne sont pas destinées comme les garçons aux divers emplois de l'Etat, elles sont au contraire particulièrement destinées à établir & à maintenir l'ordre & la règle dans leur maison »⁹⁵⁵. Aussi, « n'étant point distraites de leur but par des emplois publics », elles « marchent [...] vers le même but de [que] leurs maris »⁹⁵⁶.

Cela dit, on peut se poser la question de leur propre destination. Pour l'abbé, une fille peut être mariée convenablement à dix-huit ans, au sortir de son éducation, et il lui appartient d'assurer la première éducation de ses enfants. Aussi, « le bon gouvernement de leur famille future sera proprement leur fonction particulière & leur emploi particulier dans le monde & dans la

⁹⁴⁶ Xavier Martin, *Naissance du sous-homme au cœur des Lumières*, op. cit., p. 154-163.

⁹⁴⁷ Gaston de Villeneuve-Guibert, *Notice sur Madame Dupin et Dédicace* dans *Le portefeuille de Madame Dupin*, op. cit., Paris, p. 8 et p. I.

⁹⁴⁸ Il reconnaît la « complaisance [qu'il a] pour elle » (« Plotine aimable, estimable et heureuse », dans *Le portefeuille de Madame Dupin*, op. cit., p. 251).

⁹⁴⁹ Dans ses *Confessions*, Rousseau explique que Madame Dupin « était une des trois ou quatre jolies femmes de Paris dont le vieux abbé de Saint-Pierre avait été l'enfant gâté » (*Œuvres de J.-J. Rousseau, citoyen de Genève*, t. VI, partie I, Paris, A. Belin, 1817, p. 310).

⁹⁵⁰ Madame Dupin lui reconnaît une autorité, et lui-même souligne l'adhésion de celle-ci à ses idées. Ainsi, à propos du *Projet de paix perpétuelle*, il lui écrit : « plût à Dieu qu'il [le cardinal de Fleury] adoptât comme vous notre système ». De même, à propos de son projet pour perfectionner l'éducation : « C'est notre ouvrage, dès que vous l'avez adopté. J'en dis autant de la taille tarifée ; c'est notre ouvrage, puisque vous aimez la méthode » (*Le portefeuille de Madame Dupin*, op. cit., p. 178-179).

⁹⁵¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 11.

⁹⁵² Rachida Tlili Sellaouti, « La correspondance de l'abbé de Saint-Pierre avec Madame Dupin. Un universalisme à toute épreuve », loc. cit., p. 56.

⁹⁵³ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 251.

⁹⁵⁴ Abbé de Saint-Pierre, « Projet pour perfectionner l'éducation des filles », dans *Œuvres diverses*, op. cit., t. II, p. 91.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 97.

société »⁹⁵⁷. L'économie ou l'art de gouverner prudemment une famille, de bien gérer un ménage, est en toute logique reconnue par l'abbé comme la principale science qui les concerne.

Ensuite, puisqu'il est important pour une maison d'avoir une mère de famille vertueuse – car la base de son bonheur et de celui de ceux qui l'entourent, « c'est la paix domestique » – l'acquisition de l'habitude à la justice et à la bienfaisance est « le but principal de l'éducation des filles »⁹⁵⁸. Il faut les détourner des vices et les porter à la vertu : dans l'esprit de l'abbé, « une pareille éducation changeroit fort les mœurs des femmes »⁹⁵⁹. En sus de fortes habitudes à la vertu, qu'elles pourront pratiquer envers leurs maris, il faut leur donner des connaissances plus utiles⁹⁶⁰. Dans *Plotine*, l'abbé considère que la femme idéale « s'en tient sagement à étudier ce qui est du ressort de son sexe »⁹⁶¹. Pour ce faire, l'abbé préconise la suppression de l'enseignement du latin, qu'il compte remplacer par « divers *arts de femme*, comme filer, broder, coudre, faire de la tapisserie, &c. »⁹⁶²

Mais leur éducation ne se limite pas à la formation aux arts ménagers. L'abbé propose d'« instruire les filles des éléments de toutes les sciences & les arts qui peuvent entrer dans la conversation ordinaire, & même plusieurs choses qui regardent les diverses professions des hommes, [...] afin qu'elles puissent entendre avec plaisir ce que leur en diront les hommes, leur faire des questions à propos & entretenir plus facilement conversation avec leurs maris »⁹⁶³. Édouard Goumy est obligé de reconnaître que les éduquer dans la seule intention de rendre le ménage moins ennuyeux, plutôt que de « les instruire parce qu'elles ont, tout comme les hommes, une intelligence faite pour être cultivée », n'est pas leur rendre une pleine justice⁹⁶⁴.

L'éducation que l'abbé veut faire donner aux femmes est essentiellement utilitaire et vise à contribuer au bonheur de leur foyer, songeant aux « grands avantages que les femmes douces, sages, intelligentes, laborieuses, prudentes, discrètes, complaisantes, procurent dans leurs familles, & surtout à leurs maris »⁹⁶⁵. Finalement, l'intérêt pour la condition des femmes induit par ces différents projets éducatifs n'est pas un plaidoyer féministe⁹⁶⁶, mais participe de la réforme générale de la société⁹⁶⁷, rejoignant les préoccupations de l'abbé quant au perfectionnement et à la félicité du genre humain. Et si les femmes sont capables de perfectionnement, malgré des rapports compliqués à la raison, elles sont souvent renvoyées à une minorité et considérées comme une extension de l'enfance⁹⁶⁸.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁵⁸ Abbé de Saint-Pierre, « Plotine aimable, estimable et heureuse », dans *Le portefeuille de Madame Dupin*, *op. cit.*, p. 249 ; Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, *op. cit.*, tome II, p. 96 et p. 111.

⁹⁵⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Les rêves d'un homme de bien*, *op. cit.*, p. 341.

⁹⁶⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, *op. cit.*, tome II, p. 93-95.

⁹⁶¹ *Le portefeuille de Madame Dupin*, *op. cit.*, p. 253.

⁹⁶² Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, *op. cit.*, tome II, p.119 ; nous soulignons.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 120.

⁹⁶⁴ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 250.

⁹⁶⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Les rêves d'un homme de bien*, *op. cit.*, p. 339.

⁹⁶⁶ À la différence, précisément, de Madame Dupin, qui conçut à cette fin un *Ouvrages sur les femmes*, qualifié d'« *Encyclopédie du deuxième sexe* », resté non publié. Voir Frédéric Marty, *Louise Dupin. Défendre l'égalité des sexes en 1750*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

⁹⁶⁷ Les femmes ne lui font pas perdre de vue l'utilité de l'État et de la société (*Les rêves d'un homme de bien*, *op. cit.*, p. 341 ; *Œuvres diverses*, *op. cit.*, tome II, p. 99).

⁹⁶⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XIII, p. 15 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 295. Ou encore, à propos des salons féminins : « je m'amuse souvent avec les grans enfans l'aprez dîner faute de conférer avec des homes », les grands enfants désignant « les femmes et le commun des jeunes gens » (cité dans Georges de Beaurepaire, *L'abbé de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 41-42).

Paragraphe 2 : Les noms de la déraison

Puisque c'est parmi les gens de condition inférieure que se rencontre le plus la difficulté de raisonner, l'abbé de Saint-Pierre choisi le terme « peuple » pour désigner ceux qui n'ont pas d'intelligence (A). C'est toutefois l'enfance, en raison de son inexpérience et de son ignorance évidentes, qui, dans son discours, incarne l'archétype de la déraison (B).

A. L'infériorisation du peuple

Si le sauvage est l'image de ce que l'Européen a été, il en est aussi le frère, « parce qu'aucun homme, si développé soit-il, ne saurait prétendre s'être affranchi de toutes les chimères qui hantent l'esprit du primitif. Nous fûmes tous des Iroquois, pourraient dire les philosophes, et, à certains égards, nous le sommes restés, toujours à la merci des séductions d'une imagination qui retombe volontiers en enfance »⁹⁶⁹. Le mal se retrouve également dans le peuple, qui n'est pas épargné par la plume de l'abbé.

Le peuple est synonyme d'erreur⁹⁷⁰, associé à l'ignorance⁹⁷¹, les « opinions populaires » étant contredites par « les nouvelles lumières »⁹⁷². Il rapproche encore le peuple de la maladie, comme l'indique son *Prézeratif Politique contre les maladies populaires apellées convulsions & possessions*⁹⁷³. La superstition est par lui définie comme « cète maladie populaire des esprits »⁹⁷⁴ ; les superstitions « paroissent extravagantes aux personnes sages, mais elles sont proportionnées à la crédulité & à l'ignorance du bas peuple »⁹⁷⁵. Lorsqu'il veut jeter le discrédit sur des historiens, il convoque le peuple ignorant et vulgaire : « ils jugent comme le vulgaire, tout ce qui brille, tout ce qui plait au peuple leur paroît beau, ils ne louent que ce qui est loué par le peuple ignorant »⁹⁷⁶. Préférant ce qui brille à ce qui resplendit, mauvais gemmologue, le « peuple prand souvant les faux diamans pour les vrais » et « est tenté de regarder comme vertueuze l'action d'un chef de Voleurs » au prétexte qu'elle est périlleuse⁹⁷⁷. S'inscrivant pour une part dans la tradition de mépris des libertins du XVII^e siècle pour la sotte multitude⁹⁷⁸, aussi bien que partageant un préjugé de type aristocratique commun à de nombreux auteurs de son

⁹⁶⁹ Julie Boch, « L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau », *loc. cit.*, p. 91.

⁹⁷⁰ L'abbé de Saint-Pierre ne manque jamais de souligner « une erreur populaire » et de pointer « l'absurdité d'une opinion populaire » (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VIII, p. 291 ; *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 278).

⁹⁷¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 288. En ce sens, le peuple est marqué par l'enfance : « Le bas peuple, le haut peuple est composé de vieux anfans qui demeurent toujours dans l'anfance sur les opinions qu'ils n'ont jamais examinées, ils les ont prizes d'autres vieux anfans sans examen » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 165).

⁹⁷² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 285.

⁹⁷³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale, op. cit.*, tome XV, p. 118-130.

⁹⁷⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 284 ; nous soulignons.

⁹⁷⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale, op. cit.*, tome XV, p. 168. Cette conviction d'un lien entre populace et superstition traverse tout le siècle et se retrouve par exemple chez Voltaire : « vous en verrez l'unique origine dans la populace ; c'est elle qui donne le mouvement à la superstition » (*Essais sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), t. II, dans *Œuvres complètes*, t. XIV, Paris, Antoine-Augustin Renouard, 1819, p. 43).

⁹⁷⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 100 ; nous soulignons.

⁹⁷⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 67 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VIII, p. 292.

⁹⁷⁸ Françoise Charles-Daubert, « Le « libertinage » érudit et le problème du conservatisme politique », dans Henry Méchoulan (dir.), *L'État baroque : regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1985, p. 182-185.

époque et très fréquent dans le courant cosmopolite, l'abbé feint de s'interroger : « n'est-il pas d'un homme sage de se défier des jugemens populaires »⁹⁷⁹ ?

Ce peuple dont il parle tant, l'abbé le définit : « J'appelle peuple tous les ignorants, et il y en a beaucoup parmi les riches et à la Cour »⁹⁸⁰. L'appartenance au peuple n'est donc pas définie selon des critères socio-économiques – riches et gentilshommes peuvent être désignés comme en en faisant partie – mais par son rapport à la raison universelle et à l'usage de sa méthode de raisonnement. Si les historiens sont ignorants, c'est qu'« ils *jugent* comme le vulgaire » ; de même, « le Peuple qui ne se conoit point en merite national, n'a de regle pour en *juger* que la seule ancieneté »⁹⁸¹.

Le peuple est défini par l'abbé négativement, c'est-à-dire par ce qu'il n'est pas. Le peuple n'est « capable de rien examiner à fond & par principes », quand l'élite est composée des « personnes qui ont l'esprit assez fort pour rézoner par principes »⁹⁸². Ce sont les « sages », les « personnes de bon esprit », « plusieurs personnes, quoique en petit nombre », « quelques esprits plus forts que les autres [...] méprisant les Opinions communes »⁹⁸³. Le peuple, c'est donc « la plupart des Hommes qui n'ont pas le loizir de filozofer »⁹⁸⁴. En d'autres termes, le peuple se définit par soustraction des philosophes et autres personnes éclairées, seuls capables d'accéder à la vérité par l'usage de la raison.

L'abbé ne se contente pas de définir le peuple, il le quantifie, considérant notamment que les injustes représentent « les trois quarts & demi des habitans de nôtre Planète »⁹⁸⁵. Plus loin, il se fait plus sévère encore : « y a t'il la cent milième partie des hommes et des femmes [...] qui se conduisent en conséquanse de cète Opinion » du Paradis, c'est-à-dire conformément à ce que la raison lui dicte comme comportement⁹⁸⁶ ? Cette estimation n'est d'ailleurs pas sans rappeler celle par Voltaire du nombre des êtres pensants⁹⁸⁷, ou de Fontenelle faisant dire à Socrate que sur le « nombre prodigieux d'hommes assez déraisonnables qui naissent en cent ans, la nature en a peut-être deux ou trois douzaines de raisonnables »⁹⁸⁸. Le peuple, défini par opposition au tout petit nombre des sages, est donc compris par l'abbé de manière extensive.

Dans son jeu d'objections et de réponses, l'abbé, à celui qui « n'espère rien [...] du commun des hommes, qui naîtront toujours très ignorans », répond en soulignant le progrès fait par la raison « *même* parmi le peuple »⁹⁸⁹. Si les hommes ne naissent pas égaux en esprit et peuvent devenir très inégaux par leurs travaux⁹⁹⁰, il considère que le peuple n'est pas condamné à l'*arriération*, mais est susceptible de progrès. Il constate ainsi moins d'ignorance parmi le peuple en raison de la forte diminution du nombre d'idées absurdes depuis cinq cents ans⁹⁹¹.

⁹⁷⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VIII, p. 294. En ce sens, il s'inspire de son ami Fontenelle, qui fait dire à Straton que, « pour trouver la vérité, il faut tourner le dos à la multitude » (Fontenelle, *Œuvres complètes*, tome I, *Nouveaux Dialogues des Morts* [1683], éd. A. Niderst, Paris, Fayard, 1990, p. 174).

⁹⁸⁰ BM Rouen, Ms. 950, *Fragments de politique*, f° 647.

⁹⁸¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VIII, p. 294.

⁹⁸² *Ibid.*, p. 292 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 22.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 9 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 525 et p. 494.

⁹⁸⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VIII, p. 190.

⁹⁸⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 360.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 464.

⁹⁸⁷ Xavier Martin, *Voltaire méconnu : aspects cachés de l'humanisme des Lumières, 1750-1800*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2015, p. 9-10.

⁹⁸⁸ Fontenelle, *Œuvres complètes*, tome I, *Nouveaux Dialogues des Morts* [1683], *op. cit.*, p. 86.

⁹⁸⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 494-495.

⁹⁹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VIII, p. 294.

⁹⁹¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 278.

S'il déprécie le peuple, l'abbé ne l'enferme pas « entre l'homme et la bête »⁹⁹², ne l'exclut pas de l'humanité et ne vante pas les bienfaits de l'ignorance entretenue⁹⁹³. Mais comme pour les sauvages, le progrès ne leur est possible qu'à condition de suivre le programme de l'abbé, de ressembler à l'idéal-type d'humanité promu par ses projets. C'est également en raison de cette perspective de progrès que découle l'infériorisation du peuple.

B. L'enfance, archétype de l'ignorance

De la même manière qu'il se refuse à regretter un paradis qui serait perdu, l'abbé de Saint-Pierre ne se fait pas le héraut de l'idée d'innocence enfantine. Il décrit plutôt les enfants comme des êtres immatures et passionnés, ne songeant « qu'à leurs plaisirs ou à leurs intérêts »⁹⁹⁴, moins policés, plus proches de la barbarie en somme – ils portent cet « *air sauvage* avec lequel nous naissons »⁹⁹⁵. Ce qui caractérise les enfants, surtout, c'est l'ignorance : ils « seront toujours ignorans & très ignorans », ce qui n'est pas pour surprendre puisqu'ils « naissent tous dans une ignorance profonde de toutes choses »⁹⁹⁶. Leurs opinions sont fausses et absurdes, ils ont des préjugés, sont sujets au fanatisme et « aux terreurs non fondées qui sont des apanages de l'enfance »⁹⁹⁷.

Ce regard sur l'enfance n'est pas nouveau. L'abbé se place ici dans la continuité de Descartes. Pour ce dernier, l'enfance désigne le moment où nous sommes plongés dans l'erreur, abusés par nos sens, dupes de nos sensations. C'est le temps de la formation des préjugés, autrement dit des opinions reçues d'autrui : l'enfant est ainsi dépendant des nourrices, des précepteurs et des hommes parmi lesquels il vit. Il n'a pas encore cette capacité rationnelle qui pourrait lui permettre de questionner le bien-fondé des opinions qui lui sont transmises, d'en déterminer par lui-même la valeur. L'abbé ne dit pas autre chose lorsqu'il définit l'enfance comme « cet âge où nous n'atandons pas la grande évidence pour former nos premières idées, nos premières opinions, & où nous recevons très facilement les opinions & les erreurs des autres », les enfants croyant « toutes les opinions de leurs parans & de leurs voisins sans les examiner », car « le sens de la Rézon [...] n'est pas encore suffisamment fortifié » en eux⁹⁹⁸.

L'enfance est donc le mal fondamental. L'équivalent de la Chute chez Descartes n'est pas d'ordre théologique mais chronologique – la perspective progressiste de l'abbé nous permet de saisir d'autant plus le caractère non valorisant du premier âge. Le salut ne consiste alors pas à adopter telle croyance plutôt qu'une autre, mais à sortir de cet âge obscur par la raison ou, selon l'expression d'Henri Gouhier, auteur de *La pensée métaphysique de Descartes* (1961), à tuer l'enfance en nous pour devenir pleinement rationnels. Dans ces conditions, l'adulte désigne l'homme qui se libère des illusions infantiles par l'usage de sa raison, par l'exercice du doute, qui est affaire de volonté. L'enfance diminue à mesure que les vérités se démontrent, soutient ainsi l'abbé de Saint-Pierre⁹⁹⁹.

Par extension, l'enfance ne désigne plus seulement une population déterminée en raison de son âge, mais devient un qualificatif à connotation péjorative pouvant être attribué aussi bien à des individus qu'à des institutions ou des objets. Le terme, qui revient sans cesse dans les écrits de

⁹⁹² *Les Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 82, *Notebooks*, t. II, éd. T. Besterman, Genève, Institut et musée Voltaire ; Toronto, University of Toronto Press, 1968, p. 534.

⁹⁹³ Xavier Martin, *Naissance du sous-homme au cœur des Lumières*, *op. cit.*, p. 299-301.

⁹⁹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XIII, p. 79.

⁹⁹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 118 ; nous soulignons.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 494.

⁹⁹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XIII, p. 277 et p. 207.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 208 et p. 277-278.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 279.

l'abbé – il s'agit de son idée favorite –, est employé comme synonyme de préjugé, de superstition, de déraison. L'abbé parlera aussi bien – et le plus souvent – de l'enfance de la raison¹⁰⁰⁰, que de l'enfance de la police¹⁰⁰¹, de l'enfance d'une nation – « chaque Nation, comme chaque Homme à [a] son enfance & son adolescence » –, de l'enfance du monde ou encore d'ouvrages de dévotion « ramplis de pauvreté, de puérilité, d'absurdité, d'enfances, & et de mauvais raisonnemens »¹⁰⁰².

L'enfance n'étant plus envisagée comme un âge spécifique mais comme le commencement de ce qui est appelé à progresser, à se perfectionner, il n'est pas étonnant de voir l'abbé parler de « l'homme enfant »¹⁰⁰³ et envisager l'existence d'« enfants de soixante ans », c'est-à-dire d'hommes « qui ont la petitesse d'esprit, & les défauts des enfants sans en avoir les agréments »¹⁰⁰⁴. En effet, l'enfance est un de « ces degrés par ou passent tous les hommes, & ou quelques uns demeurent quoi que dans un âge avancé, les uns faute de lumières, les autres faute de courage »¹⁰⁰⁵.

Si nous avons tous été enfants avant de devenir hommes, certains choisiraient de le rester : la notion d'enfance devient alors une arme permettant à l'abbé de jeter l'opprobre sur telle pensée ou telle personne. C'est le cas lorsqu'il considère que « la plupart des Auteurs de [son] Siècle ne sont encore que des enfants par rapport à l'inconséquence qui est entre leurs opinions sur la béatitude après la mort, & leur conduite journalière »¹⁰⁰⁶. Tandis que le christianisme invite à se dépouiller du vieil homme et exalte l'enfance¹⁰⁰⁷, la condamnation de celle-ci par l'abbé – qui vante plutôt les mérites du vieillard dus à son âge¹⁰⁰⁸ – s'inscrit clairement dans une démarche utopique. En effet, l'utopie procède à la valorisation de l'adulte, c'est-à-dire de l'homme développé, autonome, en possession de ses capacités pour obtenir ce qu'il désire, conquérir son salut. L'adulte est la figure de l'humanité pleine, qui se suffit à elle-même. Au contraire, l'enfance implique la reconnaissance d'une fragilité, d'une dépendance, ne serait-ce que pour survivre, et d'une capacité à recevoir et à l'accueil, inacceptables à l'utopiste.

Au vu de ce qui précède, on conçoit que « l'abbé de Saint-Pierre disait qu'en France tout le monde était enfant », selon le mot de Rousseau¹⁰⁰⁹. Une fois établi le constat d'hommes et d'institutions, en dépit de leurs progrès, encore plongés dans l'enfance de la raison, et d'une humanité n'ayant guère plus de sept ans et demi, âge à peine de la raison commençante¹⁰¹⁰, l'abbé ne peut que s'employer à contester d'une manière radicale les maux qui lui paraissent subsister, afin de pouvoir reconstruire la société telle qu'il la rêve.

¹⁰⁰⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 396.

¹⁰⁰¹ Lettre de l'abbé de Saint-Pierre à Madame Dupin, 6 novembre 1740, dans *Le portefeuille de Madame Dupin*, op. cit., p. 220.

¹⁰⁰² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 277 et p. 43-44.

¹⁰⁰³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 397.

¹⁰⁰⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 95.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁰⁷ Lettre de saint Paul Apôtre aux Colossiens 3, 9.

¹⁰⁰⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 102.

¹⁰⁰⁹ *Œuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau*, op. cit., p. 307.

¹⁰¹⁰ Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, op. cit., p. 253-254. À son ami Fontenelle, il n'accordait que dix ans. D'où son constat teinté d'amertume, à la fin de sa vie : « Nous sommes longtemps enfants » (Lettre à Madame Dupin, 27 octobre 1742, dans *Le portefeuille de Madame Dupin*, op. cit., p. 239).

Section 2 : La contestation du mal, prélude à la reconstruction rationnelle

L'Europe a beau être entrée dans son âge d'argent à l'époque moderne, qui tient encore de l'âge d'airain et qui déjà annonce l'âge d'or, elle n'est cependant pas complètement sortie de l'âge de fer, comme en témoignent les incessantes guerres ravageant le continent européen, les superstitions accablant les esprits ou encore les dysfonctionnements des États la maintenant dans cet état¹⁰¹¹. Tous les champs de l'activité humaine se trouvent infectés par la déraison. Aussi, il importe que rien n'échappe à la contestation, « qui se doit d'être *globale* si elle veut éliminer tout risque de rechute, d'autant plus menaçante que le Mal « se gagne par contagion » ». Celle-ci est conçue comme « le premier moment et la condition nécessaire d'une réforme de fond »¹⁰¹². Dans cette première phase, il s'agit pour l'abbé de déconstruire, c'est-à-dire d'identifier et de dénoncer les maux persistants (**Paragraphe 1**). Cela suppose une compréhension aiguë du mal. Si les utopistes ne s'accordent pas quant au caractère et à l'origine des maux dont sont affligées les sociétés, l'abbé partage avec eux la conviction qu'un traitement est non seulement souhaitable, mais fort heureusement possible (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : Les grandes institutions du royaume viciées

De même que les hommes, les grandes institutions du royaume sont encore dans l'enfance de la raison. C'est la raison pour laquelle l'abbé de Saint-Pierre entreprend de dénoncer les vices de l'organisation administrative, sociale et économique du pays. Seulement, s'il s'attaque à toutes les réalisations humaines, c'est dans l'ordre politique au sens large que se situe le cœur du problème (A). L'Église et de la religion catholique sont également visées, dans la mesure où il estime qu'elles restent attachées à des formes et à des superstitions absurdes (B).

A. L'ordre politique contesté

Dans ses écrits, l'abbé de Saint-Pierre se livre à une critique de la société d'ordres. Celle-ci correspond théoriquement à « une répartition tripartite fondée sur la fonction spécifique dévolue à chaque groupe d'individus : au clergé la prière, à la noblesse la défense et la guerre, au peuple ou tiers état le travail, qui assure la subsistance des deux premiers »¹⁰¹³. S'il n'attaque pas directement le principe de la société d'ordres, le rapprochement de considérations éparées nous amène à dire qu'il ne l'estime plus adaptée à la France moderne. Dans ses *Observations sur le Testament politique du Cardinal de Richelieu*, par exemple, il reproche à ce dernier d'avoir organisé le gouvernement en consacrant un ministère à chaque ordre, quand lui propose une organisation par grands champs d'action, jugée plus rationnelle et efficace¹⁰¹⁴.

C'est contre la noblesse qu'il porte principalement ses coups. En ce sens, il désire la disparition des fiefs, dont l'établissement « se trouve aujourd'hui très nuisible » à l'État, et celle des titres de ducs, comtes, marquis et barons, qui ne doivent jamais être héréditaires ni attachés à du temps¹⁰¹⁵. Il souhaite encore que « la très pernicieuse méthode de la venalité des emplois publics », qui est « un abus passager, très-contraire au bien de l'État », soit supprimée¹⁰¹⁶. L'abbé de Saint-Pierre veut donc faire disparaître toute hérédité des honneurs et des charges, qu'il tient pour néfaste à l'État et aux nobles, puisqu'elle les a rendus paresseux. Il en veut pour

¹⁰¹¹ Bronislaw Baczeko, « Mal », *loc. cit.*, p. 757.

¹⁰¹² Frédéric Rouvillois, « L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », *loc. cit.*, p. 316.

¹⁰¹³ Guy Chaussinand-Nogaret, « Ordres et classes », *Encyclopædia Universalis* [en ligne].

¹⁰¹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome III, p. 20.

¹⁰¹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VII, p. 91-92 et p. 48.

¹⁰¹⁶ Arsenal, 57 S.A.F., ^o A-I ; Abbé de Saint-Pierre, *Liberté de substituer*, *op. cit.*, p. 45.

preuve ces « braves et laborieux castillans, [qui] semblaient nés pour gouverner le monde », mais qui, par elle, sont devenus des fainéants incapables et corrompus¹⁰¹⁷.

L'abbé propose également de perfectionner les lois sur le duel, afin de détruire l'« opinion Gotique » qui approuve ces sortes de combats¹⁰¹⁸. Cette attaque du duel s'inscrit moins dans une démarche d'actualité – la plupart de ses contemporains l'approuvent – que dans une entreprise de substitution de valeurs nouvelles à l'éthique de l'honneur, par laquelle la noblesse avait forgé son identité. C'est encore le sentiment d'appartenance qui est visé lorsqu'il blâme la « sote vanité de la naissance illustre »¹⁰¹⁹. Dans le même esprit, l'abbé souhaite que les nobles soient autorisés à commercer sans déroger et suggère de faciliter l'anoblissement de la bourgeoisie commerçante¹⁰²⁰. En outre, il considère les prêtres comme de simples fonctionnaires de l'État, des hommes comme les autres, chargés d'une mission d'éducation morale.

L'abbé de Saint-Pierre stigmatise encore l'arriération du système fiscal, à cause de laquelle « l'Etat s'afoiblit tous les ans trez considérablement », proposant d'établir la taille tarifée, de manière à ce que chacun fournisse un subside suivant son revenu – cette réforme, justifiée par l'intérêt des finances publiques, a pour effet de rendre l'imposition plus égalitaire¹⁰²¹. Il s'en prend également au droit français demeuré « très bigaré & très diforme », ce qui est particulièrement préjudiciable pour une « multitude prodigieuse » de familles entraînées dans d'interminables procès¹⁰²².

Si sa critique des corps sociaux ne paraît pas motivée par l'objectif d'abattre l'ordre social tripartite, elle en minore considérablement l'importance et gomme les distinctions sur lesquelles il repose. L'abbé de Saint-Pierre peut ainsi proposer de nombreuses mesures qui vont en maintenir l'existence, mais toujours dans un esprit qui s'éloigne de ses justifications : il entend protéger la noblesse contre l'usurpation et conserver les titres nobiliaires, mais de façon à favoriser l'émulation et à accroître les revenus de l'État¹⁰²³ ; s'il souhaite que les gentilshommes et les roturiers soient imposés en fonction de leur revenu, mais que les premiers paient « sur un pied plus modique » que les seconds, ce n'est pas en vertu d'un privilège, mais de l'utilité publique¹⁰²⁴ ; s'il désire interdire aux bourgeois de prendre terre, ce n'est pas pour les empêcher d'être anoblis, mais pour qu'ils ne cèdent pas à la vie paresseuse de la noblesse et continuent d'investir leurs capitaux dans le commerce. Dans le projet politique de l'abbé de Saint-Pierre, la société d'ordres infectée par de nombreux maux n'a pas formellement disparu ; elle a simplement perdu son sens et sa raison d'être.

La critique des institutions de la monarchie telle qu'elle existe à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle n'est pas pour surprendre venant de celui qui a cherché à frayer avec l'entourage du duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV. Elle se poursuit dans le *Discours sur la Polysynodie*. Dans ce texte, l'abbé dénonce les ministres d'État, qualifiés de vizirs, et par là associés à l'idée de despotisme oriental¹⁰²⁵. Il leur reproche d'être sourds aux critiques et de

¹⁰¹⁷ Cité dans Frédéric Rouvillois, « L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », *loc. cit.*, p. 317.

¹⁰¹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 73

¹⁰¹⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 117.

¹⁰²⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 49.

¹⁰²¹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de taille tarifée* [1737], *op. cit.*, Préface, p. 7.

¹⁰²² Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire pour diminuer le nombre des procès, op. cit.*, p. 7.

¹⁰²³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 49.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰²⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Discours sur la Polysynodie, où l'on démontre que la Polysynodie ou pluralité des conseils, est la forme de Ministère la plus avantageuse pour un Roy et pour son Royaume*, Londres, J. Tonsson, 1718. Sur le despotisme oriental, voir Thomas Kaiser, « The Evil Empire ? The Debate on Turkish Despotism

leur préférer les louanges¹⁰²⁶. Il fustige leur immobilisme et leur corruption, puisqu'« il est de leur intérêt particulier de s'opposer [...] de toutes leurs forces au plus grand intérêt de leur Nation & de leur Souverain »¹⁰²⁷, en mettant « des obstacles à tout ce qui pourrait augmenter les progrès de la Science du Gouvernement ». Cela se vérifie encore lorsque les ministres et les favoris placent leurs parents, amis et créatures dans les emplois publics, ce qui le conduit à considérer que « les Roiaumes sont moins gouvernez par les Rois que par leurs Ministres, & par leurs favoris »¹⁰²⁸. Leur suppression s'impose donc.

Sa critique des institutions et de l'État ne se limite pas à l'aspect gouvernemental : l'État royal est également la cible de ses réflexions. Et bien que « l'abbé se garde en général d'en attaquer ouvertement le principe »¹⁰²⁹, percent ça et là des critiques dont la radicalité va croissant à partir de la mort de Louis XIV. Le feu roi est le premier à subir son jugement, qui lui vaudra d'être exclu de l'Académie française. Ses *Annales politiques*, publiées en 1757, frappent également par leurs critiques de Louis XIV, qui contrastent alors avec les jugements portés par Voltaire dans *Le Siècle de Louis XIV*¹⁰³⁰. L'abbé est resté fidèle à ses idées d'alors : il dénonce en effet le règne du souverain, en évoquant notamment les conséquences financières de sa politique de guerre¹⁰³¹. Il voit en lui « un esprit médiocre, peu laborieux et un peu trop livré au plaisir »¹⁰³², et va jusqu'à comparer Louis XIV à la puissance malfaisante, à Satan, « ennemi irréconciliable du genre humain »¹⁰³³.

L'abbé de Saint-Pierre ne s'arrête pas à la seule critique de Louis XIV, mais la généralise aux rois, écrivant ainsi que « les deux tiers de l'espace que durent les Monarchies, sont remplis » de monarques fainéants, ou incapables, ou « trop jeunes, trop vieux, trop infirmes ou livrez à la

in Eighteenth-Century French Political Culture », *The Journal of Modern History*, vol. 72, n° 1, mars 2000, p. 6-34.

¹⁰²⁶ « Or dans les grandes places un Grand, un Ministre ne rancontre presque point de contradicteurs, tout se soumet, tout cède, & il est si bien acoutumé à dominer, que quand quelqu'un lui resiste, loin d'examiner ses raisons le Grand le condane, & la contradixion ne lui sert qu'à mépriser, qu'à hair celui qui l'à contredit » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 131-132).

¹⁰²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, Préface, p. 8.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰²⁹ Frédéric Rouvillois, « L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », *loc. cit.*, p. 315.

¹⁰³⁰ Friedrich Melchior Grimm évoque ce contraste qui ne pouvait que frapper le lecteur des deux hommes : « Quoiqu'il n'y ait certainement nulle comparaison entre le bon sens lent et tranquille de l'abbé de Saint-Pierre et le génie de M. de Voltaire, je ne balancerai pas à donner la préférence à ces *Annales* sur le *Siècle de Louis XIV*. Dans celui-ci je ne vois presque partout qu'un panégyriste d'autant plus dangereux qu'il est plus séduisant, et qui vante comme belles et comme grandes beaucoup d'actions qu'une philosophie épurée méprise et condamne » (*Correspondance littéraire, philosophique et critique*, op. cit., tome III, p. 475-476).

¹⁰³¹ « Que des poètes, des orateurs, des historiens pauvres et sujets de Louis XIV le proposent durant son règne à la postérité comme un modèle de roi parfait, cela est très naturel. Mais qu'on lise après sa mort ce monument précieux, ce mémoire de feu M. Desmarests et l'on jugera alors si les bienfaits qu'il a procurés à ses sujets durant soixante-douze ans de règne surpassent de beaucoup les maux qu'il leur a causés. On jugera si ses peuples avaient de grands sujets de le regretter et par conséquent si c'est un modèle de roi parfait. On pourra bien, à la vérité, lui donner le surnom de Louis le Puissant, de Louis le Redoutable (car nul de ses prédécesseurs n'a été si puissant et ne s'est fait tant redouter). Mais les moins habiles ne lui donneront jamais le surnom de Louis le Grand tout court et ne confondront jamais la grande puissance avec ta véritable grandeur. C'est que cette grande puissance, à moins qu'elle n'ait été employée à procurer de grands bienfaits aux hommes en général et aux sujets et aux voisins en particulier, ne fera jamais un homme fort estimable » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 283). Voir aussi *Annales politiques*, tome I, Londres, 1758, p. 213-217 et *passim*.

¹⁰³² Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 195 et p. 45-46.

¹⁰³³ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, tome I, Londres, 1758, p. 316.

débauche & à la volupté »¹⁰³⁴. Il estime que le tsar de Russie Pierre le Grand n'était pas né « pour devenir Prince fainéant, comme ont été plusieurs de nos Rois d'un esprit foible & timide »¹⁰³⁵. Les rois sont des enfants ; ils sont moins raisonnables que les autres hommes, et montrent peu d'aptitudes à diriger. C'est le cas de Louis XV, à propos duquel l'abbé écrit, en 1730, que « le roi n'a que de l'éloignement pour l'application aux affaires publiques ; ainsi il passe la plus grande partie de la journée à la chasse, à la table et au jeu »¹⁰³⁶.

La faute en revient selon lui au fait que les rois n'ont ni égaux ni supérieurs pour oser les contredire : « c'est à qui approuvera, à qui louera mieux leurs pensées, leurs desseins, leurs choix, leurs entreprises, leurs défauts ». Pour découvrir la vérité des opinions et les partis les plus sages, ils ont besoin de la lecture. C'est la raison pour laquelle l'abbé de Saint-Pierre estime qu'« il faut les obliger » à lire, sans quoi ils « ne seront jamais que des Rois enfans »¹⁰³⁷. Ces critiques d'un roi enfant ou débile, à qui il faut retirer le pouvoir, offrent quelques similitudes avec celles qui ont été émises au moment de la Fronde¹⁰³⁸. Sa critique ne s'arrête pas à celle des rois. L'abbé rapproche le sacre royal du « Gouvernement des siècles barbares & ignorans » et pense que « cette cérémonie devrait être abolie »¹⁰³⁹. Le processus de dévolution du pouvoir royal devrait être débarrassé de cette trace de barbarie que constituent les « vieilles cérémonies » ; à celui-ci, « il faudrait ôter toute idée de Sacre & de Couronnement »¹⁰⁴⁰.

Enfin, l'abbé de Saint-Pierre fait la critique de la famille royale régnante, considérant que les princes sont « les hommes de la plus mauvaise education »¹⁰⁴¹. Enfants gâtés, ils n'entendent rien à « la science du Louable & du Blâmable » et n'ont que « peu de lumières pour discerner l'Ambition estimable & bienfaisante, d'avec l'Ambition vulgaire, injuste, odieuse & malfaisante » ; ils « se contentent de la gloriole de montrer leur puissance, de paroître puissans » au lieu d'employer « sajement cete puissance »¹⁰⁴². Cette désignation des maux se poursuit en dehors de la sphère politique, notamment dans l'ordre religieux, au sujet duquel l'abbé laisse aller son imagination féconde et sa critique acerbe dans de nombreux projets.

¹⁰³⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Discours sur la Polysynodie, où l'on démontre que la Polysynodie, ou pluralité des Conseils, est la forme de Ministère la plus avantageuse pour un Roi, & pour son Royaume*, Amsterdam, Du Villard & Changuion, 1719, Préface, p. 7.

¹⁰³⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 379.

¹⁰³⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 299 ; Cité par Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre, op. cit.*, p. 222.

¹⁰³⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 77-79.

¹⁰³⁸ Voir Louis Battifol, « Les idées de la Révolution sous Louis XIV », *La Revue de Paris*, 1^{er} mars 1928, p. 97-120.

¹⁰³⁹ *Annales politiques de feu monsieur Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre, de l'Académie française*, tome II, Londres, 1757, p. 526 et p. 523 ; Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 297.

¹⁰⁴⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, tome II, Londres, 1757, p. 525.

¹⁰⁴¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 525. De manière générale, c'est le système éducatif complet qui est vicié : « il ne sort communément de nos collèges que des écoliers accoutumés à être hautains, impatientes, impolis, indiscrets dans leurs discours et dans leurs manières, qui ne songent qu'à tromper les autres et à s'en venger, qui courent après des distinctions frivoles, de beaux habits, de beaux équipages ; qui font beaucoup plus de cas des richesses que des grands talents et des grandes vertus ; qui se piquent d'être distingués par leur fainéantise et de bien tourner en ridicule ceux qui cherchent le plus grand mérite national » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 28-29).

¹⁰⁴² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 301 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 259.

B. L'ordre religieux contesté

D'Argenson rapporte qu'à l'heure de sa mort, après avoir « fait ses devoirs de chrétien, ayant sa famille et ses valets autour de lui », l'abbé de Saint-Pierre « fit [r]appeler le curé, et lui dit qu'il n'avait à se reprocher que cette action, qu'il ne croyait pas un mot de tout cela, que depuis longtemps il n'avait trahi la vérité qu'en cette occasion, que c'était une vile complaisance pour sa famille et sa maison ». Même d'Argenson s'en étonne : « Je ne crois pas que cet aveu fût arrivé à personne avant lui »¹⁰⁴³. L'abbé de Saint-Pierre part donc « sur une ultime contestation – la plus radicale de toute, puisqu'elle porte sur la religion, fondement de la monarchie et de la société d'ancien régime »¹⁰⁴⁴.

Ce n'est pas seulement au terme de sa vie que l'abbé s'est voulu « aussi ferme dans la vérité que dans l'incrédulité »¹⁰⁴⁵. La principale autorité contre laquelle son rationalisme critique s'est exercé est l'Église catholique. Cette critique n'a d'ailleurs pas toujours été formulée ouvertement, l'abbé ayant souvent eu recours au procédé du libertin Gabriel Naudé pour dire ce qu'il pensait du christianisme en feignant de s'en prendre au mahométisme : quand il écrit Coran, il faut lire Évangile, grand muphti signifie pape, etc.¹⁰⁴⁶ Ses contemporains, à l'image de Voltaire, ne s'y sont pas trompés. Celui-ci note ironiquement que « le traité le plus singulier qu'on trouve dans ses ouvrages est l'anéantissement futur du mahométisme. Il assure qu'un temps viendra où la raison l'emportera chez les hommes sur la superstition [...]. Il prétend que dans cinq cents ans, tous les esprits, jusqu'aux plus grossiers, seront éclairés sur ce livre [*le Coran*] ; que le grand muphti même et les cadis verront qu'il est de leur intérêt de détromper la multitude, et de se rendre plus nécessaires et plus respectés en rendant la religion plus simple. Ce traité est curieux »¹⁰⁴⁷. Dans sa *Lettre aux français*, il se faisait plus explicite : « *L'Allégorie du mahométisme*, par l'abbé de Saint-Pierre, fut beaucoup plus frappante que celle de Mero » par Fontenelle¹⁰⁴⁸.

Le reproche le plus fréquent formulé par l'abbé porte sur la théologie. Depuis sa découverte de Descartes, il la trouve incompréhensible et irrationnelle¹⁰⁴⁹. Les mystères ne sont plus les *mustèria*, secrets intelligibles qui étaient proposés à l'intelligence humaine comme nourriture pour la méditation, mais des *vérités incompréhensibles*, auxquelles l'esprit ne comprend rien¹⁰⁵⁰. Tout au plus, certains « principes » au cœur de débats théologiques importants ne lui paraissent être que des « maximes de la raison universelle »¹⁰⁵¹. Il importe de toute manière assez peu que les mystères soient incompréhensibles, puisqu'ils sont inutiles : « les explications des *misteres*

¹⁰⁴³ Cité par Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 71.

¹⁰⁴⁴ Frédéric Rouvillois, « L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », loc. cit., p. 311.

¹⁰⁴⁵ D'Argenson cité par Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 71.

¹⁰⁴⁶ Pierre Sage, *Le « Bon Prêtre » dans la littérature française, d'Amadis de Gaule au Génie du Christianisme*, Genève, Droz ; Lille, Giard, 1951, p. 194.

¹⁰⁴⁷ *Œuvres complètes de Voltaire*, op. cit., tome XIV, *Le Siècle de Louis XIV*, p. 129-130.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, tome XXVI, *Mélanges*, p. 501. Mero est l'anagramme de Rome ; magicienne tyrannique, elle vit un parti se dresser contre ses fureurs et sa sœur *Enegu*, allégorie de Genève, la déposséder de la moitié de son royaume.

¹⁰⁴⁹ « L'habitude que j'avois prise à raisonner sur des idées claires & distinctes, ne me permit pas de raisonner longtemps sur la Théologie » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 3-4).

¹⁰⁵⁰ L'abbé liste trois « vérités incompréhensibles » : « 1. *Il i a trois Persones en Dieu*. 2. *La seconde Personne divine s'est faite homme*. 3. *Dieu juste doit punir du feu éternel toute la postérité d'Adam, à moins que la seconde Personne divine ne satisfasse à la justice de Dieu son Pere* » (*Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 25 ; souligné par l'auteur). Les trois dogmes visés sont ceux de la Trinité, de l'Incarnation et du Péché originel, qui constituent le socle de la foi du chrétien.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 387.

inexplicables leur sont entièrement *inutiles*, il [le paroissien] sera sauvé dans la foi de l'Église, s'il est juste & bienfaizant »¹⁰⁵².

Cette indifférence pour les questions théologiques devient franche hostilité lorsqu'il s'agit de remettre en cause les dogmes établis et d'attaquer les fondements de la croyance religieuse, en montrant qu'ils reposent sur la crédulité humaine qu'ils nourrissent. Selon l'abbé, la théologie produit la superstition et, suivant le socinianisme à la mode, il considère avec mépris la religion populaire, fondée sur la révélation, la foi, les dogmes et l'autorité du magistère : « Voilà ce que les Sages d'aujourd'hui tiennent par la Raizon, & ce que les Ignorans de notre tems tiennent de la Foi des Ecritures révélées & de la Tradition »¹⁰⁵³.

Il participe ainsi de ce contexte global de rationalisation du sentiment religieux favorisé par les discours protestants et jansénistes contre les envolées mystiques, les songes ou les visions¹⁰⁵⁴. Sans exprimer un rejet fondamental des miracles, qui sont les signes par lesquels Dieu manifeste sa présence au monde, il en nie la possibilité concrète, les réduisant le plus souvent aux prodiges, visions et apparitions que la physique permet d'expliquer¹⁰⁵⁵. C'est ainsi qu'il considère que, dans les récits des prodiges, « il y a souvent du vrai & de l'extraordinaire sans qu'il y ait cependant rien que de naturel », car Dieu, qui désire que nous soyons toujours bienfaisants, « nous fait assez conoitre sa volonté par le sentiment interieur de la Raison qu'il nous a donnée » pour n'avoir pas besoin de la manifester par des signes. Et de proposer que soit remis tous les ans un prix de l'Académie des Sciences à qui « expliqueroit le mieux par les regles de la nature les effets extraordinaires de l'imagination & les prodiges qui sont racontés dans les livres des Grècs & des Romains, & les prétendus miracles que racontent les Protestans, les Schismatiques, & les Mahométans »¹⁰⁵⁶.

Enfin, la théologie, ignorante de causes naturelles que la physique enseigne, engendre querelles et persécutions. L'hérésie que les théologiens croient voir dans l'erreur portant sur le dogme est pour l'abbé de Saint-Pierre ce qui brise l'unité de la société, en produisant l'intolérance. C'est seulement dans la mesure où elles produisent des schismes et des guerres civiles que les erreurs dans les mystères sont funestes à la société¹⁰⁵⁷. L'abbé de Saint-Pierre voit un exemple de « cete espèce de Maladie Téologique » dans l'épisode de la bulle *Unigenitus*¹⁰⁵⁸ – à l'occasion duquel plusieurs libelles qu'il juge intolérants ont été publiés sous son nom, en référence au premier évêque de Rome¹⁰⁵⁹.

Les théologiens ne sont pas les seuls visés par la critique de l'abbé de Saint-Pierre : c'est également le cas de la vie régulière, et plus particulièrement des ordres contemplatifs. Le peu

¹⁰⁵² Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome II, p. 60 ; nous soulignons.

¹⁰⁵³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 93.

¹⁰⁵⁴ Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, *op. cit.*, p. 367-369.

¹⁰⁵⁵ Voir *Histoire d'une apparition* [« 8 janvier 1708 » ; s. l.] ; « Discours de Mr. l'abbé de S. Pierre pour expliquer physiquement certaines apparitions », *Journal de Trévoux*, janvier 1726, p. 119-145 ; « Explication physique d'une apparition », *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 57-87.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 86-87.

¹⁰⁵⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 175.

¹⁰⁵⁸ Dans cette constitution apostolique publiée en 1713, à la demande de Louis XIV et des jésuites, le pape Clément XI condamne cent propositions du *Nouveau Testament avec des Réflexions morales* du théologien janséniste Quesnel.

¹⁰⁵⁹ Cinq libelles au moins ont été publiés entre 1718 et 1736 sous ce pseudonyme, parmi lesquels *l'Instruction familière sur la soumission due à la Constitution Unigenitus, troisième édition, revue, corrigée et considérablement augmentée par M. l'abbé de Saint-Pierre*, Avignon, J. Chastel, 1718. Voir Catherine Maire, « Le soi-disant abbé de Saint-Pierre défenseur de la Bulle *Unigenitus* », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, *op. cit.*, p. 207-219. L'abbé s'exprime à propos de ces libelles qui lui furent attribués à tort, dans un texte intitulé « Contre le chisme » (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 301-304).

de considération qu'il a pour l'idéal monastique de clôture et de retraite est une conséquence de son concept de bienfaisance : les longues prières des religieux sont moins utiles que les actions¹⁰⁶⁰. Or, les religieux passent leurs journées à prier inutilement au lieu de s'occuper d'activités utiles¹⁰⁶¹. Dans cette existence tournée vers la prière et la méditation, il voit des sociétés d'hommes « qui se destinent à vivre presque antierement pour eux mêmes »¹⁰⁶². Des égoïstes, en somme. L'abbé ne manque pas de voir dans les bénéfices qu'il juge abusifs des bénédictins de Saint-Maur une confirmation de son jugement¹⁰⁶³.

Parmi les pratiques superstitieuses contestées par lui, il y a la prière. Celle-ci est le fait de « pieux Fanatiques qui ont la prézomption de croire qu'ils opéreront des miracles par la seule vertu de leurs prières »¹⁰⁶⁴. La prière est opposée à l'action qu'elle empêche, en ce sens que tout le temps passé à prier ne l'a pas été à agir concrètement, et parce qu'elle consiste en l'attente d'un bienfait qui ne vient pas de nous, quand Dieu nous a donné, à travers la bienfaisance, les moyens d'améliorer notre situation et celle de la société. L'attachement à la liturgie lui paraît, pour les mêmes raisons, tout aussi absurde. Ce sont « les ignorans [qui] ont naturellement plus de respect pour les Cérémonies sensibles, mistérieuzes & figuratives, que pour la Raizon elle-même »¹⁰⁶⁵. Les cérémonies et dévotions extérieures sont pourtant moins efficaces pour le salut que la bienfaisance¹⁰⁶⁶.

Parmi les moyens du salut, l'abbé de Saint-Pierre vilipende encore les pratiques ascétiques, comprenant les austérités et les mortifications. D'abord, celles-ci, qu'il s'agisse du jeûne, de l'abstinence de vin et de certaines viandes, de la circoncision ou de toute autre souffrance volontaire que les croyants s'imposent pour faire pénitence, sont inutiles au prochain et à la société¹⁰⁶⁷. En tant qu'elle constitue une privation volontaire des plaisirs, l'ascèse incite d'autant moins à agir pour la réalisation du bien d'autrui que cette dernière procure le plaisir. En outre, ces pratiques, en tant qu'elles font fi de la nature de l'homme, que Dieu a libéralement déterminée en faveur de la recherche du plaisir, sont parfaitement inutiles au salut, lequel est conditionné par la pratique de la bienfaisance, conformément à l'idée que « le but du precepte divin est évidanmant la plus grande utilité des hommes »¹⁰⁶⁸.

Armé de sa foi dans la raison, l'abbé de Saint-Pierre remet donc en cause les autorités traditionnelles. Un constat s'impose : le mal est partout, dans toutes les institutions et constructions humaines. Les causes de ce mal étant liées les unes aux autres, la purification promise ne saurait faire l'économie d'une étude préalable des « sources du Mal ».

¹⁰⁶⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 84.

¹⁰⁶¹ « Beaucoup de nos Religieux font de longues prieres tous les jours, & ne procurent que peu de bienfaits, & tres petits a leur prochain ; souvent meme ils se [le] persecutent » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 21).

¹⁰⁶² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 9-10.

¹⁰⁶³ Abbé de Saint-Pierre, *Memoire au sujet des benefices possédez par les Religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, op. cit..

¹⁰⁶⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIV, p. 156.

¹⁰⁶⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 349.

¹⁰⁶⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 143 sq.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 220 et p. 243 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 87 et p. 95-97 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 472-473.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 476, p. 9 et p. 404.

Paragraphe 2 : Le traitement du mal

Les hommes et les institutions demeurent dans l'enfance de la raison. Cela n'a pourtant rien d'irréparable pour les utopistes, qui « ne doutent guère qu'en ce siècle éclairé les hommes disposent des moyens adéquats pour mettre fin à leurs maux »¹⁰⁶⁹. Cela suppose seulement un peu de méthode. En ce sens, l'abbé de Saint-Pierre soutient que « le premier pas nécessaire pour procurer la guérison d'un mal grand, invétéré, & pour lequel seul on n'a jusques-là employé que des remèdes très-inefficaces, c'est de tâcher de pénétrer d'un côté toutes les différentes causes du mal, & de l'autre la disproportion de ces remèdes avec le mal même »¹⁰⁷⁰. Ce mal, s'il prend plusieurs formes, n'est, en fin de compte, que l'autre nom de l'irrationnel (A). En outre, l'abbé de Saint-Pierre pose sur lui un regard médical, rendant pensable la mise en œuvre d'un traitement radical (B).

A. L'indispensable découverte des sources du mal

Le mal est un important thème utopique. Son existence persistante et menaçante est la raison même de la démarche utopique qui s'affirme dans son opposition radicale aux malheurs dont sont affligés les hommes. Le XVIII^e siècle, en particulier le courant des Lumières, a un problème avec le mal, devenu frustrant. En effet, les réponses traditionnelles faisant du péché originel la cause du mal ne satisfont plus grand monde et sont mêmes ridiculisées par les esprits forts. En outre, les explications, dans la suite de Leibniz, sur le meilleur des mondes possibles, ne convainquent pas davantage : « la formule sur le meilleur des mondes possibles ne se laisse-t-elle pas traduire par « le moins mauvais des mondes possibles », faisant ainsi du mal un élément irréductible de l'être, à l'instar des manichéens ? »¹⁰⁷¹

Les causes du mal doivent donc être recherchées ailleurs. C'est ce que fait l'abbé de Saint-Pierre, qui discerne des causes morales aussi bien que des causes politiques au sens large. Parmi ces premières, il distingue notamment l'ignorance, les préjugés, la superstition, les abus, le hasard, le fanatisme, l'intolérance ou encore la paresse, tous obstacles au Progrès. Ces maux ne sont pas indépendants : l'abbé considère par exemple que « l'ignorance produit la superstition intolérante », qui « éloigne les hommes & du doute & de l'examen, & qui les dégoûte des preuves tirées des expériences & de la démonstration »¹⁰⁷². La superstition est de ces maux auxquels il accorde une importance particulière, consacrant d'ailleurs un texte à sa définition¹⁰⁷³. L'abbé de Saint-Pierre serait ainsi à l'origine du mot d'ordre, repris et transformé par les philosophes des Lumières, de la « lutte contre le fanatisme et la superstition »¹⁰⁷⁴.

Il désigne cette dernière non seulement comme une « maladie populaire des esprits », mais encore comme la plus dangereuse qui soit parmi les peuples¹⁰⁷⁵. Elle « consiste à prendre comme venant de Dieu des Opinions fausses ou absurdes qui n'en viennent point », et ne peuvent en venir, dans la mesure où Dieu est « la Raison même »¹⁰⁷⁶. Ailleurs, il écrit que « les Superstitions sont ou de grandes craintes ou de grandes espérances que des ignorans ont sans Raizon suffisante, de quelque puissance invisible ». Il ajoute que ces craintes et ces espérances

¹⁰⁶⁹ Bronislaw Baczko, « Mal », *loc. cit.*, p. 756.

¹⁰⁷⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, tome I, Préface, p. VI. Ailleurs, il écrit que « pour imaginer & pour choisir avec sûreté [les remèdes] qui doivent être les plus convenables, il faut connaître les sources & les causes principales du mal » (*Projet de taille tarifée* [1737], *op. cit.*, Préface, p. 7).

¹⁰⁷¹ Bronislaw Baczko, « Mal », *loc. cit.*, p. 753-754.

¹⁰⁷² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 280.

¹⁰⁷³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale*, *op. cit.*, tome XV, p. 168-172.

¹⁰⁷⁴ Catherine Maire, *L'Église dans l'État*, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁷⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 284.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 282.

sont fondées sur des opinions anciennes, qui paraissent extravagantes aux personnes sages, mais qui sont proportionnées à « la crédulité & à l'ignorance du bas peuple qui croit les faits, non sur un examen des preuves, mais [...] *sur paroles* »¹⁰⁷⁷.

Cette habitude d'admettre pour vrai ce qui est manifestement absurde, uniquement parce que la tradition l'atteste, a pour conséquence de maintenir les hommes dans l'enfance de la raison. Et l'abbé de blâmer le préjugé¹⁰⁷⁸, qui n'est pas pour lui « le vêtement d'une raison cachée »¹⁰⁷⁹, mais simplement l'opinion reçue sans avoir été préalablement passée au tamis de la raison. Le hasard est pour lui synonyme d'imperfection¹⁰⁸⁰. Contre le hasard, il y a la prévision. Contre l'hétérogène, le bigarré, il y a l'uniformité, qui rectifie.

Les causes morales procèdent pour l'essentiel de causes politiques. En effet, l'ignorance et la superstition croissent à l'occasion des guerres et des dérèglements politiques qu'elles engendrent inévitablement. Le lecteur de Hobbes juge que la guerre replonge les hommes dans l'enfer de l'état de nature. C'est donc dans l'ordre politique que sont à rechercher les premières sources du mal¹⁰⁸¹. Pour l'abbé de Saint-Pierre, le mal tient à la structure même de l'équilibre européen, qui, en raison de son instabilité, ne mérite pas son nom : par sa nature, l'équilibre « est une situation, où tout ce qui est en balance est tres-facile à être mis & à être conservé en mouvement ; la moindre cause intérieure ou extérieure suffit pour lui donner un mouvement nouveau, ou pour faire continuer celui qu'il avoit déjà »¹⁰⁸².

Tout est donc susceptible d'être contesté, afin d'éliminer ce qui choque la raison, dans l'ordre politique et dans tous les champs de l'activité humaine qui sont tous infectés par la déraison¹⁰⁸³. L'infatigable réformateur qu'est l'abbé de Saint-Pierre trouve partout des améliorations à réaliser. Et « réformer, c'est rationaliser : l'abbé croit fermement à la possibilité de rationaliser la société, ses institutions, ses mœurs et ses usages »¹⁰⁸⁴, présenté comme l'indispensable remède.

¹⁰⁷⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale, op. cit.*, tome XV, p. 168 ; souligné par l'auteur.

¹⁰⁷⁸ « Je sçavois de quel poids sont les préjugés, & que souvent ils font plus d'impression sur le commun des esprits, que les véritables raisons prises du fond même du sujet, & tirées par des conséquences nécessaires sur des premiers principes » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome I, Préface, p. X-XI).

¹⁰⁷⁹ C'est ainsi qu'Edmund Burke le présente. À sa suite, Hippolyte Taine écrit que « le préjugé est une sorte de raison qui s'ignore » (Jacques Godechot, *La contre-révolution*, Paris, PUF, 1984, p. 69).

¹⁰⁸⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 167.

¹⁰⁸¹ « Il y a environ quatre ans qu'après avoir achevé la première ébauche d'un Règlement utile au Commerce intérieur du Royaume, instruit par mes yeux de l'extrême misère où les Peuples sont réduits par les grandes Impositions, informé par diverses Relations particulières des Contributions excessives, des Fouragemens, des Incendies, des violences, des cruautés, & des meurtres que souffrent tous les jours les malheureux Habitans des Frontières des Etats Chrétiens ; enfin touché sensiblement de tous les maux que la Guerre cause aux Souverains d'Europe & à leurs Sujets, je pris la résolution de pénétrer jusqu'aux premières sources du mal, & de chercher par mes propres réflexions si ce mal étoit tellement attaché à la nature des Souverainetés & des Souverains, qu'il fût absolument sans remède » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome I, Préface, p. II-III ; nous soulignons). Si la racine du mal est à chercher dans l'ordre politique, le remède s'y trouve aussi ; c'est sur ce plan que peuvent être levés les obstacles au progrès de la raison. Ces considérations l'amènent naturellement à voir dans la politique la science la plus importante de toutes.

¹⁰⁸² *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁸³ Même ce qui, de prime abord, apparaît comme étranger à cette préoccupation peut *in fine* s'y rattacher. Ainsi de la croisade universelle envisagée par l'abbé de Saint-Pierre, qui est regardée par Azzedine Guellouz comme avant tout de nature philosophique, une croisade de la Raison promises par des Lumières libératrices et conquérantes (« Évolution de l'idée internationale dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 339).

¹⁰⁸⁴ Bronislaw Baczek, « Mal », *loc. cit.*, p. 758

B. Un remède nécessaire

Le mal dont souffrent ses contemporains est le point de départ de celui qui se définit, dans une lettre au cardinal de Fleury, comme « l'Apoticaire de l'Europe »¹⁰⁸⁵. Ce mal peut être appelé maladie. En effet, l'abbé de Saint-Pierre ne cesse, pour l'évoquer, d'avoir recours à un vocabulaire relevant du registre médical. Chaque désordre ou situation qui ne lui paraît pas rationnelle est ainsi qualifiée de maladie : « le jeu est une maladie de l'Etat », tout comme la guerre civile, qui est « la plus grande de toutes les maladies d'un Etat »¹⁰⁸⁶. Il parle de contagion¹⁰⁸⁷, veut prévenir la maladie par un *préservatif politique*¹⁰⁸⁸, et surtout la guérir¹⁰⁸⁹, par une *thérapie*, en offrant comme *remède* ses projets politiques. La corruption des mœurs est traitée à l'avenant : l'abbé veut *purger* la société des *empoisonneurs* et de leurs *pernicieux poisons*¹⁰⁹⁰.

D'aucuns pourraient voir dans cet usage de termes médicaux appliqués à la politique une fascination propre à son temps. L'abbé a suivi, à la fin du XVII^e siècle, des conférences de médecine, et plusieurs de ses écrits ont pour objet, directement ou non, la diminution du nombre des malades¹⁰⁹¹. En réalité, ces emplois vont au-delà de la métaphore¹⁰⁹². Quiconque lit ses projets est frappé par l'omniprésence de ce vocabulaire. Ce recours aux termes médicaux pour traiter de sujets politiques n'est en rien anecdotique : il est systématique. Sauf exception¹⁰⁹³, il ne s'agit pas de traits d'esprit. Bien au contraire : le registre scientifique, en particulier médical, structure sa pensée et lui permet de l'exprimer¹⁰⁹⁴.

¹⁰⁸⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 120.

¹⁰⁸⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 357 et p. 109.

¹⁰⁸⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 36.

¹⁰⁸⁸ Que l'on songe à son *Préservatif Politique contre les maladies populaires apellées convulsions & possessions* (*Ouvrages de politique et de morale*, op. cit., tome XV, p. 118-130). Dans son *Discours sur les malheurs qui menacent la France* (1716), l'abbé de Saint-Pierre déclare, à propos de son projet de paix perpétuelle, vouloir « montrer que ce *Préservatif* contre nos Guerres Civiles, est *unique*, qu'il est *infaillible*, qu'il est *facile* de le mettre en usage, & qu'il sera encore très-*glorieux* pour le Regent » (André Robinet (éd.), *Correspondance G. W. Leibniz – Ch. I. Castel de Saint-Pierre*, selon les manuscrits inédits des bibliothèques de Hanovre et de Göttingen, Paris, Centre de philosophie du droit [Paris II] (Thésaurus de philosophie du droit), 1995, p. 105).

¹⁰⁸⁹ L'abbé appelle par exemple à « guerir les Mahometans de leurs Superstitions » (*Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 284). Dans ce registre médical, le terme « guérir » est – avec celui de « maladie » – le plus employé, ce qui n'est pas pour surprendre : l'utopiste constate le mal et veut l'éradiquer.

¹⁰⁹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 89.

¹⁰⁹¹ En particulier ses *Observations sur la sobriété* (Paris, Gonichon, 1735 ; publié également dans ses *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 418-446), son *Projet pour perfectionner la médecine* (*Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 3-62) et le « Mémoire de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre pour perfectionner la médecine » (*Journal de Trévoux*, mai 1725, p. 835-872). Son projet sur la formation des prêtres qu'il charge de soigner les maladies communes de la campagne porte encore cette préoccupation, tout comme son projet de paix perpétuelle, dont l'application assurera la disparition des trois grands fléaux de l'humanité, parmi lesquels figure la peste.

¹⁰⁹² Même si l'abbé peut, à l'occasion, filer la métaphore médicale. Ainsi, dans une lettre au cardinal de Fleury, l'abbé prétend non seulement être l'apoticaire de l'Europe, mais il s'adresse à celui qu'il considère en être le médecin, à qui il suggère d'appliquer son projet de paix perpétuelle comme « remède universel pour guerir la fièvre de nos voisins ». Plus loin, évoquant son « merveilleux remède que les malades prandront volontiers », son plaidoyer frôle le charlatanisme (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 119-120).

¹⁰⁹³ Parmi lesquels figure en bonne place l'évocation de son appel à la vocation religieuse, à l'âge de dix-sept ans, qu'il compare à une maladie infectieuse en la qualifiant de « petite vérole de l'esprit ».

¹⁰⁹⁴ Par suite, il lui suggère des solutions. En effet, la médicalisation du discours politique s'accompagne de réponses médicales dans l'ordre social et politique : les théologiens intolérants sont ainsi considérés par l'abbé comme privés de raison et doivent être internés dans des asiles d'aliénés (*Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 364). Sur ce discours politique médicalisé, voire « chirurgicalisé », au XVIII^e siècle, voir Xavier Martin, *Régénérer l'espèce humaine : utopie médicale et Lumières (1750-1850)*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2008.

Cette appréhension médicale du mal trahit une perception moderne et scientifique, plutôt que traditionnelle et théologique. D'un éloignement de Dieu conséquence de la nature pécheresse de l'homme, on passe à une défaillance mécanique possiblement curable et passagère. Cette nouvelle tournure d'esprit n'est d'ailleurs qu'une expression d'un mouvement plus vaste : « La conviction que le bien est rationnel et, par conséquent, que le mal est irrationnel, donc privé de toute raison d'exister, est une idée forte des Lumières. Que le mal soit une affaire publique, et non pas uniquement privée, en est une autre. À la représentation du mal public correspond, en quelque sorte symétriquement, l'idée de bonheur, lui également public »¹⁰⁹⁵. En d'autres termes, le mal est intolérable, mais peut – doit – être traité, et son traitement est la promesse d'un bonheur dans cette vie. Et alors qu'« un penseur réactionnaire qui s'attaque au Mal espère tout au plus le remplacer par un moindre mal, résigné à l'idée qu'au fond, *rien n'a jamais bien marché* », l'utopiste « est intimement convaincu qu'après avoir fait table rase, il pourra instaurer la perfection. *Rien de plus facile*, ne cesse de répéter l'abbé »¹⁰⁹⁶.

L'abbé de Saint-Pierre reconnaît que les maux sont unis à des biens et que les biens sont ordinairement unis à des maux¹⁰⁹⁷, et peut, de manière exceptionnelle, faire sienne la parole évangélique invitant à ne pas arracher l'ivraie de crainte de déraciner en même temps le bon grain¹⁰⁹⁸. Mais, de manière habituelle, il soutient la possibilité de distinguer les biens des maux et, parce que ces biens et ces maux sont respectivement liés entre eux, croissent et disparaissent ensemble¹⁰⁹⁹, va dès lors chercher à se débarrasser de ces derniers : « Cette maladie n'est pas incurable. Ce qui me persuade que cette espèce de Maladie Politique peut cesser, c'est qu'elle n'a point été connue, ni chez les Perses, ni chez les Romains », écrit-il à propos du duel¹¹⁰⁰.

Le règne de la raison exige que soit arrachée l'ivraie de la superstition, du fanatisme et de l'ignorance, et que les institutions et les comportements humains soient purifiés de tout ce qu'ils comportent d'imparfait. L'abbé appliquerait à cet effet la méthode de Descartes, c'est-à-dire de la table rase pour commencer, à la morale et à la politique¹¹⁰¹. Si l'abbé de Saint-Pierre pratique la *tabula rasa*, il n'envisage toutefois pas de renverser la table, étant plutôt adepte de la politique des petits pas, quasi-imperceptibles : c'est ainsi qu'il propose de « chanjer peu à peu » les mœurs, les opinions, les coutumes et les lois des mahométans¹¹⁰². Cette préférence est avant tout d'ordre pratique. En effet, le succès des réformes exigea leur acceptation au moins tacite par la population, qui, si elle était amenée à être brusquée par des changements soudains et radicaux, pourrait les mettre en péril :

« le Gouvernement doit toujours procéder *lentement, & par degrez*, à détromper le Peuple de ses erreurs. Il seroit contre la prudence de vouloir executer dans un seul

¹⁰⁹⁵ Bronislaw Baczko, « Mal », *loc. cit.*, p. 758.

¹⁰⁹⁶ Frédéric Rouvillois, « L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », *loc. cit.*, p. 319.

¹⁰⁹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 46.

¹⁰⁹⁸ « Il ne faut pas oter la zizanie dans cète Vie, de peur d'aracher en même tems le bon grain par la perte de la Charité » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 188). Selon la parabole du bon grain et de l'ivraie (Matthieu 13:24-43), le bien et le mal sont inextricablement liés. Les hommes doivent accepter cette coexistence jusqu'à la moisson, qui désigne la fin des temps. Dans ce passage de l'Évangile selon Matthieu, la logique des serviteurs est celle du « ou/ou », et celle du maître est « et/et » : « *Laissez croître et l'un et l'autre* ». La parabole ajoute que c'est à Dieu qu'il revient de trier, autrement dit de juger, et qu'il n'appartient pas aux hommes de chercher à purifier pour atteindre une sorte de perfection ici et maintenant. D'une certaine manière, l'utopie est la tentation des serviteurs.

¹⁰⁹⁹ « Si je me borne à examiner ces quatre défauts, c'est que, si les Anglois y rémedioient, il seroit impossible qu'ils ne rémediassent presque en même tems à tous les autres dont je puis m'apersevoir » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 161).

¹¹⁰⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 6.

¹¹⁰¹ Charles-Augustin Sainte-Beuve, *Causeries du lundi, op. cit.*, p. 250.

¹¹⁰² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 481.

Règne, ce qui ne peut s'exécuter que dans la suite de plusieurs Règnes. [...] car sans une grande lenteur & une grande douceur on courroit risque de soulever les Fanatiques ignorans, & les Imposteurs ambitieux, qui pouroient s'aider de l'ignorance & de la credulité du Peuple pour troubler l'Etat »¹¹⁰³.

Ailleurs, l'abbé de Saint-Pierre fait appel à ce qui semble être un devoir des élites vis-à-vis des hommes du commun ignorants : il appelle à ne pas forcer les réformes, estimant qu'il est juste que le petit nombre de ceux dont la raison est plus éclairée attende les autres, comme l'homme attend les enfants¹¹⁰⁴. Enfin, il juge que la corruption est telle qu'il est impossible de rien changer autrement que progressivement¹¹⁰⁵.

En dépit de la méthode, il demeure convaincu de la nécessité de réformer de fond en comble la société. Il n'a pas renoncé à déraciner l'ivraie, estimant qu'il faut simplement procéder lentement à cette opération pour que le bon grain ne soit pas arraché. Son projet est donc radical, et c'est parce qu'il l'est qu'il entend réformer progressivement. L'abbé n'est pas, pour reprendre une expression anachronique, partisan du Grand Soir, mais du progrès continu de la raison, dont procède la rationalisation progressive¹¹⁰⁶.

L'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre est paradoxale, en ce sens qu'elle est critique mais tolérée. Plusieurs explications, non exclusives les unes des autres, de la relative tranquillité dont il a joui peuvent être proposées¹¹⁰⁷. Ainsi, selon Bronislaw Baczko, ses écrits s'en prennent « aux maux partiels et spécifiques dont souffre la société » sans pour autant « remettre en question l'ordre social dans son ensemble ». Il estime que les projets de réformes spécifiques proposés par l'abbé « ne se complètent pas nécessairement, mais, avec le temps, [qu']ils s'agglutinent en quelque sorte et offrent ainsi une critique de plus en plus globale des hiérarchies et des rapports sociaux établis »¹¹⁰⁸. Cette hypothèse permet d'expliquer pourquoi l'abbé apparaît à certains comme un réformateur conformiste et à d'autres comme un révolutionnaire appelant à une transformation radicale de la société. Pris séparément, ses projets semblent anodins et inoffensifs. En réalité, son pointillisme réformateur et la logique qui sous-tend chacun de ses projets mènent irrésistiblement à un changement complet de la société et de ses institutions.

Une autre explication tient au fait que l'abbé de Saint-Pierre ne manque pas de prendre des précautions. Cela a déjà été dit : il n'attaque pas directement le principe royal et dissimule sa critique la plus dure du christianisme derrière celle du mahométisme. Enfin, son œuvre a été tolérée car elle n'intéressait guère et par conséquent était peu lue. Rousseau constate en ce sens que « la plupart des écrits de l'abbé de Saint-Pierre étaient ou contenaient des observations

¹¹⁰³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome V, p. 99.

¹¹⁰⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VIII, p. 189.

¹¹⁰⁵ « A l'égard du spectacle de l'Opera, je croi qu'il n'est pas impossible d'en faire peu à peu quelque chose d'utile pour les mœurs ; j'avoüe cependant que la chose me paroît très-dificile en l'état de corruption & de mollesse où il est de mon tems » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, *op. cit.*, tome II, p. 192).

¹¹⁰⁶ Cette rationalisation progressive peut interroger quant à sa portée, relativement à l'objectif d'éradication complète du mal. L'abbé de Saint-Pierre écrit, par exemple : « je ne sai si notre Roiaume sera jamais entierement gueri de cette grande plaie » que sont les jeux de hasard (*ibid.*, p. 137). Bronislaw Baczko explique que « la nature humaine demeurant inchangée, rares sont les utopistes qui imaginent le mal radicalement éradiqué [...] ; la plupart réservent au mal une place marginale dans la Cité nouvelle ». Ainsi, selon le texte de More, « en Utopie le mal n'est pas complètement absent ; seules certaines de ses formes sont éliminées ». Et d'ajouter que « même si la société utopique n'élimine pas complètement le mal, elle est bien meilleure que les sociétés existantes, car elle s'en prend aux sources du mal » (Bronislaw Baczko, « Mal », *loc. cit.*, p. 754 et p. 761-762).

¹¹⁰⁷ Il a été exclu de l'Académie française et le club de l'Entresol a dû cesser de se réunir après que l'abbé ait proposé d'y faire examiner ses projets politiques, comme le raconte Bolingbroke (*Lettres historiques, politiques, philosophiques et particulières*, *op. cit.*, p. 481-483), mais c'est à peu près tout.

¹¹⁰⁸ Bronislaw Baczko, « Mal », *loc. cit.*, p. 758.

critiques sur quelques parties du gouvernement de France, et il y en avait même de si libres, qu'il était heureux pour lui de les avoir faites impunément. Mais dans les bureaux des ministres, on avait de tout temps regardé l'abbé de Saint-Pierre comme une espèce de prédicateur plutôt que comme un vrai politique, et on le laissait dire tout à son aise, parce qu'on voyait bien que personne ne l'écoutait »¹¹⁰⁹.

Après avoir fait table rase, l'utopiste imagine pouvoir instaurer la perfection. Cette conviction résulte de la thématique optimiste de la *contagion du Bien*¹¹¹⁰, à laquelle il associe une dialectique des moyens et des fins. En effet, la perfection n'advient pas d'elle-même, mais exige de s'en donner les moyens. C'est la tâche dont l'abbé investit le petit nombre adulte qui se détache de la multitude puérile.

En réalité, il suffit d'un homme pour mettre en mouvement la machine politique par laquelle l'âge d'or promis se réalisera. La figure du grand législateur, de « l'homme exceptionnel qui aurait le mérite d'avoir affranchi son peuple de ses oppresseurs et de son ignorance ainsi que d'avoir instauré, grâce à ses lois sages et clairvoyantes, un nouvel ordre social », est un lieu commun de l'utopie¹¹¹¹. L'abbé de Saint-Pierre s'imagine être ce « législateur ». Cette ambition n'est évidemment pas explicite, se manifestant à travers celle du conseiller du législateur, auquel il entend dicter la marche à suivre : il est l'apothicaire qui prépare le remède que le législateur-médecin n'a qu'à ordonner et à appliquer, la pierre à aiguiser sans laquelle le couteau ne coupe pas. Petit nombre parmi le petit nombre de ceux qui pensent, il prétend jouer un rôle crucial dans la détermination du mal, son identification et son éradication, en proposant les moyens qui lui paraissent adéquats.

¹¹⁰⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, tome II, livre IX, Paris, Launette, 1889, p. 147.

¹¹¹⁰ L'abbé adhère en effet à l'idée, qu'il dit emprunter à Malebranche, de la « disposition organique des homes à recevoir les uns des autres le Bien par imitation, & le Mal par contagion » (*Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 116).

¹¹¹¹ Bronislaw Baczko, « Mal », *loc. cit.*, p. 756. Ce *topos* figure dans le texte paradigmatique de Thomas More, avec Utopus roi de l'île qui prend son nom, et se retrouve par exemple chez les Sévarambes de Denis Vairasse.

Chapitre 2 : Des fondements nouveaux

L'abbé de Saint-Pierre ne se contente pas de dénoncer les maux dont sont affectés les hommes et les institutions, mais entreprend de rebâtir la cité sur des fondements qu'il veut les plus rationnels possibles. C'est même cet effort de rationalisation qui confère à l'objectif poursuivi, par rapport à l'état de choses qu'il veut dépasser, son caractère parfait. La perfection ne peut pas être illogique, incohérente, le résultat de réalisations hasardeuses et le lieu où prolifère la superstition. Elle est plutôt un effort conscient de l'esprit. Seulement, tout ne peut être soumis à la raison calculatrice, à commencer par l'homme, agité par d'inévitables passions. La pensée de l'abbé exprime un rationalisme radical qui connaît son acmé dans l'utilitarisme (**Section 1**), rationalisme qu'elle cherche à concilier avec les manifestations de la nature humaine, dont il faut découvrir les lois, en vue de fonder la politique, qui repose ainsi sur une extrapolation de considérations psychologiques (**Section 2**).

Section 1 : Une raison impérieuse

La raison importe tant à l'abbé de Saint-Pierre, qu'il a pu être écrit à propos de son système qu'il « est basé sur la raison et l'espoir seuls »¹¹¹². Il se veut le Descartes de la politique (**Paragraphe 1**) et développe, à travers toute son œuvre, une méthode qu'il se plaît à expliciter (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : L'abbé de Saint-Pierre, Descartes de la politique

L'abbé de Saint-Pierre ne fait pas que refuser la soumission aux dogmes, à la tradition et à l'autorité sans examen préalable, mais entreprend de tout rationaliser (**A**). L'utopiste qu'il est considère que le perfectionnement de la société n'est pas la résultante du progrès de la technique, mais a pour levier la politique – raison pour laquelle il déplore le manque d'intérêt des plus grands esprits pour cette matière. S'il souhaite consacrer ses efforts à la politique, c'est dans une perspective résolument utilitariste (**B**).

A. Le triomphe de la raison critique

Dès la fin du XVII^e siècle, les hommes commencent à s'en remettre à leur raison pour connaître, juger et se conduire selon des principes, se libérant ainsi de la tradition et de la transcendance, interrogeant les dogmes, contestant les diverses formes d'autorité. À commencer par celle des Anciens, qu'il ne convient plus nécessairement d'imiter, et dont il faut soumettre à vérification critique les opinions que nous avons recueillies d'eux par habitude. La raison critique désenchanté le monde. Le doute méthodique s'affirme comme le commencement de la science : « qui ne doute de rien n'examine rien ; qui n'examine rien ne découvre rien », écrit Jean Chardin¹¹¹³.

Son triomphe donne à entendre un esprit de relativité à ceux qui se satisfont de la vérité exclusive de leur religion et de leur pensée. L'abbé se recommande de cette prudence – il faut prendre garde à l'opinion et au préjugé, car « en prenant ces erreurs pour des vérités, on embrasse aveuglément tout ce qui les entretient »¹¹¹⁴ – qui, dans la morale, prend les traits de la modestie, laquelle se veut l'expression la plus raisonnable, en ce qu'elle permet d'éviter de

¹¹¹² Carl Joachim Friedrich, *Inevitable Peace*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1948, p. 186.

¹¹¹³ Cité par Jean Rohou, *Le XVII^e siècle, op. cit.*, p. 536.

¹¹¹⁴ Cité par Merle L. Perkins, « Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 295.

se prendre pour la règle du vrai et du bon, et la plus juste en ce qu'elle cherche à ne pas blesser l'amour-propre d'autrui en raison de ses convictions¹¹¹⁵.

Si cet esprit de relativité s'avère ruineux pour l'orthodoxie¹¹¹⁶, dans le domaine des connaissances, le doute méthodique et les « Lumières de la Raizon » se prolongent en vérifications systématiques et concluent à « des Véritez si grandes »¹¹¹⁷. La connaissance actuellement produite l'emportant sur le savoir hérité, l'abbé désigne sous le terme de Raison humaine universelle toutes les connaissances démontrées par des raisonnements évidents ou par l'expérience de nos sens, « dont les hommes peuvent être convaincus par les seules lumières naturelles, lorsque leur esprit sera parvenu à comprendre clairement lez propositions, les principes, & l'anchénement des conséquanses »¹¹¹⁸. Ces connaissances, parce qu'elles sont universelles, sont immuables et s'imposent à tous¹¹¹⁹.

L'abbé de Saint-Pierre entend participer pleinement à cette révolution épistémologique. L'effort de rationalisation qui engage à faire table rase des préjugés, abus et superstitions, trouve à s'exprimer partout dans son œuvre. La « radicalité de son rationalisme militant » se manifeste ainsi à l'occasion de la deuxième querelle opposant Houdar de La Motte à Anne Dacier à propos de la traduction de l'*Illiade* : l'abbé estime le texte grec inférieur à la production moderne en raison de ses défauts de logique et de sa moindre rigueur, faisant de la rationalité le critère essentiel de jugement du poème homérique¹¹²⁰. L'abbé se distingue par la « rationalité aussi parfaite que stérile de ses projets », et le « tour maniaque que prend dans ses projets la croyance à la rationalité complète dont serait susceptible la vie sociale »¹¹²¹ ne manquait pas d'être remarqué à son époque, par son ami Fontenelle qui parle d'« une fougue de raison », quand Rousseau considère qu'il a « la folie de la raison »¹¹²². L'abbé de Saint-Pierre le revendique, lui qui invite tour à tour à « rendre le parti de la Raison plus fort », à étendre « l'empire de la raison » contre « l'Empire de l'autorité et de l'imagination », et cherche à imposer un « despotisme de la raison » qui ne saurait être trop grand¹¹²³.

Cette volonté de tout rationaliser s'explique par le fait que l'abbé se revendique de l'esprit du cartésianisme. La formation reçue chez les Jésuites et les fréquentations scientifiques de sa

¹¹¹⁵ L'homme doux est celui qui « vous laisse votre opinion » et dit « je ne suis pas encore de votre opinion ». L'abbé de Saint-Pierre considère, par exemple, que « la musique française est, *quant à présent*, plus agréable pour moi que la musique italienne » (*De la douceur, op. cit.*, p. 9 ; nous soulignons).

¹¹¹⁶ Le dogme de l'infailibilité papale est ainsi qualifié par lui de « doctrine séditeuse » (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 16). Ailleurs, l'abbé évoque des vérités moins précieuses que des illusions utiles à la société (*Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 28), ce qui tend à prouver qu'en dernière analyse son utilitarisme l'emporte sur ses exigences rationalistes. La méthode empruntée au cartésianisme ne paraît l'intéresser que dans la mesure où il pense pouvoir augmenter, par elle, le bonheur de la société.

¹¹¹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 325.

¹¹¹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 203-204.

¹¹¹⁹ *Ibid.*, p. 221.

¹¹²⁰ Carole Dornier, « Le progrès de la raison, de l'éloquence et des lettres au service de l'utilité publique : l'abbé de Saint-Pierre, Descartes de la politique », dans Christelle Bahier-Porte et Claudine Poulouin (dir.), *Écrire et penser en moderne (1687-1750)*, Paris, H. Champion, 2015, p. 286. L'abbé considère ainsi qu'Homère y dit des « choses absurdes, impertinentes, et que l'on ne peut plus souffrir que dans de véritables contes de mie » (Tolbiac, R-6343, *Lettre à M. le duc de *** à Versailles* du 22 janvier 1714, publiée par Merle L. Perkins, « The Madame Dacier-Houdar de la Motte Dispute », *The French Review*, vol. XXX, n° 1, octobre 1956, p. 59-60).

¹¹²¹ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 178-179.

¹¹²² Fontenelle, « Éloge de Monsieur Varignon », *loc. cit.*, p. 178 ; Jean-Jacques Rousseau, *Fragments*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. III, 1964, p. 657.

¹¹²³ Cité dans Merle L. Perkins, « Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 297 ; Frédéric Rouvillois, « L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », *loc. cit.*, p. 319 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 203.

jeunesse ont participé à l'enracinement de celui-ci¹¹²⁴. Dans ses écrits, l'abbé laisse souvent voir l'empreinte de la pensée de Descartes sur la sienne, parlant d'« évidence », d'« idées claires et distinctes », de « connaissances plus exactes et plus vraisemblables », de « bon sens », etc. Il ne fait pas que s'approprier le vocabulaire cartésien, mais propose également un éloge de son auteur. En effet, pour l'abbé de Saint-Pierre, Descartes est « le plus grand Fizicien, & [...] le plus grand Géomètre qui eut paru jusqu'à lui dans le monde ». Et d'ajouter qu'« il nous a donné plus de conoissanses vrai samblables sur la Fisique en vint ans, que les sectateurs de Platon, d'Aristote, & d'Epicure n'avoient fait en deux mille ans ». C'est en raison de ce service qu'il a rendu à l'humanité en perfectionnant sa manière de raisonner dans toutes les autres connaissances humaines qu'il est qualifié de Grand Homme, et même regardé comme « l'un des plus Grans Hommes qui aient jamais été » – une sorte de saint laïc¹¹²⁵. Il n'est pas question ici de questionner la fidélité de la pensée de l'abbé de Saint-Pierre à celle de Descartes et l'influence qu'ont pu exercer Malebranche et Huet dans sa réception par l'abbé¹¹²⁶, mais plutôt de montrer que la référence à Descartes et le fait de se revendiquer de la méthode cartésienne manifestent le désir d'un projet rationaliste. Car ce que l'abbé loue chez Descartes,

« c'est le grand avantage qu'il a procuré à la raison humaine » : « On ne raisoioit presque point avec justesse [...] avant Descartes, nos conoissanses n'aivoient prèsque aucune liaison entre elles, on n'y voioit prèsque rien de sistématique, prèsque rien qui fit corps, & dont les parties fussent lièes les unes aux autres pour former quelque chose de solide. [...] Nous avions quantité d'agréables Discoureurs, nous n'avions point de solides *Démontreurs* : il n'y avoit que les Géomètres qui conussent ce que c'est que démontrer. Avant lui le sens de la démonstrasion, le sens de la conséquanse juste, [...] ce sans si précieux n'étoit presque point exercé que dans là Géometrie, on prenoit pour principes des propositions très obscures, très équivoques, très fausses, & même nous tirions mal nos conséquanses des principes vrais. Nous confondions encore la certitude qui nous vient tantôt de l'habitude de juger souvant & lontems de suite de la même manière, tantôt de la multitude de ceus qui soutiennent nos opinions, avec la certitude qui nous viént de la grande évidanse : Ainsi les préjugéz de l'ànfanse étoient pour nous des principes si certains qu'ils nous paroissoient évidans. Nous marchions en aveugles, & nous n'avansions point sur une ligne droite dans le chemin de la vérité, nous ne fezions propremant que des Cercles, & nos Cercles étoient même de petite étanduè. [...] nous avions des yeux & nous ne voyions point, il nous a appris à ouvrir les yeux & à en faire usaje, & voila ce que nous lui devons »¹¹²⁷.

Cependant, l'abbé se montre également critique de Descartes ; critique que ces hommages portaient déjà en germe : avant lui, « pour connaître ce qu'il falloit penser sur telle matière, nous ne disputons plus du fonds de la question, mais de quel santimant [et] de qu'elle opinion étoit Aristote, ou tel autre homme sujèt comme nous à l'ignoranse & à l'erreur ». Ainsi, « il nous a appris à ne nous plus soumettre en rien à l'autorité humaine, parce qu'elle n'est pas infallible », et « à voir par nos propres yeux & à faire uzage de notre propre Raizon »¹¹²⁸. Descartes avait fini par devenir lui-même une autorité, avec tout ce que cela peut signifier d'aveuglement et de dogmatisme. Ainsi, si Descartes fit profession « de douter de toutes les chozes douteuzes, & comanse par-là à filozofer », il ne fut pas toujours à la hauteur de sa méthode et « retomba

¹¹²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 3-4.

¹¹²⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 48-49 et p. 53.

¹¹²⁶ Sur Descartes et l'abbé de Saint-Pierre, voir Merle L. Perkins, « Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », loc. cit., p. 294-302, et Carole Dornier, « Le progrès de la raison, de l'éloquence et des lettres au service de l'utilité publique : l'abbé de Saint-Pierre, Descartes de la politique », loc. cit., p. 277-287.

¹¹²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 49-52

¹¹²⁸ *Ibid.*, p. 51-52 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome II, p. 264 ; nous soulignons.

bientôt dans le train ordinaire de la nature ». L'abbé, qui ne pense sans doute pas être concerné par cet écueil, ajoute que l'auteur du *Discours de la méthode* « a parlé très-souvent d'un ton affirmatif, de choses fort obscures & assez incertaines », au lieu de suspendre son jugement aussi longtemps que nécessaire, écrit l'abbé¹¹²⁹.

En outre, le progressisme de l'abbé le conduit logiquement à considérer que Descartes est non seulement dépassable, mais dépassé sur de très nombreux aspects :

« d'un côté à comparer ces mêmes traités de M. Descartes aux traités qui ont été faits depuis par les meilleurs auteurs il me semble que il y a déjà une grande différence pour la pénétration des matières. Il est vrai que nous avons profité de ses lumières et des routes qu'il nous a découvertes mais aussi nous avons pénétré plus loin et nous sommes environnés d'hommes qui en savent certainement déjà beaucoup plus que lui [...] [P]our moi qui me connais un peu en physique, en métaphysique, en morale et en médecine, je trouve que de trente de ses opinions à peine adopterais-je une telle qu'elle est dans ses écrits. Il y a ce me semble presque dans chacune en particulier ou quelque chose de faux qu'il est aisé de découvrir ou quelque chose d'obscur et d'embarrassé que l'on a déjà beaucoup éclairci et bien mieux démêlé »¹¹³⁰.

Toutefois, cette critique ne doit pas être comprise comme une remise en question du cartésianisme. C'est même le contraire. La parution de la *Censura philosophiae cartesianae*, critique anti-cartésienne de Huet, à l'occasion de laquelle il adresse ce dernier une lettre dans laquelle il feint de s'éloigner de l'esprit de parti des cartésiens zélés¹¹³¹, nous en offre un parfait témoignage. En effet, l'abbé met en œuvre un procédé employé par d'autres modernes, consistant à adopter la posture du cartésianisme critique contre le cartésianisme rigide et à se servir de Descartes contre lui-même, en critiquant sa philosophie au nom de sa méthode¹¹³². Près de quatre décennies plus tard, dans un contexte de plus grande acceptation du cartésianisme, il confirme que la physique de Descartes lui importe moins que sa méthode : « ce n'est pas de ses découvertes dans les Sciences, dont je lui sai plus de gré, c'est d'avoir mis ses successeurs en état d'y en faire sans cesse d'incomparablement plus utiles que les siennes »¹¹³³. L'abbé de Saint-Pierre est d'autant plus intéressé par cette méthode qu'elle est « absolument nécessaire pour perfectionner la Raison en général » et lui paraît en conséquence devoir s'appliquer à tous les champs de connaissances¹¹³⁴. Finalement, ces critiques, qui professent un cartésianisme débarrassé du dogmatisme qui avait fini par se cristalliser autour de sa propre autorité, ne font qu'introduire la véritable critique, à savoir que Descartes n'a pas été à la hauteur des outils qu'il a légués, et qu'il est donc nécessaire de le dépasser, en l'appliquant au-delà de la physique.

¹¹²⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 132-133.

¹¹³⁰ Cité dans Maria Grazia Bottaro Palumbo, *Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre e la crisi della monarchia di Luigi XIV*, I, 1658-1710, Gênes, ECIG, 1983, p. 149-150. Pour cette raison, les meilleurs ouvrages de Descartes sur la géométrie et la physique ne sont plus lus aujourd'hui (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 336).

¹¹³¹ Carole Dornier, « Le progrès de la raison, de l'éloquence et des lettres au service de l'utilité publique : l'abbé de Saint-Pierre, Descartes de la politique », *loc. cit.*, p. 277-287.

¹¹³² *Ibid.*, p. 280-281.

¹¹³³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 49.

¹¹³⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 265.

B. La science du gouvernement, pour le plus grand bonheur du plus grand nombre

Si l'abbé se montre critique de Descartes, c'est avant tout pour avoir négligé la politique. Le reproche – qui prend parfois la forme du regret¹¹³⁵ – ne s'adresse d'ailleurs pas seulement à lui : Newton et Leibniz sont également mis en cause. Ces « beaux-esprits », uniquement occupés de progrès dans la physique, ont ignoré la politique¹¹³⁶. Les conséquences de ce choix en sont immédiatement visibles, puisque toutes les sciences, à l'exception de la politique et de la morale, ont fait des progrès : « Ainsi il ne faut pas être étonné si les Gouvernemans de France, d'Angleterre, d'Alemagne, & les autres Gou[ve]rnemans d'Europe, ont si peu profité des lumieres de ces trois puissans genies, [Descartes, Newton, Leibniz], qui n'ont aprofondi aucune partie principale de la Politique ; ni si nous sommes encore, pour ainsi dire, dans l'anfanse de la rézon »¹¹³⁷. En effet, en orientant leur génie dans une mauvaise direction, ces auteurs se sont trompés, n'apercevant pas que la science du gouvernement est la science la plus importante de toutes, par rapport à l'augmentation du bonheur de la société¹¹³⁸.

La science du gouvernement offrirait ainsi le paradoxe d'être la science la plus négligée alors qu'elle est « cent fois plus inportante a l'Etat qu'aucune des autres siences »¹¹³⁹. Si elle a une plus grande valeur que les autres sciences, c'est parce que les découvertes qu'on peut y faire sont plus utiles pour le bonheur des hommes¹¹⁴⁰. Contrairement à Machiavel ou à Richelieu¹¹⁴¹, l'abbé n'envisage pas la politique comme un art, mais comme une science, au sens moderne, à

¹¹³⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Nouveau plan de gouvernament des Etats souverains*, *op. cit.*, p. 27.

¹¹³⁶ L'abbé de Saint-Pierre ne manque pas de s'agacer des savants ne s'occupant que de ce qu'il considère être des curiosités puérides : « Rien ne prouve mieux notre enfance du côté de la raison que de voir [...] nos savants [...] occupés des progrès et des découvertes dans la physique, dans l'astronomie, dans la géométrie et de voir en même temps combien la morale et la politique sont méprisées par ces beaux esprits. Cette enfance n'est pas seulement remarquable en Italie et en Espagne, mais elle est encore fort sensible à Berlin, à La Haye, à Londres et à Paris. De là vient qu'il paraît à leurs beaux esprits que c'est un blasphème que de dire que Descartes, Newton, et Leibniz ne sont grands esprits seulement que dans les sciences de très petite utilité en comparaison des deux sciences les plus utiles : morale et politique. De là il suit qu'on ne doit point les appeler grands esprits *tout court* » (Ms. Genty, t. VII, cité dans Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, *op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 45, note (a)).

¹¹³⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Nouveau plan de gouvernament des Etats souverains*, *op. cit.*, p. 14.

¹¹³⁸ « C'est une grande perte pour la Nation Fransoise qu'antre les conoissances humaines Descartes en Franse, & trente ans après Neuton [Newton] en Angleterre, ces deux puissans génies n'aient pas choisi les deux Siances qui étoient les plus importantes à l'augmantasion de leur propre bonheur, & du bonheur du janre humain, afin de les aprofondir, & de rendre ainsi leurs travaux plus itiles [utiles], & aux autres, & à eux mêmes. Pourquoi ont ils si néglijé de perfectioner la Morale & la Politique [...], il faut qu'avec toute la pénétrasion, & toute l'étanduë de leur esprit ils n'aient pas apersû la grande supériorité d'inportanse de la Siance des mœurs, & de la Siance du Gouvernament, c'est à dire la Siance du bon & du mauvais, du bonheur & du malheur » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 268-269). Pour autant, l'abbé ne les blâme pas outre mesure pour cette négligence, qu'il juge propre à leur époque, découvrant l'« Origine de ce malheur » dans l'enseignement des collèges, qui présentait les sciences naturelles comme les plus estimables.

¹¹³⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 17. C'est cette attention pour la politique, à une époque où toute l'attention scientifique se tournait vers la connaissance de la nature, qui lui vaut la reconnaissance de Montesquieu : « Aujourd'hui, nous n'avons d'estime que pour les sciences physiques, nous en sommes uniquement occupés, et le bien et le mal politiques sont, parmi nous, un sentiment, plutôt qu'un objet de connaissances. Ainsi, n'étant point né dans le siècle qu'il me fallait, j'ai pris le parti de me faire sectateur de l'excellent homme l'abbé de Saint-Pierre, qui a tant écrit de nos jours sur la Politique, et de me mettre dans l'esprit que, dans sept ou huit cents ans d'ici, il viendra quelque peuple à qui mes idées seront très utiles » (*Pensées ; Le Spicilège*, éd. L. Desgraves, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 590).

¹¹⁴⁰ « La politique est le sublime de la raison. C'est de conoitre, & de pouvoir demontrer aux autres, les meilleurs moyens de diminuer les maux & d'augmenter les biens des hommes » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 19).

¹¹⁴¹ Il juge que Machiavel a laissé « beaucoup de paralogismes en matieres très inportantes », et que Richelieu, dans son *Testament politique*, « traite fort superficielement la plupart des matieres particulieres [...] faute d'avoir raproché les conclusions de leurs principes » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 128.)

la fois théorique et pratique – il en est d'ailleurs de même de la morale, qu'il tient pour la « science des mœurs ». Comme toute science, la politique obéit à des lois intangibles et impersonnelles qu'il s'agit de découvrir. La science du gouvernement peut donc être perfectionnée, au moyen d'une méthode – les démonstrations – de manière à être aussi bien gouverné que le monde physique.

Tandis qu'Aristote voit « une différence dans la certitude de la connaissance dans les différents domaines, Descartes enseigne que les différentes sciences appartiennent à une seule science. Le discernement de l'homme reste un et le même, bien que les objets vers lesquels il est dirigé diffèrent. [...] Seul un type de connaissance, mathématique, est compréhensible par l'intelligence comme une certitude. La vraie méthode doit mener l'esprit à ce type de connaissance, à l'exclusion de l'opinion, de la conjecture et du préjugé »¹¹⁴². Suivant ce point de vue, l'abbé estime que toutes les sciences sont interconnectées – d'où la notion de raison humaine universelle – mais également que la politique est la science qui, en raison de son utilité sociale, les englobe toutes :

« la Politique embrasse la culture des Arts, & de toutes les Connoissances humaines. Elle tend à les diriger vers le plus grand bonheur de la Société ; elle est plus favorable aux uns qu'aux autres, à proportion qu'elles contribuent plus que les autres à l'augmentation de ce bonheur. Elle demande des Fiziciens, des Geometres, des Astronomes, des Medecins, de bons Chirurgiens, de bons Artistes pour les remedes ; elle demande des Grammairiens, des Teologiens, des Curez, des Evêques, des Laboureurs, des Vignerons, des Teinturiers, des Cordoniers, des Musiciens, des danseurs, des Poètes, des Comediens. Son metier est de favoriser ces Arts, ces Siences, ces Professions, ces Metiers, à proportion qu'elles sont utiles à la Société. Ainsi la Politique est autant preferable aux autres siences, que le tout est preferable à une de ses parties »¹¹⁴³.

C'est la raison pour laquelle il considère que la science du gouvernement est « la partie principale de la Raison humaine »¹¹⁴⁴, et agit comme si tous les domaines étaient à réformer. Il découle de ces considérations que le but de la politique, selon l'abbé, ne peut que différer du vieil idéal de justice d'Aristote : selon ce dernier, le but suprême de la politique n'est ni la volonté de puissance ni la richesse des nations, mais la mise en conformité des sociétés à l'ordre naturel du monde. En jetant les fondations de l'État moderne, Machiavel avait déjà répudié cet idéal et débarrassé la politique de toute préoccupation morale. Pour l'abbé, la politique est la « science du bonheur », et son but est le plus grand bonheur du plus grand nombre : « ce qui regarde l'augmentation du bonheur public ou des hommes en general ou de ma patrie en particulier je l'appelle du nom general de politiques *politica* »¹¹⁴⁵. Et c'est la tâche du gouvernement que de chercher à l'atteindre¹¹⁴⁶.

Pour y parvenir, il dispose d'un critère, l'utilité : « Par ces termes, Science du Gouvernement, j'entends la connoissance des moiens qui peuvent le plus contribuer à augmenter le bonheur des familles qui composent un Etat. [...] De là il suit que *la Science du Gouvernement vise à decouvrir ce qui est utile, & ce qui est nuisible à l'Etat, & à discerner le parti le plus utile du*

¹¹⁴² Merle L. Perkins, « Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 295.

¹¹⁴³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 18-19.

¹¹⁴⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 307.

¹¹⁴⁵ BM Rouen, Ms. 948, f° 5.

¹¹⁴⁶ « Ni l'une ni l'autre de ces académies n'est point assez dirigée vers le principal but du gouvernement qui est le plus grand bonheur de la société » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 252).

moins utile »¹¹⁴⁷. En raison de l'unité des sciences, les réflexions de l'abbé reposent sur un certain nombre de principes, ce qui fait que la notion d'utilité est partout : « Le principe de la philosophie de l'abbé, c'est l'*utile* [...]. L'*utilité*, dans le sens le plus simple et le plus étendu du mot, voilà son criterium unique, infaillible, universel », écrit Édouard Goumy. D'Alembert, dans l'*Éloge* qu'il lui consacre, confirme : « L'utilité étoit le seul but de ces travaux »¹¹⁴⁸. Il précède ainsi Bentham, selon Molinari, pourtant considéré comme le père de l'utilitarisme¹¹⁴⁹. Dans les écrits de l'abbé, toute chose est rapportée à son utilité, étant entendu que cette utilité est le principe du bonheur, comme en témoigne sa bibliographie, où se rencontrent des projets *pour rendre les sermons plus utiles, pour rendre les spectacles plus utiles à l'État, pour rendre les titres honorables plus utiles à l'État, pour rendre l'Académie des bons écrivains plus utile, pour vanter l'utilité de la méthode des annuités ou l'Utilité des dénombremens*, etc.

Selon ce critère de l'utilité, « on ne juge plus d'une action selon sa conformité aux principes transcendants de la religion, mais selon le caractère avantageux de ses effets ». Sa promotion est donc « un signe de la victoire de l'économie sur l'ancienne éthique, de l'avancée des valeurs temporelles et pratiques aux dépens de la transcendance »¹¹⁵⁰. L'abbé de Saint-Pierre va jusqu'à rapporter l'espérance du paradis à son utilité¹¹⁵¹, tout comme la raison, devenue utilitaire : « j'antans ici par ce mot de raizon l'esprit de l'homme, en tant qu'il est atantif à diminuer ses maux, & à augmanter ses biens »¹¹⁵². La politique se définit donc moins par son objet – qui a à s'occuper de médecine, de commerce, de finances, de culture, de droit, de religion – que par son objectif. Encore convient-il d'en découvrir les moyens les plus appropriés.

Considérant la politique comme la science la plus importante, l'abbé s'était détourné des sciences de la nature pour se consacrer à celle-ci, mais toujours en se revendiquant de l'esprit du cartésianisme. Cette méthode n'a pas à s'appliquer seulement à la physique, puisque Descartes lui-même considérait les différentes sciences comme n'appartenant qu'à une seule science. L'efficacité de cette méthode en dehors de la physique n'est d'ailleurs plus à prouver, pour celui qui, lorsqu'il s'intéressait à la morale, trouvait que Malebranche, « avec la metode du grand Descartes a[va]it mieux éclairci, qu'aucun autre avant lui, la matiere de la force de l'imagination ». Aussi, une méthode qui s'applique à toutes les sciences ne peut qu'être utile à la plus importante d'entre toutes : « Or cette metode bien démontrée est infiniment utile à toutes les Siences & sur tout à la Politique Cretiene qui est la plus utile de toutes les Sciences »¹¹⁵³.

S'il exprime d'abord, en 1692, le souhait « qu'il s'élevât plus souvent de ces génies extraordinaires qui passant de bien loin les anciens et même leurs contemporains prissent le soin de défricher un coin de ce vaste champ des sciences humaines qui est encore si rempli de broussaille et couvert de nuages fort épais »¹¹⁵⁴, il a bientôt l'ambition de devenir « le Descartes

¹¹⁴⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VII, p. 277-278. Ailleurs, il écrit que « la science du gouvernement embrasse toutes les sciences, tous les arts, tous les commerces, toutes les Loix, & generalement tout ce qui peut etre utile a la Societé » (*Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 4).

¹¹⁴⁸ Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, op. cit., p. 124 ; d'Alembert, « Éloge de l'abbé de Saint-Pierre », *Éloges lus dans les séances publiques de l'Académie française*, op. cit., p. 101.

¹¹⁴⁹ Jean-Yves Grenier considère également l'abbé de Saint-Pierre comme un précurseur de l'utilitarisme benthamien. Il ajoute que le *Mémoire sur la réparation des chemins* peut être considéré comme « le premier ouvrage français de calcul économique » (*Histoire de la pensée économique et politique de la France d'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 2007, p. 152-156).

¹¹⁵⁰ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 578 et p. 575.

¹¹⁵¹ L'espérance « la plus utile aux particuliers, & à la Societé, c'est l'espérance d'un seconde vie toujours délicieuse, destinée aux bienfaizans » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 373).

¹¹⁵² Abbé de Saint-Pierre, *Nouveau plan de gouvernemant des Etats souverains*, op. cit., p. 269.

¹¹⁵³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome II, p. 265.

¹¹⁵⁴ Cité dans Merle L. Perkins, « Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », *Modern Language Quarterly*, vol. XIX, n° 4, décembre 1958, p. 295.

de la politique », autrement dit un fondateur. Il entreprend dès lors « d'exceller en politique comme Descartes avoit fait en fizique », espérant « avec ses meditations ouvrir de nouvelles routes dans la politique pour faire faire a ses successeurs *filosofes politiques* en peu d'anées de trez grans progrès dans cette sience si negligée »¹¹⁵⁵. Se rêvant en fondateur, l'abbé ne se contente pas du cartésianisme et va puiser à d'autres sources, pour constituer une méthode originale qu'il tient pour universelle.

Paragraphe 2 : La méthode

Le perfectionnement de la science du gouvernement exige une méthode – les démonstrations –, fondée sur le raisonnement arithmétique (A). Dans le souci de convaincre ses lecteurs, l'abbé fait également le choix de s'inscrire dans un genre spécifique et d'adopter un style particulier, qui doivent refléter la plus parfaite rationalité (B).

A. Le recours aux démonstrations arithmétiques

L'abbé de Saint-Pierre aspire à une pensée politique – qui reposait jusqu'alors essentiellement sur les témoignages des Anciens sur les sociétés du passé et l'autorité des auteurs politiques précédents – émancipée de l'histoire et de la tradition¹¹⁵⁶. Pour démontrer l'utilité de ses projets et découvrir de nouvelles connaissances, on ne saurait selon lui se passer des démonstrations : c'est par la somme de celles-ci que peut croître à l'infini la raison humaine¹¹⁵⁷. À cet égard, l'abbé estime que les auteurs de travaux sur la loi et la politique tels qu'Aristote, Platon, Grotius, Pufendorf, Machiavel, Hobbes, Fénelon et Richelieu ne distinguaient pas entre ce qui est véritablement démontré et ce qui n'est que montré supérieur en vraisemblance¹¹⁵⁸.

L'abbé ne veut pas se satisfaire d'intuitions vraies, mais démontrées : « Les autres connoissances ou il n'y a point de démonstration peuvent être vraies, mais jusqu'à ce que la démonstration soit trouvée, elles ne sont point encore partie de la Rezon universelle »¹¹⁵⁹. L'abbé veut démontrer *more geometrico*, « à la manière des géomètres », c'est-à-dire de façon scientifique, avec évidence. « La méthode géométrique », appropriée aux sciences naturelles, est selon lui « la seule qui soit propre [...] en politique et en morale »¹¹⁶⁰. Si le cartésianisme aussi bien que le newtonisme se réfèrent à la méthode géométrique, son application par l'abbé aux sciences non exactes a également été nourrie par des penseurs tels que Pierre Nicole, co-auteur d'un *Art de penser*, qui proposait des axiomes d'évidence morale fondés sur le calcul de probabilité¹¹⁶¹. Pour autant, l'abbé ne rechigne pas à recourir à l'expérience : « si l'évidence du raisonnement

¹¹⁵⁵ BM Rouen, Ms. 950, f° 218.

¹¹⁵⁶ Carole Dornier, « L'abbé de Saint-Pierre : rationalité politique et écriture du système », *loc. cit.*, p. 34.

¹¹⁵⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 8-9.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 126-128 ; Abbé de Saint-Pierre, *Nouveau plan de gouvernement des Etats souverains, op. cit.*, p. 27. Il estime qu'« il faut bien distinguer entre des propositions vraisemblables, & des propositions bien démontrées ; nos Auteurs Politiques ont donné plusieurs vues Politiques vraisemblables, mais il y en a plusieurs de fausses, & entre les vraies peu sont démontrées ; or la Science du Gouvernement ne se perfectionne que par la multiplication des demonstrations, & il n'y a de vraies decouvertes que des Projets dont l'utilité, & les meilleurs moiens sont bien démontréz, & les Objections bien éclaircies » (*Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 120).

¹¹⁵⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 204.

¹¹⁶⁰ Cité dans Merle L. Perkins, « Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 295. Ainsi, telle maxime de morale lui paraît aussi évidente qu'une proposition de géométrie basique (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 130).

¹¹⁶¹ Simona Gregori, « Alla ricerca del merito. Per una legittimazione scientifica della monarchia », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.) *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743), op. cit.*, p. 188.

ne suffit pas, que l'on consulte l'expérience »¹¹⁶². Il considère encore que nos expériences sont autant de démonstrations pratiques¹¹⁶³.

La méthode de l'abbé n'est pas syllogistique, jugeant, à la suite de Descartes et contre la tradition aristotélicienne, que le syllogisme ne peut être considéré comme un moyen de produire des connaissances. L'abbé suit, selon Merle Perkins, un raisonnement cartésien de type *résolutive compositive*, consistant à « descendre d'un côté dans les détails de la pratique, & de remonter de l'autre par les degrez de la Theorie jusqu'au premier principe », ce qui revient à procéder à une enquête préliminaire jusqu'à découvrir, au moyen de l'intuition, le principe sur lequel est bâti une série d'étapes jusqu'aux propositions concluantes, avec vérification pour s'assurer de remonter les propositions comme conclusions jusqu'au premier principe¹¹⁶⁴. Le dispositif comprend donc successivement l'enquête initiale, l'intuition, la déduction et la revue.

Une fois découvert le premier principe – dans le système de l'abbé, la crainte et l'espoir sont les motifs premiers de l'homme –, sa démarche est essentiellement déductive¹¹⁶⁵. Dans les premières lignes de ses *Reflexions morales et politiques sur la vie de Charles XII roi de Suède*, et celle de l'empereur Pierre I^{er}, il explique sa démarche : « Mon dessein est de metre dans ce Discours [préliminaire] les principes sur lesquels on doit juger de la véritable valeur des actions & des entreprizes de ces deux Hommes célèbres »¹¹⁶⁶. Il fait suivre ces pages par une *Idee du Grand Homme*, autrement dit par une définition du principe, puis par une *Explication de la Définition*, avant de finalement l'appliquer dans le reste de son mémoire.

Les principes posés, tout s'enchaîne. Le lecteur peut même conclure à sa place : « Quand on a une fois vu qu'il n'i a rien de digne de louanges & de recompense que la bienfaizance, & que la plus grande bienfaizance est celle qui a pour objet la plus grande utilité du plus grand nombre de familles, *on devine bientot*, lequel de Pierre ou de Charles je trouverai aprocher le plus du Grand Homme ». Familier de ses principes et de sa méthode, il est possible de deviner ce que l'abbé va dire, ce qu'il reconnaît lui-même et assume : « Comme le but de mes Projets c'est la plus grande utilité du plus grand nombre des Familles, & que je tâche de ramener mes discours à ce but, en tâchant de démontrer aux autres ce que je me suis démontré à moi-même, il est presque impossible que les Lecteurs intelligens qui conoissent mon principe, ne *devinent presque au premier mot* les fondements de ma démonstration »¹¹⁶⁷.

L'abbé s'approprie la règle cartésienne du dénombrement ou énumération, consistant à s'assurer que rien n'a été oublié dans la démonstration et à vérifier les connexions nécessaires entre les liens de la longue chaîne. Chez lui, celle-ci laisse une impression de répétition et confine à l'esprit de système, puisque dans ses ouvrages toutes les idées se soutiennent les unes les autres – ce qu'il tient à faire savoir. Ses projets sont reliés les uns aux autres par le fait même qu'ils visent à perfectionner une science du gouvernement s'étendant à des domaines différents tels que la fiscalité, le commerce, la culture, la religion, etc. Ainsi, pour déterminer si le roi de

¹¹⁶² Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, tome I, p. 38. Ailleurs, il considère que « la raison et l'expérience doivent être inséparables pour la découverte des choses naturelles » (cité dans Merle L. Perkins, *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, *op. cit.*, p. 37), ou que « tout cet amas de lieux communs disparaît par l'expérience. On fait des essais de la méthode de la taille tarifée dans diverses provinces [...] » (*Supplément au Projet de taille tarifée*, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1737, p. 64).

¹¹⁶³ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 185.

¹¹⁶⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 24. Voir Merle L. Perkins, « Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 295 sq.

¹¹⁶⁵ Pour une présentation de la manière dont l'abbé applique la méthode cartésienne pour résoudre un problème politique, voir Merle L. Perkins, « Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 297.

¹¹⁶⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome IX, p. 307.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 304-305; nous soulignons.

Suède Charles XII (1682-1718) mérite le titre de grand homme, il convoque dans sa démonstration ses principaux projets : le monarque est ainsi jugé selon qu'il a ou non créé une Académie politique, fait usage de la méthode du scrutin perfectionné pour remplir les emplois publics, et mis en œuvre une réforme du collège pour rendre l'éducation vertueuse¹¹⁶⁸.

La méthode de l'abbé n'emprunte pas seulement à Descartes. S'il établit un lien entre le cartésianisme et la démonstration arithmétique¹¹⁶⁹, celle-ci est davantage redevable de la pensée anglaise qu'il contribua à diffuser en France, en particulier de William Petty, fondateur de l'école d'arithmétique politique, définie comme l'art de raisonner avec des chiffres sur des objets relatifs au gouvernement. Soucieux de démontrer la supériorité de l'Angleterre, ce dernier s'emploie à calculer la puissance d'un État et la valeur des terres, des hommes ou de la navigation. Il applique l'approche quantitative issue des sciences physiques et naturelles aux faits économiques et sociaux et, refusant les comparatifs, les superlatifs et les arguments purement intellectuels, ne s'exprime qu'en termes de nombres, poids et mesure¹¹⁷⁰.

L'abbé, également critique des discours vagues, généraux, obscurs et incertains qu'il associe aux Anciens, se satisfait de cette « Méthode d'Aritmetique politique » appliquée à la science du gouvernement, qui permet de démontrer « par l'exactitude rigoureuse du Calcul »¹¹⁷¹ :

« pour moi je souhaiterois fort que les dissertassions politiques et sur tout celle de la vénalité de tous les anplois publiqs fut *réduite au calcul aritmétique* telle qu'est l'aritmétique politique de M. William Petty, ou de la Dixme royale de M. de Vauban, ou de ce que j'ai écrit sur la taille, sur les chemins [...] et que l'on pût *pezer les pour contre les contre* »¹¹⁷².

Dans un texte intitulé *Uzage de la Méthode Géométrique dans les Ouvrages de Politique & de Morale*, l'abbé défend encore cette méthode, qu'il considère comme « certainement la seule qui soit propre à former des démonstrations solides & inébranlables en Politique & en Morale, & à persuader les bons esprits ; c'est qu'*il est toujours question de compter & de pézer* [peser] *juste les avantages & les dezavantages des deux partis oposez*, & c'est l'Aritmétique seule mise en œuvre dans la Morale & dans la Politique qui y forme les véritables démonstrations »¹¹⁷³.

Les démonstrations politiques, pour atteindre cette « évidence arithmétique » et non cette sorte de persuasion qui est l'effet de l'art oratoire, consiste donc à faire l'étude complète des avantages et des inconvénients d'une mesure, à peser chacun d'entre eux, pour enfin « déduire les inconveniens sur les avantages » – « alors seulement on sent toute la force de la

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 330 sq.

¹¹⁶⁹ « Ce n'est proprement que depuis la fin de l'autre siècle, lorsque nous avons mis en pratique l'excellente méthode du grand Descartes, que nous avons commencé à ramener nos discours politiques à une espèce de calcul Aritmétique, pour en former des démonstrations » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 25-26).

¹¹⁷⁰ L'empreinte de Petty est la plus manifeste dans son *Utilité des dénombrements*, ses *Observations sur les colonies éloignées* et son *Projet pour rendre les chemins praticables en hiver*. L'abbé s'en distingue dans la mesure où l'Anglais s'intéresse à ce qui constitue la « prospérité du royaume », quand lui parle d'utilité publique ou de bonheur des peuples, notions étrangères aux premiers arithméticiens politiques. Voir Sabine Reungoat, « À l'école de l'Angleterre : échos de l'œuvre de William Petty dans la pensée économique française du premier XVIII^e siècle », introduction aux *Écrits sur l'économie, les finances et la fiscalité*, dans *Les écrits de l'abbé Castel de Saint-Pierre*, Carole Dornier (éd.), Caen, PUC (Fontes & Paginæ – Sources modernes), 2018, en ligne : https://www.unicaen.fr/puc/sources/castel/doc/Economie/intro_petty.xml

¹¹⁷¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 26.

¹¹⁷² Arsenal, Ms. 2337 [lettre autographe au marquis d'Argenson du 8 avril 1738, suivie d'*Observations sur l'ouvrage politique manuscrit de M. [d'Argenson]* intitulé « Jusques où la démocratie peut être admise dans le gouvernement monarchique »], ff. G-H ; nous soulignons.

¹¹⁷³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale*, op. cit., tome XV, p. 84 ; nous soulignons.

démonstration »¹¹⁷⁴. Fort heureusement pour l'abbé, pour qui « ce qu'il y a de plus important dans nos Connoissances, c'est de conoître au plus juste la valeur des diférens partis que nous pouvons prendre », « tout peut se reduire ainsi au calcul » – il est même possible de calculer les hasards¹¹⁷⁵. L'abbé entreprend de tout mesurer et, à cette fin, croit mettre au point des outils adaptés à chacun des objets pesés : le *viziromètre* pour peser l'utilité respective des règlements et établissements des vizirs ; l'*antropomètre* comme moyen de juger le plus sûrement du mérite des officiers publics¹¹⁷⁶ ; le *bazilimetre*, qui vise, quant à lui, à mesurer le mérite des rois¹¹⁷⁷ ; le *bibliomètre* pour évaluer l'utilité des livres¹¹⁷⁸, etc.

Pour que le calcul soit le plus exact possible et puisse par là s'imposer comme une évidence, l'abbé ne voit rien de plus propre que l'évaluation en numéraire des coûts et des profits : « Un Politique Aritméticien peut ariver à la démonstrasion Aritmétique, *s'il sait réduire à une somme fixe d'argent ou de revenu annuel* chaque avantage annuel, s'il déduit chaque désavantage sur le pied de plusieurs onces d'argent, & s'il en fait autant sur les avantages & les désavantages du parti contraire. Car alors comparant le résultat du parti opozé il verra avec évidanse de combien un parti l'amporte sur l'autre »¹¹⁷⁹. Il écrit encore :

« Je ne fais point d'excuze si je tache de réduire au calcul autant que je puis les pertes anuèles que l'Etat peut éviter, & les avantages qu'il peut tirer du réglemant de Taille Tarifée. *Je croi au contraire que pour éviter les grandes erreurs ou jetent les exagérations des Orateurs, il est à propos de raméner tout en politique à quelque espèce de calcul en argent pour aprocher de la démonstrasion exacte. C'est la metode dont le Chevalier Petty & feu M. le Maréchal de Vauban ont comancé à nous donner l'idée, & c'est la seule par la quelle on puisse parvenir aux démonstrasions politiques. Je sai bien, par exemple, que les huit articles que j'ai réduits au calcul peuvent être suputez avec beaucoup plus de précision, mais si grossiere que soit l'estimasion elle sert du moins à montrer que les articles ne sont pas d'une égale inportance, & que quelques uns sont deux fois, trois fois plus inportans que d'autres, ce qui est d'une grande utilité pour juger avec plus de sureté qu'un parti est beaucoup meilleur qu'un autre.* »¹¹⁸⁰

Le calcul par la réduction à une somme d'argent demeurerait cependant inexact s'il ne reposait pas sur des données chiffrées. Avec Vauban et Petty, l'abbé de Saint-Pierre partage le goût de la quantification et des données statistiques qui commencent alors à se développer. Les gouvernants, pour prendre les décisions rationnelles, doivent disposer d'informations les plus complètes possibles. C'est la raison pour laquelle l'auteur du mémoire sur l'*Utilité des dénombremens* s'emploie à estimer la taille de la population française et déplore que les moyens mis au service des recensements et de la collecte des données en général soient aussi insuffisants, voire inexistant¹¹⁸¹.

¹¹⁷⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 112 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 253-254.

¹¹⁷⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 293 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 244 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 232.

¹¹⁷⁶ BM Rouen, Ms. 948, f° 217.

¹¹⁷⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 167.

¹¹⁷⁸ Il le définit comme la « metode pour introduire les demonstrations aritmetiques dans la Morale, & sur tout dans la Politique pour mesurer la valeur des bienfaits que les hommes procurent à leur patrie » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 252-255).

¹¹⁷⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale, op. cit.*, tome XV, p. 89 ; nous soulignons.

¹¹⁸⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de taille tarifée*, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1737, p. 25-26 ; nous soulignons.

¹¹⁸¹ « Il n'i a qu'une Compagnie subsistante qui ait assez de constance pour continuer tous les ans les Informations comencées, & pour les doner au publiq. Il est étonant qu'une Information aussi facile qu'est l'Information des

L'abbé de Saint-Pierre adopte une démarche fondée sur les mathématiques et le raisonnement économique et rompant avec la tradition rhétorique et le recours à l'histoire dans la pensée politique. Cette dernière, sur le modèle des sciences de la nature, se voit appliquée une méthode cartésienne s'appuyant sur des connaissances et des travaux empiriques. Enfin, « il fait découler ses propositions de principes simples qui s'articulent les uns aux autres dans tous les domaines considérés : la règle d'or ou principe de réciprocité issu du droit naturel [...], l'objectif du plus grand bonheur du plus grand nombre qui doit orienter l'action des gouvernants, le calcul des plaisirs et des peines, des coûts et des profits qui détermine l'articulation entre intérêts privés et utilité collective »¹¹⁸². C'est aussi la manière d'écrire sur la politique que l'abbé entreprend de transformer.

B. Une écriture rationalisée

Dans la première moitié du XVIII^e siècle, les écrits participant au débat politique peuvent prendre la forme du traité, du pamphlet, du dialogue, de l'apologue, du poème ou encore de la lettre fictionnelle. Cependant, ce n'est ni dans le genre théorique de l'essai ni dans celui de la fiction didactique que s'inscrit l'abbé, mais dans celui du mémoire ou du projet qui se développe au tournant du siècle, comme en témoignent ceux de Boulainvilliers et de Vauban¹¹⁸³. Ces mémoires sont des pièces de circonstance qui s'inscrivent dans une réflexion plus globale et constituent des « systèmes »¹¹⁸⁴, c'est-à-dire des « ensembles cohérents de propositions dont la corrélation et l'interdépendance sont affirmées pour la réussite du projet ». Ces textes sont adressés au roi, à un ministre ou publiés en vue de persuader une opinion publique susceptible d'infléchir l'action publique¹¹⁸⁵. L'abbé n'a aucun mal à reconnaître qu'il envisage ses écrits comme des outils pour les gouvernants : « Une pierre à éguiser [*aiguiser*] ne coupe point elle-même, mais est-elle inutile à ceux qui veulent couper ? »¹¹⁸⁶ Il vise à « instruire les Lecteurs inportans », autrement dit les princes et les ministres qui, faute de lumières suffisantes, pourront, grâce aux siennes, prendre des décisions : « Il faut digérer toutes les matières aux ministres et à leurs préposez, autrement les moindres difficultez les arrete et tout demeure là »¹¹⁸⁷.

Si l'abbé espère que le choix de ce genre lui permettra d'influencer plus directement sur les décisions des gouvernants, il doit reconnaître que les auteurs de mémoires font face à une

habitans de Paris ne soit pas encore faite, & ne se fasse pas tous les ans par sexe & par age. Il seroit facile, par exemple, à un Intendant de savoir combien anée commune il croît de diferens bleds [*blés*] dans chaque paroisse de son Intendance, & cela par les dixmes qui s'i levent, & combien d'habitans. Le Conseil pouroit voir combien il faut qu'il sorte de bled de telle Province, & combien il faut qu'il en entre dans telle autre pour la nourriture des habitans. Combien il en faut laisser sortir du Roiaume telle anée, ou combien il i en faut faire entrer [...]. Il ne faut pour cela que des Denombrements qu'on rendra tous les ans plus exacts » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome IV, p. 266-267). Voir John B. Shank, « The Abbé de Saint-Pierre and the Emergence of the « Quantifying Spirit » in French Enlightenment Thought », dans Mary Jane Parrine (dir.), *A Vast and Useful Art : the Gustave Gimon Collection on French Political Economy*, Stanford, Stanford University Libraries, 2004, p. 29-47.

¹¹⁸² Carole Dornier, « L'abbé de Saint-Pierre : rationalité politique et écriture du système », *loc. cit.*, p. 35-36.

¹¹⁸³ *Ibid.*, p. 36. L'abbé se fait d'ailleurs l'écho de ce développement : « il se presente à la Cour un nombre si prodigieux de mauvais Memoires tous faits dans la vûe de rendre service au Roi & à l'Etat » (Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire sur la reparation des chemins* [« a Saint-Pierre-Eglise, le 10 janvier 1708 »], [s.l.n.d.], p. 71).

¹¹⁸⁴ L'abbé emploie régulièrement le terme : « Telle est en gros l'idée [...] pour perfectionner le Gouvernement des Etats, mais ce sistème est si important, qu'il est necessaire de lui doner tous les Eclaircissemens dont il peut avoir bezoin : c'est ce que je vais tâcher de faire dans les Discours suivans » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 40).

¹¹⁸⁵ Carole Dornier, « L'abbé de Saint-Pierre : rationalité politique et écriture du système », *loc. cit.*, p. 36-37.

¹¹⁸⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire sur la reparation des chemins*, op. cit., p. 73. L'abbé fait ici directement référence à un vers de l'*Art poétique* d'Horace.

¹¹⁸⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale*, op. cit., tome XV, p. 91.

difficulté majeure : les écrits fort courts ne convainquent pas les ministres qui les trouvent plein d'obscurités ; et si on leur en adresse de plus amples, ils les trouvent trop longs pour les entamer, faute de pouvoir y consacrer suffisamment de temps¹¹⁸⁸. Et quand bien même ils les liraient, « ils sont trop vieux pour sur une simple lecture quitter leurs vieux préjugés & l'opinion qu'ils ont de leur grande supériorité sur les Politiques speculatifs ». Confronté à ce dilemme, l'abbé choisit de pousser plus loin le niveau de détail. Cette décision, cohérente avec le genre dans lequel il inscrit sa réflexion, est justifiée par le lectorat auquel ses projets s'adressent, à savoir les jeunes gens qui doivent entrer dans les affaires publiques – dont le marquis d'Argenson offre le modèle –, et ce en raison de leur disponibilité, de leur plasticité d'esprit et de leur absence de préjugés.

Cette attention donnée au détail et à la présentation des moyens pratiques de mise en œuvre s'explique encore par le fait que l'abbé de Saint-Pierre tient à ce que son travail soit considéré avec sérieux et non regardé comme une fiction agréable : « Lorsque je n'ai point indiqué de moyens on a dit de mes Memoires politiques, ce sont des Projets de la Republique de Platon ou du Roman de Fénelon, qui sont agreables à lire & impossible à executer ; or entre deux maux j'ai choisi le moindre, doner du superflu aux uns, plutot que de refuzer le necessaire aux autres »¹¹⁸⁹. Ailleurs, celui qui ne manque pas de rappeler souvent que les vérités purement spéculatives ne sont utiles qu'en proportion de leur application pratique, affirme, pour se distinguer du *Télémaque* de Fénelon auquel son projet est assimilé, qu'

« il y a une grande différence entre un projet qui ne fait que montrer la grande utilité d'un Etablissement, tels que sont les projets de M. de Fenelon sans proposer en même tems les moiens de l'executer & sans demontrer ni la facilité ni l'efficacité de ces moiens, & entre un projet [le sien] dont on demontre non seulement la grande utilité, mais dont on demontre encore l'efficacité & la facilité des moiens. [...] Or a-t-on vu dans la Republique de Platon, & dans le Roman de Telemaque la speculation ainsi rapprochée de la pratique »¹¹⁹⁰ ?

Soucieux de convaincre du sérieux et de la pertinence de ses projets pour leur permettre d'être diffusés ou adoptés, il adopte un mode de composition se voulant rationnel. En effet, dans la plupart de ses écrits se dégage une même structure, faite de suites d'argumentations, suivies d'*Objections*, d'*Avantages* et d'*Éclaircissements*. Ce faisant, il s'inspire directement du *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques*. Du premier, il retient l'introduction du projet par l'histoire du cheminement intellectuel qui l'a conduit à concevoir l'écrit en question¹¹⁹¹. Du second, il emprunte à Descartes la technique « responsoriale » consistant en l'appel à « l'expression d'objections à ses thèses auxquelles il se proposait de répondre »¹¹⁹². Les objections et les réponses étaient ensuite publiées. L'abbé reprend le procédé *ad nauseam* en accompagnant la plupart de ses projets d'objections numérotées. Dans le cas du *Projet de paix perpétuelle*, c'est un volume supplémentaire qui est nécessaire pour les contenir. Selon lui, « la méthode d'Eclersir les Objexions l'une aprez l'autre par *primo* & par *secundo* est la seule qui puisse epuizer tous les doutes du Lecteur, & par conséquent opérer en lui une certitude antière »¹¹⁹³. Pour que cet ajout ne paraisse pas artificiel, il emprunte à Descartes le moyen de

¹¹⁸⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire sur la reparation des chemins*, *op. cit.*, p. 69-70.

¹¹⁸⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome IV, p. 251.

¹¹⁹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome III, p. 171-173.

¹¹⁹¹ Abbé de Saint-Pierre, *Mémoire sur la reparation des chemins*, *op. cit.*, Préface, p. 1-2 ; Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, *op. cit.*, tome I, Préface, p. I-IV.

¹¹⁹² Carole Dornier, « L'abbé de Saint-Pierre : rationalité politique et écriture du système », *loc. cit.*, p. 37-38.

¹¹⁹³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale*, *op. cit.*, tome XV, p. 90-91. L'abbé dit faire encore plus de cas de cette méthode depuis que Leibniz lui a dit avoir pleinement senti la force de sa démonstration

recueillir des avis éclairés, à savoir l'impression de quelques dizaines d'exemplaires envoyés à des personnes choisies, ce dont Bolingbroke, familier du Club de l'Entresol, témoigne : « Il nous communiquait donc tous ses ouvrages non imprimés, demandait des objections par écrit, et y répondait constamment, toujours satisfait de ses propres solutions »¹¹⁹⁴.

En outre, il emprunte à Malebranche la méthode des éclaircissements, de manière à lever les ultimes difficultés qui subsisteraient. Carole Dornier note que « ces procédés sont à mettre en rapport avec l'objectif récurrent d'une amélioration des projets et d'une mise en débat de la science politique afin de créer une opinion publique influençant les gouvernants ». Elle ajoute qu'« un autre procédé récurrent relève d'une visée didactique et donne une apparence de mathématisation au raisonnement : la numérotation très fréquente de séries d'arguments en faveur d'une proposition, qui s'ajoute dans le corps des paragraphes à la numérotation des parties, articles, intérêts, avantages, titres, objections, réponses, etc. »¹¹⁹⁵

L'abbé de Saint-Pierre poursuit son entreprise de rationalisation du discours en tentant de perfectionner l'orthographe des langues d'Europe. Sa réflexion part du présupposé que « le but de l'écriture, c'est d'exprimer le plus exactement qu'il est possible la prononciation ». Or, le changement dans la prononciation des mots fait naître des équivoques qui, à la longue, nuisent à l'apprentissage de l'écriture et, par suite, à la communication des informations et des connaissances, donc au développement de la civilisation¹¹⁹⁶. Il estime que notre langue « est devenue très-vicieuse, parce que nous n'avons rien changé à l'Ortografe de ces mots, tandis que nous en avons entièrement changé de prononciation »¹¹⁹⁷.

Il est donc urgent de proposer une « Ortografe moderne & raizonable », fondé sur la phonétisation et ne tenant plus compte de l'étymologie des mots¹¹⁹⁸. L'abbé, non content de seulement proposer sa réforme de l'orthographe, se l'applique à lui-même avec une grande constance. Dans ses écrits, il remplace *ph* par *f*, le *s* intervocalique par *z*, *-ge-* par *-je-*, *-en-* par *-an-*, *-tion* par *-sion*, réduit des consonnes doubles en consonnes simples (*-n-* pour *-nn-*, *-p-* pour *-pp-*), ou supprime les lettres muettes. Seulement, si sa réforme vise à permettre une meilleure compréhension de l'écrit par les enfants, les ignorants, les provinciaux et surtout les étrangers¹¹⁹⁹, elle lui vaut des quolibets et s'avère ruineuse pour la réception de sa pensée, alors même que ses projets ne sont pas destinés au même public que sa réforme orthographique.

en lisant ses réponses aux objections. Il est d'ailleurs tellement convaincu de la pertinence de sa méthode qu'il demande aux auteurs politiques de l'adopter (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 123 et p. 113-114).

¹¹⁹⁴ Henry St John, vicomte Bolingbroke, *Lettres historiques, politiques, philosophiques et particulières, op. cit.*, p. 470. Dans une *Lettre à M. pour examiner l'Ouvrage*, datée du 1^{er} septembre 1711 et publiée à la fin de son *Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe* [s. l., 1711 ; Tolbiac, RES-Z-381 (1)], l'abbé explique en avoir fait imprimer trente-six copies destinées à des personnes de grande considération, en vue de recueillir leurs observations, préalablement à une édition publique.

¹¹⁹⁵ Carole Dornier, « L'abbé de Saint-Pierre : rationalité politique et écriture du système », *loc. cit.*, p. 36-39.

¹¹⁹⁶ L'influence de l'écriture sur le développement d'une civilisation est selon lui considérable, comme en témoignerait l'exemple de la Chine, où le peu de progrès dans les sciences depuis quatre mille ans serait dû à la difficulté d'enseigner et de retenir son écriture et ses très nombreux logogrammes, quand trente-cinq caractères suffisent à signifier les sons de toutes les langues connues (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour perfectionner l'ortografe des langues d'Europe*, Paris, Briasson, 1730, p. 6-7).

¹¹⁹⁷ Abbé de Saint-Pierre, « Observations sur les Termes nouveaux, & sur l'Ortografe de la Langue Française », *Journal de Trévoux*, février 1724, p. 228.

¹¹⁹⁸ Dans son projet sur l'orthographe, selon l'un de ses éditeurs, l'abbé « montre l'importance de l'attention que doit faire le Gouvernement sur cete Matière, pour procurer aux Etrangers & aux Enfans un moyen facile de prononçer exactement ce que nous écrivons, & d'écrire exactement ce que nous prononçons » (Avertissement du libraire, dans Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome VI).

¹¹⁹⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour perfectionner l'ortografe des langues d'Europe, op. cit.*, p. 17-18.

Ce n'est pas seulement l'orthographe que l'abbé de Saint-Pierre désire perfectionner, mais plus généralement la langue. Il est ainsi l'inventeur de nombreux néologismes, dont certains sont passés dans le langage courant, tels *bienfaisance* en lieu et place de *charité*, *uniformité* ou *gloriole*, quand d'autres paraissent aujourd'hui plus curieux, comme *bibliomètre*, *anthropomètre*, *basilimètre*, *viziromètre*, ou encore *démontreurs* et *discoureurs*. C'est avant tout dans un souci de clarté, de précision et d'efficacité que le sectateur des Modernes qu'est l'abbé recourt à des termes techniques et invente des mots nouveaux, qui traduisent mieux l'idée qu'il cherche à exprimer.

C'est ce même esprit qui le conduit à mépriser l'emphase et à refuser la rhétorique propre aux « esprits superficiels »¹²⁰⁰. Il considère en effet l'éloquence trompeuse : « Je demande de l'evidence, & non cete sorte de persuasion qui est l'éfet de l'Art Oratoire ; qui consiste à presenter des images vives, les unes efrayantes, les autres gracieuses & seduisantes ; les unes qui en excitant de grandes esperances, les autres qui en excitant de grandes craintes, ont le pouvoir de persuader aux esprits vulgaires des partis mauvais, & les leur faire paroître comme desirables & precieux »¹²⁰¹. L'éloquence a pour effet de jeter le doute et le soupçon sur les démonstrations : comme « les Demonstrations politiques sont des Especies de Demonstrations Aritmetiques, [...] uzer d'Ornemens de Retorique qui consistent la plupart à grossir ou diminuer les Objets au dessus ou au dessous du réèl [...] jeteroi[t] le Lecteur dans le defiance » et diminuerait « la force de la Demonstration qui doit être une conviction exemte de doute & de soupson »¹²⁰².

L'éloquence nuit aussi à la mémorisation des arguments et donc, pense-t-il, à la propagation de ses projets : « comme mon but est de faire que le Lecteur retiene par mémoire ma Demonstration qui consiste dans un amas des principaux avantages d'un Projèt qu'il faut exprimer par des *primo* & des *secundo*, &c. si le cœur étoit trop remué il ne permetroit pas à la Memoire de se charger des membres de la Demonstrations, il se souviendroit seulement qu'il a été persuadé, mais n'ayant plus en sa main les Raisons qui l'ont persuadé il ne pouroit les exposer aux autres & les convaincre à son tour ». Et s'il reconnaît une efficacité immédiate – utile à Cicéron pour déterminer un Sénat – à la sorte de persuasion que produit l'ornement, elle ne lui paraît « que passagere, au lieu que la persuasion qui vient de la Demonstration Aritmetique dure toujours »¹²⁰³.

En conséquence, il préfère s'en tenir « à la sorte d'Eloquence qui est propre aux Géometres », qui n'éblouit pas l'esprit du lecteur par les « images trop vives & trop séduisantes » et lui permet de facilement déterminer « si la preuve de la proposition n'est un Sophisme, ou si c'est une véritable démonstration »¹²⁰⁴. C'est parce qu'il conçoit, sur le modèle des sciences de la nature, la politique comme une véritable science, qu'il s'abstient des « ornemens superflus » du style oratoire qui s'adressent aux sens mais n'atteignent pas la raison, contrairement à la « méthode sèche de la Géométrie » reposant sur le calcul économique qui porte la démonstration jusqu'à l'évidence arithmétique¹²⁰⁵. En négligeant la manière et en s'attachant exclusivement à la matière, l'abbé de Saint-Pierre a rendu des travaux mal écrits et peu agréables. Celui qui n'a

¹²⁰⁰ « Je rélus il y a cinq ou six ans mes anciennes réflexions morales, & j'ai gardé celles dont il étoit plus inportant au bonheur de la société d'éclersir la vérité, car pour les autres réflexions qui n'ont guères d'autre propriété, que de faire dire de l'Auteur qu'il a bien de l'esprit, beaucoup de justesse, beaucoup de pénétrasion, beaucoup d'agrément, beaucoup d'éloquanse je les laisse en partage à ceux qui, faute de lumières sufizantes, demeurent dans l'anfanse de la Raison & qui ne vident pas plus haut que le vulgaire » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, Préface, p. 5).

¹²⁰¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 112-113.

¹²⁰² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome IV, p. 253-254.

¹²⁰³ *Ibid.*, p. 252-254 ; souligné par l'auteur.

¹²⁰⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Discours sur la Polysynodie* [1719], op. cit., Préface, p. 17.

¹²⁰⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale*, op. cit., tome XV, p. 89.

jamais revendiqué l'appartenance aux Belles-Lettres reconnaît sans difficulté ne pas avoir d'éloquence¹²⁰⁶ et, y voyant la marque d'une rationalité plus parfaite, s'en fait même une fierté, comme à l'occasion de sa réception à l'Académie française : « Mon discours est médiocre, tant mieux. Il m'en ressemblera davantage ».

Un autre procédé employé par l'abbé est la répétition. C'est intentionnellement qu'il se répète inlassablement. Il estime en effet que « rien n'est moins propre à convaincre [...] que la concision, la suggestion, l'implicite et le fait de « laisser à penser ». Il faut au contraire *saturer l'esprit* qui doit, bien poursuivi dans ses derniers retranchements, *se rendre sans conditions* devant l'évidence de la démonstration »¹²⁰⁷. Ainsi, à celui qui lui reprochait de détailler inutilement ses projets au risque de se répéter, il répond qu'indiquer aux lecteurs des moyens pour leur exécution n'est pas vouloir gêner leur choix, « à moins que la supériorité de ces moyens proposés ne soit en même temps démontrée, car *alors ils sont contraints de s'assujétir à la Démonstration, mais loin d'avoir à se plaindre de cette contrainte* ils n'ont qu'à se louer de ce qu'on les garantit de préférer le mauvais moyen au meilleur »¹²⁰⁸. En répétant, l'abbé cherche à favoriser la mémorisation, mais surtout à faire abdiquer la raison de son lecteur, pour lui imposer l'idée qu'il défend : entendue une fois, elle pouvait paraître incongrue et pouvait être contestée de façon claire. La répétition agit comme une hypnose, le lecteur s'habitue à l'idée qui lui devient presque naturelle et renonce à lui opposer des arguments, préférant céder que de lutter une énième fois¹²⁰⁹.

À force de répéter à l'infini les mêmes idées et les mêmes arguments, il devient facile pour les lecteurs intelligents de deviner le fin mot de son raisonnement. La conséquence, reconnaît-il, c'est qu'« il est presque impossible que je leur apprenne rien de nouveau, & que je ne leur paraisse pas faire des répétitions ». L'abbé, tout en déclarant de manière quelque peu contradictoire ne pas écrire pour eux, assume pleinement la visée pédagogique de sa méthode, qui surpasse en bénéfices la négligence de son style :

« si c'est ma faute d'avoir mis & affermi insensiblement beaucoup de Lecteurs dans mon principe, & de ne pouvoir plus leur rien démontrer qu'ils ne puissent facilement se démontrer à eux-mêmes & aux autres, c'est une faute où [*que*] je vizois, & dont par conséquent je ne saurois me repentir. Au-reste quand on saura

¹²⁰⁶ « Et je croi, que la Sience du Gouvernement doit être enseignée avec les Demonstrations, & sans les Ornemens de l'Eloquence, *il est vrai, que je ne suis pas éloquent, & que l'on peut soupçonner mon opinion d'un peu d'intérêt, mais enfin c'est mon opinion* » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 252 ; nous soulignons).

¹²⁰⁷ Carole Dornier, « L'abbé de Saint-Pierre : rationalité politique et écriture du système », *loc. cit.*, p. 40-41 ; nous soulignons.

¹²⁰⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 251 ; nous soulignons. Les répétitions ne sont donc pas une faute de style, mais un procédé délibéré : « Il est vrai que cette méthode oblige quelquefois dans la réponse aux Objexions à répéter aux Lecteurs les principes de décizion ; mais *il ne faut pas croire que cette répétition leur soit inutile, au contraire elle est souvent necessaire pour opérer leur antière persuazion* » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale, op. cit.*, tome XV, p. 91 ; nous soulignons). Dit autrement, si l'abbé adopte une démarche récursive, c'est qu'il considère, selon le mot rapporté par Rousseau, que « les hommes sont comme des enfants ; il faut leur répéter cent fois la même chose pour qu'ils la retiennent » (*Fragments sur l'abbé de Saint-Pierre, dans Œuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau, op. cit.*, p. 310-311).

¹²⁰⁹ Sainte-Beuve, qui juge sa méthode « bizarre, baroque, puérile et enfantine », souligne, dans son interprétation des développements répétitifs de l'abbé, la manifestation d'un plaisir que se donne l'auteur, en cherchant à emporter l'adhésion de son lecteur avec reddition inconditionnelle : « Il énonce une chose juste, il propose une réforme utile, vous l'approuvez, il n'est pas content : pour la mieux établir et pour vous convaincre à satiété, il va s'amuser à énumérer les objections les plus futiles, se donnant le plaisir de les réfuter à son aise, une à une, *premièrement, secondement..., vingt-huitièmement...* Il ne s'arrêtera qu'après nous avoir accablés ; il tient à rester victorieux jusqu'au bout sur le papier, et à dormir sur le champ de bataille : dormir est bien le mot, surtout pour le lecteur. » (Charles-Augustin Sainte-Beuve, « L'abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 268)

que la repetition qui déplaît un peu aux uns, est très-utile pour les autres [...], on me pardonera de ne pas craindre d'être quelquefois mauvais Ecrivain pour quelques Lecteurs, pour en être meilleur Citoyen à l'égard du plus grand nombre des autres »¹²¹⁰.

Bronislaw Baczko résume ainsi cette manie des répétitions : « Quand on lui en faisait reproche, il demandait des exemples. Quand on les citait, il en concluait, tout content de lui, que sa méthode s'était avérée excellente et efficace. En citant des répétitions, ne reconnaissait-on pas du même coup d'avoir retenu l'idée avancée dans ses textes »¹²¹¹ ?

Dans les dernières années de sa vie, l'abbé de Saint-Pierre revient quelque peu sur sa manière d'écrire. Dans un texte datant de 1741, il nuance sa conception rigide de la démonstration politique, « conscient de l'écueil qu'a constitué son style pour la diffusion de sa pensée »¹²¹². Il admet ainsi que la méthode géométrique peut « être perfectionnée par différents ornemens de l'éloquence qui plaisent au Lecteur sans l'éloigner de l'exacte vérité », en en faisant sentir la force de son raisonnement – l'éloquence devient estimable à proportion qu'on en fait un bon usage. Il exprime alors le regret de n'avoir pas employé l'éloquence qui aurait permis à son projet phare d'être adopté : « Je suis persuadé, par exemple, que si Mr. le Normand ou Mr. Cochin nos deux plus éloquans Orateurs avoient à écrire l'abrégé du Projet de Paix perpétuelle, ils l'écriroient beaucoup plus agréablement qu'il n'est, & qu'ils en feroient désirer l'exécution aux Souverains & aux Ministres, & beaucoup plus fortément que je n'ai pu [le] faire »¹²¹³. Ce que ne contredirait pas Rousseau qui, chargé par le comte de Saint-Pierre de rédiger des extraits des ouvrages de son oncle, notait que ceux-ci « ne laissent pas de contenir d'excellentes choses, mais si mal dites, que la lecture en était difficile à soutenir, et il est étonnant que l'abbé de Saint-Pierre qui regardait ses lecteurs comme de grands enfants, leur parlât cependant comme à des hommes par le peu de soin qu'il prenait à s'en faire écouter »¹²¹⁴.

Lorsqu'il exhorte les auteurs de morale et de politique à ne pas appliquer de manière rigide les leçons du cartésianisme, il est loisible de penser qu'il s'adresse en réalité à lui-même : il faut être utile à sa patrie par des Observations bien démontrées et tâcher ensuite d'écrire agréablement les Observations, car « les bones observations font d'autant plus d'impression sur les Lecteurs qu'elles sont bien écrites [...]. Il y a des endroits dans mes écrits qui sont assez bien écrits, mais il faut avouer aussi que dans la plupart, je me suis attaché uniquement à la matière [...], & que j'ai un peu négligé la manière. Je suis trop vieux pour y remédier »¹²¹⁵. S'il admet finalement l'usage des images vives et attrayantes pour faire accepter ses démonstrations, force est de constater qu'il n'a pas attendu ses vieux jours pour mettre la recherche du plaisir au service de l'utilité publique.

¹²¹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 305-306.

¹²¹¹ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 175.

¹²¹² Carole Dornier, « L'abbé de Saint-Pierre : rationalité politique et écriture du système », *loc. cit.*, p. 41.

¹²¹³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique et de morale, op. cit.*, tome XV, p. 85-93.

¹²¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, éd. Jacques Voisine, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 483-484.

¹²¹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 257-258.

Section 2 : Une morale utilitariste

Selon l'abbé de Saint-Pierre, la politique, en tant que science qui obéit à des lois intangibles, doit mettre au jour celles qui président aux comportements de l'homme et, pour cela, ne saurait faire l'économie d'une étude de la nature humaine. C'est même sur ce fondement que se dessinent les « premiers principes de la police »¹²¹⁶, car on ne peut que « bâtir sur la Nature telle qu'elle est, sur *les hommes tels qu'ils sont, plutôt que sur des hommes tels qu'ils dévoient être* », c'est-à-dire une nature humaine fantasmée¹²¹⁷. Ce faisant, l'abbé de Saint-Pierre est amené à porter un regard positif sur les ressorts psychologiques de l'homme que l'idéologie traditionnelle condamnait (**Paragraphe 1**), ressorts qui occupent une place centrale dans le système qu'il promeut, et qu'il convient de diriger pour assurer le plus grand bonheur du plus grand nombre (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : L'acceptation de la nature humaine telle qu'elle est

La politique défendue par l'abbé de Saint-Pierre est une extrapolation de sa psychologie, autrement dit de son étude des ressorts de l'âme humaine. Il exprime une vision optimiste de la nature humaine (A), s'ingéniant à démontrer que l'amour-propre et l'intérêt favorisent l'utilité publique sans pour autant s'opposer à la vertu (B).

A. Une réhabilitation de l'amour-propre

Dans ses écrits, l'abbé de Saint-Pierre prend le parti de réhabiliter l'amour-propre¹²¹⁸. Cette notion d'origine grecque et juive désigne initialement, pour le christianisme, « un réflexe légitime de l'être créé par Dieu à son image. Son amour pour lui-même est naturellement subordonné à son amour pour son Créateur, et se développe en amour de ses semblables : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Mais le péché originel a consisté à se préférer à Dieu, érigeant l'amour de soi en narcissisme autolâtre », c'est-à-dire qui s'aime lui-même d'un amour absolu, comme un dieu¹²¹⁹. Saint Augustin, pour qui « la cause première de la perdition de l'homme a été l'amour de soi » qui l'a détourné de l'amour de Dieu, oppose, dans son ouvrage *La Cité de Dieu*, ce principe de tous les péchés à celui du salut : « Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste »¹²²⁰.

En participant à la réhabilitation de l'amour-propre, l'abbé de Saint-Pierre prend le contre-pied de la conception augustinienne de la nature humaine qui s'était imposée à la Chrétienté jusqu'au XVII^e siècle, moment où elle a commencé à faire l'objet de remises en cause. La seconde moitié de ce siècle est marquée par une dépréciation générale de l'homme et une radicalisation de la pensée de l'évêque d'Hippone par des moralistes qui renforcent la charge négative associée à

¹²¹⁶ Les gouvernants « négligent de s'instruire à fonds des premiers principes de la Police sans songer que l'unique moyen de faire faire à la Police de chaque Etat un grand & solide progrès, c'est de suivre exactement les premiers principes [...] fondés sur la nature elle-même » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens*, op. cit., Préface, p. XXVII).

¹²¹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 96-98 ; nous soulignons.

¹²¹⁸ L'amour-propre ou amour de soi – contrairement à Rousseau, l'abbé de Saint-Pierre ne fait pas de distinction – désigne le sentiment naturel d'attachement à sa propre vie, à ses avantages, et qui peut dégénérer en égoïsme, c'est-à-dire une attitude consistant à rapporter tout à soi et disposant à rechercher exclusivement son intérêt propre et à témoigner de l'indifférence pour autrui.

¹²¹⁹ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 57.

¹²²⁰ *Œuvres de Saint Augustin*, t. XXXV, *La Cité de Dieu*, Livre XIV, chap. XXVIII, Desclée de Brouwer, 1959, p. 465.

la notion d'amour-propre¹²²¹. Ceux-ci ne croient pas que la vertu soit le mobile des hommes. La Rochefoucauld entreprend ainsi, dans ses *Maximes*, de démasquer cette motivation qu'est l'amour-propre derrière toutes les pensées et conduites humaines : celles qui apparaissent comme les plus généreuses recèlent des motifs intéressés – l'intérêt se déguise en vertu pour agir.

Cette réévaluation du rôle de l'amour-propre à des fins de condamnation a paradoxalement servi sa réhabilitation. En effet, prenant appui sur les augustiniens avec lesquels il partage le constat d'un amour-propre cause de toutes les conduites humaines, l'abbé de Saint-Pierre en renverse l'appréciation et l'envisage, à la suite de Malebranche et de Senault, avec optimisme. Il exprime son mépris pour les « auteurs de morale un peu misanthropes », visant particulièrement La Rochefoucauld qui « emploie toute sa force a nous rendre tous les hommes méprisables et haïssables », confondant, dans son entreprise de dénigrement, les honnêtes gens avec les scélérats. En outre, il considère que ses pensées mènent le lecteur « a juger toujours en mal des intentions, des actions des autres comme s'ils étoient toujours injustes dans leurs desirs, comme si leur amour propre ne pouvoit pas viser a quelque chose de permis, et comme si en visant a quelque chose de permis ils ne pouvoient pas viser encore en même tems a quelque chose d'utile aux autres et par conséquent de louable et de vertueux »¹²²².

Cette réhabilitation s'est faite progressivement : d'abord, Pierre Nicole, tout en considérant encore l'amour de soi comme radicalement mauvais dans son principe, a jugé ses effets pratiques excellents, en ce sens qu'ils nous obligent, pour satisfaire nos aspirations égoïstes, à nous dévouer à celles des autres¹²²³. L'abbé de Saint-Pierre va plus loin que le théologien janséniste et donne à l'amour-propre une valeur pleinement positive, en invoquant Dieu, qui « nous a donné pour grand ressort & presque unique ressort notre amour propre, c'est-à-dire, notre intérêt particulier *bien entendu* »¹²²⁴. Avec Jacques Abbadie, il convient que « l'amour propre en général n'est que le désir du bonheur & du plaisir, & que l'amour propre le plus habile, le mieux entendu nous conseille le plus grand bonheur, le plus grand nombre de plaisirs & des plus grands plaisirs innocens »¹²²⁵. Il ne saurait donc être question de condamner l'amour-propre, mais seulement certaines de ses manifestations : « L'amour-propre fait tous les vices et toutes les vertus morales, selon qu'il est bien ou mal entendu »¹²²⁶.

Ce qui était honni ne l'est plus ; l'homme est désormais poussé à agir. L'antihumanisme des augustiniens avait l'avantage d'expliquer l'insatisfaction par notre nature, ce qui permettait d'éviter d'en rechercher la cause dans notre condition historique, autrement dit dans le système politique. C'est cette raison qui porte l'abbé, pour remédier à cette insatisfaction, à dénoncer les maux partout et à voir les remèdes dans la politique, plutôt que de critiquer la nature humaine, dont il entend faire un atout.

¹²²¹ Cette vision pessimiste d'un homme avide et corrompu est aussi bien partagée par les augustiniens intransigeants que sont les jansénistes que par leurs adversaires, Vincent de Paul, Jean-Jacques Olier, Bossuet ou Bourdaloue. Elle domine la littérature de la seconde moitié du XVII^e siècle, de Pascal et La Rochefoucauld à Bayle et La Bruyère (Jean Rohou, « Introduction » à La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris, Librairie Générale Française, 1991, p. 22-23).

¹²²² BPN, MsR 171, *Maximes de M. de la Rochefoucauld*, ff. 1-2.

¹²²³ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 481.

¹²²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, *op. cit.*, tome II, p. 230 ; souligné par l'auteur.

¹²²⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XVI, p. 195.

¹²²⁶ Cité dans Merle L. Perkins, « Unpublished Maxims of the Abbé de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 499. Il est à noter que son affirmation du principe de l'individualisme n'implique pas l'abolition l'amour de Dieu, bien que son évocation, rare, soit purement formelle, une sorte de concession aux usages, *l'amor Dei* n'ayant aucune part dans son projet. S'il ne l'abolit pas, l'abbé, pour préserver *l'amor sui*, minimise les sacrifices qu'implique *l'amor Dei* (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, *op. cit.*, tome II, p. 46-48).

Lecteur de Hobbes, l'abbé de Saint-Pierre conclut, dans son étude de l'origine de la société, que l'homme est avant tout mû par un principe d'autoconservation¹²²⁷ et la recherche de son intérêt motivé par ses passions – il poursuit ce qui lui plaît et fuit ce qui lui porte préjudice¹²²⁸. Il ne cesse de répéter que le désir du plaisir et la crainte de la douleur, autrement dit le désir d'être mieux et la crainte d'être pis, sont les seuls ressorts « de toutes les actions des Hommes »¹²²⁹. De là naît sa réflexion sur les passions et les plaisirs. En la matière, l'amateur d'idées claires et distinctes qu'est l'abbé se soucie peu de cohérence doctrinale. Les notions apparaissent tantôt interchangeables et tantôt opposées : il évoque trois genres de plaisirs et trois genres de passions, sans les distinguer les uns des autres, déclare ailleurs qu'il n'y en a que deux, parle d'amour-propre pour dire passion, désigne le même objet tantôt par le mot plaisir tantôt par celui de passion.

De manière générale, il oppose raison et passion et distingue celle-ci du plaisir¹²³⁰, et cette distinction, dans l'usage qu'il fait de ces deux notions, apparaît davantage comme une différence de degré que de nature : la passion se caractérise par un goût trop fort qui la rend dangereuse. Ce sont leurs effets qui diffèrent. Il les envisage de manière préromantique, comme énergie alimentant le moteur de l'amour-propre et mettant en action l'individu. Dans cette perspective activiste, les plaisirs l'emportent sur les passions : il n'y a point de passions longues et heureuses car elles sont d'« un goût fort violent » et ne peuvent en conséquence être durables¹²³¹. Il critique donc les passions en termes d'efficacité, en tant qu'elles lui apparaissent comme un mauvais investissement¹²³². Ce n'est qu'incidemment qu'il retrouve le sens traditionnel du terme passion, c'est-à-dire ce que l'on subit – et non l'action que l'on opère – et, par extension, la dimension de souffrance (comme dans la *Passion* du Christ), car ce qui est subi devient irrationnel, l'individu n'est plus maître de lui-même et donc n'agit plus conformément à son intérêt¹²³³.

Les plaisirs lui semblent donc préférables. Qualifiés de « fleurs & de fruits délicieux à rechercher »¹²³⁴, il les considère naturels à l'homme : « L'Homme est porté invinciblement par sa Nature à désirer le plézir »¹²³⁵. Le plaisir est une chose simple et indispensable : « l'ame a

¹²²⁷ « L'homme tel qu'il est veut sa conservation, il veut conserver ses Loix, ses Coûtumes, ses opinions, ses mœurs ; il cherche à augmenter sa Religion, ses biens, ses plaisirs, sa tranquillité, sa gloire, son repos, ses commoditez & les agrémens que peut lui causer la Société. Voilà les principales sources des passions humaines ; voilà surquoi sont fondées toutes les Sociétez petites & grandes » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 96 ; nous soulignons).

¹²²⁸ « Les Hommes n'agissent, durant leur vie, que pour diminuer leurs maux, ou pour augmenter leurs biens » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 76).

¹²²⁹ *Idem*

¹²³⁰ « Quand nous pansons sans passion, nous pansons fort raisonnablement, mais nôtre raison disparoît quand la passion se fait sentir » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 179). Ailleurs, il écrit : « Les plaisirs inocans, simples & naturels, qui font les délices des Ames saines, se présentent envain aux Hommes agitez de la fièvre des passions » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 84).

¹²³¹ « Ainsi c'est plutôt une maladie qui dégoûte l'ame des autres sansasions agréables & inosantes qu'une disposition désirable, puis qu'après cète sorte de maladie l'ame est souvant assez longtemps dégoûtée de tout [...]. De là il suit que la vie la plus diversifiée de plézirs permis & faciles, est à tout prandre, la moins pénible, la plus lontems hûreuse, & par conséquent la plus désirable » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 353-354.)

¹²³² Il estime ainsi que « les passions sont à craindre pour la santé de l'ame », parce que leur goût si supérieur fait disparaître les autres goûts, cette diversité qui est désirable pour passer de plaisir en plaisir (*ibid.*, p. 349-350).

¹²³³ Si « les passions sont des maladies », c'est qu'« il n'y a point de passions pour les choses qui sont en notre pouvoir » (*ibid.*, p. 376).

¹²³⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 302.

¹²³⁵ *Ibid.*, p. 467. Ou encore : « la Nature reprend toujours ses droits. Et qu'est-ce que la Nature ? si-non le dézir de diminuer ses peines & d'augmenter ses plaisirs, c'est-à-dire l'intérêt particulier de chaque home » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 308-309).

faim de plaisir » qui « est un besoin aussi naturel pour l'âme, que le manger l'est pour le corps »¹²³⁶, et que seul le repos tait¹²³⁷. Avec Malebranche, il juge que le plaisir est même toujours un bien, conforme à la raison¹²³⁸, auquel l'utile nous conduit¹²³⁹.

L'abbé ne se contente toutefois pas d'une justification des plaisirs par la seule nature de l'homme. La tradition chrétienne, depuis l'apôtre Jean, distinguait trois types de concupiscence ou de convoitise, flétries par elle : la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie¹²⁴⁰, qu'Augustin d'Hippone désignait sous les termes *libido sentiendi*, *libido sciendi* et *libido dominandi*¹²⁴¹. L'abbé semble reprendre cette catégorisation à propos du plaisir dont il distingue trois sources et genres : les plaisirs des sens, source la plus abondante et genre le plus grand ; les plaisirs qui viennent de la distinction entre pareils (« cète vanité est un plezir très spirituel ») ; et les plaisirs de la curiosité et de la connaissance¹²⁴². Il précise que les plaisirs des sens peuvent être très innocents¹²⁴³ et qu'il existe même des plaisirs très purs et, par conséquent, conciliables avec la vertu¹²⁴⁴.

Non content de valoriser le désir traditionnellement déprécié en tant que conséquence du péché originel, il opère un renversement complet avec l'augustinisme, qu'il légitime par Dieu : le plaisir a quelque chose de divin, c'est le miracle de Dieu¹²⁴⁵. Pour justifier la bonté des plaisirs, l'abbé affirme même que c'est en nous donnant les plaisirs « qu'il nous prouve qu'il est bienfaissant », car l'Être dont je reçois mes plaisirs ne peut être que parfait¹²⁴⁶. Ce qui témoignait de la déchéance de l'homme causée par le Péché est désormais envisagé comme une excellente justification des qualités divines. Non seulement l'abbé de Saint-Pierre présente un Dieu aux dimensions humaines, mais ce qui était classiquement présenté comme le plus bas dans l'homme est ce qui lui permet d'affirmer ce qu'il y aurait de plus haut en Dieu. Cette certitude que le plaisir est bon car venant de Dieu découle de son cartésianisme, en particulier du dualisme : la douleur, le plaisir et la connaissance étant propres à l'homme, et non à la Terre, à la Lune, aux étoiles ou à la machine, ils sont indépendants de la matière, et c'est nécessairement Dieu, puissant, sage et bienveillant, qui en est l'auteur : « c'est sa volonté seule qui est l'unique cause immédiate de nos douleurs, de nos plézijs, & de nos connoissances »¹²⁴⁷.

¹²³⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XII, p. 90.

¹²³⁷ « Les hommes dans toutes les heures de leur première vie lorsqu'ils ne dorment point, santent ou du plezir ou de la douleur, ou desirent la continuation du plezir qu'ils santent [...] ou bien ils dézirent la cessation de la douleur qu'ils santent » (*ibid.*, p. 336).

¹²³⁸ « Le bût de la Sagesse & de la Raison humaine Universèle c'est de diminuer le nombre & la grandeur de nos maux, & de multiplier [...] nos plézijs » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 257).

¹²³⁹ « Les hommes ne sauroient avoir un autre bût que le plezir, de quelque nature qu'il soit, car l'utile même n'est desiré que parce qu'il amène le plezir à sa suite » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XII, p. 107).

¹²⁴⁰ 1 Jean 2:15-17.

¹²⁴¹ Il définit la *libido* comme le désir de l'âme par lequel n'importe quelle sorte de biens sensibles est préférée aux biens éternels (Geneviève Rodis-Lewis, « Les trois concupiscences », *Chroniques de Port-Royal*, 1963, p. 82).

¹²⁴² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XII, p. 367-368.

¹²⁴³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome X, p. 401.

¹²⁴⁴ « Presque toutes les occupations des hommes portent la marque, ou de la misere de leur condition, ou de l'aveuglement de leurs passions ; mais les connoissances qui servent à perfectionner la raison, sont exemptes de ces deux taches. Les plaisirs qu'on y trouve sont purs [...]. Ils conduisent à des plaisirs plus parfaits, aux plaisirs de la vertu ; & jamais l'âme n'y est mieux préparée que lorsque les Sciences y ont répandu des lumieres, & établi la tranquillité » (« Discours prononcé par M. l'Abbé de Saint-Pierre le jour de sa Reception à l'Académie Française, à la place de feu M. Bergeret », *loc. cit.*, p. 222-223).

¹²⁴⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 465.

¹²⁴⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome X, p. 352 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XII, p. 382.

¹²⁴⁷ *Ibid.*, p. 338-340.

Cette nature qui pousse l'homme à désirer le plaisir ayant été façonnée par Dieu, alors « le plaisir en soi, non seulement n'est point opposé à la Sainteté », mais le saint est même celui qui « trouve plus que les autres son plaisir dans la plus grande utilité du Prochain qui soit en son pouvoir »¹²⁴⁸. Cela signifie surtout, puisque le plaisir « ne dépend pas de [notre] volonté, mais uniquement d'une puissance invisible », que « l'intention de l'Auteur bienfaisant de la nature humaine soit qu'ils [*les hommes*] goûtent les plaisirs innocents qu'il leur donne »¹²⁴⁹. Autrement dit, Dieu auteur des plaisirs ne nous les donne que pour nous permettre de pratiquer la bienfaisance et nous exciter au travail – car si le plaisir était en notre pouvoir il n'aurait pas de fin. C'est finalement à notre propre salut que veille cette main invisible.

B. Un égocentrisme vertueux

Dans les communautés holistes, l'amour-propre et l'intérêt étaient notamment honnis en tant que perturbateurs sociaux, parce qu'ils manifestent l'émancipation de l'individu. Se pose alors la question de la manière de les réhabiliter sans pour autant menacer la société. L'abbé de Saint-Pierre ne se contente pas d'étriller les moralistes qui dénoncent la nature de l'homme profondément corrompue par le péché et la « fausseté des vertus humaines ». Il juge aussi négativement les « Philosophes subtils » qui, raisonnant mal, mesurent le mérite d'une action uniquement sur la base de l'intention, par le degré de désir de bien faire ou de la bonne intention, sans faire attention au degré de l'utilité publique. Or, prenant en exemple la matière militaire, l'abbé explique que la récompense qui est due au soldat et à l'officier n'est pas liée à leur intention, mais à leur utilité. Les bons philosophes doivent donc regarder non seulement la bonne intention, mais encore le succès et l'effet de la bonne intention¹²⁵⁰.

S'il conteste, sans toutefois l'abolir¹²⁵¹, la morale de l'intention, c'est d'abord parce qu'il ne conçoit pas une vertu fondée sur la pureté de l'intention – les maux sont unis à des biens, et les biens sont ordinairement unis à des maux. Ainsi, l'impoli a de la sincérité, le pirate de la bravoure, le fourbe est utile aux ministres, l'ivrogne a de l'humanité, et c'est l'amour du bien public, le zèle pour sa patrie, qui fit commettre à Brutus une cruauté¹²⁵². En outre, il est le plus souvent difficile de distinguer les véritables motifs d'une action, et c'est au nom de la règle d'or – qualifiée par lui de « commandement de la Justice naturelle »¹²⁵³ – qu'il estime nécessaire de s'abstenir de juger l'intention des actions d'autrui¹²⁵⁴. Selon l'abbé, il importe surtout de s'intéresser au résultat et de se demander s'il est bon ou non. C'est ainsi que le mensonge peut se justifier, dans la mesure où la vérité importe moins que le bonheur¹²⁵⁵.

En conséquence de ce rejet partiel de la morale de l'intention, l'abbé distingue « trois espèces de plaisirs & trois espèces de passions », auxquelles sont associés un amour propre particulier :

¹²⁴⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 354.

¹²⁴⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 167 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 403.

¹²⁵⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, op. cit., tome II, p. 214-217.

¹²⁵¹ En effet, il n'abolit pas la traditionnelle morale de l'intention, mais n'en tient pas compte pour l'édification de son système politique : le degré de mérite de la bonne œuvre dépend notamment de « la qualité du motif, c'est à dire, du plus de pureté, d'amour de Dieu, & du moins d'amour propre » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 337 ; nous soulignons).

¹²⁵² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 61.

¹²⁵³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome II, p. 110.

¹²⁵⁴ Les honnêtes gens « aiment mieux juger en bien de l'intention des autres que d'en juger en mal, parce qu'ils voudroient être jugés ainsi favorablement par les autres » (BPN, MsR 171, *Maximes de M. de la Rochefoucault*, ff. 1-2 ; nous soulignons).

¹²⁵⁵ Il écrit ainsi que « le but ou il faut arriver, c'est l'augmentation du bonheur, & la cessation des maux. Ainsi la vérité doit être toujours subordonnée à la charité bienfaisante ». Car, « à quoi peut servir la vérité si elle ne nous sert à être plus heureux dans cette vie, & à nous assurer le bonheur futur » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 12 et p. 292).

il y a d'abord l'amour-propre innocent, par lequel on recherche les plaisirs innocents et permis, qui ne causent de tort à personne (ce sont, par exemple, les plaisirs de la musique, de la table, de la lecture ou du jeu) ; ensuite, l'amour-propre vertueux ; et enfin l'amour-propre injuste, qui désire des plaisirs injustes¹²⁵⁶. Ces trois espèces se distinguent par leur résultat et sont appréciées selon leur degré d'utilité publique : il parle ainsi d'amour-propre bien réglé¹²⁵⁷ ou d'amour-propre éclairé, lequel indique quel est « le véritable intérêt du plus grand nombre », et convient avec Abbadié que « l'amour propre bien antandu & bien conduit est bienfaizant & par conséquent vertueux & digne de loüanges »¹²⁵⁸.

L'abbé de Saint-Pierre considère donc que l'amour-propre n'est pas en soi contraire au bien public¹²⁵⁹. C'est sur ce point qu'il se lance dans une polémique contre Bernard Mandeville. Comme ce dernier, l'abbé estime que suivre son intérêt personnel profite à la société. Mais les deux auteurs se distinguent quant à la manière de concilier l'intérêt particulier et l'intérêt général. Pestant contre ces quelques auteurs qui, « contre toute bonne Police, [sont] érigez impunément en prédicateurs de la molesse, de la fainéantise, & de la débauche », l'abbé semble darder Mandeville en affirmant que les vertueuses abeilles chassent de leur République le frelon parasite. La conclusion de ces réflexions apparaît comme diamétralement opposée à celle du philosophe néerlandais, pour qui une société vertueuse ne peut être prospère, et pour le devenir, doit s'en remettre au vice de ses citoyens. L'abbé affirme au contraire que « plus les citoyens d'une société seront laborieux, justes & bienfaizans, plus ceux qui seront de cete société seront hûreux, que par conséquent plus il y aura de fainéans & de débauchez dans la société, moins cete société sera hûreuse »¹²⁶⁰.

Dans un texte au titre évocateur, *Contre l'opinion de Mandeville que toutes les passions sont des vices injustes & que les passions mêmes injustes sont plus utiles que nuisibles à l'augmentation du bonheur de la Société*¹²⁶¹, l'abbé se confronte directement à l'auteur de *La Fable des abeilles*. La thèse de ce dernier – les « vices privés font le bien public » ou, pour reprendre les mots de l'abbé, l'idée que « les passions & les vices injustes étoient les seules passions qui pussent exciter au travail & être utile à la société », le vertueux se contentant de peu, ne consommant pas, appauvrissant ainsi la société¹²⁶² – repose sur la même prémisse que celle de La Rochefoucauld : l'homme est corrompu, l'amour-propre et l'intérêt sont vicieux. Mais, à la différence du moraliste français, Mandeville ne les condamne pas : estimant qu'ils favorisent la société, il les encourage.

L'abbé conteste cette proposition. Pour lui, bien qu'« il soit vrai de dire que les hommes n'agissent jamais sans intérêt, on ne doit pas croire pour cela que tout soit corrompu, qu'il n'y ait ni justice ni probité dans le monde »¹²⁶³. En suivant leur intérêt, les hommes ne sont donc pas nécessairement vicieux. S'il reconnaît avec Mandeville que « les passions injustes excitent

¹²⁵⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 143-152.

¹²⁵⁷ « C'est ce juste discernement de l'amour-propre bien réglé, quoique rapportant toutes choses à soi-même, mais dans toute l'étendue des loix de la société civile qui fait ce qu'on appelle honnêtes gens dans le monde » (BPN, MsR 176, cité dans Federico Bonzi, « Commerce et sociabilité : une comparaison entre l'abbé de Saint-Pierre et le jeune Montesquieu », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, op. cit., p. 79 ; nous soulignons).

¹²⁵⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 195.

¹²⁵⁹ *Ibid.*, p. 148-149. Loin d'être méprisable et mauvais, l'amour-propre bien entendu est même très désirable dans la société (*ibid.*, p. 205).

¹²⁶⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 88-93.

¹²⁶¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 143-156.

¹²⁶² *Ibid.*, p. 153 ; souligné par l'auteur.

¹²⁶³ BPN, MsR 176, cité dans Merle L. Perkins, « Unpublished Maxims of the Abbé de Saint-Pierre », loc. cit., p. 499. Par conséquent, il n'y a pas seulement des passions et plaisirs injustes, mais également des passions et plaisirs innocents, des passions et plaisirs vertueux.

au travail », il lui reproche de ne pas voir que « l'amour propre innoçant & l'amour propre vertueux sont *actifs* aussi bien que l'amour propre injuste. Ils excitent les hommes au travail & servent tous à augmenter les richesses & le bonheur des Républiques ». Aussi, « ces passions suffisent pour mettre les hommes en mouvement pour la plus grande utilité publique », sans qu'il soit nécessaire de recourir aux passions injustes¹²⁶⁴.

Enfin, il affirme que « les passions plènes d'injustices *qui font du bien à l'Etat lui font aussi plus de mal que de bien* », car « nul Etat ne peut être hureux ou regne l'injustice »¹²⁶⁵. À la différence de Mandeville, l'abbé de Saint-Pierre considère que seule une action vertueuse participe véritablement à l'augmentation du plus grand bonheur du plus grand nombre, lequel est considéré comme une somme des actions vertueuses de laquelle sont soustraites les actions injustes ; il ne peut admettre qu'une action dont le résultat est vicieux puisse, *in fine*, par une main invisible, favoriser le bien public. En ce sens, Mandeville a « tort de vouloir faire entendre que les passions injustes pour s'enrichir sont plus désirables pour enrichir les Etats & pour les rendre plus hureux, que ne seroient des désirs permis, des passions innocentes & des ambitions vertueuses ; c'est que l'injustice banit la tranquillité, y cause des divisions dans tous les membres & à la fin détruit la société »¹²⁶⁶ – les passions injustes troublent l'harmonie de la société et ont donc un effet anti-social, en revenant sur le contrat hobbesien qui avait été conclu. Les thèses de Mandeville sont donc « pernicieuses à la société ».

C'est en cela qu'il considère que les vices privés ne peuvent concourir au bien public, et que la main invisible représente pour lui non ce passage alchimique de l'un à l'autre, mais le fait pour Dieu de donner les plaisirs à l'homme comme un moyen lié à l'intérêt de l'individu qui va en fin de compte favoriser le bonheur public, parce qu'il adoptera, pour assouvir cet intérêt, une attitude vertueuse. En conséquence, l'abbé condamne ces écrivains qui n'ont pas eu « assez de pénétration dans la Morale & dans la Politique pour voir qu'en blâmant tout amour de gloire, de distinction [*distinction*], tout désir du plaisir d'être loué & estimé, toute passion de surpasser ses pareils, ils affaiblissent sans y penser, *le plus grand ressort du Créateur pour porter les hommes & les Grands Hommes aux travaux & aux ouvrages les plus importants à l'augmentation du bonheur de leur patrie* »¹²⁶⁷.

Contre La Rochefoucauld et Mandeville qui ne voient que la corruption dans les motifs des hommes, l'abbé considère que l'action vertueuse n'est pas dévaluée par le fait qu'elle n'est pas dénuée de tout plaisir, de tout intérêt particulier. C'est même « la vie partagée entre les occupations vertueuses & des plaisirs innocents » qui est « la plus heureuse »¹²⁶⁸. Là encore, la nature du plaisir l'explique : si les fainéants qui vivent dans la mollesse ne sont pas plus heureux que les hommes patients et laborieux, c'est parce que leur habitude aux plaisirs les insensibilise, alors que la nouveauté et la privation fréquente de ces plaisirs augmentent fortement la sensibilité des personnes laborieuses occupées à servir le bien public. Toute la bonne politique consiste donc pour l'abbé de Saint-Pierre à orienter les comportements vers celui-ci.

Il ne faut donc pas rechercher la pureté des motifs, de l'intention, car cela va contre l'intérêt et de la société et de la religion, qui ne vise qu'à rendre les hommes plus vertueux et plus heureux¹²⁶⁹. Pour l'abbé, la motivation religieuse s'ajoute aux ressorts naturels : l'espoir de

¹²⁶⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 151-152 ; nous soulignons. La dimension activiste des passions est ici des plus évidentes et prime dans la pensée de l'abbé.

¹²⁶⁵ *Ibid.*, p. 151 ; nous soulignons.

¹²⁶⁶ *Ibid.*, p. 152-153.

¹²⁶⁷ *Ibid.*, p. 154 ; nous soulignons.

¹²⁶⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 92.

¹²⁶⁹ Pour faire en sorte que les hommes aiment et pratiquent ces vertus, il faut utiliser les ressorts naturels du plaisir, de l'honneur et de l'estime. Abaisser la vertu humaine, en particulier la bienfaisance, sous prétexte qu'elle est

gagner le paradis peut devenir « à la longue de beaucoup le plus fort » si on sait perfectionner le motif naturel, qui demeure le fondement de son édifice moral. En conséquence, « dès qu'on aura jetté des marques de mépris sur le luxe, sur la mollesse, sur l'intemperance, sur la paresse, sur la basse ambition, les vices chercheront bientôt une autre Contrée. Voulez-vous, m'a-t-on dit, retrancher les jeux, les repas agréables, les spectacles, pour donner tout à la gloire ? *je n'ai garde de demander aux hommes du commun une perfection, dont ils ne sont pas capables ; la modération dans les plaisirs innocents, est une vertu qui suppose des plaisirs, & la vertu la plus rigide en a besoin, comme d'un relâchement nécessaire à la nature* »¹²⁷⁰. La vertu a besoin des plaisirs : « sans l'espérance d'augmentation de bonheur & de plaisir, nul ne se donne une peine dont il peut se dispenser » ; « S'il n'y a un ressort perpétuel, ceux qui prennent le plus de peine et qui travaillent beaucoup plus utilement que les autres tomberont bientôt en paresse et dans la nonchalance »¹²⁷¹.

L'abbé réhabilite l'amour-propre parce qu'il est le moteur de l'homme, le principe de son mouvement. Sans lui, l'homme ne fait rien pour améliorer le monde et peut même se réfugier dans une attitude qui lui est hostile. Non seulement cet amour-propre n'est pas contradictoire avec l'intérêt d'autrui ou de l'intérêt public, mais il y contribue, en étant vertueux. Le père de tous les vices devient la source de la vertu. L'abandon de l'éthique augustinienne de la pureté d'intention au bénéfice d'une morale laïque des résultats temporels manifeste le passage de la condamnation théologique de la nature déchue et pervertie à la célébration socio-économique de l'homme industriel et policé. Au-delà du constat, l'abbé de Saint-Pierre propose d'exploiter la force motrice de l'amour-propre et de l'intérêt.

Paragraphe 2 : Une exploitation du désir

L'abbé accepte l'intérêt particulier et la poursuite du bonheur au nom de la nature telle qu'elle est et contre laquelle il serait vain de lutter. En effet, ceux-ci ne lui apparaissent pas par principe dangereux pour l'ordre social et le développement de la société, et leur abolition priverait cette dernière d'une source de progrès. Il souhaite donc en tirer le meilleur parti possible, en dirigeant l'inclination au plaisir vers ce qui assure le plus la prospérité et l'harmonie sociale. C'est tout le rôle de la politique, « particulièrement lors qu'elle prête son secours pour multiplier les axions & les mœurs bienfaitantes des citoyens pour plaire à l'Être souverainement bienfaissant »¹²⁷². Pour ce faire, il convient d'instruire les hommes de leurs véritables intérêts, jusqu'à lier ces derniers à l'intérêt général (A), et de soutenir les passions vertueuses, autrement dit celles qui sont les plus utiles à la société (B).

A. Une pédagogie de l'intérêt

Dans son *Projet de paix perpétuelle*, l'abbé de Saint-Pierre est confronté à une objection donnant à voir l'amour de la paix uni à la vertu évangélique. Son contradicteur s'étonnant qu'il puisse prétendre, par ses raisonnements, obtenir quelque succès entre les souverains là où Jésus-Christ lui-même n'est pas parvenu à établir la concorde entre les chrétiens, l'abbé fait remarquer

fondée sur l'amour de soi, est une erreur préjudiciable à la société, car cela revient à saper les bases de l'altruisme. Et l'abbé de faire remarquer que ceux qui se piquent de motifs purs, de rechercher la vertu pour elle-même, « font le long de leur vie beaucoup moins pour le bonheur de la société que ceux qui en travaillant pour l'utilité publique, déclarent simplement qu'ils cherchent le plaisir de faire plaisir aux autres & le plaisir de la distinction, en réussissant mieux que leurs pareils » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome II, p. 214-215 et p. 230).

¹²⁷⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome II, p. 158.

¹²⁷¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 50 ; Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 223.

¹²⁷² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 264-265.

qu'il ne prétend pas changer le cœur des hommes¹²⁷³. Ne les supposant pas meilleurs qu'ils ne sont, ses projets ne reposent pas sur la moralité des princes – ceux-ci ne sont pas invités à procéder à leur examen de conscience ni à dominer leurs passions – mais s'adressent à leurs intérêts, leur promettant de satisfaire leur ambition et leur soif de richesse¹²⁷⁴. L'abbé est d'autant plus convaincu du succès de son projet qu'il pense que les esprits corrompus en désireront l'adoption, car « nul autre Système n'est plus conforme aux intérêts, soit de la volupté, soit de la vanité »¹²⁷⁵. Il est donc possible d'éviter la division et la guerre, quoiqu'elles soient les suites nécessaires du Péché originel, en raison de la dichotomie entre passions vertueuses et passions injustes, qui toutes procèdent du Péché. Les passions et les intérêts les plus forts décidant de la conduite des hommes, les souverains peuvent opter pour le système de l'Union s'il satisfait davantage leur intérêt. Ainsi, selon l'abbé de Saint-Pierre, on peut dire que « c'est le Péché lui-même qui a contribué à former l'Union Germanique, & [que] ce seront les passions ordinaires, la concupiscence & les autres suites du Péché Originel qui contribueront le plus à former l'Union Européenne »¹²⁷⁶.

L'insistance sur la nécessité de prendre les hommes tels qu'ils sont, selon la conviction qui s'établit au XVIII^e siècle, s'explique, selon Albert Hirschman, par le fait que, pour contenir les passions destructrices de l'homme et de la société, on ne saurait plus s'en remettre aux préceptes moralisateurs des philosophes ou aux commandements de la religion. C'est également la conviction de ce l'abbé, pour qui « les hommes ordinaires ne consultent guères dans leur conduite ni les Maximes de la Religion, ni les idées de la Philosophie », qu'ils regardent comme de « pures spéculations »¹²⁷⁷.

La satisfaction de leurs passions étant devenu l'intérêt ordinaire des hommes, la sagesse consistera pour eux à connaître « clairement leurs plus grans intérêts ». L'intérêt, auparavant déprécié, est désormais tenu pour l'instrument le plus raisonnable, à tel point que l'abbé évoque un « intérêt très saint, très vertueux »¹²⁷⁸. Il est possible que cette mobilisation de l'intérêt particulier soit seulement provisoire, dans la mesure où s'affirme comme incontournable le fait que le commun des hommes n'agit actuellement qu'en vue de la satisfaction du sien¹²⁷⁹. L'abbé imagine une société future rationnelle et débarrassée du poids des passions comme du besoin

¹²⁷³ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 147-149.

¹²⁷⁴ « Il ne faut point demander aux hommes, ni par consequent aux Souverains, ni aux ministres, qu'ils cherchent autre chose dans leur conduite & dans leurs entreprises, que l'augmentation de leur reputation, ou l'augmentation de leurs autres biens » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 27).

¹²⁷⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 99.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 94-100.

¹²⁷⁷ Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, op. cit., p. 16-18 ; Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome II, p. 105. C'est la raison pour laquelle l'abbé, qui tient à faire adopter ses projets, ne leur propose pas la modération de Socrate, l'austérité du stoïcisme ou les maximes de l'Évangile (*ibid.*, p. 97). Il propose, au sujet du l'arbitrage européen, de recourir à des méthodes antérieures au Nouveau Testament : « Avant l'Évangile les hommes avoient trouvé le secret dans leurs contestations de n'être pas réduits à user de violence, & ce secret que les Chefs de famille avoient trouvé de faire juger leurs prétentions réciproques par leurs pareils, c'est ce même secret, c'est ce même expedient que je propose aux Chefs de Nations pour faire juger les leurs par leurs pareils. Cet expedient qui est tout simple, tout naturel dans son origine, change-t-il de nature, devient-il surnaturel en passant des Chefs de famille aux Chefs de Villages, en passant des Chefs de Villages aux Chefs des grandes Villes, en passant des Chefs des grandes Villes aux Chefs de Nations ? » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 150-151 ; nous soulignons).

¹²⁷⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 282 et p. 73-74.

¹²⁷⁹ « Il est permis de n'avoir pour motif de ses desseins que ses intérêts particuliers lorsqu'il n'y à rien d'injuste : Il est même permis d'avoir pour motif ses plezirs, lorsqu'il n'y à rien que d'innosant [...]. Agir uniquement pour ses intérêts, pour augmanter sa fortune, ou ses plezirs, c'est le train ordinaire du commun des hommes : Mai ce qui n'est que permis n'a rien de distingué, rien de vertueux [...]. Les antreprises qui ne sont ni louables ni vertueuzes, parcequ'eles n'ont point pour motif l'intérêt des autres, l'intérêt publiq, peuvent avoir quelque fois une grandeur aparente » (*ibid.*, p. 36-37 ; souligné par l'auteur).

de recourir à leur énergie, les hommes agissant de manière vertueuse, conformément à leur plus grand intérêt que la raison aura révélé :

« La Rézon sert à n'estimer les plézirs fûturs que ce qu'ils nous vaudront en èfet. Ainsi à mesure que la raison croist en nous nos passions diminuent. Nôtre imagination farde moins nos plézirs : Je dis farder quand la grandeur & la durée qui avoient été imaginées dans le plézir ne s'y trouvent point. [...] *Il peut bien ariver que les passions d'aujourd'hui, soit parmi les hommes, soit parmi les femmes, pour les plézirs, pour les richesses, pour la fortune dévient un jour moins comunes, moins nombreuses dans le monde, moins longues, & moins grandes parmi nos successeurs dans mille ans qu'elles ne sont aujourd'hui parmi nous, & cela à cause du progrèz continuel que fait la Raison humaine, le bon esprit, qui estime chaque plézir ce qu'il vaut en èfet* »¹²⁸⁰.

Pour l'heure, l'abbé s'adresse aussi bien aux intérêts des particuliers qu'à ceux des souverains, comme en témoigne la seconde partie du troisième tome du *Projet de paix perpétuelle*, intitulée *Interest de chaque souverain en particulier de signer un traité de police durable et d'arbitrage permanent*¹²⁸¹. Il écrit ainsi que « cet intérêt qui commande si souverainement aux Souverains, & auquel ils obeïssent avec tant d'exactitude & d'empressement », parce qu'il correspond à la crainte d'être pis et au désir d'être mieux, est la chose du monde la mieux partagée : « en ce sens l'intérêt ne commande-t-il pas également à tous les hommes, & ne peut-on pas dire que c'est parce qu'il commande à tous les hommes qu'il commande aux Princes »¹²⁸² ? Dans son ouvrage, il passe en revue les avantages immenses que tireraient de l'arbitrage européen les républiques de Venise, de Gênes, de Lucques et de Raguse, les rois de Sicile, du Portugal, de l'Espagne et de Prusse, le Pape, l'Empereur, le Tsar, l'électeur de Bavière, le duc de Lorraine, les Suisses ou encore les villes libres de Hambourg, de Dantzig et d'Augsbourg.

Tous peuvent tirer profit de ce projet, qui ne prévoit pas seulement de satisfaire les motivations intéressées des souverains. En effet, soucieux de neutraliser d'éventuelles réticences, l'abbé de Saint-Pierre prend en considération l'intérêt de tous ceux qui seraient affectés par un changement de système ou le favoriseraient, et tient à faire savoir que personne n'est lésé, mais que tout le monde gagne à adopter ses projets :

« Comme l'Etat en general feroit par ce Traité un profit immense, & que pour le faire reussir, il est à propos que personne ne soit intéressé à le traverser [*s'y opposer*] & qu'au contraire il est nécessaire que tous ceux qui y peuvent contribuer le plus puissamment soient intéressés personnellement à le faire réüssir, mon avis seroit 1. Que tous les Officiers de Guerre qui ont acheté [des charges] fussent remboursés. 2. Que les apointements & les pensions leur fussent conservés à eux & aux autres qui n'ont point acheté. 3. Que les apointemens ou les pensions des Ministres, des Ambassadeurs & de tous les Conseillers de l'Etat fussent doublés durant leur vie. 4. Qu'il y eût pour les Ministres principaux quelque marque extérieure d'honneur & de distinction sur leur habit, par exemple le droit de porter la médaille qui sera frappée pour l'établissement de l'Arbitrage Européen, qui passât à perpétuité à l'aîné de la branche aînée de leur posterité »¹²⁸³.

¹²⁸⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 377-379 ; nous soulignons.

¹²⁸¹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 196 sq. Il conseille à « celui qui propose quelque perfectionnement à la forme du Gouverneman » de s'adresser au « plus grand intérêt de celui qui gouverne » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 142).

¹²⁸² Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 174.

¹²⁸³ *Ibid.*, p. 260-261.

Cependant, l'abbé de Saint-Pierre dit constater que les hommes, bien qu'ils pensent régir actuellement leurs conduites selon ce principe, les hommes ne connaissent en réalité pas leur intérêt¹²⁸⁴. Malheureusement, la méconnaissance de leurs intérêts fait agir les hommes à l'encontre de ceux-ci¹²⁸⁵. La cause de cette ignorance lui paraît être la grande sensibilité, la mauvaise éducation, les mauvaises habitudes, les mauvais conseils, les mauvais exemples, les passions et, plus généralement, ce qu'il appelle l'« amour propre mal antandu qui nous aveugle »¹²⁸⁶. Les hommes se trompent « sur ce qu'ils prennent pour des biens & pour des maux, & particulièrement leurs illusions, sur ce qu'ils prennent pour des maux futurs les uns plus grans & plus durables, les autres moins grans & moins durables, qu'ils ne sont en effet »¹²⁸⁷. Le véritable intérêt est différé, et seul un esprit supérieur peut voir au-delà du présent.

Cette méconnaissance n'est pas l'apanage du commun des hommes, ou des plus ignorants d'entre eux. Les souverains eux-mêmes ignorent leurs véritables intérêts, contre lesquels ils agissent donc. C'est d'ailleurs ainsi que l'abbé de Saint-Pierre explique la persistance de la guerre et le fait que l'arbitrage européen n'ait toujours pas été adopté. Les passions et les intérêts, qui ont jusqu'à présent donné lieu à un état presque permanent de guerre, pourront alors favoriser un état durable de paix : « Nous ne verrons pas tousjours nos voisins réunis contre nous, saisis comme par contagion & violemment agitez des fureurs de la Guerre ; [...] instruits de leurs veritables interests, ils souhaiteront bientost ardemment la Paix, & l'obtiendront »¹²⁸⁸.

Les princes et les princesses sont tels des enfants gâtés ou ces belles femmes encensées pour leurs agréments, parce que souvent flattés et rarement contredits. Le cas des rois qui l'ont été dès leur minorité est le plus aggravé, car « ils sont ordinairement dans une espèce de nécessité d'être plus lontems Anfans & moins Raisonables que les autres hommes »¹²⁸⁹. Tout le but de l'abbé consiste à instruire les hommes, en particulier les souverains, de leurs *intérêts véritables*, afin qu'ils ne poursuivent plus leurs *intérêts apparents*¹²⁹⁰. Les passions et les intérêts, à défaut de pouvoir être déracinés, doivent être correctement réglés et dirigés. C'est notamment le rôle des démonstrations, puisqu'il s'agit de peser les différents partis, pour ne retenir que le plus avantageux¹²⁹¹.

L'abbé n'imagine évidemment pas que les hommes puissent agir contre leurs intérêts, une fois ceux-ci démontrés. S'il leur arrive effectivement d'agir contre leurs intérêts, c'est toujours en croyant agir conformément à ceux-ci. Ils ne peuvent avoir agi ainsi que par méconnaissance, jamais délibérément, « car alors ils agiroient pour être [...] ou moins bien ou plus mal ; *ce qui est contre la nature de celui qui agit & réellement impossible* ». En effet, « il y a contradiction que quelqu'un demeure dans une erreur, la croyant [et le sachant] erreur »¹²⁹². Cet homme-là

¹²⁸⁴ « Nous voions tous les jours que les passions, soit agréables, soit desagréables, que des santimans, ou d'amour, d'ambision, ou de colere, les font agir comme s'ils n'avoient aucune Maxime de Sagesse, & comme s'ils ne conoissoient point leurs véritables interêts » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques, op. cit.*, tome XI, p. 293-294).

¹²⁸⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle, op. cit.*, p. 153.

¹²⁸⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques, op. cit.*, tome XI, p. 298 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 158.

¹²⁸⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome I, p. 2.

¹²⁸⁸ « Discours prononcé par M. l'Abbé de Saint-Pierre le jour de sa Reception à l'Académie Françoisse, à la place de feu M. Bergeret », *loc. cit.*, p. 230-231.

¹²⁸⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques, op. cit.*, tome XI, p. 298-299.

¹²⁹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Memoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, p. 17.

¹²⁹¹ Par exemple : « après avoir démontré que le Commerce permanent est extrêmement avantageux [...] ; après avoir démontré que l'Arbitrage est très-avantageux, même au plus fort [...] » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle, op. cit.*, p. 92).

¹²⁹² *Ibid.*, p. 153-158. C'est à cette morale utilitariste que répond le narrateur des *Carnets du sous-sol*, lorsqu'il affirme qu'il existe des hommes qui, ayant connaissance de leurs intérêts, les rejettent pour s'engager « dans une autre voie, pleine de risques et de hasards », car ils veulent « éviter la route qu'on leur indiquait, pour en

ne serait qu'un insensé, un être que la raison a fui, dominée qu'elle était par des passions trop fortes. Pour l'individu doué de raison, ce ne peut donc être que « faute de démonstration actuelle qu'il demeure dans l'erreur », car ce qui est démontré pour l'un ne doit pas être considéré comme l'étant pour un autre. Il s'ensuit qu'il importe de multiplier les démonstrations et que « ce n'est pas perdre son temps que de travailler » à bien démontrer aux hommes quel est leur véritable intérêt¹²⁹³.

L'abbé de Saint-Pierre souhaite émanciper la pensée politique de la réalité des intérêts contradictoires. Il feint de ne pas croire à leur antagonisme ou à la prééminence d'un seul, et parie sur le principe de « l'intérêt réciproque des hommes », seul à même de conduire au « bonheur mutuel » des hommes, tant au niveau national qu'à l'échelle internationale¹²⁹⁴. La contradiction des intérêts laisse place à leur totale réconciliation. Celle-ci est rendue possible par leur conjonction avec le principe de réciprocité : selon l'abbé de Saint-Pierre, il est « facile de connaître ce qui est injuste, en se demandant : « *Voudrais-je qu'un plus puissant fit contre moi, si j'étais le plus faible [faible], ce que je me propose de faire contre lui, parce que je me trouve le plus fort* »¹²⁹⁵ ? C'est l'intérêt particulier qui découvre l'idéal de vertu universellement valable, et c'est celui-ci qui satisfait le premier, en se constituant comme ressort de l'action de l'homme intéressé : « en devenant tous meilleurs citoyens, nous nous rendrions les uns les autres beaucoup plus heureux »¹²⁹⁶.

Si l'abbé tente de convaincre que les intérêts se concilient en raison de leur réciprocité, jusqu'à identifier l'intérêt particulier à l'intérêt général, il laisse surtout le sentiment de vouloir mettre le premier au service du second. En effet, le véritable intérêt des hommes étant, en dernier ressort, l'intérêt général, l'abbé s'emploie à montrer que ce qui est vertueux est le meilleur parti à suivre¹²⁹⁷ et considère que le rôle de l'État est de déterminer et de favoriser les comportements socialement vertueux :

« quel autre but peut se proposer la bonne Politique ? si-non de lier tellement l'Intérêt Public, qu'il soit impossible au Membre d'une Société particulière de faire jamais beaucoup pour lui-même, qu'en faisant beaucoup pour les autres »¹²⁹⁸.

tracer librement, capricieusement, une autre », car « cette liberté possède à leurs yeux plus d'attraits que leurs propres intérêts » (Fiodor Dostoïevski, *Les Nuits blanches ; Le sous-sol*, trad. B. de Schloezer, Paris, Gallimard, 1982, p. 143).

¹²⁹³ Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, *op. cit.*, p. 153-158.

¹²⁹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 129. Les vérités que l'abbé estime avoir démontrées sont ainsi importantes aux princes « pour leur propre bonheur & pour le bonheur de leurs Sujets & de leurs Voizins » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome IX, p. 299). Soutenant la liberté pour les prêtres de se marier, l'abbé estime que « toutes les parties intéressées en recevront un avantage considerable, l'Etat, l'Eglise, le Souverain, les Prêtres, les familles, le Pape, les Cardinaux, les captifs [rachetés] &c. » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome II, p. 170 ; nous soulignons).

¹²⁹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome IX, p. 299 ; souligné par l'auteur.

¹²⁹⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VI, p. 16.

¹²⁹⁷ « L'intérêt particulier bien antandu qu'est ce autre chose que la vertu ? Disons aux hommes qu'ils ne sauroient être heureux s'ils ne sont justes » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XII, p. 29).

¹²⁹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome V, p. 309.

Dans la morale d'apparence eudémoniste proposée par l'abbé, l'intérêt privé doit se conformer à l'intérêt public. Plus encore, l'intérêt particulier n'est reconnu comme tel que dans la mesure où il se conforme à l'intérêt public. L'abbé de Saint-Pierre ne se propose donc pas seulement d'instruire les hommes ; il entend également les contraindre à suivre leur propre intérêt, qu'il aura préalablement déterminé :

« Rien ne contribueroit davantage à augmenter le bonheur du Souverain & de ses Sujets, que de *trouver le secret de les obliger par leur propre intérêt à ne songer qu'à se perfectionner* dans les talens de leur condition, à pratiquer tous les jours avec plus d'exactitude les vertus de leur Etat »¹²⁹⁹.

L'abbé se reconnaît plus capable que les autres de connaître non seulement l'intérêt général, mais encore les intérêts particuliers de chacun, dont il se donne la possibilité de définir le contenu, en disant ce qui relève du véritable intérêt et ce qui lui est contraire. Ce faisant, sans abolir l'intérêt particulier, il le rend inoffensif, et même servile.

À celui qui lui objecte que « la nature humaine est trop corrompue pour esperer de voir les hommes abandoner l'intérêt particulier pour le public », il répond que, « quoique les hommes cherchent leur plaisir & leur intérêt particulier par un amour propre inseparable de l'humanité, ils ne laissent pas [...] de se trouver souvent dans la nécessité de viser droit au bonheur & à l'intérêt du public par la crainte de s'atirer les railleries piquantes, les reproches honteux, & le mepris des gens de bien [...], crainte salutaire, qui vient elle même de l'intérêt particulier »¹³⁰⁰. À charge pour le gouvernement de mettre en œuvre les lois et les établissements qui sauront appuyer suffisamment sur cette première loi de la science du gouvernement qu'est l'instinct de conservation, en faisant sentir aux individus récalcitrants qu'ils prennent le dangereux chemin de la rupture avec la société et doivent en conséquence adopter un autre comportement.

Si les mesures adoptées peuvent créer des « hypocrites de vertu » dont le fond des mœurs n'a pas changé mais seulement les dehors de leur conduite, l'abbé note qu'ils agissent malgré tout de manière vertueuse et croit qu'ils seront ainsi amenés, à force de pratique, à devenir sincèrement vertueux¹³⁰¹. Ainsi, dans le système politique de l'abbé de Saint-Pierre, particulièrement dans son système de l'arbitrage européen, « les méchants sont dans la nécessité d'être bons, ou du moins justes, parce qu'ils ne peuvent plus esperer d'être injustes & heureux, d'être meurtriers, voleurs, & de jouir du fruit de leur meurtres & de leurs voleries »¹³⁰². Par le mécanisme de l'intérêt, il veut rendre impossibles et impraticables les vices, et propose de faire le bonheur des individus avec ou contre leur gré.

L'abbé ne compte pas seulement sur l'intérêt rationnel pour diriger les comportements vers la plus grande utilité publique. Il souhaite encore se servir des passions dites vertueuses.

¹²⁹⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome I, p. 215 ; nous soulignons.

¹³⁰⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome III, p. 171 et p. 175.

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 176-179.

¹³⁰² Abbé de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle*, op. cit., p. 131-132.

B. Un soutien aux passions vertueuses

Le constat de l'incapacité de l'autorité religieuse à faire face au défi des passions a conduit un certain nombre de penseurs à envisager d'autres stratégies¹³⁰³, qu'Albert Hirschman a mises en lumière : le recours à la contrainte et leur répression ; leur valorisation ; et le fait de distinguer entre les passions, de manière à contrebalancer les passions destructrices ou dangereuses par des passions innocentes¹³⁰⁴. L'abbé de Saint-Pierre ne souscrit pas à la première qui présuppose la condamnation définitive de toutes les passions. La seconde envisage, de Mandeville à Adam Smith, la transformation de leurs effets explosifs en quelque chose de constructif mais, « entachée d'une composante alchimique » en raison de la métamorphose des passions destructrices en vertus qu'elle suppose, elle ne s'harmonise guère avec l'ambition scientifique du XVIII^e siècle et ne convient guère à l'abbé, comme cela a été dit. Enfin, l'idée d'établir des distinctions entre passions, aussi appelée passion compensatrice, est peu ou prou la stratégie à laquelle adhère l'abbé, qui postule que

« pour Calmer les passions ou agréables ou desagréables, c'est à dire leurs désirs ou leurs craintes injustes, il faut leur opposer d'autres désirs ou d'autres craintes qui puissent servir de contrepoids pour mettre l'esprit dans l'équilibre, qui est une sorte de repos & de Calme qui lui permet de bien pézer & par conséquent de bien choisir. De là il suit que rien n'est plus raisonnable & plus hûreux que de préférer avec joye des plézirs permis, futûrs, très grans, éloignez de quelques anées, mais qui dureront plus de cent mile siècles, à des plaisirs injustes, défendus, et moins grands de cette vie passagère qui ne durera au plus qu'un siècle. De là il suit que si toutes les fois qu'il s'agit de nous détourner d'un plézir presque présent, tel que celui de la vanjanse, on pouvoit nous donner un santimant assez fort ou de Crainte d'une Douleur très grande comme d'une brulûre, ou un santimant d'espérance de plézirs trez grans & très longs, tels que ceux du Paradis, nous prandriens seurémant toujours le parti le plus raisonnable comme le plus agréable »¹³⁰⁵.

L'adhésion à cette logique se fonde sur le présupposé selon lequel la passion prend irrésistiblement l'ascendant sur la raison. En effet, l'abbé considère qu'un sentiment ne peut être contrarié que par un sentiment contraire ; une passion ne peut se guérir que par une autre¹³⁰⁶, car une passion partage rarement avec une autre, mais revendique le gouvernement absolu de l'âme¹³⁰⁷. Cette idée de combattre le feu par le feu est très répandue au XVIII^e siècle¹³⁰⁸, sans pour autant parvenir à s'imposer : ses thuriféraires se montrent incapables de prouver qu'elle est plus pertinente que la solution consistant à s'en prendre indistinctement à toutes les passions, ainsi que le suggérait la tradition occidentale depuis l'évêque d'Hippone. De plus, elle repose sur une appréciation profondément pessimiste de la nature humaine et du pouvoir destructeur

¹³⁰³ Ce constat, l'abbé de Saint-Pierre le partage : « les bones Loix, [et] les bons établissemens ont infiniment plus de pouvoir pour rendre les talens, & les vertus plus aimables aux hommes que la Morale avec ses écrits éloquens, & avec ses beaux discours ; aussi voions-nous que depuis plus de deux mille ans les discours de morale n'ont pu rendre nos mœurs justes, & bien faizantes, nous en avons fait l'essai » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 179 ; nous soulignons).

¹³⁰⁴ Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts, op. cit.*, p. 18-22.

¹³⁰⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 299-300 ; nous soulignons.

¹³⁰⁶ « Il est très rare que la raison guérisse les passions : une passion se guérit par une autre » (BPN, MsR 176, « Amour propre bien entendu », ff. 1-9, cité dans Maria Grazia Bottaro Palumbo, « « De justice paix, de paix abondance » : les projets de l'abbé de Saint-Pierre au XVIII^e siècle », *loc. cit.*, p. 31).

¹³⁰⁷ « L'homme ne semble être fait que pour obéir à quelque passion, c'est toujours la plus forte que l'emporte » (Abbé de Saint-Pierre, *Memoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, p. 9).

¹³⁰⁸ L'abbé opte pour la métaphore animale : « qui ne sçait que l'on peut tirer du Scorpion des rémedes contre les maux que cause le venin du Scorpion même ? » (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome II, p. 100).

de ses passions. L'abbé, qui participe de ce mouvement de réhabilitation progressive de la nature et des passions humaines, choisit de ne pas les rejeter, voyant en elles une source de mâle énergie à exploiter plutôt qu'une potentielle menace de désordre.

En outre, cette distinction entre les passions, difficile à établir notamment en raison de son caractère arbitraire, l'abbé l'opère en soutenant que certaines d'entre elles sont injustes, quand d'autres sont innocentes ou vertueuses. Elles ne paraissent ni bonnes ni mauvaises en soi, et le jugement porté sur elles dépend de leur motif et surtout de leur effet. Il voit en elles leur trait premier : l'activisme. Ce sont sa réhabilitation de l'amour-propre et de l'intérêt, d'une part, et son rejet de la morale de l'intention, d'autre part, qui lui permettent finalement de fournir une conception assez développée de la passion compensatrice : les hommes sont nécessairement portés par leur nature à rechercher leur plaisir et leur intérêt ; si rien n'est fait, ils peuvent préférer les passions injustes ; il importe de les en détourner et de les orienter vers les plaisirs et les passions vertueuses.

Constatant que la crainte et l'espérance de l'avenir ont sur la conduite des hommes le pouvoir de les rendre très justes et très bienfaisants, l'abbé de Saint-Pierre fait remarquer qu'au milieu des passions ordinairement injustes et désordonnées, il y en a une qui est bienfaisante, à savoir ce désir du Paradis que nous devons « désirer *avec passion* », jusqu'à ce que « ce santiment devienne nôtre unique passion »¹³⁰⁹. En réalité, plutôt que l'idée de la distinction du bienfaisant récompensée dans les cieux, c'est surtout celle d'une distinction récompensée sur terre qu'il développe.

En effet, s'il considère à l'occasion que « l'homme n'a que deux genres de plaisir », c'est pour différencier les plaisirs des sens des plaisirs de la distinction, de manière à mettre en valeur ces derniers, qui ont sa préférence¹³¹⁰. C'est parce qu'il est le plus « spirituel », et donc le ressort le plus puissant, qu'il est sollicité par l'abbé et qu'il joue un rôle aussi important dans son système moral. Le désir de gloire, l'ambition, le plaisir de la distinction, en tant qu'ils sont des plaisirs intellectuels, doivent être appuyés, aux dépens des plaisirs des sens¹³¹¹.

Dans sa réprobation des trois grands péchés de l'homme déchu, saint Augustin faisait preuve d'une parfaite équité, tout en reconnaissant à la *libido dominandi* de possibles circonstances atténuantes lorsqu'elle était associée à un puissant désir de louange et de gloire : il prenait en exemple la « vertu civique » des premiers Romains, qui faisaient certes preuve d'« un amour babylonien pour leur patrie terrestre » mais « réprimaient le désir des richesses et bien d'autres vices au bénéfice de leur vice unique, à savoir l'amour des louanges »¹³¹². Après lui, explique Albert Hirschman, on annoncera que « l'amour de la gloire – par opposition à la poursuite des

¹³⁰⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 526 et p. 502 ; souligné par l'auteur. L'abbé présente ailleurs la passion du Paradis comme une passion compensatrice visant à bannir du monde les passions ordinairement injustes. Il écrit alors que « toutes les passions ne cesseroient pas dans l'homme puis qu'il lui resteroit *la passion du Paradis, & par conséquent la passion de la bienfaizanse pour obtenir le Paradis* » (*ibid.*, p. 477-479 ; nous soulignons). Ce propos illustre, s'il était encore besoin, la fonction attribuée au paradis dans le système politique de l'abbé.

¹³¹⁰ « Ce sens pour la distinction en bien & en mal naît dans l'homme presque aussitôt que les cinq autres sens. Tous les sens sont spirituels, car c'est l'esprit qui sent ; mais le sens de la distinction est le plus spirituel de tous, parce qu'il a moins besoin que les autres des organes extérieurs, quoiqu'il ait besoin des yeux & particulièrement du sens de l'oreille ; le sens de la gloire ou de la distinction est très-différent des autres, il procure à l'homme beaucoup plus de plaisir & lui cause aussi le long de sa vie beaucoup plus de peines qu'aucun des autres » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome II, p. 203).

¹³¹¹ « Il est vrai que pour le bon Gouvernement d'un Etat, on a bien plus besoin de mettre en œuvre le ressort des plaisirs de la gloire, que le ressort des plaisirs des sens » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome II, p. 158-159).

¹³¹² Herbert A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York, Columbia University Press, 1963, p. 45-56, cité dans Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts, op. cit.*, p. 14.

richesses à des fins purement privées – peut présenter un “intérêt social compensateur” »¹³¹³. Sans pour autant reposer sur les mêmes prémisses, la stratégie poursuivie par l’abbé s’avère similaire à celle du Père de l’Église.

L’abbé a remarqué que les hommes recherchent naturellement à se distinguer et à surpasser leurs pareils, et que cela crée une émulation, qui est un ressort suffisant pour provoquer des efforts continuels¹³¹⁴. Il note d’ailleurs que ceux qui ne se préoccupent pas de distinction deviennent bientôt un peu sauvages, ne cherchant plus que leur aise, leurs commodités, et cessant bientôt d’être bons citoyens. À l’inverse, « la plus grande partie de la civilité, de la politesse, & de l’honnêteté, vient ou du désir de la distinction entre pareils, ou de la crainte de la honte de passer pour mal élevé »¹³¹⁵. Le désir de distinction implique la sociabilité et, en tant qu’il est une expression de l’amour-propre, est associé au besoin de paraître. Si le désir de se faire admirer prenait une connotation négative chez de nombreux auteurs du Grand Siècle, l’abbé juge positivement « le désir d’être applaudi », car « les grands travaux, les grandes entreprises des hommes sont des effets de quelque grand désir, de quelque passion », et donc de cette recherche de la distinction¹³¹⁶. Cependant, si les hommes poursuivent la distinction que procurent les grands services, ce n’est pas par altruisme : l’abbé affirme ainsi qu’ils « n’aiment & ne peuvent aimer l’intérêt public qu’à proportion de la gloire qu’ils en attendent, ou de l’utilité particulière qu’ils croient en retirer »¹³¹⁷.

De plus, s’il n’est pas dirigé par la raison, ce « penchant naturel très-propre à augmenter le bonheur de celui qui aime la gloire, & très-utile pour augmenter le bonheur des autres »¹³¹⁸ peut induire tout le contraire. Mal réglé, ce désir de gloire porte les hommes à se lancer dans des entreprises peu vertueuses et donc peu utiles voire néfastes à la société : « Il n’est que trop commun de voir de jeunes gens chercher la mauvaise compagnie, ce n’est pas qu’ils n’aiment à être loués & distingués, mais c’est qu’ils ne peuvent être loués & distingués qu’en mauvaise compagnie »¹³¹⁹. La quête de la distinction peut produire de mauvais fruits, dont le luxe nous fournit un exemple.

Ainsi, les manifestations du désir de distinction sont définies par lui comme les « gloires communes & méprisables que nôtre intérêt mal entendu met dans les diverses magnificences, bâtimans magnifiques, meubles magnifiques, équipages magnifiques, tables magnifiques »¹³²⁰. Alors que le luxe commence à être défendu par des auteurs, tels Mandeville ou Voltaire, qui lui reconnaissent un effet positif sur l’économie, l’abbé de Saint-Pierre le condamne en raison de son caractère jugé pernicieux pour la société. Sa critique des « distinctions frivoles du luxe » est essentiellement utilitaire et porte sur leur efficacité et non leur moralité¹³²¹.

¹³¹³ Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, op. cit., p. 14.

¹³¹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VI, p. 326 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 20.

¹³¹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 26-27.

¹³¹⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 145.

¹³¹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 208.

¹³¹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, op. cit., tome II, p. 231.

¹³¹⁹ *Ibid.*, p. 242.

¹³²⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XII, p. 30.

¹³²¹ « Ces énormes dépenses n’aboutissent qu’à une petite augmentation du plaisir d’un Particulier, ou de quelques Particuliers en petit nombre, tandis que cette même dépense pourroit être employée à rendre la Seine plus navigable en Été ; & en Hyver à donner plus de fontaines de l’eau de la Seine dans les Fauxbourgs de Paris [...], à des pavés, à des ponts, à des ports, à des Colléges dans les divers quartiers de Paris, à des Hôpitaux dans les Provinces, qui diminueroient considérablement les maux, & augmenteroient de beaucoup les biens d’une infinité de personnes » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome II, p. 129-130). Le pendant du luxe, à savoir la sobriété, n’est d’ailleurs évoqué par lui qu’à propos de la consommation de nourriture et sous le seul prisme de l’hygiène, et ne débouche sur aucune condamnation (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 418-446).

Pour l'abbé de Saint-Pierre, il ne s'agit donc pas de combattre le désir de gloire, mais les injustices auxquelles il peut mener. Dès lors, il importe de distinguer clairement entre la bonne et la mauvaise gloire. Pour ce faire, l'abbé crée un néologisme, *gloriole*, pour désigner la vaine gloire, l'ambition vulgaire, injuste, odieuse et malfaisante ; la vraie gloire, à laquelle elle est opposée, s'obtient par un zèle pour l'intérêt public, et par la pratique de la bienfaisance, qui est « ce qu'il y a de plus louable parmi les hommes »¹³²². Elle est la récompense terrestre par excellence, comme la passion de la seconde vie destinée aux bienfaisants permet d'obtenir une récompense céleste.

C'est le critère de l'utilité publique qui permet de les distinguer : « *tout ce qui s'écarte du but de la plus grande utilité publique [...] s'écarte de la vraie gloire ; [...] tout autre but ne peut produire qu'une vaine gloire ou gloriole* ». L'abbé considère que l'estime publique doit être proportionnée au degré d'utilité pour la société – raison pour laquelle il pense que « la vraie gloire d'un Prince n'est pas d'être grand Capitaine, ni d'acquiescer un plus grand pouvoir »¹³²³. À l'inverse, il juge – de manière quelque peu intéressée – que l'auteur de projets politiques peut mériter le titre de grand homme¹³²⁴.

La dichotomie qu'établit l'abbé, en redéfinissant l'idée de gloire, poursuit une visée éminemment pédagogique et permet de signaler certains comportements ou entreprises comme n'étant liés qu'à une recherche d'accomplissement par des voies purement individuelles, sans aucun bienfait apporté à toute la société¹³²⁵. Au vu de ces considérations, il apparaît à l'abbé de Saint-Pierre que si l'amour de la distinction « cause quelque fois du mal à la société, c'est qu'il n'est pas dirigé par la vertu ». Lorsqu'il est « dirigé vers la plus grande utilité publique », le désir de distinction devient un amour-propre très estimable et très aimable qu'il convient d'encourager¹³²⁶.

En faisant de la bienfaisance, c'est-à-dire des entreprises conformes à l'utilité publique, le prix de la distinction, l'abbé de Saint-Pierre lie encore un peu plus l'intérêt particulier à l'intérêt public. Les hommes, avant tout soucieux de leur intérêt personnel, ne chercheraient pas à satisfaire l'intérêt général s'ils ne croyaient pas pouvoir en retirer un quelconque bénéfice pour eux-mêmes. C'est la raison pour laquelle l'abbé certifie que le bienfaiteur goûte fort le plaisir qui rejaillit sur lui de la grande joie de ses compatriotes à qui il vient de procurer un grand bienfait. C'est cependant une opération qui profite avant tout à la société, et un bon investissement pour celle-ci de récompenser par des louanges les bienfaiteurs : les « bienfaiteurs du public achètent à très-bas prix, c'est-à-dire, par l'estime, par des remerciements, & par des louanges, quelque chose de très précieux pour eux », écrit-il, non sans

¹³²² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 301 ; Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome II, p. 212.

¹³²³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 341 ; nous soulignons.

¹³²⁴ « J'ai travaillé utilement en Normandie à l'établissement de la taille tarifée, et j'en ai beaucoup de joie, car j'en espère un grand soulagement pour dix-huit cent mille pauvres familles taillables, opprimées par des protections partiales et injustes [...]. La cessation des malheurs journaliers de tant de malheureux seroit pour moi une grande source de plaisir. Vous voyez que je vise, dans ma condition, à devenir bienfaiteur de ma patrie : plaise à Dieu que je réussisse, afin que vous partagiez mes succès » (Lettre de l'abbé de Saint-Pierre à Madame Dupin, 2 août 1736, dans *Le portefeuille de Madame Dupin, op. cit.*, p. 175). Ailleurs, il écrit : « On loue volontiers l'Auteur d'un bon projet, l'Auteur d'un bon réglemant, d'un bon établissement, comme l'Auteur d'un grand bienfait » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 146).

¹³²⁵ « Je voi donc qu'il n'est pas tant question de chercher les moiens de rendre les hommes sensibles à la gloire que de leur faire bien conoître le prix des diverses especes de gloire & de gloriole après lesquelles ils courent, il n'est question que de leur faire sentir le bas prix des basses glorioles » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome II, p. 242).

¹³²⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 26-27.

une certaine pointe d'ironie¹³²⁷. Un bon citoyen doit donc louer ce qui est louable et ne pas diminuer la reconnaissance qu'il a pour le mérite du bienfaiteur. C'est dans l'intérêt de la société, et donc dans le sien. Pour cette raison, les philosophes qui ne voient que corruption dans le désir de gloire sont non seulement sots, mais également de mauvais citoyens.

De ce qui précède, il apparaît que l'abbé de Saint-Pierre s'inscrit dans une tradition française d'interventionnisme étatique, quand Mandeville appartient à la tradition du laisser-faire propre au libéralisme anglais. Le fait d'indiquer aux hommes leur véritable intérêt revient en effet pour l'État à s'appuyer sur le ressort qui les fait agir tout en les dirigeant, par persuasion ou de manière contrainte, vers un choix vertueux bénéficiant d'abord à la société, en faisant en sorte que l'action vertueuse soit la plus avantageuse pour l'intérêt privé ou en le présentant comme le choix le plus rationnel qui s'offre à eux.

Finalement, l'abbé, tout en réhabilitant l'amour-propre et l'intérêt, demeure un moraliste et, en dépit de l'affirmation selon laquelle « la morale n'est qu'une partie de la politique »¹³²⁸, la politique est davantage une morale, en ce sens qu'elle est définie comme favorisant le plus grand bonheur du plus grand nombre, sa mise en œuvre se traduisant par l'établissement de nouvelles règles de gestion du comportement des hommes, autrement dit par la mise en place d'une nouvelle morale. La politique est donc réduite à une stricte gestion morale de la société. Il n'est d'ailleurs pas anodin qu'à partir du tome douze, les *Ouvrages de politique* deviennent les *Ouvrages de morale et de politique*. L'amour-propre n'est pas réhabilité pour lui-même mais en ce sens qu'il concourt au bien de la société, ce qui donne à voir une réhabilitation sous condition. L'abbé de Saint-Pierre prend les hommes tels qu'ils sont pour les conduire là où il considère qu'ils devraient être. Il légitime les principes de l'individualisme sans accorder sa confiance aux individus, ouvrant la voie à une infinité de solutions directrices et contraignantes.

¹³²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome II, p. 210-211.

¹³²⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, Préface, p. 6.

TITRE II : LA RECONSTRUCTION TOTALE DE LA CITÉ PAR LE PERFECTIONNEMENT DES HOMMES

Des institutions parfaites seules ne permettent pas d'atteindre le paradis, dans la mesure où les hommes sont imparfaits et peuvent à tout moment mettre leur grain de sable dans la mécanique bien huilée de la machine politique. C'est pour éviter ce risque de rechute que les utopies ont souvent cherché simultanément à rectifier l'homme, c'est-à-dire à le rendre raisonnable et vertueux. L'abbé de Saint-Pierre a conscience de cette limite et s'emploie à transformer la société, en en changeant les mœurs. Il promet ainsi le bonheur aux nations qui appliqueraient « la bonne police *pour perfectionner les hommes & pour les rendre plus heureux dans leur première vie* »¹³²⁹. S'il fait preuve d'optimisme quant à la capacité de l'homme à pouvoir faire son bonheur, il se montre beaucoup plus réservé, pour ne pas dire pessimiste, quant à sa capacité à connaître et à vouloir son intérêt : à l'exception de quelques-uns, le commun des hommes est incapable de se diriger seul par la vertu. Il revient donc à l'État de l'aider à assurer son salut, dans cette première vie comme dans la seconde. C'est à cette condition que l'incertitude et le hasard disparaîtront, et que le monde entrera dans l'ordre de la nécessité, dans cet âge d'or tant promis. Ce faisant, on assiste à un transfert, sous couvert de religion rénovée, de la mission et de l'autorité traditionnellement revendiquées par l'Église à la puissance séculière, qui les intègre en son sein (**Chapitre 1**). Fort de celles-ci, l'État met toute sa puissance à réformer la société, à travers une politique éducative étreignant l'individu dans de nombreux aspects de son existence, du début à la fin de celle-ci (**Chapitre 2**).

Chapitre 1 : La religion, instrument du perfectionnement moral

La religion tient une place considérable dans le système de l'abbé de Saint-Pierre, puisqu'elle en fournit les principaux ressorts. Mais la véritable religion, pour lui, est la religion naturelle et raisonnable, qui se réduit à quelques préceptes moraux, et dont la fonction est de servir les intérêts de la cité (**Section 1**). À cette fin, l'abbé bouleverse la vie religieuse par une réforme complète du culte et du clergé (**Section 2**).

Section 1 : Une religion pour la cité

L'abbé promeut une religion inédite, qui a tous les caractères d'une religion naturelle (**Paragraphe 1**), et qu'il envisage de manière politique, comme une dépendance du politique, un service de l'administration (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : Une religion naturelle

La religion que défend l'abbé de Saint-Pierre dans ses écrits peut être qualifiée de religion naturelle. D'ailleurs, lui-même le revendique, évoquant une « Religion raisonnable ou [...] Raison Religieuse qu'on peut aussi appeler Religion naturelle »¹³³⁰. L'idée d'une religion naturelle naît dans l'Antiquité en réponse aux conflits entre les différentes écoles philosophiques. Elle réapparaît dans la pensée religieuse à la fin du XVI^e siècle, à la faveur des guerres civiles religieuses. En effet, la Réforme protestante et le jansénisme, en donnant lieu à d'interminables querelles théologiques et à des luttes violentes, vont finir par alimenter le scepticisme et la désaffection religieuse¹³³¹. Certains en ont conclu à ces occasions que c'était

¹³²⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 95.

¹³³⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 285.

¹³³¹ Dans son ouvrage sur *Les origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791* [Paris, Seuil, 2002, pour la traduction française], Dale K. Van Kley y voit même la source des violences antireligieuses de cette dernière et de son entreprise de déchristianisation, l'héritage sécularisé des controverses religieuses ayant contribué à la formation de l'idéologie révolutionnaire.

le fond même du christianisme qui était problématique¹³³². D'abord élaboré à propos d'un conflit portant sur le critère de vérité, le concept de religion naturelle finit par exprimer un désir de purification de la religion. La religion naturelle se construit par négation et exprime une volonté de supprimer les éléments prétendument parasitaires qui, par leur caractère superstitieux, déformeraient les religions positives. Elle fait de la raison la source et le critère de toute connaissance, et apparaît comme la religion raisonnable par excellence, sans pour autant se confondre avec la religion rationnelle ou avec le christianisme raisonnable¹³³³.

Dans ses textes, l'abbé de Saint-Pierre déplore régulièrement les violences entre chrétiens exercées au nom de Dieu, exprimant sa volonté de bannir l'« intolérantisme »¹³³⁴. De même, il s'inscrit dans un courant de pensée remettant en question tout ce qui pourrait choquer la raison. Les dogmes n'échappent pas à cette critique : la religion doit se conformer à la raison, seule à même de bâtir un ordre nouveau. Cette contestation s'opère sur le fondement de la convergence entre religion révélée et raison naturelle, qui est un thème majeur dès la fin du XVII^e siècle¹³³⁵. L'abbé opère ainsi un rapprochement de la révélation et de la raison universelle, évoquant la conformité de cette dernière à la Loi que Dieu a dictée par une révélation miraculeuse¹³³⁶, et soutenant que « ce qui est vrai suivant la Rezon universèle & naturele, ne peut jamais être oposé à la Rezon révélée miraculeuzemant ». En effet, « Dieu Auteur de la Nature qui nous parle par la voie de la Rezon universèle ne peut pas, comme Auteur des miracles, nous dire le contraire par une voie miraculeuze »¹³³⁷. Mais, de même que les auteurs de cette fin de XVII^e siècle, tels Leibniz, Locke, Toland et Bayle, réduisent l'importance de la révélation et préparent le déisme naturaliste du siècle des Lumières¹³³⁸, l'abbé conclut sa réflexion par un propos qui en renverse complètement le sens : « De là il suit qu'il est dérezonable & impie de doner aux passages d'un livre, regardé comme miraculeusemant [*miraculeux*], des sens contraires à ce que nous dicte, à ce que nous révèle la Rezon universèle par la démonstrasion »¹³³⁹. La chose est manifeste : la raison s'est substituée à la révélation ; elle est la véritable révélation.

L'abbé évoque le plus souvent la « partie de la Religion que la Rezon universèle peut démontrer » ou « la Religion aprouvée par la Rezon universèle », et dit n'admettre que la « théologie qu'inspire la raison universelle »¹³⁴⁰. Il en conclut que, « la Rezon universèle étant juge unique du vrai sans [*sens*] des écritures révélées, ces écritures sont inutiles à ceux qui sont acoutumez à consulter cète Rezon universèle, & à lire les ouvrajes les plus rézonables de leur tems écrits dans un siècle plus éclairé que ces prétandues écritures sacrées & miraculeuzemant révélées »¹³⁴¹. Pour ceux qui ne sont pas habitués à faire usage de leur raison, l'abbé admet la foi, dans la mesure où elle est éclairée et purgée de la superstition. Elle est ainsi appropriée pour

¹³³² Pierre Sage, *Le « Bon Prêtre » dans la littérature française*, op. cit., p. 148.

¹³³³ « La religion rationnelle (titre d'un ouvrage du socinien Andreas Wissowaty) désigne la religion passée au crible de la raison, expliquée et justifiée par elle. Le *christianisme raisonnable* d'un Locke ou d'un Toland est ce qui reste d'une religion déterminée, le christianisme, quand on l'a dépouillée de tous les éléments de mystère qui choquent la raison humaine » (Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle*, Paris, PUF, 1991, p. 9-10).

¹³³⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 221-222.

¹³³⁵ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 542.

¹³³⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques*, op. cit., tome XI, p. 139 ; Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, op. cit., tome II, p. 62.

¹³³⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 226.

¹³³⁸ Jean Rohou, *Le XVII^e siècle*, op. cit., p. 542-543.

¹³³⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 226 ; nous soulignons.

¹³⁴⁰ *Ibid.*, p. 207 et p. 219 ; Ms. Genty, t. VII, cité dans Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre*, op. cit., p. 296. À l'occasion, il se revendique de la théologie naturelle, autrement dit l'étude de Dieu par l'observation de la nature, laquelle s'oppose à la théologie fondée sur la révélation (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes politiques*, op. cit., tome X, p. 198).

¹³⁴¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrajes de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 228.

le commun du peuple incapable de saisir les démonstrations¹³⁴². Ce faisant, l'abbé de Saint-Pierre s'est fait un dogme aussi sommaire que clair. Car la religion naturelle fait la différence entre les dogmes fondamentaux au salut et ceux qui le sont moins : ce qui importe, c'est la pratique de la vertu, non la théologie et les cérémonies. La religion naturelle apparaît comme le noyau fondamental commun à toute religion, l'essentiel et le véritable de la religion. Une religion épurée, réduite à quelques dogmes indispensables au salut proposé par celle-ci.

L'abbé, que certains décrivent déiste¹³⁴³, défend ainsi l'affirmation rationnelle de Dieu, dont on peut se convaincre de l'existence par des voies exclusivement humaines. Dans cette perspective, il critique le pari pascalien qui serait l'expression du tempérament maladif de son auteur : s'il avait usé de son génie géométrique, Pascal aurait alors perçu la force des raisonnements en faveur de l'existence de Dieu. Il s'ensuit que l'abbé a une conception très humaine des qualités divines : les hommes devraient regarder Dieu seulement comme un homme parfait, Lui qui est « un être tout-puissant qui voit tout, qui sait tout, qui gouverne le monde avec sagesse et qui est souverainement juste et bienfaisant »¹³⁴⁴. De même, il déduit les attentes de Dieu du désir humain : « si nous sentons qu'un homme un tant soit peu vertueux aimeroit incomparablement mieux être ainsi honoré par ses sujets par de bones euvres plutot que par des loüanges, & par des prieres chantées & repetées ; pourquoi ne pas penser au-moins la même chose de l'Être infiniment parfait ? »¹³⁴⁵ Ce Dieu à dimension humaine est aussi un Dieu sans visage – Jésus-Christ est quasiment absent de l'œuvre de l'abbé – reconnu comme l'auteur de la Nature et de la Raison, c'est-à-dire d'une faculté proprement humaine, et même assimilé à la « Raizon Suprême »¹³⁴⁶.

Suivant un raisonnement qu'il fonde sur des définitions cartésiennes, l'abbé déclare que l'âme est immortelle : Descartes l'a établi en attirant notre attention sur « l'extrême diféranse qui êst antre les opérations des parties de nôtre corps, & les opérations de nôtre esprit », nous obligeant ainsi « à distinguer ces deux substanses, & à convenir de [...] l'immortalité de nôtre esprit »¹³⁴⁷. L'immortalité de l'âme est un dogme indispensable au système de l'abbé, qui régulièrement cherche à le démontrer. En effet, celui-ci est la condition nécessaire d'une vie future – qui passera soit par le paradis, récompense offerte aux bienfaisants, soit par l'enfer, punition appliquée aux malfaisants – en même temps que le principe qui doit nous inciter à mettre nos conduites en conformité avec les exigences du paradis : « le Dogme de l'immortalité de l'ame, & de la seconde vie qui sera hûreuse ou malhûreuse pour nous, selon que le plus grand nombre de nos actions seront, ou bienfaisantes, ou injustes ; ce Dogme [...] qui est devenu presque universel parmi les hommes, *doit necessairement apporter presentement un grand changement dans la conduite de notre vie* »¹³⁴⁸. Pour l'abbé, toute la force de la religion réside dans la crainte

¹³⁴² « Les peuples croiront par la foi humaine ce que croiront les savans [...] par démonstrations » (*ibid.*, p. 220).

¹³⁴³ Nick Childs, *A Political academy in Paris, op. cit.*, p. 45 ; Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre, op. cit.*, p. 294. Au XVIII^e siècle, alors que s'impose une distinction entre théisme et déisme, Diderot l'explique : « Le théiste est celui qui est déjà convaincu de l'existence de Dieu, de la réalité du Bien et du Mal moral, de l'immortalité de l'âme et des peines et des récompenses à venir mais qui attend pour admettre la révélation qu'on la lui démontre ; il ne l'accorde ni ne la nie. Le déiste au contraire, d'accord avec le théiste seulement sur l'existence de Dieu et la réalité du Bien et du Mal moral, nie la révélation, doute de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses à venir » (Denis Diderot, *Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades*, 1752, cité par Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle, op. cit.*, p. 63). Selon cette définition, le système que défend l'abbé de Saint-Pierre peut être qualifié de théiste. Voltaire considère également que dans les ouvrages de celui-ci, « tout s'y ressent d'un pur théisme » (*Œuvres complètes de Voltaire, op. cit.*, tome XXVI, *Mélanges*, p. 501).

¹³⁴⁴ Ms. Genty, non classé, cité dans Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre, op. cit.*, p. 303.

¹³⁴⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 68.

¹³⁴⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹³⁴⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 288.

¹³⁴⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 19-20 ; nous soulignons.

de l'Enfer et l'espérance du Paradis¹³⁴⁹. Mobilisés sous le prisme de l'amour-propre, comme boussoles permettant d'orienter l'intérêt particulier dans sa prise de décision, ces dogmes permettent d'espérer une vie future heureuse¹³⁵⁰.

La théologie servant de matière éternelle à la dispute et n'étant jamais nécessaire au peuple pour obtenir son salut, la religion raisonnable s'en passera autant que faire se peut et consistera en une promotion de la morale qui pourrait, seule, faire l'unanimité. C'est, pour l'abbé, l'« essentiel de la Religion », que Jésus-Christ a révélé en seulement deux endroits de son Évangile : « L'un, ou il recommande l'amour de Dieu, & l'amour du prochain en saint Mathieu 22 :40 [...]. Dans le second, Math. 7 :12. ou il recommande l'amour du prochain pour plaire à Dieu »¹³⁵¹. Dit autrement, la religion peut se résumer à la règle d'or de la réciprocité¹³⁵² qui, dans la pensée de l'abbé de Saint-Pierre, prend la forme d'un double impératif moral, à savoir l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance : « Je réduis tous nos devoirs à la pratique de trois Vertus, de la Justice, de la Bienfaisance, & de la Tempérance, pour plaire à Dieu, & [...] obtenir le Paradis »¹³⁵³. Accusé de rapprocher trop la morale chrétienne de la morale humaine, il répond que « ces deux sortes de sagesse », l'humaine et la chrétienne, vont « au même but qui est l'augmentation du bonheur des hommes, soit dans cette vie, soit dans la vie future »¹³⁵⁴.

L'abbé se contente donc d'un credo minimal : un Dieu aux qualités humaines ; une âme immortelle ; une vie future constituée d'un paradis, récompense des bienfaisants, et d'un enfer, punition des malfaisants ; et la pratique de la bienfaisance comme moyen du salut. Tout ce qu'on pourrait y ajouter ne pouvant que nourrir la superstition des peuples, un magistère doctrinal est donc superflu et l'Église peut se dispenser d'avoir un pape à sa tête :

« ni les Conciles, ni les Papes n'ont point de puissance qui nous soit nécessaire pour notre salut. Nous avons tout ce qui nous est nécessaire pour le salut, pour obtenir le Paradis [...]. De là il suit que l'Église Chrétienne ou la société des Crétiens unis dans le *Credo* peut se passer d'avoir un Chef unique pour toutes les Nations, & que chaque Chrétien ne laissera pas de pouvoir se sauver avec son *Credo* »¹³⁵⁵.

La conséquence de cette réduction au strict nécessaire du dogme est la possibilité d'une tolérance vécue positivement. En effet, dans un contexte où il n'y a de salut que dans une orthodoxie donnée, la tolérance apparaît comme un manquement à l'amour du prochain, une forme d'indifférence au salut d'autrui. À partir du moment où la distinction entre orthodoxie et hétérodoxie n'est plus considérée comme pertinente, la notion de tolérance devient une valeur positive de défense de la liberté de pensée¹³⁵⁶. L'abbé de Saint-Pierre considère ainsi le « tolérantisme » comme « la première vertu de la société », car elle est son principal lien¹³⁵⁷. Si,

¹³⁴⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 80.

¹³⁵⁰ « Quelle augmentation immanse l'opinion d'une immortalité hûreuse destinée aux bienfaizans, quand elle sera jointe à un d  zir passion   de côte immortalité, ne peut elle pas apporter au bonheur du janre humain, si c  te passion   st nourrie & entretenue par de longues habitudes, & par des exemples continuels ? » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 288-289).

¹³⁵¹ *Ibid.*, p. 1-2.

¹³⁵² *Ibid.*, p. 5-6 et p. 285 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 231-233.

¹³⁵³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 282-283. La tempérance étant contenue dans la justice, l'abbé se contente généralement de parler de cette dernière et de la bienfaisance.

¹³⁵⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome II, p. 61-63.

¹³⁵⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 14-15 ; souligné par l'auteur.

¹³⁵⁶ Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle, op. cit.*, p. 50.

¹³⁵⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 291. Ce souci témoigne une nouvelle fois d'une plus grande préoccupation pour l'ici-bas que pour l'au-delà.

pour Catherine Maire, la tolérance de l'abbé ne doit pas être regardée comme une forme de relativisme, mais comme l'attente de l'évidence suffisante pour se réunir dans la même opinion¹³⁵⁸, la vérité ne se noyant jamais¹³⁵⁹, on assiste à un déplacement, de la recherche d'une orthodoxie à celle d'une orthopraxie, du dogme vrai vers la pratique droite. L'abbé estime ainsi qu'il faut savoir renoncer aux « intérêts de la vérité » pour conserver « les intérêts de la justice & de la charité bienfaisante »¹³⁶⁰. Les affirmations hétérodoxes ne lui paraissent que des « Erreurs [...] toutes involontaires » qui, quand bien même elles sont prises pour la vérité par leur émetteur, ne nuisent pas à son salut¹³⁶¹. L'abbé de Saint-Pierre en vient logiquement à vanter la vertu de l'hérétique, qui peut bien se tromper en toute bonne foi quant aux dogmes mais, ce qui est plus important, respecte l'essentiel, à savoir les principes de justice et de bienfaisance.

La religion de l'abbé a donc tous les caractères d'une religion naturelle. Seulement, cette notion parcourant deux millénaires est assez imprécise et, en dépit de la définition minimale qui peut lui être donnée¹³⁶², supporte des manifestations diverses – plus ou moins de dogme, de culte et de rituel. En outre, elle poursuit des desseins multiples : alors que Grotius a un objectif proprement religieux et voit dans la religion naturelle « la première étape d'une découverte du christianisme authentique », et que Hobbes, Spinoza ou Locke ont un objectif proprement philosophique, celui de « libérer philosophie et théologie de toute tutelle, voire influence mutuelle »¹³⁶³, le progressiste qu'est l'abbé de Saint-Pierre entreprend de fonder une religion universelle simplifiée, réduite au seul nécessaire pour le progrès du genre humain.

Certes, il ne dit pas vouloir fonder de religion inédite, et se récrierait qu'on lui supposât une telle intention. À l'en croire, il se borne « à un office de purification et de simplification », dit qu'il est « le plus fidèle disciple de l'Évangile authentique ; qu'il n'a d'autre dessein que de parfaire l'œuvre de Jésus, dans l'esprit même du fondateur du christianisme », qui a déblayé la religion des superstitions judaïques mais n'a pu achever son entreprise à cause de l'état des lumières de son temps¹³⁶⁴. En ce sens, le christianisme véritable dont il se revendique n'est pas une religion primitive à restaurer, mais l'essence purifiée de la religion, à découvrir dans l'avenir, à mesure que la religion historique sera émondée, débarrassée de ses scories, rapportée à « l'essentiel de la religion ». En somme, c'est une religion qui ne repose pas sur une révélation : il explique, par exemple, vouloir employer pour la paix un moyen naturel qui existait avant l'Évangile, ce qui signifie qu'il ne suffit pas de purifier le christianisme et de le réduire à son prétendu noyau primitif.

Il s'agit plutôt d'une nouvelle religion, élaborée par les hommes – élaborée par l'abbé serait plus juste. Car cette religion est la sienne, ce qu'il décrit ne correspondant à aucune religion en particulier, même s'il se revendique du christianisme pour se garder des attaques. D'ailleurs, il ne fait le plus souvent qu'évoquer une « religion raisonnable », et non, tel Locke, un « christianisme raisonnable ». En outre, le caractère incontestable des dogmes atteste du fait qu'il s'agit de sa propre religion. En effet, l'abbé n'écarte pas les dogmes discutés pour ne garder que ceux qui ne souffriraient d'aucune contestation : il leur en substitue d'autres, qui ont l'apparence des dogmes chrétiens mais reposent sur des fondements différents et participent à des logiques autres – il en est évidemment ainsi de la bienfaisance, pierre angulaire de son

¹³⁵⁸ Catherine Maire, *L'Église dans l'État*, *op. cit.*, p. 101.

¹³⁵⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XII, p. 303.

¹³⁶⁰ *Idem.*

¹³⁶¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome X, p. 371.

¹³⁶² Jacqueline Lagrée estime pouvoir la définir comme « la pensée et la pratique de la religion telles que les détermine la raison indépendamment de toute révélation » (*La religion naturelle*, *op. cit.*, p. 9).

¹³⁶³ *Ibid.*, p. 41.

¹³⁶⁴ Pierre Sage, *Le « Bon Prêtre » dans la littérature française*, *op. cit.*, p. 194-195.

édifice politique –, et les tient pour les seuls consensuels, donc pour ceux qu'il n'est pas possible de discuter – puisque la logique de cette réduction du dogme au strict nécessaire est d'empêcher les discussions qui sont sources de désordre et de division.

Au surplus, cette seule hypothèse d'une religion inédite nous éclaire quant aux apparentes contradictions qui traversent le discours de l'abbé. D'un côté, le théiste qu'il est dit refuser toute démarche syncrétique¹³⁶⁵ et estime qu'il est sage de se conformer à la religion établie dans le pays où chacun vit, quelle qu'elle puisse être¹³⁶⁶. Mais, d'un autre côté, l'abbé de Saint-Pierre annonce la disparition des « religions humaines » au bénéfice de la seule « religion divine », identifiée au christianisme, seul compatible avec la raison humaine universelle. Celle-ci survivra et s'imposera alors à toutes les nations¹³⁶⁷.

En réalité, l'abbé ne veut pas directement supprimer les religions du monde, mais seulement les purifier, retirer ce qu'elles contiennent d'irrationnel, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas utile au bonheur ici-bas et n'assure pas le salut dans l'au-delà. C'est ainsi qu'il dit vouloir « rendre le Mahometisme antièremant rézonable ». Or, cela arrivera inévitablement, « par l'acroissement presque perpétuel de la Raison universelle qui se fait, tantôt dans un peys, tantôt dans un autre, & qui se comunique nécessairement & promptement, de proche en proche [...] entre les Mahometans, & avec les diférentes Nasions de la terre »¹³⁶⁸. Les religions de toutes les nations sont donc destinées à être purifiées, à commencer par le christianisme, auquel sa critique de l'islam s'adresse tout autant. Si l'on supprime tout ce qui ne sert pas ce but, ne restent que les quelques dogmes défendus par l'abbé. La religion naturelle qu'il propose tente, en effet, de dépasser les différentes religions dans un corpus minimal qui unirait tous les hommes. Cela est rendu possible par le fait qu'il existerait un fond commun à toutes les religions que l'on retrouve dans la raison universelle¹³⁶⁹. Chaque religion peut ainsi se perfectionner et se rapprocher des autres¹³⁷⁰. Les comparaisons entre religions permettront aux opinions les plus raisonnables de prendre à la fin le dessus, et la raison servira beaucoup à amener les hommes à la véritable religion¹³⁷¹. La religion naturelle est donc le fondement sur lequel va pouvoir s'établir la religion universelle et le moyen pour les religions existantes de se débarrasser de leur théologie fausse

Enfin, lorsque toutes les religions seront suffisamment purifiées, il ne restera pour tous que la religion dont l'abbé est le prophète. Celui-ci annonçant le règne de la Raison, la religion a pour lui avant tout une fonction instrumentale, et vise à faire en sorte que la société humaine se perfectionne.

¹³⁶⁵ « L'Union qu'on propose n'est pas la conciliation des Religions différentes, mais la Paix entre Nations de différentes Religions » (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome II, p. 127).

¹³⁶⁶ L'abbé de Saint-Pierre prend l'exemple d'« un sage à Constantinople [qui] professe la religion de Mahomet pour ne déplaire à aucun des autres mahométans » ; et, pour vivre en paix avec eux, « fait, comme les médecins, usage du mensonge officieux » (Ms. Genty, t. VII, cité dans Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre, op. cit.*, p. 297). Dans son projet de paix perpétuelle, l'abbé dit également vouloir laisser chacun dans sa religion (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome II, p. 127). En cela, il agit conséquemment à l'ordre westphalien confirmant la maxime *cujus regio, ejus religio*, selon laquelle la religion d'un peuple doit être celle de son souverain.

¹³⁶⁷ John Christian Laursen, « Religion », *loc. cit.*, p. 1053 ; Catherine Maire, *L'Église dans l'État, op. cit.*, p. 107. Un de ses textes s'intitule d'ailleurs *Anéantissement futur du mahométisme et des autres religions humaines par le progrès continuel de la raison humaine universelle (Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 203-225).

¹³⁶⁸ *Ibid.*, p. 223.

¹³⁶⁹ *Ibid.*, p. 248-249.

¹³⁷⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 191.

¹³⁷¹ Il conclut qu'« ainsi on peut s'assurer que la vraie Religion, qui est la seule raisonnable, deviendra peu à peu dans la suite des siècles la Religion universelle » (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe, op. cit.*, tome II, p. 128-129).

Paragraphe 2 : La religion, dépendance du politique

En dépit de son rationalisme, l'abbé de Saint-Pierre ne prédit pas l'irréligion dans l'avenir. Selon Catherine Maire, la raison en serait que l'inspiration religieuse est « décisive et motrice chez lui »¹³⁷². Cela semble plutôt s'expliquer par le fait que la religion est le paravent d'une doctrine de l'utilitarisme social assurant, dans son système, une fonction indispensable au perfectionnement de la société. L'« utopie chrétienne »¹³⁷³ est plutôt une utopie qui se sert des ressorts de la religion pour diriger les comportements des hommes vers ce qu'il désigne comme sa fin.

L'abbé envisage la religion de manière politique, comme quelque chose de très utile à la société¹³⁷⁴. D'abord, parce qu'elle est un facteur d'ordre. Il faut une religion aux peuples, pour leur donner des règles de bonne conduite, suivant l'idée formulée plus tard par Voltaire : « Je veux que mon procureur, mon tailleur, mes valets, ma femme même, croient en Dieu ; et je m'imagine que j'en serai moins volé et moins cocu »¹³⁷⁵. C'est la raison pour laquelle la religion naturelle de l'abbé n'est pas la religion des philosophes : elle est destinée à tous. En somme, si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, car le peuple a besoin d'avoir une religion ; celle que lui donne l'abbé, exempte de fanatisme, est regardée comme un précieux soutien de la police.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre la critique que fait l'abbé de Saint-Pierre de Bayle, qui, dans ses *Pensées diverses sur la comète* (1682), réhabilite la possibilité pour les athées d'être vertueux et, par conséquent, soutient la viabilité d'une société d'athées¹³⁷⁶. En effet, pour le philosophe sceptique, les chrétiens possèdent de vrais principes sur la nature de Dieu et la moralité. Mais, dans ce monde déchu, ils n'agissent pas sur le fondement de ces principes : l'action morale est en réalité motivée par les passions – l'amour-propre, la fierté, le désir d'honneur ou encore la recherche d'une bonne réputation –, qui sont des ressorts bien plus efficaces que toute croyance théorique. De plus, des chrétiens ont commis des crimes par zèle religieux, ont agi sous l'effet d'une passion qui s'est fait passer pour l'amour de Dieu. Il en conclut que la religion ne saurait être utile aux hommes pour les rendre plus justes, et à la société pour être plus heureuse.

En revanche, il n'est pas concevable pour l'abbé que des personnes se comportent correctement en société sans croire à l'existence d'un Dieu qui peut récompenser ou punir par le paradis ou l'enfer. L'abbé compte pour une des causes du peu d'effet de la religion des Anciens par rapport au bonheur de la société et à l'observation de la justice le fait que la moitié du peuple et l'essentiel des élites ne croyaient pas à la seconde vie¹³⁷⁷. Croire devient dès lors un impératif social. C'est pourquoi il condamne l'incroyance qui met en danger la cohésion de la cité en ne souscrivant pas aux dogmes qui doivent assurer sa prospérité.

¹³⁷² Catherine Maire, *L'Église dans l'État*, op. cit., p. 107.

¹³⁷³ *Idem*

¹³⁷⁴ À propos de son *Projet pour faire cesser les disputes séditieuses des théologiens*, il écrit : « Ce ne sont point des Observations Théologiques, je ne parle ni en Théologien, ni aux Théologiens. Ce sont des Observations purement Politiques » (*Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 189). Dans ses *Observations sur le célibat des prêtres*, il assure que « [s]a Teze est purement politique » (*Ouvrages de politique*, op. cit., tome II, p. 182). Il est encore à noter qu'il publie ses nombreuses réflexions ayant trait à des questions religieuses dans ses *Ouvrages de politique*.

¹³⁷⁵ *L'A, B, C, ou Dialogues entre A, B, C*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, op. cit., tome XXVII, 1879, p. 399-400.

¹³⁷⁶ Voir Anne Staquet, « De l'athée vicieux à l'athée vertueux. Genèse du démontage d'une idée toute faite », *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, n° 15, 2018, p. 59-79.

¹³⁷⁷ BPN, MsR 262, *Contre M. Baile sur les effets de la religion*, f° 21.

Son hostilité envers les incroyants peut sembler contradictoire avec sa promotion continue du « tolérantisme ». Ce rejet de l'incroyance est avant tout politique et s'explique par le fait que les incroyants, en refusant de s'inscrire dans la religion du pays et donc de suivre les pratiques cultuelles communes, sont un ferment de désordre, alors que l'abbé veut justement asseoir la religion comme outil politique de direction des comportements vers la vertu¹³⁷⁸. L'incroyant nie non seulement l'existence de Dieu mais également l'immortalité de l'âme et l'idée d'un châtement ou d'une récompense après la mort. Cette absence de crainte d'un châtement suprême le rend dangereux et paraît commander de l'exclure de la cité¹³⁷⁹.

En outre, l'abbé de Saint-Pierre n'est pas opposé à une politique d'homogénéisation religieuse du corps social. Ainsi, l'abbé ne semble pas dérangé à l'idée de diminuer le nombre de protestants en France, suivant l'idée que chacun doit suivre la religion du pays dans lequel il vit¹³⁸⁰. Lorsqu'il déplore la révocation de l'édit de Nantes, c'est en raison de ses conséquences fâcheuses sur l'économie. Celle-ci était certes une injustice évidente, mais avant tout une grande imprudence : « Louis XIV a donc fait, *par trop d'empressement d'uniformité d'opinions*, une grande perte en fortifiant ses ennemis de douze ou quinze cent mille de ses sujets dont il se privait ; la plupart ou bons commerçants riches, ou bons officiers ou bons matelots, ou bons soldats, ou bons écrivains, qu'il rendait propres par la persécution à gâter son nom en Europe »¹³⁸¹. Et l'abbé d'imaginer que « nous serions devenus beaucoup plus riches et nous aurions un nombre immense de compatriotes de toute condition » si l'édit n'avait pas été révoqué¹³⁸².

Cet apparent paradoxe se comprend aussi par le fait qu'il imagine que c'est le rôle de l'État d'imposer par tous moyens ses quelques dogmes, pour perfectionner la société. Outre ce *credo* nécessaire, et parce que la religion est considérée comme un facteur d'unité et de maintien de l'ordre¹³⁸³, l'État doit intervenir dans le religieux pour en déterminer les bornes. Si la religion divise et est source de haine, c'est qu'elle est mal entendue : une religion purifiée ne nourrirait plus ces maux. L'État doit décider ce qui peut causer les guerres civiles qui détruisent toute société – laissant ainsi la théologie à la merci du politique – et dicter le silence aux théologiens¹³⁸⁴. À cet effet, l'abbé préconise la création d'un Conseil supérieur de police et d'un Conseil de silence chargés d'arrêter préventivement tous les écrits et sermons qui pourraient semer la discorde entre théologiens, et d'empêcher ces derniers d'écrire, parler, prêcher durant quelques années sur la matière contestée¹³⁸⁵. En cas de non-respect, les théologiens seraient envoyés aux Petites Maisons, nom donné aux asiles de fous¹³⁸⁶. Fous, ils doivent l'être de toute évidence, estime-t-il, en manifestant un tel désir de troubler la paix civile. Ce faisant, la puissance séculière définirait le périmètre laissé à la religion en déterminant les dogmes incontestables, en lieu et place de l'Église.

¹³⁷⁸ C'est en ce sens que doit se comprendre la condamnation de la liberté de religion des Hollandais, jugée excessive (Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, op. cit., tome I, p. 272).

¹³⁷⁹ Chez Locke, l'athée est « exclu de la tolérance civile comme rebelle par nature à l'association politique car il est incapable de donner au serment, donc au contrat une valeur sacrée » (Jacqueline Lagrée, *La religion naturelle*, op. cit., p. 55).

¹³⁸⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, p. 172.

¹³⁸¹ *Ibid.*, p. 379.

¹³⁸² *Ibid.*, p. 244.

¹³⁸³ Cela s'explique par le fait que la religion n'est plus vécue comme une relation avec un Être transcendant, mais comme ce qui relie les hommes entre eux.

¹³⁸⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 137-138. Puisque le salut ne dépend que de la bienfaisance, les dogmes surnuméraires sont superflus et l'ordre public et la prospérité importent davantage que la vérité.

¹³⁸⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome V, p. 149 et p. 166.

¹³⁸⁶ Ce que ne manque pas de remarquer Voltaire : « Dans ses *Annales* de Louis XIV, il dit que l'État devrait bâtir des loges aux petites-maisons pour les théologiens intolérants, et qu'il serait à propos de jouer ces espèces de fous sur le théâtre » (*Œuvres complètes de Voltaire*, op. cit., tome XIV, *Le Siècle de Louis XIV*, p. 130).

La religion de l'abbé n'est pas qu'une religion d'ordre. Elle est également envisagée comme le moyen de perfectionner la société, de favoriser sa prospérité. C'est proprement une religion civile, non en ce sens qu'elle est propre à la cité, car elle est universelle, mais pour la cité. L'abbé déclare que la politique doit être religieuse, c'est-à-dire se préoccuper de réaliser les fins du religieux¹³⁸⁷. Cela revient pour lui à dire que la politique et la religion ont le même but : « la raison, entant que religieuse, a le même but que la raison en tant que politique ». Il en déduit que « la Religion & la Politique ont réellement les mêmes moyens d'arriver à leur but, c'est à dire à l'observation de la justice, & la pratique de la bienfaisance »¹³⁸⁸.

Parce qu'elles ont « le même but, & les mêmes moyens pour arriver », la politique et la religion sont liées : revenant sur la traditionnelle séparation gallicane, l'abbé affirme en effet que « ces deux Puissances [sont] indissolubles »¹³⁸⁹. Il propose notamment d'institutionnaliser cette union en faisant entrer les évêques dans son académie politique : « les intérêts de la Société Crétienne [en] seroient [alors] nécessairement unis aux intérêts de la Société civile »¹³⁹⁰. Cette mission religieuse du gouvernement est également ce qui justifie l'intervention de la politique dans la religion :

« Il manque donc à nos lois & à nos établissements des moyens de faire souvenir tous les jours les hommes, que pour éviter l'enfer il faut éviter de faire contre un autre, ce que nous ne voudrions pas qu'il fit contre nous, & pour obtenir le Paradis il faut faire pour les autres ce que nous voudrions qu'ils fissent pour nous. [...] *le Législateur doit faire craindre une seconde vie malheureuse aux injustes, & en faire espérer une très heureuse* » aux bienfaisants¹³⁹¹.

L'État n'est pas axiologiquement neutre, mais présenté comme religieux. Seulement, la politique ne devient religieuse, c'est-à-dire que l'État n'investit dans la religion, que dans la mesure où celle-ci s'avère politique, c'est-à-dire un moyen détourné pour parvenir à sa fin. En ce sens, l'abbé considère que la bonne religion est celle qui répond aux exigences de l'utilité publique¹³⁹². Si la raison religieuse a le même but que la raison politique, c'est d'abord parce que l'abbé définit le but et le sens du religieux en fonction des besoins du politique. L'État est religieux car il a besoin de la religion – et d'une seule, de préférence. Le paradis céleste qu'il faut faire espérer sert de levier pour perfectionner le paradis terrestre. La bienfaisance, vantée comme le moyen privilégié du salut, est un devoir civique plus qu'une obligation morale – c'est le devoir de perfectionner la cité. Ce qui signifie que son irrespect n'est plus considéré comme un péché appelant repentir, pénitence et pardon, mais comme une transgression de l'ordre social impliquant punition et réparation.

La bienfaisance pourrait d'ailleurs n'être qu'une conduite justifiant « le transfert de sacralité d'un clergé qui a perdu toute utilité (parce qu'il ne pratique qu'une charité d'intention) à ceux qui sauront administrer l'État pour le bien de tous »¹³⁹³. La politique réalisant la fin du religieux

¹³⁸⁷ « La Puissance Séculière Crétienne a pour but de rendre les Sujets heureux » dans cette vie et dans la suivante (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 350) ; « les habiles législateurs d'aujourd'hui ne doivent donc pas se contenter de chercher les moyens de rendre les hommes plus heureux [...] dans leur première vie, ils doivent aussi chercher les moyens de leur assurer une seconde vie délicieuse & éternelle » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 20).

¹³⁸⁸ *Ibid.*, p. 22-23.

¹³⁸⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 351.

¹³⁹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 118.

¹³⁹¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 20-23 ; nous soulignons.

¹³⁹² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XII, p. 187.

¹³⁹³ Claudine Poulouin, « Castel de Saint-Pierre, « projets » pour un nouveau modèle d'humanité », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743), op. cit.*, p. 31, note 42.

n'est pas la mise à disposition d'un clergé de la puissance civile, mais un transfert à l'État de l'autorité et de la mission traditionnellement reconnues à l'Église sous couvert d'un but commun. L'abbé va en conclure que la religion doit être subordonnée au politique :

« la Politique regarde non seulement les moyens les plus efficaces de rendre les hommes heureux en cette vie, mais encore les moyens les plus efficaces de leur assurer un bonheur éternel dans la seconde vie : et heureusement ces moyens sont les mêmes, l'observation de la justice, & la pratique de la bienfaisance, pour plaire à l'Être souverainement bienfaisant. Ainsi il se trouve, que *la vraye Religion est une dépendance de la Politique raisonnable & chrétienne* »¹³⁹⁴.

À la fin, l'abbé ne dissimule plus le fait que l'intervention étatique dans la religion est notamment réalisée dans la vue d'enrichir l'État : il en appelle par exemple à demander au pape de mettre un terme à l'obligation du célibat pour les prêtres, jugée néfaste pour l'État, et propose, en cas de refus, de prendre la voie du concile national¹³⁹⁵.

En définitive, la religion réduite à la morale est absorbée par la politique, et envisagée comme un levier de sa prospérité et une fonction de direction du comportement du peuple, de dressage des individus entre les mains de l'État, autrement dit comme un moyen de hâter l'avènement du paradis terrestre. Dès lors, il s'agit de voir comment se traduit cette dépendance de l'Église vis-à-vis de l'État, elle qui régentait la vie sociale et organisait la vie des individus, non à des fins politiques, mais en vue du salut éternel.

Section 2 : Une Église au pas

Après avoir redéfini ce à quoi devait ressembler la religion, l'abbé de Saint-Pierre détermine la manière dont elle doit s'exprimer. Il envisage une Église rénovée selon le critère de l'utilité publique, c'est-à-dire selon les besoins de la diffusion et de la mise en pratique des principes de la justice et de la bienfaisance, qui doivent être l'affaire de tous, aussi bien des laïcs que des religieux¹³⁹⁶. Il s'ensuit que la bienfaisance entraîne une redéfinition de la bonne vie chrétienne (**Paragraphe 1**). De même, l'abbé propose une réforme complète du sacerdoce, conduisant concrètement à la fonctionnarisation du personnel ecclésial, et plus particulièrement du clergé séculier (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : Une vie religieuse ordonnée par la bienfaisance

L'abbé de Saint-Pierre, ayant redéfini la religion comme une morale minimale essentiellement pratique, s'est donc tout naturellement penché sur la question du culte. Sa réflexion se heurte inévitablement au caractère obligatoire de la messe dominicale, au cours de laquelle est célébrée l'Eucharistie, considérée comme la source et le sommet de la vie chrétienne. En ce XVIII^e siècle, il semble difficile, même pour l'audacieux abbé de Saint-Pierre, d'exiger l'abandon de cette cérémonie. Il va donc procéder de manière indirecte, en la considérant comme une manière non exclusive de rendre un culte à l'Être bienfaisant : « Nous avons, dans notre Religion, deux sortes de Dévotion, c'est-à-dire, deux sortes de Moïens pour obtenir le Paradis ». La messe est, de ces deux dévotions, la moins efficace pour le salut, parce qu'elle en est la plus superficielle, ce que tend à prouver, selon lui, le fait que la plupart des commandements et usages qui la concernent « peuvent être augmentez, diminuez, changez & retranchez, selon les tems, les lieux & les conjonctures, par la même Autorité qui les a établis ». À l'inverse, la pratique de la bienfaisance

¹³⁹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 139-140 ; nous soulignons.

¹³⁹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 169.

¹³⁹⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 170-187.

est une « Dévotion moins extérieure, qui peut se pratiquer sans Cérémonies, [...] dans tous les tems, dans tous les lieux », ce qui en fait « un Moïen beaucoup plus efficace pour le Salut »¹³⁹⁷.

Si l'abbé considère la dévotion cérémonielle condamnée à disparaître, il estime à plusieurs siècles l'extirpation du fanatisme attaché aux cérémonies¹³⁹⁸. Pour l'heure, il importe d'allier les deux dévotions, de manière à exploiter l'une au bénéfice de l'autre : « il faut des Lieux d'Assamblées & des Cérémonies. Or celles que nous tenons de nos respectables Ancêtres, ne sont-elles pas les plus respectables ? [...] il faut rassembler les hommes dans les Eglizes, & leur doner pour ainsi dire le même pain, c'est-à-dire les mêmes explications du Comandement de Dieu, qui soient propres à les rendre hûreux dès cete Vie, & à leur assurer une Segonde Vie délicieuze ». Compte tenu de la disposition de l'homme à imiter ses semblables, ces regroupements collectifs ont l'avantage d'enraciner les enseignements et les nouvelles habitudes plus efficacement que s'ils avaient été diffusés individuellement. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'assertion selon laquelle « les Prières Publiques, & les autres Cérémonies Extérieures servent beaucoup, surtout aux anfans, & aux autres ignorans »¹³⁹⁹.

L'abbé n'abolit donc pas le culte hebdomadaire, mais en change le contenu. Celui-ci ne consistera plus dans un mémorial sacrificiel dans lequel se perpétue le sacrifice de la croix, et le banquet sacré de la communion au Corps et au Sang du Seigneur, mais en une séance d'instruction. L'abbé estime en effet que l'assistance au sermon doit être considérée comme la « partie principale des devoirs de religion », et juge nécessaire que « la Lecture d'un Sermon fut ordonnée par l'Eglise pour le Dimanche à ceux qui ne peuvent pas y assister »¹⁴⁰⁰. Pour l'abbé, les sermons devront faire connaître leurs devoirs aux paroissiens en cherchant à les édifier, de manière à affermir les préceptes moraux¹⁴⁰¹. La religion de l'abbé est toute pratique et pédagogique. Elle a besoin de leçons pour bien pratiquer et parvenir, sans nul besoin du Christ, à obtenir son salut. En outre, la prohibition du travail dominical héritée de siècles de superstition devra être levée. Les dimanches n'ont pas besoin d'être chômés : après l'instruction donnée par le prêtre, il sera possible et même souhaitable pour les paroissiens de travailler.

En plus de l'instruction dominicale, l'abbé recommande au fidèle une lecture qu'il juge propre à soutenir la foi et à encourager à la vertu : *L'art de se connaître soi-même*, du pasteur et théologien protestant Jacques Abbadie¹⁴⁰². Il estime toutefois que l'ouvrage qui doit devenir le vade-mecum du fidèle est le recueil des *Vies des hommes illustres* de Plutarque, qui permet à son lecteur de fortifier avec plus de plaisir un plus grand désir d'être un jour distingué entre ses pareils comme très juste et très bienfaisant envers tout le monde¹⁴⁰³. Ce faisant, il espère que chacun sera accoutumé, dès son enfance, à « se demander plusieurs fois par jour lorsqu'il entend sonner l'heure : *Suis je dans le sentier de la bienfaisance ? Suis je dans le sentier du Paradis ?* »¹⁴⁰⁴

La plus grande perfection du chrétien consistant dans l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance, il convient de se demander si les âmes d'élite peuvent aspirer à une vie

¹³⁹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 344-345.

¹³⁹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 81.

¹³⁹⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 347-348.

¹⁴⁰⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome II, p. 6. Si cette vision ne tient pas compte de la Présence réelle réaffirmée lors du Concile de Trente par le dogme de la transsubstantiation, elle n'est pas non plus celle du culte réformé, qui est certes enseignement, mais avant tout spirituel et théologique, fondé sur la lecture et l'explication du texte biblique, et non exclusivement moral.

¹⁴⁰¹ « Pour mener les homes vers leur Bonheur, il faut toujours Crainte de grande Punition, & Dezir de grande Recompense » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 103).

¹⁴⁰² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 408.

¹⁴⁰³ *Ibid.*, p. 406-407.

¹⁴⁰⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 21.

spirituelle plus parfaite que celle qui est exigée du fidèle du commun. À celui qui craint que l'obligation de songer à l'éternité – et à agir en conséquence tout au long de la journée – conduise tous les garçons à se faire religieux et les filles à devenir religieuses, mettant en péril la pérennité du genre humain, l'abbé répond que l'opinion commune selon laquelle « la vie des religieux est plus remplie d'œuvres de bienfaisance, et de la plus grande bienfaisance envers les autres hommes » est fautive. En cause : l'impératif de « retrait du monde » pour lequel les religieux se défont des attaches de cette vie en se consacrant à la prière et à la contemplation. C'est la raison pour laquelle les religieux sont décrits par lui comme des personnes « qui n'ont ni femme, ni enfants, ni voisins à qui ils puissent rendre des services & procurer des plaisirs journaliers tout le long des années. Ils se retirent du commerce des hommes, ils abandonnent leur revenu [revenu] à d'autres pour prier en faveur des malheureux, au lieu d'aller eux mêmes les consoler, & les secourir ; Gens lâches, ils sortent du combat & diminuent ainsi les moyens que Dieu leur donne pour exercer la bienfaisance »¹⁴⁰⁵.

L'exigence de l'abbé de Saint-Pierre, contenue dans une pratique dictée par l'utilité publique, n'impose donc pas aux laïcs de vivre tels des religieux, mais aux religieux de vivre tels les laïcs. Ainsi, au religieux qui se retire dans des cloîtres et des solitudes, l'abbé préfère nettement le saint : le premier n'a que des talents médiocres qu'il n'emploie que pour lui-même et son propre intérêt, quand le second s'applique aux sujets supérieurs en utilité pour le public, et pour le public le plus nombreux. Il distingue toutefois le religieux médiocre qui soulage les pauvres dans un hôpital et instruit les ignorants dans un collège, du chartreux le plus distingué qui ne fait que des vœux et des prières. L'abbé n'est pas seulement critique des chartreux, mais également des bénédictins et des cisterciens, auxquels il reproche d'être insuffisamment investis dans les œuvres sociales et éducatives. C'est la raison pour laquelle les Sœurs grises constituent la seule congrégation qui trouve grâce à ses yeux¹⁴⁰⁶.

Il s'ensuit que ce sont encore l'utilité publique et le bonheur du plus grand nombre qui doivent dicter la manière d'agir de l'État. Que l'État dirige les ordres religieux vers sa finalité n'est pas surprenant, puisqu'elle est la même que celle de la religion ; il est donc le mieux placé pour parvenir à cette fin commune. D'autant plus que, confronté à la plaie sociale qu'est la vie consacrée, il n'a d'autre choix que d'intervenir : « dans un État Chrétien bien policé, il faut que la Puissance Civile vise à diriger toutes les Sociétés Religieuses aux Œuvres les plus parfaites, les plus agréables à Dieu, les plus efficaces pour le salut, & par conséquent aux Œuvres de bienfaisance »¹⁴⁰⁷. Ce faisant, le bon législateur doit permettre aux religieux qui ne sont que justes de rendre un culte plus parfait et plus raisonnable en s'occupant plus utilement dans les hôpitaux, les collèges et les séminaires, où ils pourront procurer à la société chrétienne « de beaucoup plus grands avantages, que par le chant des Psaumes & des Hymnes, & par de longues Prières »¹⁴⁰⁸.

L'existence des religieux est d'une discutable utilité. C'est particulièrement vrai de ceux qui appartiennent aux ordres contemplatifs. L'abbé entend donc leur limiter la possibilité de

¹⁴⁰⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 475-476.

¹⁴⁰⁶ « On conçoit le grand soulagement dont est en France l'humble établissement des Sœurs grises à l'égard des malades » ; elles connaissent d'excellents remèdes bon marché avec lesquels « elles sauvent la vie à quantité de pauvres sujets qui sont fort utiles pour fortifier & enrichir l'État ». Enfin, elles « peuvent même servir de Maîtresses d'Écoles pour les filles pauvres, & leur enseigner les devoirs de la justice [...] & les autres parties de la bienfaisance pour obtenir le paradis » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 363-364). De même, il se montre à l'occasion élogieux de l'ordre des jésuites, mais il faut sans doute voir dans cette louange un motif intéressé, à savoir la recherche de soutiens.

¹⁴⁰⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 70.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 69.

recevoir des novices¹⁴⁰⁹. En effet, les religieux s'engagent « par la permission de la Société Civile » à rendre à Dieu le culte le plus agréable, leurs instituts étant chargés de procurer à la société les plus grands avantages. Si cette exigence n'est pas satisfaite, l'État est en droit de refuser aux ordres de recruter¹⁴¹⁰.

Pour ce faire, il évoque la question des vœux monastiques, qu'il faut restreindre. La bonne police doit empêcher la formulation de vœux monastiques avant vingt-cinq ans, sinon pour quatre ou cinq ans¹⁴¹¹. Ailleurs, il dit que « le gouvernement ne doit point souffrir d'engagement plus long que pour cinq ans dans les filles en dessous de quarante ans, et de dix ans pour les garçons »¹⁴¹². Il justifie cela par un souci de protection de la liberté, en raison du peu de constance dans leurs choix qu'ont les jeunes gens : lui qui a été frappé de ce qu'il appelle la petite vérole de l'esprit dit connaître les effets pervers des vœux, qu'il illustre avec l'histoire édifiante de l'abbé de Vateville. Ce dernier, pour fuir les Chartreux qu'il avait rejoint, tua deux hommes et fit sortir des ordres une religieuse qui n'y survécut pas ; « ces malheurs ne seroient pas arivez » s'il avait été empêché par la loi « d'aliéner pour toute sa vie sa liberté » en formulant des vœux. Une bonne législation pourrait épargner cette maladie de l'esprit à beaucoup de bons citoyens jeunes qui serviraient beaucoup mieux l'État et l'Église dans le monde, où l'on a bien plus d'occasions et de moyens d'exercer la bienfaisance que dans un monastère¹⁴¹³.

En réalité, ce désir de préserver la liberté n'est pas authentique, car s'il estime que les religieuses doivent devenir maîtresses, il considère qu'on peut se passer de leur consentement, jugé de moindre importance que l'utilité publique et le plus grand bonheur de la société¹⁴¹⁴. S'il pense que l'État ne devrait pas autoriser ces vœux, c'est qu'ils ne lui paraissent pas conformes à l'intérêt de la société. En effet, « il n'est pas à propos de s'opposer à la multiplication des catholiques ». Ceux qui souhaitent rejoindre les ordres feraient de plus utiles chrétiens en devenant des reproducteurs. Ce qu'il propose, ce ne serait plus des vœux, mais des contrats, des engagements limités dans le temps, qui peuvent être interrompus ou renouvelés, sur le modèle du recrutement militaire, et qui n'empêchent pas de mettre à profit la fertilité de cette jeunesse¹⁴¹⁵.

Si l'abbé de Saint-Pierre envisage d'interdire ces vœux en dessous d'un certain âge, c'est également pour empêcher le renouvellement des ordres et anéantir ceux qu'il juge les moins utiles : « il seroit à souhaiter pour le bien public & pour l'avantage du Cristianisme que le Roi ôtât à une partie des Monastères des filles la liberté d'y faire des vœux afin d'y établir apréz la mort des Religieuses des Colléges pour l'Education des filles ». Et de préciser que les appartements qui ne serviraient plus à recevoir les novices, en raison de l'interdiction faite à ces communauté féminines, pourraient ainsi loger les maîtresses et des pensionnaires ; « les ancienes Religieuses mourroient peu à peu, quelques unes même par zèle pour leur propre perfection choisiroient un ordre plus utile à l'Eglise » en devenant maîtresses, et les revenus de l'ancienne communauté demeureraient à la fin attachés à une maison d'une institution nouvelle

¹⁴⁰⁹ L'« Etat Cretien ne doit plus permettre de recevoir que peu ou point de Novices, dans les Ordres les moins utiles au Prochain » (*ibid.*, p. 70).

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴¹¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 150.

¹⁴¹² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 79-80.

¹⁴¹³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 167-169. Pour mieux soutenir la thèse du danger des vœux précoces, l'abbé dépeint un homme qu'un engagement imprudent, conséquence d'un sermon effrayant, a détourné du droit chemin. Ce faisant, il ne mentionne ni les débuts militaires de Vateville ni le fait qu'il aurait été amené à trouver refuge chez les chartreux pour avoir participé à un duel.

¹⁴¹⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 275-276.

¹⁴¹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 80-81.

et plus parfaite¹⁴¹⁶. La proposition vaut également pour les ordres masculins : « il faut réunir peu à peu soit aux Hopitaux, soit aux Colèges, soit aux Seminaires, les maizons des Instituts moins parfaits, qui faute de Novices viendront à s'aneantir »¹⁴¹⁷.

Après avoir contesté leur existence, l'abbé se propose d'ordonner les restes : il ne faudrait pas qu'il y eût dans chaque État plus de quatre ordres religieux, qui se distingueraient par des habillements de quatre couleurs différentes. Leurs généraux seraient soumis entièrement au pouvoir de l'État¹⁴¹⁸. Chacun de ces « Ordres emploiez par l'Etat » se consacrerait à la fois aux collèges et aux hôpitaux, de manière à « nourrir entre ces quatre Ordres une sainte & salutaire emulation, à qui reüssira le mieux [...] pour l'utilité des Fideles »¹⁴¹⁹. L'abbé les considère comme des « Entrepreneurs » et imagine qu'une autre occupation utile à la société pourrait leur être confiée, à savoir les « travaux publics que l'on ajuje [*adjuge*] au rabais, come des Colèges, des Eglises, du Pavé, des Chaussées, des Ponts, des Ports, des Canaux ou à faire, ou à entretenir ». Ces ordres formeraient en ce sens des ingénieurs et des architectes, et celui qui demanderait le moins se verrait confier ces chantiers par l'intendant¹⁴²⁰.

Ce n'est pas seulement l'existence du clergé régulier que l'abbé remet en cause, mais également celle du clergé séculier, c'est-à-dire des prêtres, lesquels se voient attribuer une fonction importante, mais très différente de ce qu'elle est habituellement.

Paragraphe 2 : Le prêtre, officier de police des mœurs

La cité reconstruite doit se donner un nouveau clergé. L'État est chargé de rendre les sujets heureux non seulement dans cette vie, mais encore dans la suivante. Or, le « moyen de les rendre tels, n'est-il pas confié par cete Puissance Séculière Crétiene à la partie de ces Citoyens qu'on nomme Ecléziastique ? Ne sont-ce pas les Officiers de l'État, destinez par ceux qui gouvernent l'Etat, à prêcher, & à exhorter à la pratique de la Vertu ? »¹⁴²¹ L'abbé définit donc les prêtres comme des « Officiers de l'Etat destinez à rectifier les mœurs, c'est à dire à rendre tous les jours de plus en plus les citoyens justes & bienfaizants »¹⁴²². Les prêtres font partie du personnel administratif de l'État : « Je mets au nombre des Officiers du publiq non seulement les Souverains, les Ministres, les Magistrats, & les Officiers de Guerre, mais encore les Officiers des mœurs, comme [les] Curez, & [les] Evêques »¹⁴²³. Les prêtres sont mêmes les officiers les plus importants à l'État, jouant un rôle essentiel dans l'aboutissement de sa réforme du monde. En ce sens, l'abbé l'affirme qu'« aucun Officier ne peut tant contribuer qu'eux au plus grand bonheur » des hommes¹⁴²⁴.

L'abbé propose de revoir leur formation. D'abord, pour être admis au séminaire, il leur sera nécessaire d'obtenir un « certificat de *vertueux distingué* » donné par les régents¹⁴²⁵. Le temps passé au séminaire sera seulement d'un an, compte tenu du caractère dispensable du cycle de théologie. En effet, pour montrer aux paroissiens les moyens du salut, il suffit de leur enseigner

¹⁴¹⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 272 et p. 274-275.

¹⁴¹⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 70.

¹⁴¹⁸ L'abbé estime en effet que la base du bonheur d'un État est la tranquillité, ce qui suppose une obéissance entière à une seule autorité, qui ne peut être que celle de l'État (*ibid.*, p. 75).

¹⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 78 et p. 75.

¹⁴²⁰ *Ibid.*, p. 76.

¹⁴²¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 350.

¹⁴²² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 7-8. Ailleurs, il écrit : « les Prêtres & les Curez sont proprement les Officiers de l'Etat chargez d'inspirer aux Peuples de bones mœurs » (*Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 355).

¹⁴²³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 186.

¹⁴²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 91.

¹⁴²⁵ *Ibid.*, p. 81 ; souligné par l'auteur.

les choses défendues pour éviter l'enfer et les occasions où ils doivent pratiquer des actions de bienfaisance pour obtenir le paradis. Il n'est pas nécessaire à un curé de beaucoup lire pour être en état d'enseigner ces choses à des paroissiens¹⁴²⁶. De plus, si les « séminaires sont encore presque antièremant formez comme s'il n'étoit question que d'y ansègner ce qu'il y a de cérémoniel dans la religion », l'abbé entend consacrer la formation « presque uniquement » à la pratique de la bienfaisance¹⁴²⁷. Les citoyens en seront ainsi d'autant mieux instruits :

« Il est vizible que si les jeunes Prêtres sortoient des Séminaires beaucoup plus ocupez aux exercices des diverses parties de la Justice & de la Bienfaizance, c'est-à-dire beaucoup plus reconnoissans, plus patians, plus polis, plus prevenans qu'ils n'en sortent, [...] ils deviendroient des Curez incomparablement plus vertueux, [...] & plus capables d'instruire le Peuple » de ses devoirs¹⁴²⁸.

Au terme de l'année, l'aspirant vicaire, pour être reçu, devra obtenir un « certificat de vertueux distingué » délivré par le directeur du séminaire. Le jeune prêtre pourra en outre trouver un complément de formation dans les « conférences sur les deux vertus morales » qui se feront dans chaque doyenné un jour par semaine ou par mois, suivant les lieux et la saison¹⁴²⁹.

Les curés n'auront pas seulement pour charge d'inspirer aux fidèles de bonnes mœurs ; ils devront également diminuer la superstition dans le peuple. Pour ce faire, il importe que le gouvernement instruisse les prêtres « des regles naturelles que suit la Providence dans les principaux fenomenes de la nature », d'abord au séminaire – où il faut perfectionner l'enseignement des prêtres par la physique¹⁴³⁰, notamment grâce aux traités du philosophe naturaliste anglais William Derham (1657-1735) intitulés *Théologie physique* et *Théologie astronomique* –, puis par les livres produits par les académiciens que les curés achèteront¹⁴³¹. En outre, l'abbé de Saint-Pierre tient à ce que les prêtres apprennent non seulement la notion et la pratique de la vertu, mais également à s'en donner l'apparence. Cette visibilité ayant un effet apologétique, le bon évêque aura « grand soin de recomander dans son Séminaire ces dehors de Vertu, les tons doux, modérez, & les manières respectüeuzes, polies & modestes [...]. Il veut que le Prêtre, le Curé, ait non seulement le fond de la Vertu (ce qui ne regarde que lui) ; mais il demande surtout qu'il en ait tous les dehors au plus haut degré, pour en persuader aux autres plus facilement la pratique »¹⁴³²

Après leur formation, l'État décidera du placement des fonctionnaires sacerdotaux : « c'est à un Etat bien policé à donner des Instructeurs sufizans & en nombre sufizant à chaque paroisse selon le nombre de ses habitans ». Pour une paroisse de deux cents feux, deux instructeurs publics – un curé et un vicaire – feront l'affaire, auxquels s'ajouteront deux ou trois sœurs grises par canton de huit-cents feux¹⁴³³. L'avancement de ces fonctionnaires sera conditionné par leur âge¹⁴³⁴ et soumise au scrutin perfectionné : un curé ne pourra choisir un vicaire que parmi les trois que lui proposera le scrutin entre quinze vicaires ; les curés seront désignés par scrutin pour les plus riches cures lorsqu'elles sont vacantes ; les évêques seront également choisis par

¹⁴²⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 159.

¹⁴²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 80-81.

¹⁴²⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 359-360.

¹⁴²⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 84.

¹⁴³⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 42.

¹⁴³¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome V, p. 327-328. La traduction française de *Théologie physique* date de 1726, et celle de *Théologie astronomique* de 1729.

¹⁴³² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 361.

¹⁴³³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 78.

¹⁴³⁴ « Point de Vicaires qu'à 25 ans, point de Curez qu'à 28, point de Viziteurs ou Vicaires Généraux qu'à 32, point d'Evêques qu'à 35 » (*ibid.*, p. 90).

scrutin¹⁴³⁵. En toute logique, c'est de l'État que les « Officiers de la Police Eclésiastique » recevront leur subsistance¹⁴³⁶. L'abbé, après avoir expliqué dans le détail le traitement qu'il leur prévoit, calcule à 51 980 000 livres le coût annuel pour l'État des officiers des mœurs, qu'il juge « bon marché » au regard de leur utilité¹⁴³⁷.

Le prêtre n'est pas l'auxiliaire de l'État seulement dans le domaine de la morale mais aussi dans celui de l'instruction. En effet, l'abbé de Saint-Pierre charge le vicaire, en plus de l'instruction morale donnée aux enfants de dix à dix-huit ans le dimanche durant deux heures, de leur apprendre à lire et à écrire. Pour ceux qui sont âgés d'au moins dix-huit ans et jusqu'à l'âge le plus avancé, le curé donnera chaque semaine un discours instructif d'une durée de trente minutes, qu'il aura appris à bien déclamer au séminaire. On le voit, l'abbé ne laisse rien à l'initiative personnelle des prêtres. Celui qui se défie du hasard songe encore que leur seraient enseignés, dans les séminaires, des remèdes communs pour les maladies courantes à la campagne, de façon à soulager aussi bien les corps que les âmes. À cet effet, les prêtres disposeraient du livre de Marie de Maupeou, auquel « on a donné depuis le titre de *Médecin charitable*, après, cependant, qu'il aura été perfectionné par l'Académie »¹⁴³⁸.

De plus, l'abbé de Saint-Pierre estime que le curé doit aussi avoir « quelque connoissance de la coutume des lieux et du droit François pour accommoder les diférens de ses paroissiens »¹⁴³⁹. Le prêtre est ainsi regardé comme arrangeur des litiges et liquidateur des procès, en raison de son office de concorde fraternelle. Il devra œuvrer à réconcilier les époux et les familles, ces réconciliations étant « une des principales fonctions d'un bon Curé »¹⁴⁴⁰. En outre, les prêtres, parce qu'ils sont supposés plus vertueux et sont bien placés, en raison de leur ministère, pour manier la menace de l'enfer, procéderont au contrôle des contributions fiscales : « le Curé tiendra le regître [*registre*] de proportion de la Taille [...] pour verifièr la déclaration du revenu de chaque particulier »¹⁴⁴¹.

L'effacement de la dimension théologique du clergé séculier et le renforcement concomitant de son utilité sociale ont pour conséquence de gommer sa distinction d'avec la communauté des fidèles. La sacralité du sacerdoce, qui fait de celui qui assure la fonction un homme à part, rejetée, il n'est plus que fonctionnaire. Ce qui lui donne encore un caractère extraordinaire, c'est l'obligation du célibat, vue comme la cause d'un grand préjudice, en diminuant « considérablement la puissance, la force & la richesse de la Nation »¹⁴⁴². L'abbé la conteste, estimant qu'elle n'est qu'un point de discipline non essentiel à la religion chrétienne, et qui par conséquent « regarde encore plus les Souverains que les Teologiens »¹⁴⁴³.

Les avantages que produirait à la société chrétienne la liberté de se marier rendue aux prêtres lui paraissent nombreux. Le premier d'entre eux est démographique : « si quarante mille Curez vertueux avoient en France quatre vingt mille Enfans mieux élevez à la vertu, il est évident, que non seulement l'État Politique en seroit plus riche & plus puissant, mais que les fideles eux-mêmes en seroient beaucoup plus édifiez, que les Euvres de justice & de bienfaizance en

¹⁴³⁵ *Ibid.*, p. 83-86.

¹⁴³⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome X, p. 351.

¹⁴³⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 89-90.

¹⁴³⁸ *Ibid.*, p. 81-82 ; Abbé de Saint-Pierre, *Les Rêves d'un homme de bien, op. cit.*, p. 292. L'abbé semble confondre l'ouvrage publié à titre posthume de la mère de Nicolas Fouquet, intitulé *Les remèdes charitables de Madame Fouquet*, avec le premier traité des *Œuvres Charitables* de Philbert Guybert (1579?-1633), dénommé *Le Médecin charitable*.

¹⁴³⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴⁴⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 178.

¹⁴⁴¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 87-88.

¹⁴⁴² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome II, p. 152 et p. 162.

¹⁴⁴³ *Ibid.*, p. 152.

seroient beaucoup multipliées »¹⁴⁴⁴. Ailleurs, il estime que cent mille prêtres feraient un million de Français de plus en deux cents ans, et quatre millions de catholiques en Europe¹⁴⁴⁵. Il est toutefois à noter que le mariage des prêtres est moins au service d'une politique populationniste¹⁴⁴⁶ que d'une entreprise de purification du corps social. En permettant aux hommes les plus vertueux de se reproduire, on favorise le progrès moral de la société. L'abbé présuppose en effet que leur progéniture serait nécessairement la plus vertueuse, ayant reçu la meilleure éducation qui soit à leur contact paternel.

Le mariage doit donc permettre aux prêtres de mettre toujours plus à profit leurs talents d'excellents éducateurs. L'abbé de Saint-Pierre suppose ainsi que « les femmes des Prêtres seront ordinairement & plus vertueuses & par conséquent plus hureuses que les autres femmes »¹⁴⁴⁷. Et alors que le prêtre non marié se complaît dans une austérité inutile à la société en gardant la continence, le prêtre qui « auroit comme Socrate une femme de mauvaise humeur » pourrait s'illustrer par son mérite et être d'une grande utilité à la société en cherchant à « la calmer et [à] l'adoucir »¹⁴⁴⁸.

Aux tenants du célibat qui pensent que le curé ne pourrait prendre une épouse et élever des enfants tout en assurant sa mission de prêtre, l'abbé répond que celui-ci n'a plus ni païens ni hérétiques à convertir, et donc qu'il n'a que trop de loisir¹⁴⁴⁹. En outre, le prêtre, devenu quasiment un homme comme les autres, doit avant tout être un modèle pour ses paroissiens : « le principal devoir d'un Curé, c'est de donner dans sa conduite dès bons Exemples à ses Paroissiens dans les points qui sont les principaux & les plus ordinaires de la vie »¹⁴⁵⁰. Comment être exemplaire auprès de ses paroissiens quand sa vie ne ressemble pas à la leur, et qu'il n'a ni femme ni enfants à propos desquels sa conduite pourrait inspirer ? Pour l'abbé, cela relève de l'évidence : « Il faut au peuple dans son Curé des exemples de vertu qu'il puisse suivre, telles sont les vertus d'un Curé bon pere de famille »¹⁴⁵¹.

L'abbé considère encore qu'il y aurait plus de volontaires pour servir l'Église sans le célibat¹⁴⁵². Il y voit encore un autre avantage : « il y a plus des trois quarts des Prêtres, qui, comme les autres hommes, se marieroient, s'ils n'avoient pas promis solennellement de ne se point marier par le vœu du Celibat ; une partie de ceux-là scandalisent le prochain par leur conduite vicieuse ; or s'ils avoient été mariez, ils n'auroient plus cauzé pareils scandales »¹⁴⁵³. Pour l'abbé, un clergé marié ne donnerait plus d'occasion de scandale, celui-ci n'étant d'ailleurs envisagé qu'au regard du seul péché de la chair. Pour Pierre Sage, l'abbé accorde beaucoup de vertu au mariage, oubliant que les aspirants au sacerdoce ne promettent pas seulement de ne point se marier, mais « de faire consécration de tout leur être, de tout leur temps, de toutes les forces d'amour au Sauveur des hommes et au salut des hommes ». Ce faisant, l'abbé néglige l'enseignement chrétien selon lequel le célibat n'est pas à lui seul une vertu, mais « la condition des vertus, le signe et le moyen d'un plus grand amour »¹⁴⁵⁴.

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 152-153.

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 164.

¹⁴⁴⁶ Bien qu'il imagine qu'une telle politique pourrait repeupler l'Italie et considère qu'« il n'y a personne qui doute, que plus un Etat est peuplé, plus il est propre à augmenter ses richesses [...] & sa puissance » (*ibid.*, p. 172 et p. 163).

¹⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 154.

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 157.

¹⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 175.

¹⁴⁵² *Ibid.*, p. 161.

¹⁴⁵³ *Ibid.*, p. 156.

¹⁴⁵⁴ Pierre Sage, *Le « Bon Prêtre » dans la littérature française, op. cit.*, p. 202.

Les prêtres ne répondant plus à une vocation mais assurant une fonction, la fin du célibat ne les empêcherait pas d'exercer leur principal ministère, à savoir la prédication. L'abbé a en effet réfléchi à la manière de rendre les sermons plus utiles. La théologie étant inintelligible et source de discorde, la matière du sermon doit surtout être historique, c'est-à-dire reposer sur la vie des saints – il y a tout lieu de penser qu'il est aussi question des *Vies des hommes illustres* de Plutarque. Une Académie de morale chrétienne sera créée en vue de juger les sermons et de décerner des récompenses. De cette manière, on entretiendra une émulation entre officiers des mœurs pour déterminer celui qui disposera le mieux aux actions de bienfaisance¹⁴⁵⁵.

En outre, pour que le curé ne perde pas de temps à s'instruire pour composer ses prêches, et puisse ainsi s'adonner davantage à ses devoirs familiaux, de « bons prêches imprimés » seront mis à sa disposition. Lorsque « toutes les meilleures instructions propres aux Paroissiens s[er]ont imprimées, le Curé n'a[ura] plus besoin d'en composer de nouvelles, qui vaudroient beaucoup moins ; ainsi quoique marié, quoi qu'occupé de sa famille il auroit le long de l'année un loisir suffisant pour instruire ses Paroissiens »¹⁴⁵⁶. Son sermon serait alors le servile décalque d'un manuel¹⁴⁵⁷. Pour compléter son dispositif, l'abbé envisage l'intervention de missionnaires itinérants chargés de prêcher dans les différentes paroisses, afin de casser la routine des paroissiens¹⁴⁵⁸.

Pour illustrer la description abstraite de l'ecclésiastique qu'il appelle de ses vœux et fournir « un modèle des plus dignes d'être imité », l'abbé peint le « tableau d'un excellent Evêque » nommé Agathon¹⁴⁵⁹. Celui-ci est doux, bienfaisant, intelligent ; utilitariste, il cherche par tous moyens à diminuer les malheurs de ses diocésains – pour Pierre Sage, « il est permis de soupçonner que l'abbé de Saint-Pierre a dressé son chevalet non loin de son miroir »¹⁴⁶⁰. De plus, Agathon prête une grande attention à l'enseignement, inspectant régulièrement les collèges, dirigeant les études de ses séminaires, ou encore veillant à la tenue de conférences. Il impose le silence aux théologiens. Le train de vie qu'il mène est simple, évitant le luxe et la magnificence qui « sied mal à un évêque ». Il aura rempli son devoir pastoral lorsque, par le souvenir des plaisirs du paradis qui n'est destiné qu'aux bienfaisants, il aura fait « un grand nombre de bons Crétiens, c'est-à-dire des Citoyens aimables & hûreux »¹⁴⁶¹. Ce qui fait dire à l'auteur du « *Bon Prêtre* » dans la littérature française qu'« Agathon n'est qu'un Inspecteur général de la Sûreté morale »¹⁴⁶².

En définitive, l'Église selon l'abbé de Saint-Pierre est une machine bien réglée dans laquelle « chaque rouage accomplit sans heurt son infaillible fonction »¹⁴⁶³. Mais à son système religieux, il manque la religion. Le message du Christ se réduit à une recette pratique de félicité. La charité y est avilie avec une bienfaisance bornée à des gestes de solidarité, garantie de l'ordre

¹⁴⁵⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, op. cit., tome II, p. 10-13.

¹⁴⁵⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome II, p. 157-158.

¹⁴⁵⁷ « Ce que je dis du livre sur la Fisique, j'en dis autant du livre de Morale, propre à instruire les habitans de la campagne de leurs devoirs de justice [...]. Ce livre seroit de meme perfectionné tous les ans par un Ecclesiastique de l'academie politique, & acheté par tous les curez » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VII, p. 42-43).

¹⁴⁵⁸ « On devoit dans un Etat former, dans chaque Province d'un million d'habitans, une société de Missionnaires, Officiers de l'Etat, pour aler prêcher la justice & la bienfaizance », car d'un côté « nous écoutons avec plus d'atansion des Predicateurs nouveaux, & de l'autre ces Predicateurs seroyent encore plus exercez, & par conséquent plus éloquans [...] que les autres Officiers des mœurs sédentaires que l'on apele Curez » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 174).

¹⁴⁵⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 340.

¹⁴⁶⁰ Pierre Sage, *Le « Bon Prêtre » dans la littérature française*, op. cit., p. 206.

¹⁴⁶¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 399.

¹⁴⁶² Pierre Sage, *Le « Bon Prêtre » dans la littérature française*, op. cit., p. 208.

¹⁴⁶³ *Ibid.*, p. 204.

social. Pour lui, « l'Église, la grande Société des âmes unies au Sauveur n'est plus qu'un corps de police morale subordonné au pouvoir politique. En réalité, il n'y a plus d'Église », mais, « dans chaque pays, des Offices nationaux de Justice et de Bienfaisance », sans magistère suprême ni chef commun, avec pour seul lien entre eux la même observance de la « loi naturelle ». Et d'ajouter que pour unifier les sectes dissidentes, l'abbé supprime la religion ; pour réformer le clergé, il supprime le sacerdoce »¹⁴⁶⁴. L'Église n'est envisagée que comme un vecteur du redressement moral de la Nation. C'est également le but visé par le projet éducatif de l'abbé, en s'étendant à tous les aspects de la vie des hommes, depuis l'école jusqu'à la culture.

¹⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 208.

Chapitre 2 : Un impératif éducatif

L'humanité, encore largement ignorante et vicieuse, a besoin d'être redressée, raison pour laquelle l'éducation s'impose comme une nécessité dans le projet politique de l'abbé de Saint-Pierre. Sans elle, les efforts en matière institutionnelle resteraient vains ; avec elle, les hommes peuvent devenir ce qui convient à la cité parfaite. Toutefois, s'ils accèdent à un degré supérieur, ils ne changent pas de nature, mais demeurent corruptibles et capables de pécher. Cela résulte de la disposition des hommes à recevoir le Bien par imitation et le Mal par contagion. Par conséquent, l'éducation doit, d'une part, être permanente et, d'autre part, reposer sur des exemples à imiter et de longues répétitions créatrices de nouvelles habitudes. Ces moyens visent à renforcer les principaux ressorts que sont les sentiments de crainte ou d'espérance, de manière à donner aux hommes une seconde nature. Pour maintenir cette dernière, toujours fragile, il est nécessaire d'inscrire les hommes dans un environnement quotidien édifiant et au sein d'un groupe social propre à leur imposer le respect des lois par le recours à leur égoïsme intéressé. Aussi, l'abbé fait le pari d'un imaginaire collectif purifié par une politique culturelle totale (**Section 1**), et de l'adoption par les hommes de comportements vertueux en raison de la mise en œuvre d'un conditionnement (**Section 2**).

Section 1 : Un imaginaire purifié

L'abbé de Saint-Pierre considère que l'homme est un animal imitant, comme le sont les moutons ou les animaux de compagnie¹⁴⁶⁵. De cette disposition naturelle à l'imitation, l'abbé fait découler la nécessité d'une histoire à même d'offrir aux hommes des modèles de vertu à pratiquer (**Paragraphe 1**), ainsi qu'une politique culturelle ayant pour but de purifier intégralement leur imaginaire (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : Une histoire exemplaire

Dans ses écrits, l'abbé de Saint-Pierre souligne l'importance de l'histoire et de son interprète, l'historien, considéré comme le meilleur précepteur d'une nation¹⁴⁶⁶. Il va sans dire que l'histoire à laquelle il se réfère n'est pas l'histoire comme connaissance désintéressée du passé, mais une histoire enseignante, qui forme à la science du gouvernement et à la science des mœurs¹⁴⁶⁷. Son rôle est avant tout moral et éducatif : il est de « perfectionner le jugement » de ses concitoyens afin de les rendre plus heureux et plus utiles à la patrie¹⁴⁶⁸. Les historiens doivent donc être bons moralistes. À cet effet, l'abbé leur suggère d'employer des images vives, plus propres à porter les hommes à imiter que les discours abstraits.

Cela ne manque pas d'étonner, dans la mesure où ce porte-parole de l'esprit géométrique a souvent pesté contre l'usage des figures de rhétorique dans les démonstrations visant à augmenter les connaissances. L'abbé de Saint-Pierre explique ce qui pourrait apparaître comme une contradiction par le fait qu'en matière de mœurs, il ne suffit pas de dire qu'il faut être bienfaisant et ne pas rechercher la vaine gloire : les peintures vives étant plus attrayantes, l'éloquence fait plus d'impression sur l'esprit que la raison seule. À cet égard, l'abbé juge que

¹⁴⁶⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 208 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 497.

¹⁴⁶⁶ BPN, MsR 208, ff. 1-3.

¹⁴⁶⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome IX, p. 304.

¹⁴⁶⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, op. cit., éd. J. Drouet, Préface, p. 3.

les exemples, les vies particulières, sont des plus efficaces : nulle lecture n'est plus propre à inspirer et à fortifier le désir des vertus récompensées et le rejet des vices punis et méprisés¹⁴⁶⁹.

En la matière, les *Vies des hommes illustres* de Plutarque font figure de référence, elles qui sont en vogue à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle¹⁴⁷⁰. L'abbé de Saint-Pierre les a lues de nombreuses fois depuis sa prime jeunesse, et reconnaît que l'ouvrage de son auteur ancien préféré a exercé, comme sur la plupart de ses contemporains, une grande influence sur sa formation¹⁴⁷¹. Depuis le XVI^e siècle, les établissements d'enseignement avaient en effet intégré à leurs programmes l'œuvre de Plutarque, la considérant peu à peu comme faisant partie du « bagage indispensable de la formation scolaire des humanistes ». Elle a ainsi pu bénéficier pour sa diffusion du vaste réseau de la Compagnie de Jésus¹⁴⁷².

En composant ses *Vies*, Plutarque ne voulait aucunement faire œuvre d'historien, mais seulement peindre des caractères. Ses héros ne sont que de remarquables exemples, des figures représentatives de l'humanité aux prises avec ses passions, victorieuses ici dans le vice, vaincues là dans la vertu. Il jette la lumière sur les ressorts psychologiques qui animent les grands hommes et sur la portée morale de leurs actes. Les *Vies* sont ainsi susceptibles de fournir des *exempla*, situations ou personnages historiques, qui peuvent amener le lecteur, en comparant les différentes facettes de l'humanité, à s'interroger sur son existence ou celle des grands dirigeants, et à suivre les leçons proposées par ce modèle moral ou cet « anti-modèle »¹⁴⁷³. Aussi, l'abbé ne se trompe pas dans son admiration pour Plutarque lorsqu'il écrit que celui-ci,

« pour enseigner plus utilement à son lecteur la science des mœurs, a sagement imaginé d'écrire la *Vie des Hommes Illustres Grecs et Romains*, parce que le lecteur, qui, à l'imitation des grands hommes dont il lit la vie, prend bientôt pour but d'augmenter comme eux sa réputation » ; comme eux, « le lecteur est bien plus porté à fuir les défauts qui ont été nuisibles à leurs desseins [...] et à imiter leurs bonnes qualités, surtout quand Plutarque met sur la scène des personnages aimables et estimables, récompensés magnifiquement par leur grande réputation de l'utilité de leurs grands travaux »¹⁴⁷⁴.

D'abord, enseigner la politique et la morale, et notamment qui estimer et qui louer¹⁴⁷⁵ ; ensuite, stimuler la vertu par l'exemplarité ; enfin, par sa forme encomiastique, susciter une émulation en attisant le plaisir d'être distingué, de manière à contribuer plus que tous les autres ouvrages à « rendre les Lecteurs tous les jours plus sensez, plus laborieux, plus vertueux & la Nation toute entière plus heureuze »¹⁴⁷⁶ : telles sont les fonctions qu'assigne l'abbé aux vies des grands hommes.

¹⁴⁶⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 198. Il ajoute que « Le Lecteur ne lit rien avec tant de plaisir que ces peintures, & qu'il ne sauroit tirer de l'Histoire une grande utilité que le grand desir d'imiter le grand Homme » (*ibid.*, p. 200).

¹⁴⁷⁰ Joseph Drouet, *L'abbé de Saint-Pierre, op. cit.*, p. 33.

¹⁴⁷¹ « J'ai relu, en divers temps de ma vie, ce bel ouvrage qui, quoique défectueux à différents égards dans beaucoup d'endroits, ne laisse pas d'être le plus précieux et de beaucoup le plus utile des ouvrages de l'antiquité » (Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, Préface, p. 1).

¹⁴⁷² Édith Flamarion, « Classique/classicisme », dans Plutarque, *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1983-1984.

¹⁴⁷³ *Idem*

¹⁴⁷⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, Préface, p. 2.

¹⁴⁷⁵ « C'est dans ces Vies que la Jeunesse pourra apprendre à juger de la véritable valeur des actions des grands hommes, à mépriser toutes les petites glorioles des enfans & des femmes, & à estimer la véritable gloire des grandes homes » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 173-174).

¹⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 166.

Toutefois, la lecture des *Vies* qu'en ont fait les établissements d'enseignement religieux et l'abbé de Saint-Pierre à leur suite n'est pas la seule qui soit possible. L'œuvre de Plutarque a ainsi fait l'objet d'une réception diverse qui n'est pas toujours du goût de l'abbé : « le prestige de la chevalerie héroïque s'[est] rajeuni au contact retrouvé des héros antiques, vus à travers Plutarque ou Sénèque »¹⁴⁷⁷. Elle a aussi bien pu nourrir le modèle du *condottiere* machiavélien qu'elle peut étayer la théorie du Grand Homme artisan du progrès historique¹⁴⁷⁸. Cette extraordinaire plasticité de l'héritage de Plutarque est interprétée par l'abbé comme le signe de l'imperfection de l'œuvre. Convaincu de l'utilité publique de cette dernière, il souhaite donc qu'elle ne puisse plus produire des fruits aussi ambigus. Pour que cet ouvrage de morale sur l'histoire contribue « infiniment à rendre les mœurs de nos jeunes gens beaucoup plus vertueuses »¹⁴⁷⁹, il faut faire en sorte qu'il ne puisse y avoir qu'une seule lecture possible des *Vies*.

Les perfectionner implique tout d'abord de remplacer les héros par les Grands Hommes. C'est la tendance générale de l'époque, qui trouve particulièrement à s'exprimer chez l'abbé. En convenant que les hommes recherchent naturellement à se distinguer, il ne s'efforce pas de réhabiliter le vieil idéal héroïque de l'aristocratie qui s'était imposé à partir de la Renaissance et connût son acmé dans l'œuvre de Corneille¹⁴⁸⁰. Comme d'autres, il participe à l'entreprise de « démolition du héros » entamée au mitan du XVII^e siècle. Seulement, alors que les chantres du pessimisme moral considèrent l'homme comme la plus faible des créatures et ne cherchent qu'« à rétablir la parité dans l'ignominie à laquelle Augustin entendait vouer l'amour du lucre et l'appétit de pouvoir et de gloire »¹⁴⁸¹, l'abbé ambitionne d'orienter le pouvoir agissant de l'homme dans l'histoire vers des fins d'utilité publique. Au héros guerrier, l'abbé substitue la figure du *grand bienfaiteur*, qu'il nomme le *Grand Homme*, et qui a pour tâche de faire désirer le service de la patrie et du genre humain.

Dans plusieurs textes, l'abbé s'attache à le définir et à le distinguer de ses contrefaçons. Les hommes, particulièrement ceux du commun, ont tendance à le confondre avec l'homme puissant et l'homme illustre. Or, il manque à l'un et à l'autre les qualités intérieures de l'esprit et du cœur, ainsi que les grands bienfaits procurés à la société, par lesquels se signale le Grand Homme. De manière plus théorique, l'abbé indique trois conditions cumulatives permettant de s'assurer de sa qualité : la première est le grand motif – le Grand Homme ne doit pas être animé par son ambition personnelle, mais par un grand désir à procurer le bien public ; la seconde correspond aux grandes difficultés surmontées, avec courage et talent ; enfin, la dernière apprécie les grands avantages procurés au public en général ou à sa patrie en particulier. En d'autres termes, le Grand Homme se caractérise tout à la fois par sa grande vertu, ses grands talents et les grands bienfaits qu'il procure à la société¹⁴⁸².

La hiérarchie qui prévalait encore quelques décennies plus tôt en est renversée. L'abbé opère d'autres partages et regroupements que Plutarque : Alexandre et César ne sont que des conquérants qui ne méritent en rien d'être appelés Grands Hommes, eux qui n'agissaient que pour leur propre élévation et l'augmentation de leur propre puissance. Il leur préfère

¹⁴⁷⁷ Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1988, p. 20.

¹⁴⁷⁸ Sarah Gremy-Deprez, « De l'homme illustre au grand homme : Plutarque dans l'œuvre de l'abbé Castel de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, op. cit., p. 167.

¹⁴⁷⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome IV, p. 190-191.

¹⁴⁸⁰ Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, op. cit., p. 19-23.

¹⁴⁸¹ Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, op. cit., p. 16. Sur la « démolition du héros », voir Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, op. cit., p. 128-148.

¹⁴⁸² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome XI, p. 34-36 et p. 60-61. Le Grand Homme est une illustration concrète du volontarisme, de la capacité des hommes à changer les choses et à progresser.

Épaminondas, Scipion et Descartes, jugés supérieurs en raison de leur vertu et de leur dévouement à leur patrie ou aux hommes en général¹⁴⁸³. L'auteur du *Discours de la méthode* illustre d'ailleurs le second problème de l'ouvrage de Plutarque : il ne compte que des Anciens. L'humanité a pourtant progressé depuis le II^e siècle, et le moderne qu'est Descartes est sans contester un Grand Homme, lui qui « ne souhaitoit que la gloire précieuse de rendre un très grand service à la société en général en perfectionnant la raison humaine »¹⁴⁸⁴.

Enfin, les « histoires » n'ont d'autre but, insiste l'abbé, que d'inspirer aux hommes l'horreur pour l'injuste et le désir de pratiquer la bienfaisance. Or, Plutarque n'a pas eu autant d'attention qu'il eût dû en avoir, à la fois pour inspirer cette horreur en montrant que « les injustices sont nécessairement suivies des peines, des malheurs de cette première vie & de la seconde vie », et pour inspirer ce désir, en montrant que « les œuvres de bienfaisance sont nécessairement suivies de tranquillité, de joie, de satisfaction, souvent dans la première vie & toujours dans la seconde vie »¹⁴⁸⁵. Pour que les *Vies* fussent pleinement efficaces, il aurait fallu qu'il écrive avec le plus grand soin les passages sur les vertus des grands hommes et la récompense des talents. La joie des peuples et des proches consécutive au succès de ces hommes doit ainsi être peinte avec des couleurs très vives, de manière à faire aimer les talents et les vertus utiles à la société. Il faut de même peindre avec force le mépris, le ridicule que les capricieux se sont attirés, et l'exécration publique dont les princes injustes ont été punis¹⁴⁸⁶. En somme, il faut davantage insister, dans l'écriture des *Vies*, sur les récompenses et les peines attachées respectivement aux vertus et aux vices.

En dépit de ses défauts, l'abbé conserve comme base le matériau de Plutarque, car les *Vies des hommes illustres* demeurent la lecture de morale la plus utile aux particuliers et à l'État¹⁴⁸⁷. Seulement, dans son discours, « les Vies de Plutarque » n'appartiennent plus au natif de Chéronée, mais deviennent le nom donné à la manière d'écrire l'histoire. Cela s'explique par le fait que le perfectionnement tel que le comprend l'abbé ne consiste pas seulement à « moraliser » l'antique ouvrage, mais également à l'actualiser, en enrichissant la collection des portraits de Modernes : on lira à l'Académie des bons écrivains « les Vies de Plutarque qui auront été écrites pour notre Siècle, ainsi on en otera ce qui nous intéresse peu, on y ajoutera ce qui peut y manquer », de manière à « donner au public l'Histoire du Monde, & de chaque Siècle par les personnes illustres qui y auront vécu »¹⁴⁸⁸.

Puisque le principal objet des *Vies* est d'édifier le lecteur, que l'histoire « ne devrait être qu'un journal des vices punis & des vertus récompensées », la précision historique n'est point de mise : rédigeant ses *Annales politiques* « sur des vues semblables à celles de Plutarque », l'abbé concède avoir pu commettre des erreurs historiques, mais ajoute que « de pareilles erreurs sur de petites circonstances ne méritent pas la moindre attention » et qu'il lui suffit d'inspirer aux lecteurs « le désir et les moyens d'imiter les sages et d'éviter les exemples des imprudents dans des cas semblables »¹⁴⁸⁹.

¹⁴⁸³ *Ibid.*, p. 34-40.

¹⁴⁸⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome I, p. 287.

¹⁴⁸⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 199-200 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XVI, p. 80-81.

¹⁴⁸⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 199.

¹⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 196.

¹⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 179-180.

¹⁴⁸⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses, op. cit.*, tome I, p. 54 ; Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, Préface, p. 2 et p. 4. Selon Françoise Frazier, l'abbé fait preuve de « désinvolture vis-à-vis de la précision historique » (*Histoire et morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 24).

Les « Vies de Plutarque » constituent, enfin, un archétype auquel les biographies devront se conformer. À cet effet, l'abbé se propose en modèle et réécrit plusieurs vies à titre d'exemple, selon une méthode qu'il imagine approuvée par Plutarque lui-même¹⁴⁹⁰. Ces vies réécrites sont pourtant moitié plus courtes que les originales et négligent « le déroulement narratif linéaire au profit de scènes édifiantes »¹⁴⁹¹. De plus, l'abbé entend ajouter à l'ouvrage de Plutarque un discours préliminaire indiquant la règle à suivre pour distinguer le grand homme de l'homme illustre, et faire suivre chacune des vies d'observations morales et politiques écrites par un philosophe¹⁴⁹². De cette façon, il n'y aura plus qu'une seule lecture possible de l'œuvre. L'abbé publie également des instructions pour s'assurer que la rédaction des vies est conforme à la conception qu'il s'en fait¹⁴⁹³. C'est aux meilleurs écrivains qu'il confie la tâche, regrettant d'ailleurs que La Rochefoucauld préférât peindre une humanité radicalement corrompue plutôt que de se rendre utile en étant de ces nouveaux Plutarque¹⁴⁹⁴.

L'abbé suggère encore la création d'une section dédiée à la rédaction des *Vies des hommes illustres* au sein de l'Académie des bons écrivains. Ce bureau de l'éloquence et des vies des hommes illustres, qui a d'abord pour tâche de lire tout ce qui a été fait sur la vie des hommes et des femmes illustres parmi toutes les nations, pour le perfectionner, puis de rédiger les vies des personnalités de son siècle¹⁴⁹⁵. Le rôle de l'écrivain étant de persuader les hommes d'être vertueux par ses écrits, celui qui ne se conformerait pas à cette exigence ne serait pas seulement mauvais écrivain, mais également mauvais citoyen – c'est donc une véritable injonction à rédiger la vie des grands hommes que l'abbé adresse aux hommes de lettres.

Finalement, l'histoire louée par l'abbé se révèle un ensemble d'histoires édifiantes. En ce sens, bien que les *Vies des hommes illustres* de Plutarque conviennent à son rationalisme exécrant le mysticisme, le modèle de l'abbé semble être, dans ses fins, plutôt celui de la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie, exemple de Vies des Pères du désert et ermites, et modèle du genre arétologique¹⁴⁹⁶. Soucieux avant tout d'offrir des exemples vertueux à imiter, l'abbé néglige la

¹⁴⁹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Thémistocle et Aristide ou Modèle pour perfectionner les Vies de Plutarque (Ouvrages de morale et de politique, op. cit., tome XIV, p. 168-288).*

¹⁴⁹¹ Sarah Gremy-Deprez, « De l'homme illustre au grand homme : Plutarque dans l'œuvre de l'abbé Castel de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 163.

¹⁴⁹² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 179-182. Le discours dont il veut faire la préface des *Vies* est le *Discours sur la grandeur et la sainteté des hommes* placé à la fin du *Projet pour perfectionner l'éducation (Œuvres diverses, op. cit., tome I, p. 269-317)*. Il a rédigé quelques-unes de ces observations, à propos de Thésée, Romulus, Épaminondas et Scipion, dans ses *Observations pour rendre la lecture des Hommes Illustres de Plutarque beaucoup plus agréable et plus utile (Ouvrages politiques, op. cit., tome XI, p. 173-254)*.

¹⁴⁹³ Ce sont les *Observations pour diriger ceux qui écrivent la Vie des hommes illustres* (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 196-214).

¹⁴⁹⁴ Au lieu de mettre son talent à rendre tous les hommes méprisables et haïssables, il eût mieux valu qu'il l'emploie « a nous en peindre quelques uns d'estimables, d'aimables et de plus hureux que les autres pour tanter de nous les faire imiter » (BPN, MsR 171, « Maximes de m. de la Rochefoucault », cité dans Antony McKenna, « L'abbé de Saint-Pierre et la critique du moralisme augustinien », *loc. cit.*, p. 188).

¹⁴⁹⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome IV, p. 179 et p. 190.

¹⁴⁹⁶ L'arétologie (du grec *arétos*, vertu, et *logos*, discours ; ce qui peut se traduire par *discours édifiant*) vise à faire admirer la vertu de celui qui est décrit. Les *Vies* des sages païens, comme celles des saints chrétiens plus tard, n'avaient « pas pour but de fournir un témoignage historique sur la vie d'un homme mais de présenter [...] un modèle idéal de comportement ». Dans ces *Vies*, les sages et les saints commandent « aux éléments, écartent les fléaux, apprivoisent les bêtes sauvages, opèrent des guérisons miraculeuses [et] exorcisent les possédés » (Jacques Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975, p. 53-54). L'abbé de Saint-Pierre ne retient pas cette convention littéraire indispensable à toute Vie édifiante, et propose plutôt une arétologie non mystérieuse, réduite au discours sur la vertu, la récompense des biens et la punition des maux. Mais, sans être un reportage minutieux des faits et gestes, les *Vies* de l'abbé supposent de bien exploiter le premier principe de la politique, à savoir la crainte des maux et la recherche du plaisir, en faisant sentir le mal absolu que serait l'Enfer et le bien absolu que serait le Paradis. Ce faisant, l'abbé entend convaincre son lecteur d'adopter de nouveaux comportements.

complexité de la méthode plutarquienne qui donnait à voir des personnages contrastés, leurs vies mêlant dans des proportions diverses le vice et la vertu¹⁴⁹⁷. La fonction utilitaire attribuée aux *Vies* par l'abbé conduit à une simplification des caractères et en fait moins le moyen d'une réflexion morale que le relais d'une doctrine impérative d'origine étatique destinée à régir les comportements et décrite comme simple d'usage, pour la raison qu'elle ne laisse aucune liberté d'appréciation au lecteur comme au rédacteur. L'histoire n'est pas la seule discipline que l'abbé entend diriger dans le sens du perfectionnement de la société : c'est, à dire vrai, le cas de tous les arts.

Paragraphe 2 : Une production artistique vertueuse

À travers les nombreux écrits qu'il a consacré aux institutions et à la politique culturelles, l'abbé de Saint-Pierre veut contribuer « à perfectionner l'esprit, le goût, la raison, les mœurs »¹⁴⁹⁸. La politique interventionniste qu'il développe repose sur l'idée que les œuvres culturelles ne servent qu'à prescrire des opinions et des comportements. En effet, leur contenu façonne le goût du public qui, de manière consciente ou non, en vient à adopter les modèles qui lui sont proposés. S'ensuit la nécessité d'un contrôle absolu sur ce qui peut ou doit être produit et diffusé, de manière à éliminer le vicieux et à ne promouvoir que le vertueux.

L'abbé veut moraliser toute la culture, de manière à remuer les hommes, à les édifier, pour leur faire adopter une conduite particulière. La mode, en tant qu'elle est une manifestation du caractère imitant de l'homme, y participe¹⁴⁹⁹. À travers elle, c'est l'opinion publique que l'abbé veut former. Sur ce point, il paraît s'appuyer sur une distinction de Locke entre les lois civiles, qui s'exercent par la coercition, et les lois d'opinion, règles tacites que la coutume et la censure morale de la communauté font observer : « Car presque tout se fait chez les hommes par opinion, par habitude, par coutume, par mode »¹⁵⁰⁰. Il importe donc de transformer les lois d'opinion ; ce qu'il fait notamment à travers ses projets relatifs au désir de la distinction. De manière générale, sa politique vise à produire de l'admiration ou de l'aversion : admiration pour les grands bienfaiteurs, aversion pour les vices et les ridicules associés à des conduites socialement nuisibles. Ce faisant, les hommes n'auraient plus besoin de réfléchir aux choix à faire ; tout deviendra instinctif, suivant l'opinion du groupe.

Pour que cette entreprise de moralisation soit pleinement efficace, l'abbé la fait reposer sur l'inépuisable recherche de plaisir des individus. En ce sens, il enjoint l'État à utiliser le plaisir de la fiction, de la poésie et de la musique pour rendre la société plus heureuse : « Les gouvernements d'Europe n'ont pas encore compris *combien l'on peut tirer d'utilité pour la société, du plaisir* que nous avons tous soit à lire, soit à voir représenter les histoires feintes [...]. *C'est au politique à mener les hommes par le plaisir* de la fiction, par le plaisir de la versification, par le plaisir du chant, par le plaisir du spectacle, [...] à l'observation de la justice, & à la pratique de la bienfaisance »¹⁵⁰¹. Il exhorte les dirigeants à tirer parti des spectacles attrayants ou à se servir de l'éloquence des bons écrivains pour faire aimer et pratiquer les vertus utiles à la société¹⁵⁰².

¹⁴⁹⁷ Tout ce qui ne sert pas à rendre la vie des personnes exemplaire sur un plan moral est expurgé, ce qui se manifeste dans sa volonté de supprimer les parallèles, qui faisaient la spécificité de l'œuvre de Plutarque (Sarah Gremy-Deprez, « De l'homme illustre au grand homme : Plutarque dans l'œuvre de l'abbé Castel de Saint-Pierre », *loc. cit.*, p. 164-165).

¹⁴⁹⁸ Cité dans Carole Dornier, « La politique culturelle dans les projets de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁴⁹⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome XI, p. 314.

¹⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 303.

¹⁵⁰¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VII, p. 9-11 ; nous soulignons.

¹⁵⁰² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XIII, p. 134-5 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome IV, p. 199.

En effet, la formation du goût du public exige préalablement que l'État influe sur la production des œuvres, en donnant aux auteurs un but à poursuivre, et en les incitant à écrire selon certaines normes. Tout logiquement, l'abbé de Saint-Pierre estime que les ouvrages de poésie ne sont dignes de récompense que s'ils peignent vivement les punitions et les maux qu'attirent les injustices, et les joies et plaisirs que procurent les actions de bienfaisance. Les écrits seront jugés quant à leurs résultats, selon qu'ils diminuent ou non les maux de la vie présente et portent à la pratique de la bienfaisance¹⁵⁰³.

Dans cette perspective, l'abbé privilégie certains arts à d'autres. Nous avons vu à cet égard que les historiens étaient tenus en haute estime – ils sont ainsi considérés comme plus utiles que les auteurs comiques. L'abbé de Saint-Pierre justifie cette préférence par le fait que les peintures des récompenses que font les historiens nous excitent à être meilleurs, quand les peintures des auteurs comiques ne font que tourner en ridicule les défauts d'autrui¹⁵⁰⁴. De même, récusant la théorie aristotélicienne de la catharsis selon laquelle la représentation théâtrale d'émotions excessives débarrasserait les spectateurs de leurs propres passions, il ne condamne pas les arts verbaux et les arts d'imitation au nom du danger qu'il y aurait à stimuler les passions et à les encourager dans le public. Bien au contraire, non seulement le théâtre est toléré, mais il doit être encouragé et subventionné¹⁵⁰⁵.

Cette diffusion maximale qu'il veut donner au théâtre s'explique par le rôle d'éducation morale qu'il lui attribue, l'envisageant comme l'auxiliaire de l'instruction morale donnée par le prêtre : « les peres & les meres les plus sages meneront leurs enfans à la Comedie comme au meilleur Sermon, pour leur inspirer des sentimens raisonnables & vertueux ». Le financement étatique permettra aux plus modestes d'assister aux spectacles. De cette manière, on verra « le plaisir contribuer au bon gouvernement, ce qui est le sublime de la politique ; car qu'y a-t-il de plus estimable que de mener les hommes par le chemin des plaisirs innocens & actuels, à une diminution de peines, & même à d'autres plaisirs futurs » ?¹⁵⁰⁶ L'importance que l'abbé accorde au théâtre est telle qu'il se prend à rêver, à la fin de ses *Réflexions morales et politiques sur la vie du Czar Pierre I^{er}*, au canevas d'une pièce de théâtre instructive¹⁵⁰⁷.

¹⁵⁰³ « On mesure la plupart des ouvrages [...] avec cette regle incontestable de la plus grande utilité publique [...]. Je laisse au Lecteur judicieux à tirer par cette metode une infinité de conclusions sur la valeur de chaque Livre d'une Biblioteque, & c'est cette metode que l'on peut apeler *Bibliomètre* » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome II, p. 254-255 ; souligné par l'auteur).

¹⁵⁰⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 97. Il dit ainsi de Molière qu'il « nous a enseigné la manière de bien peindre les hommes qui sont ordinairement composez de vices & de bonnes qualitez ; mais il n'a pas eu assez de soin de peindre toûjours en estimable ce qu'ils avoient de méprisable, & c'est cette confusion qu'il a laissée dans ses peintures qui fait que ses comedies sont quelquefois aussi pernicieuses qu'utiles au perfectionement de nos mœurs » (*Œuvres diverses*, op. cit., tome II, p. 190-191 ; souligné par l'auteur).

¹⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 178.

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 193-194 ; nous soulignons.

¹⁵⁰⁷ « La mort du Czarevitz peut former de très-belles scènes, très-intéressantes, & très-instructives pour l'Éducation des Dauphins & autres Princes Héréditaires. On pourroit feindre un Archevêque qui, en parlant au Czar, rejetteroit les fautes du Czareviz sur la mauvaize éducation qui devroit être imputée au Czar même... Faire le Fils digne de pitié, faire intervenir les Grans & la Czarine elle-même pour lui sauver la vie... Raizons du Czar pour les refuzer, en leur disant qu'il les refuze [...] pour sauver l'État, en fezant périr son destructeur futur... Faire repliquer la Czarine en disant, qu'il pouvoit les sauver de la colere de son Fils, en lui declarant que ce seroit à ses prières qu'il lui auroit donné sa grace. *J'en conviens*, diroit le Czar, *mais je ne puis pas de la même manière sauver les beaux Etablissemens nouveaux, quelque salutaires, quelque utiles qu'ils soient à l'Etat : ainsi je suis forcé de le sacrifier, malgré moi, au Salut de l'Etat* » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome IX, p. 420 ; souligné par l'auteur).

Pour satisfaire ces exigences, l'abbé charge l'Académie des bons écrivains de formuler et de diffuser les normes esthétiques et morales. Cette Académie française perfectionnée ne devrait pas se contenter d'exercer un rôle de critique des œuvres, mais devrait en produire pour « perfectionner les mœurs de la Nation »¹⁵⁰⁸. On pense évidemment aux *Vies des hommes illustres* qu'il lui faut actualiser. C'est également à ses membres que l'abbé confie le soin d'améliorer le traité sur l'espérance de la béatitude qu'il a ébauché et dont il attend qu'il devienne le manuel indispensable du bon citoyen¹⁵⁰⁹.

En raison du rôle qu'il joue, le théâtre doit faire l'objet d'un strict contrôle et d'une orientation politique qui pourraient être exercés par quelques bons citoyens connaisseurs sous les ordres d'un magistrat de police¹⁵¹⁰. C'est à une Académie des spectacles et à un bureau des spectacles que songe l'abbé, confondant volontairement dans ce projet les fonctions de normalisation esthétique et morale de l'Académie française avec l'organisation de la censure. De ce fait, il serait le premier, selon Alain Ménil, à « associer réforme du théâtre et censure du répertoire »¹⁵¹¹. En effet, l'État ne devrait pas seulement accompagner les auteurs, mais contrôler strictement leur production. Il faudrait que « toutes les Comedies, tous les Opera, toutes les Poësies, & tous les Romans, pour être imprimez ou reimprimez, eussent l'aprobation du Bureau des mœurs, qui jugeroit à la pluralité si l'ouvrage est suffisamment vertueux pour être donné au publicq »¹⁵¹². Il le justifie par la nécessité d'éliminer les erreurs et imperfections mises en lumière par le progrès de la raison, et tout ce qui irait à l'encontre du processus de moralisation de la société¹⁵¹³.

C'est donc à intervalles réguliers qu'il faut réécrire les œuvres d'art des Anciens – « il faut racomoder les bones pieces des auteurs morts », écrit celui qui estime qu'avec son système « les bonnes pieces de Corneille, de Racine, de Moliere [...] auroient receu en cinquante ans plusieurs perfectionemens »¹⁵¹⁴. Les « perfectionneurs » qui seraient chargés de les émonder ou de les augmenter verraient leur nom figurer au côté de l'ancien auteur – « On imprimera : *Comedie de Sertorius de P. Corneille perfectionnée par M. B.* », explique fièrement l'abbé de Saint-Pierre¹⁵¹⁵. Ce travail viserait particulièrement le *Cid* de Corneille et sa promotion de l'éthique de l'honneur à travers le duel. En effet, l'abbé n'entend pas laisser la parole aristocratique, en particulier la distance ironique, investir le théâtre et décider de ce qui mérite les applaudissements.

C'est notamment à l'Académie des bons écrivains qu'il confie ce pouvoir de censure, considérant que les académiciens « sont les censeurs naturels des ouvrages d'esprit qui regardent les mœurs »¹⁵¹⁶. Ces derniers devront ainsi purger la société des empoisonneurs que sont les écrivains et poètes qui se rendraient coupables d'ouvrages agréables mais pernicioeux¹⁵¹⁷. Si cette position n'est guère surprenante de la part de celui qui considère que « la peinture, la sculpture, la musique, la poésie, la comédie, l'architecture [...] prouvent le nombre des fainéants, leur goût pour la fainéantise qui suffit à nourrir et à entretenir d'autres espèces de

¹⁵⁰⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, op. cit., tome IV, p. 165-166.

¹⁵⁰⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 171-172.

¹⁵¹⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, op. cit., tome II, p. 177.

¹⁵¹¹ Alain Ménil, *Diderot et le drame : théâtre et politique*, Paris, PUF, 1995, p. 23 note 1.

¹⁵¹² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VII, p. 15.

¹⁵¹³ Il s'applique à lui-même cette exigence d'un perfectionnement continu des œuvres passées en réécrivant constamment ses textes pour en proposer de nouvelles versions. De la même manière que ses projets sont perfectibles, l'abbé juge que les œuvres culturelles peuvent être réécrites en vue d'être améliorées.

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 12-13.

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵¹⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, op. cit., tome I, p. 188-192.

¹⁵¹⁷ BPN, MsR 224, *Sur les ouvrages agréables mais pernicioeux* [mai 1737] ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 89 et p. 93.

fainéants, gens qui se piquent d'esprit agréable, mais non pas d'esprit utile »¹⁵¹⁸, elle ne manque pas de piquant, quand on sait que les ouvrages de l'abbé ont été pour la plupart imprimés en République de Hollande : favorable à la censure pour les autres, il la déjoue pour lui-même, ce qu'il justifierait sans doute en distinguer la bonne censure réprimant les ouvrages vicieux et la mauvaise censure visant les ouvrages favorisant l'avènement de l'âge d'or bienfaisant.

En définitive, c'est à l'État que revient la tâche d'organiser la production et la diffusion des œuvres de l'esprit selon des critères qu'il aura lui-même déterminés, et en faisant, si besoin est, usage de moyens de répression contre les écrits considérés comme pernicious. La question de la liberté de conscience, d'opinion et d'expression n'est pas posée dans les différents projets de l'abbé de Saint-Pierre, qui présuppose un accord évident quant aux valeurs qu'il compte inculquer et aux méthodes qu'il compte employer. En déterminant ce que les hommes doivent entendre, lire et voir, la politique culturelle de l'abbé consiste à purifier totalement leur imaginaire, à ne leur offrir aucun contre-modèle, mais seulement une production qui les convainc qu'il est avantageux d'être vertueux, et désavantageux de ne pas l'être. Celle-ci est donc au service d'un contrôle social étroit. La vertu et la raison éclairée devant être enseignées partout, les projets de l'abbé envisagent d'autres pistes pour leur diffusion.

Section 2 : L'adoption contrainte de nouveaux comportements

L'éducation est l'un des chantiers prioritaires de la réforme de la société. L'homme est un être d'habitudes, et si l'abbé reproche à l'ancien monde de tout fonder sur ces dernières, une fois purgées de tout vice, il en fait le levier psychologique de la transformation des mœurs. Il propose à cet effet une réforme de l'école ayant pour but l'apprentissage des vertus par de fréquentes répétitions (**Paragraphe 1**). Cet effort éducatif visant à créer une seconde nature ne cesse pas après la sortie du système scolaire : l'abbé imagine en effet des moyens pour maintenir cette tension pédagogique tout au long de la vie des hommes (**Paragraphe 2**).

Paragraphe 1 : L'école, fondement du conditionnement

L'abbé n'a cessé d'affirmer l'importance de l'éducation. Celle-ci doit rendre les hommes plus vertueux et raisonnables, à commencer par le Dauphin et les princes héréditaires. Cela tient d'abord au fait que les décisions des gouvernants ont potentiellement des effets considérables sur la société : ils ont par exemple la possibilité de déclencher des guerres et, de manière plus générale, la capacité de rendre leur nation beaucoup plus heureuse¹⁵¹⁹. Ensuite, parce que le monarque doit être suffisamment armé pour pouvoir résister aux flatteries des courtisans qui pourraient les tromper, et – guidé par la raison et la justice – faire en sorte que le despotisme de la raison ne prenne le chemin du despotisme oriental. Enfin, ce souci se comprend par le fait que l'abbé imagine imposer ses projets par le sommet, ce qui suppose que les gouvernants les aient assimilés au point de les faire leurs¹⁵²⁰.

En outre, l'éducation est l'une des missions les plus essentielles de l'État pour la raison qu'elle n'est pas seulement destinée aux futurs gouvernants, mais accessible à toute la Nation¹⁵²¹. Cette

¹⁵¹⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 96.

¹⁵¹⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 140.

¹⁵²⁰ Puisqu'« ils n'ont manqué uniquement que de lumières pour conoître les voyes d'Equité & de Bienfaizance ; les seules dignes du grand homme, de cet homme qui mérite nos loüanges, notre admiration, [...] il seroit à souhaiter que l'on enseignât aux Dauphins, & aux Princes Héréditaires, la Morale & la Politique » (Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 302).

¹⁵²¹ « De l'Education d'un enfant dépend le bonheur ou le malheur du reste de sa vie, & de l'Education de tous les enfans d'un Royaume, dépend le bonheur où le malheur futur » de celui-ci (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, tome I, p. 112 ; nous soulignons).

mission serait particulièrement bénéfique à l'État : « c'est doner deux hommes a l'État, que de lui doner un artisan qui a le double d'industrie & d'esprit »¹⁵²². Il propose en ce sens de multiplier dans les campagnes les maîtres qui apprennent à lire et à écrire gratuitement, et de rendre la langue plus facile à écrire et à prononcer¹⁵²³. De plus, l'éducation vise à transformer l'esprit de la nation. Sa finalité est proprement politique : elle doit produire, conjointement avec l'instruction religieuse, d'utiles et vertueux citoyens, de façon à organiser harmonieusement la société.

L'abbé imagine que l'exemple du collège des princes se diffusera et deviendra un modèle pour les autres collèges du royaume et de l'Europe¹⁵²⁴. Dans cette perspective, il pousse la fondation de collèges pour garçons et filles. Pour l'abbé de Saint-Pierre, c'est à l'État de perfectionner l'éducation. Sans pour autant lui reconnaître un monopole en la matière, il devra faire triompher la raison bienfaisante, en initiant et en unifiant l'enseignement dans ses méthodes et ses doctrines. La tâche de « diriger perpétuellement l'éducation de la jeunesse » sera confiée à un bureau, dont les fonctions centralisatrices et rectrices en assureront l'unification¹⁵²⁵.

L'abbé de Saint-Pierre inaugure un genre nouveau, le « plan d'éducation », par lequel il s'efforce de repenser toute la formation du sujet. Par contraste avec les collèges traditionnels dans lesquels l'instruction prend une place plus importante que la formation morale, rendant impossible selon lui la transformation du monde, l'abbé suggère une réforme du programme subordonnant la dimension spéculative à la dimension pratique de l'enseignement, et faisant de la formation morale la priorité du système scolaire, l'instruction proprement dite devant se contenter d'une place mineure. Dans ses *Annales politiques*, l'évocation de la fondation du collège Mazarin lui offre l'occasion d'une critique des établissements traditionnels, selon un procédé qui semble être inspiré de Descartes¹⁵²⁶, et de préciser son projet éducatif :

« Nous avons, par exemple, dix fois plus besoin dans le cours de la vie des opérations de l'arithmétique et de la géométrie pratique [...], de la géographie, de l'histoire des hommes illustres, que de nous amuser à faire des vers grecs, des amplifications de rhétorique, des vers latins, etc... On nous apprend l'inutile et on nous laisse ignorer le plus important. Nous avons besoin de citoyens parvenus par une longue habitude à être justes, doux, humbles, patients, polis, discrets, généreux ; qui sachent pardonner les injures, qui se connaissent en vraie gloire et qui la recherchent ; qui méprisent les distinctions de vanité ou les glorioles ; qui fassent plus de cas des grands talents et des grandes vertus que des grands biens de la fortune. Nous avons besoin de citoyens laborieux et appliqués »¹⁵²⁷.

Sa critique des humanités classiques, en particulier du latin, est vive. De manière générale, le choix des langues à enseigner doit être fait en fonction de leur utilité sociale, sinon de leur intérêt commercial¹⁵²⁸. Le latin était l'expression d'une formation détachée de toute

¹⁵²² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 43.

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁵²⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 140.

¹⁵²⁵ « Il faut un Bureau, un conseil, qui soit le centre de ces observations [adressées par les professeurs en vue d'améliorer l'enseignement], & qui ait le pouvoir de les rectifier, & ensuite de les autoriser par des statuts, afin de perfectionner tous les jours cette partie de notre police, & de faire observer autant qu'il sera possible l'uniformité dans tous les Collèges du Royaume pour les pratiques, qui auront été démontrées comme les meilleures » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, tome I, p. 88-90).

¹⁵²⁶ Denis Kambouchner, « Dans les écoles, on n'apprend rien d'utile », *Descartes n'a pas dit*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 15-24.

¹⁵²⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques, op. cit.*, éd. J. Drouet, p. 28.

¹⁵²⁸ « La connaissance des langues n'est gueres utile, qu'autant que les langues peuvent servir au comerce des marchandizes [...]. Nous avons bien plus bezoin de savoir ou un peu d'Anglois, ou un peu d'Holandois, ou

préoccupation utilitaire, proprement gratuite au sens moral du terme¹⁵²⁹. En donnant la priorité à la langue vernaculaire, l'abbé entend faire étudier des choses plutôt que des mots¹⁵³⁰. Le temps auparavant consacré à l'enseignement d'une langue dont personne ne fera usage dans son métier sera, pense-t-il, plus judicieusement employé s'il permet de perfectionner les enfants dans « des connaissances dont ils font usage tous les jours, Histoire, Géographie, Chronologie, Physique, Arts Mécaniques, Arts Libéraux, Musique, Anatomie, Médecine, Chimie, Jurisprudence, Morale, Religion, Politique, Arts Militaires, Navigation, Géométrie, Arithmétique »¹⁵³¹. Parmi ces disciplines, c'est l'histoire qui, surtout, fait l'objet d'une réévaluation par rapport au système traditionnel, dans la mesure où elle participe à l'édification morale des élèves.

Car le plus important, c'est l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance par les élèves. À cet effet, il ne faut pas craindre de réserver plus de la moitié des heures d'enseignement à démontrer plusieurs vérités importantes aux bonnes mœurs, et à fortifier les habitudes à la vertu¹⁵³². Ces habitudes vertueuses dont l'école doit favoriser l'acquisition sont la prudence, habitude suprême consistant en la connaissance de nos intérêts réels, la justice et la bienfaisance, qui relèvent du cœur, et le discernement de la vérité et l'instruction, qui relèvent de l'esprit et consistent à exercer sa mémoire à retenir les faits, les maximes et les démonstrations¹⁵³³. Ces habitudes s'acquièrent en faisant lire aux écoliers – qui « ont un grand plaisir à entendre des histoires où les méchants sont punis & les vertueux récompensés » – des romans vertueux et les *Vies* de Plutarque, ou bien encore de leur faisant jouer des scènes vertueuses¹⁵³⁴.

L'éducation consistera à faire naître ces habitudes et à les consolider, au moyen d'incessantes répétitions, et de l'émulation. À l'autorité et à la sévérité de la règle, l'abbé privilégie, pour l'apprentissage des vertus, la vie collective, qu'il juge plus efficace. Les élèves étudient et vivent au sein des établissements. L'internat est le lieu de formation de la sociabilité, qui joue un rôle déterminant dans l'éducation, raison pour laquelle l'abbé juge le collège supérieur à l'éducation domestique¹⁵³⁵. Il conserve les ressorts fondamentaux de la pédagogie jésuite, à savoir la crainte du châtement et l'espoir de la récompense¹⁵³⁶. Cependant, il recourt constamment au désir de distinction, dérivé de l'amour-propre et envisagé comme le ressort de l'émulation morale.

un peu d'Espagnol, ou un peu d'Allemand tant pour la négociation des affaires étrangères, que pour le commerce des marchandises, que nous n'avons besoin du latin » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, tome I, p. 134-136).

¹⁵²⁹ Christophe Martin, « La “machine” pédagogique : sur le *Projet pour perfectionner l'éducation* (1728) », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743)*, op. cit., p. 173.

¹⁵³⁰ « Il est ridicule d'enseigner les arts & les sciences dans une langue étrangère, car c'est une folie visible, que d'avoir plus d'attention à enseigner des langues que les choses mêmes [...] ; il vaut bien mieux, que les Régens enseignent des choses à leurs Écoliers [plutôt] que des mots » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, tome I, p. 136-137).

¹⁵³¹ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, tome I, p. 137-138.

¹⁵³² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome X, p. 200 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, op. cit., tome VII, p. 205.

¹⁵³³ Christophe Martin, « La “machine” pédagogique : sur le *Projet pour perfectionner l'éducation* (1728) », loc. cit., p. 169-170.

¹⁵³⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, tome I, p. 180-181.

¹⁵³⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁵³⁶ Christophe Martin, « La “machine” pédagogique : sur le *Projet pour perfectionner l'éducation* (1728) », loc. cit., p. 174. À propos du châtement, il écrit ainsi : « Il faut donc pour gouverner les enfants avoir recours à la crainte des peines présentes pour les faire agir sans plaisir, & même contre leur goût, mais conformément à la raison & à leur intérêt réel » (*Œuvres diverses*, tome I, p. 104). La minutie de l'abbé le conduit à souhaiter « marquer les degrés d'injustice en établissant dix ou douze degrés de punition par le temps & la manière de punir » (*ibid.*, tome II, p. 117).

Ce faisant, la pédagogie de l'abbé prend un sens nouveau : l'éducation traditionnelle visait à changer ou à combattre la nature de l'homme, à l'aider à dépasser une nature marquée par la corruption. L'abbé, quant à lui, considère non seulement qu'« il n'est pas possible de changer la nature des hommes » mais encore que la vertu n'est pas contradictoire avec l'amour-propre. Celui-ci peut devenir la source intarissable de la justice et de la bienfaisance, par la sociabilité. Plutôt que de chercher à déraciner l'amour-propre, l'éducation doit en faire le moyen de « diriger ce penchant invincible » en lui apprenant le discernement sur les biens et les maux¹⁵³⁷.

Pour ce faire, le ressort de l'émulation doit être perfectionné en multipliant les récompenses et en prenant la peine de distinguer la vraie gloire de la fausse¹⁵³⁸. Cette distinction, et la redéfinition de l'idée de gloire qui la sous-tend, poursuivent un objectif éminemment pédagogique :

« La raizon, c'est que les hommes ont naturellement un désir vif & constant d'être distingués entre leurs pareils par la distinction la plus estimable ; Or n'est-il pas alors de la dernière importance pour l'augmentation du bonheur de la Société [...] de faire en sorte que dès leur jeune âge leur Regens leur aient appris à mépriser les distinctions vaines [...] & à n'estimer que les seules distinctions précieuses, solides, durables » ?¹⁵³⁹

Le collège de l'abbé vise à orienter le désir de distinction, à moraliser l'amour-propre. Ce faisant, l'émulation est assez forte pour redresser les enfants : « Tous craignent l'Enfer, tous desirent le Paradis. On peut facilement fortifier tous les jours ce maître ressort qui sera dans deux ans assez fort pour les tenir obéissants, appliquez, dociles, [...] & par conséquent assez puissant pour les guerir de leurs mauvaises habitudes, & même de leurs mauvais penchants »¹⁵⁴⁰. En outre, l'émulation fondée sur le désir de se distinguer ne conduit pas seulement à une mise en concurrence des élèves en vue d'obtenir les récompenses ; cette pédagogie fait également naître un système de surveillance, l'élève y étant « formé à ne vivre que dans et par le regard ou le jugement d'autrui »¹⁵⁴¹.

Bien qu'il dise ne pas tenter de modifier la nature de l'homme, l'abbé de Saint-Pierre, par son effort pédagogique, tend à utiliser la plasticité de l'homme pour lui imprimer une série d'habitudes et ainsi lui créer une seconde nature qui l'obligerait à agir de manière vertueuse¹⁵⁴². Il apparaît dès lors que l'éducation proposée par l'abbé repose sur la méthode de la répétition et du dressage, et consiste donc en un véritable conditionnement : plutôt que de faire répéter les règles de grammaire, on imprime dans l'esprit des modèles de raisonnement et des conduites de vertu ; le raisonnement juste est supposé s'acquérir non par une faculté de juger autonome, mais à force d'habitudes¹⁵⁴³. Cette pédagogie ne vise pas à former l'élève à porter un jugement moral sur une situation, mais à lui inculquer une « habitude à sentir, à juger par sentimens », ce

¹⁵³⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, tome I, p. 2.

¹⁵³⁸ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵³⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, *op. cit.*, tome XIV, p. 160 ; nous soulignons.

¹⁵⁴⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, *op. cit.*, tome VII, p. 204.

¹⁵⁴¹ Christophe Martin, « La “machine” pédagogique : sur le *Projet pour perfectionner l'éducation* (1728) », *loc. cit.*, p. 175.

¹⁵⁴² Partant du constat suivant lequel « presque toutes nos actions sont des effets de nos habitudes », il déclare que « sans une longue habitude à se représenter les motifs de crainte, sans l'habitude à reconnaître les plus petites injustices, l'illusion des passions & de notre amour propre mal entendu, & la force des mauvais exemples l'emporteront toujours sur les lumières de la raison, notre esprit s'occupera à justifier nos injustices, & c'est ainsi que le cœur séduit l'esprit quand il n'est pas soutenu par une longue & ancienne habitude d'une crainte salutaire, qui rappelle à son secours de puissants motifs capables de surmonter la force d'une passion naissante » (Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, tome I, p. 11 ; nous soulignons).

¹⁵⁴³ *Ibid.*, p. 20-22.

qui est, à en croire l'abbé, « bien plus efficace que ce qu'on appelle jugement d'intelligence »¹⁵⁴⁴. Autrement dit, à créer dans le cerveau des associations d'idées entre notion d'injuste et de malheur ; non former en l'élève une conscience morale, mais une aversion habituelle pour les vices¹⁵⁴⁵. Le libre arbitre et l'autonomie de la pensée disparaissent dans le système de l'abbé, lequel repose sur la contrainte et la manipulation plus efficaces dans leur coercition que l'ancien système et d'autant plus subtil que « chaque Ecolier pourra s'acoutumer à croire qu'il est de son intérêt d'obéir pour son bonheur à venir, & de faire telle chose qui lui est commandée, ou de s'abstenir de telle autre, qui lui est défendue »¹⁵⁴⁶.

Une autre caractéristique de ce système pédagogique, empruntée au système traditionnel, est la clôture, ici des plus rigides : l'enfant est soustrait à toute influence familiale et ne voit ses parents que quelques heures par mois. L'abbé envisage de supprimer les vacances, car il estime qu'elles font peser sur l'élève le risque de prendre de mauvaises habitudes au contact des domestiques, qui représentent l'ancien monde¹⁵⁴⁷. Le thème de la menace de la corruption du monde extérieur ruinant l'effort pédagogique de collèges réformés pour produire une génération nouvelle, non souillée, est une crainte utopique classique qui trouve à s'exprimer de manière récurrente dans les plans d'éducation de l'abbé. En dépit de sa clôture, le collège n'est d'ailleurs pas à l'abri de la corruption, dans la mesure où le personnel qui y travaille vient de l'extérieur. L'abbé de Saint-Pierre n'entend donc pas recruter des « domestiques séculiers », nécessairement vicieux, mais confier le fonctionnement des établissements à des « Religieux laïcs » choisis entre les domestiques les plus vertueux¹⁵⁴⁸.

Cette menace du monde corrompu est plus dangereuse avant le temps du collège que pendant. Aussi, parce qu'il est conscient que seuls les princes et grands seigneurs ont les moyens d'attacher à leurs enfants des précepteurs chargés de s'assurer une maîtrise totale et précoce sur l'environnement de l'enfant, il prodigue ses réflexions aux parents du plus grand nombre pour qu'ils veillent à ce que leurs enfants ne prennent de mauvaises habitudes avant l'âge de sept ans¹⁵⁴⁹. Le temps qui suivra le collège nourrit également ses craintes. En conséquence, il propose de prémunir les jeunes gens de seize ou dix-sept ans contre les mauvais exemples et la perte de leurs habitudes vertueuses en intégrant aux collèges la formation professionnelle, de manière à ce que les écoliers y « demeurent toujours enfermés »¹⁵⁵⁰. La formation procurée par ces établissements devant tôt ou tard arriver à son terme, il est nécessaire de l'anticiper dans les dernières classes, en prévenant l'écolier « prêt à sortir du College sur les mauvais exemples, sur les maximes fausses & séduisantes qu'il va trouver dans le monde corrompu »¹⁵⁵¹. Cette crainte justifie la poursuite de l'éducation après le collège, à travers la culture, mais aussi dans les différents aspects de la vie sociale : les individus sont pris en charge jusqu'à leur mort.

Cette méfiance à l'égard du monde semble paradoxale, compte tenu de la finalité qu'il assigne aux collèges, à savoir produire les sujets les plus utiles à la société. C'est d'elle, en tout cas, que procèdent les exercices infiniment répétés desquels doit se dégager une vie communautaire harmonieuse. L'abbé de Saint-Pierre attend de ces élèves, une fois leur scolarité achevée, qu'ils

¹⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 238.

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 237-238.

¹⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 131-134.

¹⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 162-169.

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 191-192. « Si je demande, que ces classes de professions particulières [destinées à la magistrature, à la guerre, à la médecine et au clergé] se trouvent dans le même College, c'est qu'il est dangereux que les Ecoliers qui en sortiront ne se débauchent, & ne se puissent plus assujettir aux heures de travail & à la discipline du College, & qu'ils perdent ainsi faute de répétitions suffisantes, ce qu'ils ont acquis d'habitudes » (*ibid.*, p. 156).

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 160-161.

agissent dans le monde avec les mêmes motifs et ressorts de crainte et d'espérance qu'au collège ¹⁵⁵². Tels des missionnaires, ces élèves formatés pour devenir les agents de transformation de la société diffuseront « la lumière & la raison » à l'ensemble du corps social :

« là ou il y aura plus d'ecoliers & d'ecolieres qui pratiquent la vertu, plus il y aura de jeunes hommes & de jeunes femmes, & enfin plus de vieilles personnes vertueuses, et plus dans cent ans, parce que plus il y aura de personnes vertueuses [...], plus il s'en formera par le ressort de l'imitation, & parce que les collèges se perfectionneront & donneront plus de nouveaux habitants de la terre mieux élevés à la vertu » ¹⁵⁵³.

Le paradoxe cessera lorsque le monde se sera perfectionné en adoptant les projets de l'abbé. Il suffit de quelques générations pour que s'estompe l'écart entre le collège et le monde ¹⁵⁵⁴.

Bien que revendiquant sa rationalité, le plan d'éducation de l'abbé, par son choix du conditionnement, témoigne de son peu de confiance dans la raison. L'éducation qu'il propose n'est nullement susceptible de faire sortir ceux qu'il appelle de « grands enfants » de leur minorité intellectuelle. Elle vise tout au contraire à produire un sujet parfaitement disposé à obéir et à n'être qu'un rouage dans la grande machine sociale qu'agence le génie supérieur.

Paragraphe 2 : Un système de distinctions

Après l'école, les hommes ne sont pas livrés à eux-mêmes, en dépit de la seconde nature qui a été forgée en eux. Celle-ci est toujours fragile, et tant que l'humanité n'a pas que des exemples vertueux à offrir, la contagion reste envisageable, et la rechute possible. L'éducation ne s'arrête donc pas au terme de la scolarité : « les hommes & les femmes ont besoin d'instructions & d'instructeurs le long de leur vie », suppose l'abbé de Saint-Pierre ¹⁵⁵⁵. L'école, la religion et la culture, dûment réformées, ont pour but d'offrir aux citoyens cet enseignement moral perpétuel. Encore faut-il des actes et les favoriser, ce qui suppose de mettre en œuvre d'autres moyens que ceux qui ont déjà été mentionnés.

De sa réflexion sur les ressorts psychologiques des individus, l'abbé conclut que le meilleur moyen de leur faire adopter les comportements désirés consistait à les récompenser, notamment en satisfaisant leur désir de distinction. Ainsi, on favorisera l'émulation qui peut mettre la société entière en situation d'être vertueuse. Pour favoriser les actes vertueux, c'est-à-dire utiles à la société, il faut instituer des distinctions et récompenses. C'est d'ailleurs cette réflexion qui l'a déterminé, à l'en croire, à abandonner la morale pour embrasser la politique, ayant fait le constat que « nos mœurs n'étoient si éloignées de la justice & de la bienfaisance que parceque nos loix & nos Etablissemans politiques ne récompansoient pas les talans & les vertus les plus utiles à la société » ¹⁵⁵⁶.

L'abbé imagine donc un système de distinctions qui, pour orienter les comportements, récompense ou blâme les individus, selon qu'ils ont été vertueux ou vicieux. S'il considère ainsi le luxe comme un mauvais usage du superflu et souhaite diriger sa dépense vers des entreprises utiles au public, il se défie pourtant des lois somptuaires qui borneraient les dépenses de table, de voitures, d'habits, de bâtiments ou encore d'équipages, sans être accompagnées d'une politique de récompenses pour les bienfaiteurs publics. Les libéralités dispensées par ces

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 60.

¹⁵⁵³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 527-528.

¹⁵⁵⁴ Abbé de Saint-Pierre, *Œuvres diverses*, op. cit., tome I, p. 84 et p. 193.

¹⁵⁵⁵ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XVI, p. 77-78.

¹⁵⁵⁶ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique*, op. cit., tome XIII, p. 3-4.

derniers se répartiraient en différentes classes de bienfaits plus ou moins importants, auxquelles correspondraient des distinctions honorables spécifiques, telles que des « statuës, peintures, medailles, inscriptions, monumens, louanges enregistrées, louanges imprimées, suivant le jugement public du bureau qui aura la distribution des honeurs publics dans sa direction ». En effet, un bureau serait chargé d'imaginer les marques extérieures appropriées et de produire les lois qui s'imposent¹⁵⁵⁷.

L'abbé ne souhaite pas seulement rendre impossible ce qu'il considère être un mal, il prescrit aussi aux hommes de faire le bien avec leurs biens. Les dépenses fastueuses dépréciées, ce sont les économies qui ont les faveurs de l'abbé, car de la modération dans la dépense dépendent l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance : le dépensier est non seulement mauvais payeur et scélérat, mais encore incapable d'être généreux. Aussi, il importe d'organiser toute la société en classes de revenus et d'attribuer, par la méthode du scrutin, une marque honorable au plus économe et sagement bienfaisant¹⁵⁵⁸.

Cette méthode des marques honorables permet de récompenser avec justice et par scrutin, dans les différentes classes de citoyens, « ceux qui procureront plus d'utilité a la Société, soit par leur travail sans salaire, soit par leurs talents, soit par leurs donations ». Pour reprendre l'exemple du luxe, la loi interdisant les dépenses vaines permettrait au magistrat de police de faire réaliser « des inscriptions sur les chemins pavez, pour anoncer le nom de celui qui auroit donné pour faire paver a ses frais [...], & le faire nommer aux prieres publiques comme bienfaicteur du Public dans l'église de la paroisse » – ce qui aurait pour effet d'augmenter considérablement le nombre de chemins pavés en peu d'années¹⁵⁵⁹. Cette bienfaisance publique n'est évidemment pas sans rappeler l'évergétisme antique.

La méthode de l'abbé ne consiste pas seulement à récompenser les actes de bienfaisance. Elle vise également à blâmer les comportements jugés malfaisants, par un système de marques d'infamie et de moqueries, envisagées comme des outils pour enseigner la vertu. Celles-ci reposent sur les mécanismes psychologiques discernés par l'abbé : parmi les maux craints figurent la honte et le rejet par les autres. Cette crainte est salutaire, en ce sens qu'elle permet d'orienter les comportements. En effet, les hommes se trouvent « la nécessité de viser droit au bonheur & à l'interêt du public par la crainte de s'atirer les railleries piquantes, les reproches honteux, & le mepris des gens de bien de la Compagnie, crainte salutaire, qui vient elle même de l'interêt particulier »¹⁵⁶⁰. Ceux qui ne respecteraient pas la morale officielle n'auraient pas seulement à subir les quolibets ; ils ne grimperaient tout simplement pas la hiérarchie, car seraient vite démasqués et mis en marge de la société. Enfin, l'abbé imagine par exemple que les lois qui jettent du mépris sur les grandes dépenses vicieuses devraient instituer des marques publiques de mépris pour les contrevenants, et mettre en place des compagnies pour faire exécuter la police¹⁵⁶¹.

Ces comportements malfaisants, donc asociaux et déviants, seraient blâmés de manière à les rendre impossibles, car trop coûteux pour leurs auteurs, en menaçant au besoin ces derniers d'exclusion sociale : ainsi, ceux qui ne sont pas laborieux doivent être méprisés comme les moins utiles à la société, et ceux qui soutiennent leur paresse et leur volupté par leur doctrine doivent être chassés de la société¹⁵⁶². Il prend pour exemple les religieux contemplatifs, qui, après application de sa réforme du clergé, n'auraient pas fait le choix d'être utiles à la société

¹⁵⁵⁷ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 36-38.

¹⁵⁵⁸ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 273 et p. 276-277.

¹⁵⁵⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 38-39.

¹⁵⁶⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique, op. cit.*, tome III, p. 175.

¹⁵⁶¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VII, p. 35.

¹⁵⁶² Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 86 et p. 91.

en devenant maîtres d'école. À ces réfractaires sera témoigné du mépris, de manière à les faire changer d'avis. À défaut, on les poursuivra de cette vindicte jusqu'à leur disparition dans une totale indifférence, de façon à dissuader les autres de suivre leur exemple¹⁵⁶³.

En réalité, le système de l'abbé ne vise pas à distinguer, c'est-à-dire à reconnaître et à valoriser les plus éminents, les êtres d'exception, qui se sont naturellement élevés, par leur génie ou leurs qualités rares, au-dessus du commun : pour établir de bonnes mœurs et mettre la vertu à la mode, il importe d'honorer la supériorité de vertu, tant parmi les grands que parmi les petits. Toute la société est invitée à participer à cette recherche des honneurs. À travers elle, il s'agit de créer une hiérarchie sociale fondée sur la bienfaisance, dans laquelle tous peuvent prétendre être distingués, récompensés, s'ils adoptent et répètent la nouvelle norme comportementale, mais où les plus fortunés disposent tout de même dans cette course à la distinction d'un avantage sur leurs concurrents. L'abbé l'envisage comme un échange de bons procédés entre ces derniers et la société : en orientant la dépense des particuliers, on transmute l'or, devenu équipement public, en reconnaissance publique. En outre, cette politique n'est pas qu'incitative ; elle ne l'est d'ailleurs que faussement, car l'abbé, retenant les leçons de l'amour-propre, ne laisse guère la possibilité de refuser l'adoption de la morale bienfaisante qu'il propose au genre humain. Son projet consiste à faire adopter par le moyen de la contrainte sociale et la menace de l'exclusion les comportements qu'il juge appropriés.

En définitive, l'abbé de Saint-Pierre imagine les moyens du conditionnement des individus par de longues habitudes et des exemples, conformément à un projet éducatif qui enserme la vie des hommes, de leur berceau à leur tombeau, et auxquels participent l'institution scolaire, l'Église, les arts, les conférences, et les conversations dans les cafés. Ce projet d'éducation, en raison du caractère total de ses considérations politiques, pénètre jusqu'à l'intime, absorbe tout espace de liberté de conscience.

¹⁵⁶³ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de politique*, *op. cit.*, tome V, p. 98.

CONCLUSION : UN PENSEUR UTOPISTE

L'abbé de Saint-Pierre, en imaginant une société parfaite et en présentant les moyens de la réaliser, doit être considéré comme un utopiste. Ce faisant, il illustre un certain nombre d'ambiguïtés propres à l'utopie. Tout d'abord, celui qui destine ses réformes au genre humain en infériorise de larges pans, et son universalisme peut être regardé comme un refoulement de l'altérité, une forme d'impérialisme culturel. D'autre part, l'abbé dit viser la perfection, convoquant à cet effet les modèles classiques de l'âge d'or et du paradis terrestre, mais se propose de la faire advenir par une politique fondée sur la réhabilitation de l'amour-propre et de l'intérêt particulier, c'est-à-dire sur ce qui était traditionnellement considéré comme le plus bas dans l'homme, la marque de sa déchéance.

Ensuite, celui qui considère que l'âge d'or ne se situe pas dans un passé révolu, mais devant nous, et développe à cet effet une réflexion sur le progrès, décrit par lui comme nécessaire et continu, doit reconnaître que la cité idéale n'advient qu'à la condition de surmonter les obstacles qui se dressent sur sa route, en adoptant les lois et les établissements qu'il propose. Autrement dit, c'est par le seul volontarisme étatique que la société se prémunit du risque de rechute et continue sa marche en avant. Enfin, alors qu'il exprime l'idée d'un homme libéré du poids de la Faute et maître de la nature, fondements d'une anthropologie optimiste, il développe la vision d'une humanité immature qui nécessite d'être prise en charge. L'abbé de Saint-Pierre s'avère incapable de faire confiance aux individus, et en conséquence suggère de les remodeler. La liberté qu'il veut bien reconnaître à l'homme, en l'émancipant des contraintes d'ordre théologique, il la lui reprend aussitôt. Il estime l'homme apte à faire son bonheur ici-bas, mais juge qu'il est ignorant de son propre intérêt et détermine donc pour lui ce qui est bon.

L'abbé de Saint-Pierre considère qu'en France tout le monde est enfant, ce qui revient à dire qu'il se croit le seul adulte. Le lecteur attentif du « bon abbé » ne manque d'ailleurs pas de voir percer, çà et là, un orgueil le plus souvent caché¹⁵⁶⁴. L'abbé se croit fait pour gouverner – il se désole de ne pouvoir devenir ministre général et se projette à la place du roi¹⁵⁶⁵ -, et plusieurs de ses déclarations dénotent une parenté avec le personnage du Législateur universel des récits utopiques¹⁵⁶⁶. Véritable demiurge, ce dernier est « celui qui inaugure l'histoire, fixant à tout jamais, grâce à sa sagesse, les conditions de son bonheur : l'Utopus de More, qui a physiquement formé l'île (en coupant l'isthme qui la reliait à la terre) et lui a donné ses lois, est le premier d'une longue série. Cette figure politique est aussi, et avant tout, une figure paternelle »¹⁵⁶⁷. Bronislaw Baczko précise que les utopies-projets contiennent la même parole fondatrice, sinon le même personnage du Législateur qui ouvre le temps de l'histoire à la rationalité¹⁵⁶⁸.

¹⁵⁶⁴ Émile Chasles, « Les exilés de l'Académie », *loc. cit.*, p. 690.

¹⁵⁶⁵ Ce faisant, il est difficile de savoir ce que l'abbé aurait pensé de cette remarque de Pierre-Louis de Saintard : il « eut peut-être fait un très-mauvais Ministre, & sans doute un très-bon Roi » (*Essai sur les colonies françoises, ou Discours politiques sur la nature du gouvernement, de la population et du commerce de la colonie de S. D.* [Saint-Domingue], 1754, p. 7).

¹⁵⁶⁶ Émile Chasles, « Les exilés de l'Académie », *loc. cit.*, p. 690 ; Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 157-159.

¹⁵⁶⁷ Catherine Larrère, « Législation », *loc. cit.*, p. 662.

¹⁵⁶⁸ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, *op. cit.*, p. 157-159. Finalement, il réduit l'univers aux dimensions de sa pensée : l'utopiste qui veut éradiquer le hasard met ainsi l'arbitraire – le sien – partout.

L'abbé de Saint-Pierre se regarde en effet comme un fondateur, un pionnier qui charge ses successeurs « d'achever ce que je n'ai pu qu'ébaucher », dit-il¹⁵⁶⁹. Il se considère également comme le défricheur, celui qui a fait d'une terre vierge, hostile, un champ à cultiver, les prémices de la civilisation : « il me suffit dans ce siècle d'avoir commansé à défricher un fond si fécond & si inportant au bonheur du janre humain an général & de ma patrie en particulier »¹⁵⁷⁰. Au défricheur succède le semeur : « il y a le tems de semer, & le tems de recueillir, je me trouve dans la saison de semer, nos neveux se trouveront dans la saison de recueillir ce que j'ai eu le soin, la patience, le courage de semer »¹⁵⁷¹. Enfin, il y a le bâtisseur, l'architecte, qui trace les plans de la cité que les générations futures devront édifier. Avec ses méditations, il pense ainsi avoir ouvert « de nouvelles routes dans la politique pour faire faire a ses successeurs filosofes politiques en peu d'anées de trez grans progrèz »¹⁵⁷². Convaincu qu'« il suffit que la vérité soit mise en évidence pour qu'elle s'impose tôt ou tard », l'abbé ne doute pas que « [s]es projets subsisteront » et seront mis en œuvre¹⁵⁷³.

Stéphanie Roza, dans *Comment l'utopie est devenue un programme politique : du roman à la Révolution*, se propose d'étudier un moment de mutation de l'utopie dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, voyant dans Morelly un pionnier de la déclinaison du modèle utopique hors du domaine de la littérature¹⁵⁷⁴. Cette mutation, qui nous paraît être un accomplissement, l'abbé y participe plusieurs décennies avant l'auteur du *Code de la nature*, aidé en cela par sa conception du Progrès, qui lui permet d'envisager la réalisation *ici* de l'*ailleurs* des romans utopiques. Cela fait de l'abbé de Saint-Pierre un utopiste exemplaire à l'aube des Lumières.

¹⁵⁶⁹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 84-86 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages de morale et de politique, op. cit.*, tome XIII, p. 173-174 ; BM Rouen, Ms. 949, *Fragment de politique*, f° 709.

¹⁵⁷⁰ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome XI, p. 416.

¹⁵⁷¹ Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome VI, p. 82.

¹⁵⁷² BM Rouen, Ms. 950, f° 218.

¹⁵⁷³ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie, op. cit.*, p. 160 ; Abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques, op. cit.*, tome IX, p. 241.

¹⁵⁷⁴ Stéphanie Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique : du roman à la Révolution, op. cit.*, p. 11 et p. 80.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

I. Écrits de l'abbé de Saint-Pierre

A. Imprimés

1. Parus de son vivant

1695

Discours prononcez dans l'Académie françoise, le 3 mars 1695, à la réception de M. l'abbé de Saint-Pierre (discours du récipiendaire et réponse de M. de La Chapelle), Paris, J.-B. Coignard, 1695, in-4°, 26 p. [publié dans *Recueil de plusieurs pieces d'eloquence et de poësie presentées à l'Académie françoise*, Paris, J.-B. Coignard, 1695, p. 221-249]

1705

Memoire au sujet des benefices possedez par les Religieux Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur, composé par M. l'abbé de S. Pierre en 1704, Luxembourg, chez André Chevalier, 1705, in-4°, 12 p.

1708

Histoire d'une aparition, s. l., 8 janvier 1708, in-8°, 31 p.

Mémoire sur la reparation des chemins, s. l. n. d. [« a Saint-Pierre-Eglise, le 10 janvier 1708 »], in-4°, 75 p.

1710

[*Projet de paix perpétuelle : seconde ébauche : avertissement*], titre manuscrit, s. l. n. d., in-fol., 64 et 8 p.

1711

[*Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe*], titre manuscrit, s. l. n. d., in-4°, p. 1-153, suivi du [*Recueil des diverses objections*], titre manuscrit, p. 1-60, et d'une *Lettre A M. Pour examiner l'ouvrage*, imprimé daté du 1^{er} septembre 1711, p. [1-2].

Sur la publication. Est-il à propos de publier le Mémoire ? De quelle manière doit-on le publier ? [à propos des *Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe*], Paris, 1711, non relié, cousu, 13 p.

1712

Memoires pour rendre la paix perpetuelle en Europe, Cologne, J. le Pacifique, 1712, in-12, 348 p.

[*Paix perpétuelle*], titre manuscrit, s. l. n. d. [1712], in-8°, t. I, 373 p. ; [*Sixième Discours / Recueil de diverses objections*], titre manuscrit, [t. II], 378 p.

Discours sur le sujet des Conférences futures de l'Académie Française, s. l. n. d. [« à Paris 29 octobre 1712 »], in-4°, 99 p.

1713

Projet pour perpetuer la paix et le Commerce en Europe. Augmenté des conférences tenuës à Utrecht, des nouveaux interêts des princes ensemble, des differens qui pourroient naître entr'eux, des avantages qu'ils trouveroient à executer ce dessein, et des réponses aux objections, Utrecht, Antoine Schouten, 1713, in-12, 12-394 p.

Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe, Utrecht, Antoine Schouten, 1713, 2 vol., in-12, XXIV-400 p. ; 423 p.

1714

Second discours de M. l'abbé de Saint-Pierre sur le travail commun des Académiciens dans leurs conférences futures, s. l. n. d., in-4°, 11 p.

Premier (et deuxième) discours de M. l'abbé de Saint-Pierre sur les travaux de l'Académie française [octobre 1712-26 mai 1714], s. l. n. d., in-8°, 98 p.

1715

Memoire pour perfectionner la police contre le duel, s. l. n. d. [« 4 juillet 1715 »], in-4°, 52 p.

Memoire pour perfectionner la police sur les chemins, s. l. n. d. [« 6 septembre 1715 »], in-4°, 88 p.

1716

Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens [...] proposé autrefois par Henry Le Grand, roi de France, agréé par la reine Elisabeth, par Jacques I, [...] son successeur et par la plupart des autres potentats d'Europe, [...] éclairci par M. l'abbé de Saint-Pierre [...], Utrecht, A. Schouten, 1716, 2 vol., in-12.

« Réflexions critiques sur les travaux de l'Académie Française » [Premier et deuxième discours de l'abbé de Saint-Pierre sur les travaux de l'Académie], dans Samuel Masson, *Histoire de la République des lettres, tant ancienne que moderne*, Amsterdam, J. Desbordes, 1716, t. XII, in-12, p. 142-224.

1717

Adition au « Memoire sur le duel », s. l. n. d. [septembre 1717], in-4°, 26 p.

« Premier Discours de M. l'Abbé de Saint-Pierre / Sur les travaux de l'Académie française », p. 7-59 ; « Second Discours de M. l'Abbé de Saint-Pierre / Donné le 26 mai 1714 / Sur les travaux de l'Académie », p. 60-76, dans Paul Pelisson, *Histoire de l'Académie française*, Amsterdam, J.-F. Bernard, 1717, in-12.

Memoire sur l'établissement de la taille proportionnelle, s. l. n. d. [27 mai 1717], in-4°, 115 p.

Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens, pour maintenir toujours le commerce libre entre les nations pour affermir beaucoup davantage les maisons souveraines sur le trône. Proposé autrefois par Henri le Grand roi de France, agréé par la reine Elisabeth par Jacques I^{er} roi d'Angleterre, son successeur et par la plupart des autres potentats d'Europe. Eclairci par M. l'abbé de Saint-Pierre, Utrecht, Antoine Schouten, 1717, in-12°, XXXIV-455 p.

Projet d'un traité d'association durable, de Ligue totale, de Police universelle, d'Arbitrage permanent, de Commerce perpetuel, de Garantie et de Protection reciproques entre tous les Souverains cretiens, [s. l. n. d.], in-4°, 2 p.

Utilité d'un bureau de change des effets royaux, pour en faciliter la circulation et pour en augmenter la valeur, s. l. n. d. [1717], in-4°, 14 p.

1718

Discours sur la Polysynodie, où l'on démontre que la Polysynodie ou pluralité des Conseils, est la forme de ministère la plus avantageuse pour un roi et pour son royaume, s. l. n. d. [« 16 avril 1718 »], in-4°, 153 p.

Discours sur la polysynodie, où l'on démontre que la polysynodie ou pluralité des conseils, est la forme de ministère la plus avantageuse pour un Roy et pour son Royaume, Londres, J. Tonsson, 1718, in-4°, VIII-129 p.

1719

Discours sur la Polysynodie, où l'on démontre que la Polysynodie ou pluralité des conseils, est la forme de ministère la plus avantageuse pour un Roy et pour son Royaume, par M. l'abbé de St-Pierre, ci-devant de l'Academie Française, Amsterdam, Du Villard et Changuion, 1719, in-12, 265 p.

1721

Abrégé du Mémoire sur la réparation des chemins, s. l. n. d., in-4°, 32 p.

Abrégé du Mémoire sur la réparation des chemins, dans Henri Gautier, *Traité de la construction des chemins*, Paris, A. Cailleau, 1721, p. 165-192.

1723

Projet de taille tarifée, pour faire cesser les maux que causent en France les disproportions ruineuses dans les répartitions de la taille arbitraire, Paris, P.-F. Émery, Saugrain l'aîné et Pierre Martin, 1723, [t. I], in-4°, 10-210 p.

Projet de taille tarifée, pour faire cesser les maux que causent en France les disproportions ruineuses dans les répartitions de la taille arbitraire, Paris, P.-F. Émery, Saugrain l'aîné et Pierre Martin, 1723, [t. II : « Supplément au projet de taille tarifée »], in-4°, 117 p.

Extrait du second tome du Projet de taille tarifée, page 113, par M. l'Abé de Saint-Pierre, Paris, Émery, Saugrain et Martin, 1723, in-8°, 20 p.

1724

Sur les pauvres mandians, Paris, impr. de P. Emery, s. d., in-8°, 28 p.

« Observations sur les termes nouveaux et sur l'orthographe de la langue française », *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts* [*Mémoires de Trévoux*], février 1724, article X, p. 222-234.

« Observations générales de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre sur le *Traité de la Pesanteur*, du P. Castel jésuite imprimé en 1724 », *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts* [*Mémoires de Trévoux*], décembre 1724, art. CXVIII, p. 2233-2245.

1725

Mémoire pour diminuer le nombre des procès, Paris, Cavelier fils, 1725, in-12°, 420 p.

Discours de M. l'abbé de S.P. pour perfectionner l'orthographe, in « *Journal des Savants* », 1725, p. 236-45.

« Observations générales de M. l'abbé de Saint-Pierre, sur le livre intitulé, *La Vérité de la religion chrétienne prouvée par les faits* », *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts* [*Mémoires de Trévoux*], Paris, avril 1725, article XXXIII, p. 632-655.

« Mémoire de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre pour perfectionner la médecine », *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts* [*Mémoires de Trévoux*], mai 1725, p. 835-872.

« Discours de M. l'abbé de Saint-Pierre pour perfectionner l'orthographe », *Journal des savants*, avril 1725, p. 236-245 ; août 1725, p. 199-222.

1726

« Discours de Mr. l'Abbé de S. Pierre pour expliquer physiquement certaines apparitions », *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts* [*Mémoires de Trévoux*], janvier 1726, p. 119-145.

« Discours de M. l'abbé de Saint-Pierre sur la véritable grandeur, & sur la différence qui est entre le Grand homme & l'homme Illustre », *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts* [*Mémoires de Trévoux*], janvier 1726, p. 146-179.

« Mémoire de M. l'abbé de Saint-Pierre pour rendre les spectacles plus utiles à l'Etat », *Mercure de France*, avril 1726, p. 715-731.

« Observations de M. l'abbé de Saint-Pierre sur la beauté des Ouvrages d'esprit », *Mercure de France*, juin 1726, p. 1306-1337.

« Observations générales de M. l'abbé de Saint-Pierre, sur le Livre intitulé, *Dictionnaire universel de la France* », *Mercure de France*, novembre 1726, p. 2481-2492.

1727

Liberté de substituer, pour conserver les biens dans les familles nobles, Paris, G. Cavelier, 1727, in-12, 57 p.

« Observations générales de M. l'abbé de Saint-Pierre sur un Livre qui a pour titre : *Traité de la vente des Immeubles par decret*, par M. de Hericourt », *Mercure de France*, janvier 1727, p. 3-11.

1728

Projet pour perfectionner l'éducation, avec un discours sur la grandeur & la sainteté des hommes, Paris, Briasson, 1728, in-12, 317 p.

Ouvrages sur divers sujets, tome I, Paris, Briasson, in-12, 317 p. [contient : 1 : « Projet pour perfectionner l'éducation », p. 1-268 ; 2 : « Un discours sur la grandeur & la sainteté des hommes », p. 269-317]

1729

Abrégé du projet de paix perpétuelle inventé par le roi Henri le Grand, approuvé par la reine Elisabeth, par le roi Jacques, son successeur, par les républiques et par les divers autres potentats. Approprié à l'état présent des affaires générales de l'Europe, démontré infiniment avantageux pour tous les hommes nés et à naître en général et en particulier pour tous souverains et pour les maisons souveraines, Rotterdam, J.-D. Beman, 1729, in-8°, 227 p.

1730

Projet pour perfectionner l'ortografe des langues d'Europe, Paris, Briasson, in-8°, 266 p.

Œuvres diverses de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre, tome I, Paris, Briasson, 1730, 317 p. [publié sous le titre *Ouvrages sur divers sujets*, en 1728]

Œuvres diverses de Monsieur l'abbé de Saint-Pierre, tome II, Paris, Briasson, 1730, in-12, 295 p. [contient : 1 : « Un projet pour rendre les sermons plus utiles », p. 1-69 ; 2 : « Un projet pour perfectionner l'éducation domestique des princes et des grands seigneurs », p. 70-90 ; 3 : « Un projet pour perfectionner l'éducation des filles », p. 90-154 ; 4 : « Observations sur le dessein d'établir un bureau perpétuel pour l'éducation publique dans les collèges », p. 155-176 ; 5 : « Un projet pour rendre les spectacles plus utiles à l'État », p. 176-194 ; 6 : « Un projet pour mieux mettre en œuvre le désir de la distinction entre pareils », p. 195-295 ; table, approbation et privilège, p. 296-304]

1732

« Origine du droit, origine des devoirs », *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, avril, mai, juin 1732, p. 368-379.

1733

Ouvrages de politique, tome I, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1733, in-12, 227 p. [contient : *Abrégé du Projet de paix perpétuelle inventé par le roi Henri le Grand, approuvé par la reine Elisabeth, par le roi Jacques son successeur, par les républiques et par divers autres potentats. Approprié à l'état présent des affaires générales de l'Europe*]

Ouvrages de politique, tome II, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1733, in-12, 268 p. [contient : *Supplément à l'Abrégé du Projet de Paix perpétuelle* ; *Projet pour l'extirpation des Corsaires de Barbarie* ; *Origine des devoirs & des droits des uns à l'égard des autres* ; *Projet pour rendre les titres honorables plus utiles à l'Etat* ; *Observations politiques sur le célibat des prêtres* ; *Mémoire pour obtenir le droit de substituer* ; *Discours contre l'augmentation des Monnaies et sur l'utilité de la méthode des annuités* ; *Projet pour rendre les livres et autres monuments plus honorables pour les auteurs futurs et plus utiles pour la postérité*]

Ouvrages de politique, tome III, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1733, in-12, 234 p. [contient : *Projet pour perfectionner le gouvernement des Etats*]

Ouvrages de politique, tome IV, Rotterdam, chez Jean Daniel Beman et Paris, chez Briasson, 1733, in-12, 282 p. [contient : *Projet pour rendre les chemins praticables en hiver* ; *Projet pour renfermer les mendiants* ; *Explication physique d'une apparition* ; *Avantages des conférences politiques* ; *Agrandissement de la capitale* ; *Projet pour rendre l'Académie des bons écrivains plus utile* ; *Observations sur les vies des hommes illustres* ; *Projet pour les rentes en banque* ; *Projet pour établir des Annalistes de l'Etat* ; *Utilité des dénombremens* ; *Projet pour multiplier les collèges de filles*]

Ouvrages de politique, tome V, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1733, in-12, 344 p. [contient : *Projet pour perfectionner la médecine* ; *Projet pour rendre les établissements des religieux plus parfaits* ; *Discours contre le mahométisme* ; *Projet pour faire cesser les disputes séditieuses des théologiens* ; *Projet pour perfectionner le commerce de France* ; *Projet pour des conférences de physique*]

1734

Ouvrages politiques, tome VI, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1734, in-12, 416 p. [contient : *Observations sur le ministère général* ; *Projet d'éducation des dauphins et autres princes héréditaires* ; *Sur l'éducation domestique du dauphin* ; *Vue générale du nouveau plan de gouvernement des Etats* ; *Application des quatre méthodes générales du nouveau plan de politique au gouvernement d'Angleterre*]

Ouvrages politiques, tome VII, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1734, in-12, 279 p. [contient : *Observations concernant le Ministère de l'Intérieur de l'Etat*]

Ouvrages politiques, tome VIII, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1734, in-12, 345 p. [contient : *Sur le Ministère des Finances* ; *Sur le Ministère des Affaires avec les Etrangers* ; *Sur le Ministère de la Guerre avec les Etrangers* ; *Projet pour parvenir à la paix*]

Ouvrages politiques, tome IX, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1734, in-12, 478 p. [contient : *Observations politiques sur le gouvernement des rois de France* ; *Réflexions morales et politiques sur la vie de Charles XII, roi de Suède* ; *Réflexions morales et politiques sur la vie du Czar Pierre I* ; *Observations sur la forme des Conseils de Louis XIV*]

« Fauteuil de poste », *Mercure de France*, décembre 1734, p. 2879-2889 ; avril 1735, p. 677-688.

1735

Ouvrages politiques, tome X, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1735, in-12, 458 p. [contient : *Projet pour perfectionner nos lois sur le duel ; Réflexions sur la vie de Socrate et de Pomponius Atticus ; Questions sur l'éducation des collèges ; Raisons pour publier les motifs des lois ; Observations nouvelles sur les substitutions ; Projet pour rendre les troupes beaucoup meilleures et les soldats plus heureux ; Comparaison entre le système de l'équilibre des deux principales puissances et le système de la Diète européenne ; Observations pour perfectionner un journal de la République des Lettres ; Observations sur la promotion prochaine des maréchaux de France ; Observations sur les colonies éloignées ; Premier recueil de vérités morales et politiques ; Agathon, archevêque très vertueux, très sage et très heureux ; Observations sur la sobriété ; Articles fondamentaux de l'établissement de la Diète européenne ; Observations sur le plan des médiateurs]*

Observation sur la sobriété, Paris, Gonichon, 1735, in-12, 58 p.

1737

Ouvrages politiques, tome XI, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1737, in-12, 542 p. [contient : *Observations sur l'essentiel de la religion ; Sur le grand homme et l'homme illustre ; Mémoire pour obtenir le droit de substituer ; Avantages de l'éducation des collèges sur l'éducation domestique ; Observations pour juger sainement de la valeur des actions courageuses qui se font pour plaire à Dieu ; Observations sur les quatre principaux défauts du gouvernement d'Angleterre ; Observations pour rendre la lecture des Hommes illustres de Plutarque plus agréable et plus utile ; Observations sur les progrès continuels de la raison universelle ; Observations sur les dernières paix ; Discours sur le désir de la béatitude]*

Ouvrages de morale et de politique, tome XII, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1737, in-12, 396 p. [contient : *Pensées diverses*]

Ouvrages de morale et de politique, tome XIII, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1737, in-12, 384 p. [contient : *Préface. Continuation des pensées diverses*]

Projet de taille tarifée et Supplément, Rotterdam, Jean-Daniel Beman, 1737, in-8°, 338-96 p.

« Mémoire de Mr l'abbé de St. Pierre, dont on a exactement suivi l'orthographe, *Contre le schisme* », *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe*, juillet, août, septembre 1737, p. 223-225.

1738

Nouveau plan de gouvernement des Etats souverains, 2^e éd., Rotterdam, J.-D. Beman, 1738, in-12, 368 p.

Ouvrages de politique, tome I, Rotterdam, Beman et Paris, Briasson, 1738, in-12, 352 p. [contient : *Abrégé du Projet de paix perpétuelle inventé par le roi Henri le Grand, approuvé par la reine Elisabeth, par le roi Jacques son successeur, par les républiques et par divers autres potentats. Approprié à l'état présent des affaires générales de l'Europe. Seconde édition revue et augmentée*]

Testament politique d'Armand du Plessis, cardinal duc de Richelieu, premier ministre de France sous le règne de Louis XIII, avec des observations politiques de M. l'abbé de S.-P., qui paraissent pour la première fois dans cette édition, tome II, Amsterdam, Les Janssons à Waesberge, 1738, in-8.

1739

Projet de taille tarifée. Nouvelle édition, revue par l'auteur & augmentée de nouvelles observations, Rotterdam, J. D. Beman ; Paris, Briasson, 1739, in-12, 479 p. [première partie]
Projet de taille tarifée. Nouvelle édition, revue par l'auteur & augmentée de nouvelles observations, Rotterdam, J. D. Beman ; Paris, Briasson, 1739, in-12, 492 p. [seconde partie : *Supplément au Projet de taille tarifée*]

« Discours sur les différences du grand homme et de l'homme illustre », dans Abbé Séran de La Tour, *Histoire d'Épaminondas pour servir de suite aux hommes illustres de Plutarque, avec des remarques de M. le Chevalier de Folard sur les principales batailles d'Épaminondas*, Paris, Didot, 1739, in-12, 360 p.

1740

Ouvrages de morale et de politique, tome XIV, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1740, in-12, 288 p. [contient : *Discours sur l'économie bienfaisante* ; *Lettre sur la méthode des extraits* ; *Discours pour perfectionner l'éducation dans les pensions* ; *Discours sur le grand homme* ; *Thémistocle et Aristide ou Modèles pour Perfectionner les Vies de Plutarque*]

Avantages de l'éducation de colèges sur l'éducation domestique, Amsterdam ; Paris, Briasson, 1740, in-12. [contient : *Avantages de l'éducation* ; *Pour faire plus estimer par les écoliers la vertu distinguée, que les talents distingués* ; *Objection I-[V]* ; *Réponses aux objections nouvelles*]

Exercices du lundi pour faire désirer aux enfans la vertu comme cause du bonheur, Amsterdam ; Paris, Briasson, 1740, in-12. [contient : *Exercices du lundi* ; *Pour perfectionner les exercices du collège*]

De la douceur, Amsterdam ; Paris, Briasson, 1740, in-8° [contient : *Sur la douceur* ; *Modestie* ; *Importance des expressions modestes et polies* ; *Economie bienfaizante, réserve du dixième de son revenu*]

Testament politique d'Armand du Plessis, cardinal, duc de Richelieu, avec des observations politiques par M. l'abbé de Saint-Pierre, tome II, 8° éd., La Haye, Jean van Buren, 1740.

A madame la C. de Ger, Paris, Briasson, 1740, in-8°. [contient : *Esprit moqueur* ; *Chronologie morale* ; *Addition à l'ouvrage sur l'éducation des collèges*]

1741

Ouvrages de politique et de morale, tome XV, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1741, in-12, 446 p. [contient : *Règle pour discerner le droit du tort, le juste de l'injuste, entre nation et nation* ; *Plan de traité de paix perpétuelle entre l'Espagne et l'Angleterre* ; *Réflexions morales* ; *Observations pour former la Préface de la Vie de M. le maréchal d'Harcourt* ; *Avantages de l'éducation des collèges sur l'éducation domestique* ; *Mémoire sur les Collèges des Bénédictines* ; *Sur l'éducation des enfans dans les pensions* ; *Observations sur le projet d'exercices d'une semaine pour les pensionnaires de M. d'Alibart*]

Ouvrages de morale et de politique, tome XVI, Rotterdam, Jean Daniel Beman, 1741, in-12, 539 p. [contient : *Observations sur le Testament politique du Cardinal de Richelieu* ; *Projet pour le perfectionnement du clergé de France* ; *Discours sur le plan de l'Académie française* ; *Projet d'un règlement sur les bénéfices* ; *Correspondance de l'abbé de Saint-Pierre avec le cardinal de Fleury* ; *Ouvrages de morale* ; *Lycurgue* ; *Vie de Solon* ; *Réflexions sur l'éducation. Plan général* ; *Réflexions sur l'Anti-Machiavel de 1740*]

Réflexions sur l'Antimachiavel de 1740, Rotterdam, J. D Beman, 1741, in-8°, 64 p.

1742

« Énigme politique par M. l'Abbé de Saint-Pierre », *L'État politique de l'Europe*, tome VI, 1742, p. 387-392.

2. Éditions posthumes

1747

Projet d'une paix perpétuelle et générale entre toutes les puissances de l'Europe, s. l., 1747, in-8°, 88 p.

1757

Annales politiques de feu monsieur Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre, Londres, 1757, 2 vol. in-8°, 678 p.

1758

Annales politiques de feu monsieur Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre, Londres, 1758, 2 vol. in-12, XXIV-876 p.

1762

Nouveau plan de gouvernement des États souverains, Rotterdam, J. D. Beman, 1762, in-12, 368 p.

1767

Annales politiques de feu monsieur Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre, nouvelle édition, corrigée et augmentée, Lyon, P. Duplain, 1767, 2 vol. in-12, XXIV-876 p.

1775

Les rêves d'un homme de bien, qui peuvent être réalisés ou les vues utiles et praticables de M. l'abbé de Saint-Pierre, choisies dans ce grand nombre de projets singuliers, dont le bien public était le principe, Pons-Augustin Alletz (éd.), Paris, V^{te} Duchesne, 1775, in-12, XII-502 p.

3. Traductions

A Project for settling an Everlasting Peace in Europe : first proposed by Henry IV of France, and approved of by Queen Elizabeth, and most of the then Princes of Europe, and now discussed

at large, and made practicable by the Abbot St. Pierre, of the French Academy, Londres, printed for J. Watts, sold by Burleigh, 1714, in-8°, 177 p. [*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*].

Des Herrn Abts de St. Pierre Politischer Discurs Von der Polysynodie Das ist : Von vielen Staats- und Landes-Regierungen, Francfort, s. n., 1720, in-8°, 200 p. [*Discours sur la polysynodie*].

A Discourse of the danger of governing by one minister : in which is demonstrated that the most advantageous administration, both, for the king and the people, consists in an establishment of many councils, or a polysynody, done into English, Londres, T. Warner, 1728, in-8°, XVI-140 p., [*Discours sur la polysynodie*].

Der französische Lycurgus, welcher Vorschläge thut, wie durch Stiftung einer eigenen Hohen-Rechts-Schule das Recht in Besserung und vollkommenen Zustand gesetzt, und dadurch die Menge der Prozesse verringert werden, J. T. Wagener (trad.), Halberstadt, Schopp, 1733, in-8°, 303 p. [*Mémoire pour diminuer le nombre de procès*].

Bedenkingen op den Anti-Machiavel eerst gedrukt in't jaar 1740, Uit het Fransch van den vermaarden Abt de Saint-Pierre, Rotterdam, J. D. Beman, 1741, in-8°, 80 p. [*Réflexions sur l'Antimachiavel de 1740*].

Betrachtungen über den Anti-Machiavel vom Jahr 1740, Francfort / Leipzig, 1741, in-8°, 72 p. [*Réflexions sur l'Antimachiavel de 1740*].

« Discorso del signor abate de Saint-Pierre Carlo Ireneo Castel, dell'Academia Franzese, Abate di Tiron, contra l'aumento delle Monete, e in favore delle Annuità, ovvero dei Censi annuali », dans Girolamo Costantini, *Delle monete*, Venezia, 1754, p. 489-506. [*Discours contre l'augmentation des monnaies et sur l'utilité de la méthode des annuités*]

Political annals, translated from the last correct and enlarged edition of the French, Londres, H. Woodgate, 1762, 2 vol. in-8°, 300 p. et 343 p. [*Annales politiques*].

« A discourse on the distinction between a great man and an illustrious man », in abbé Séran de La Tour, *The Life of Scipio Africanus and of Epaminondas, intended as a supplement to Plutarch's Lives*, R. Parry (trad.), Londres, 1787, 2 vol. [*Discours sur la véritable grandeur et sur la différence entre le grand homme et l'homme illustre*].

4. Correspondances

Deux lettres de M. l'abbé de Saint-Pierre à M. de Tournalville [1707], publié par le comte Auguste de Blangy, Caen, impr. De Valin, 1894.

*Lettre à M. le duc de *** à Versailles* [« à l'occasion de la critique que M. de La Motte a faite de l'Illiade de Mme Dacier »], s. l. n. d. [Paris, 22 janvier 1714], in-8°, 3 p.

Le portefeuille de Madame Dupin, dame de Chenonceaux ; lettres et œuvres inédites de Mme Dupin, l'abbé de Saint-Pierre, Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, publiées par le comte Gaston de Villeneuve-Guibert, Paris, Calmann Lévy, 1884.

B. Manuscrits

Archives de l'Académie Française (Paris)

- 1 G 14 : « Observations sur le traité historique » ; notes sur une *Histoire de l'Allemagne*.

Archives départementales de la Manche (Saint-Lô)

- 2 J 532 : Lettre autographe de Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre à Mme Dupin, concernant des affaires privées (Beaugency, 28 juillet) ;
- 2 J 1504 : Lettre de l'abbé Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, datée du Palais royal, adressée à Madame Dupin au château de Chenonceau ;
- 2 J 1503 : Manuscrit de l'abbé Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, écrit par un secrétaire et annoté de sa main, traitant de « l'application des quatre méthodes générales du nouveau plan de politique au gouvernement d'Angleterre ».

Archives départementales du Calvados (Caen)

- 38 F 41 (ancienne liasse 1) ;
- 38 F 42 (ancienne liasse 3) ;
- 38 F 43 (ancienne liasse 4) ;
- 38 F 44 (ancienne liasse 6) ;
- 38 F 45 (ancienne liasse 7) ;
- 38 F 46 (ancienne liasse 8).

Archives du ministère des Affaires étrangères

- Mémoires et documents, 308 (1710) ;
- Mémoires et documents, 309 (1709-1712) ;
- Mémoires et documents, 310 (1709-1716) ;
- Mémoires et documents, 494 (1704-1729) ;
- Mémoires et documents, 1229 (1717) ;
- Mémoires et documents, 1251 (1722) ;
- Mémoires et documents, 1278 (1732) ;
- Correspondance politique, Angleterre, 323 (mars-avril 1719).

Archives nationales de France (Paris)

- Ms. R4 825 (*olim* F7, 4490)

British Library (Londres)

- Ms. 4043. Correspondance de Hans Sloane ;
- Ms. 4068. Correspondance de Hans Sloane ;
- Ms. 4287. Collection Thomas Birch (b. 1705, d. 1766).

Bibliothèque de l'Institut de France (Paris)

- Ms. 7359 ;
- Ms. 2714 ;
- Ms. 4051.

Bibliothèque Mazarine (Paris)

- Ms. 2649 (ancienne cote : 1533).

Bibliothèque municipale de Caen

- Ms. 243 (Ms. in-4° 206), *Correspondance adressée à Huet. Copies de M. Baudement* ;
- Ms. 312 (Ms. in-4° 1963).

Bibliothèque municipale de Rouen

- Ms. 948-950 (I. 12) [Manuscrits de l'abbé de Saint-Pierre en trois volumes] ;
- Ms. 1897-1898 (326), collection Coquebert de Montbret ;
- Ms. E. 680 (a), t. IV ;
- Ms. Autogr. Duputel 419, collection Duputel, autographes.

Bibliothèque nationale de France – Site de l’Arsenal

- Ms. 2334 (53 bis A.S.A.F.) ;
- Ms. 2335 ;
- Ms. 2337 (57 S.A.F.) ;
- Ms. 2584 (62 A.S.A.F.) ;
- Ms. 2585 (62 A.S.A.F.) ;
- 8° S.6034. Rés. ;
- Ms. 3719 (130 H. F.) ;
- Ms. 4258 (437 H. F.).

Bibliothèque nationale de France – Site Richelieu

- Ms. fr. 6820. Papiers et correspondance du chancelier D'Aguesseau ;
- Ms. fr. 7759. Recueil de mémoires sur les « Papiers royaux » ou billets d'État (1716-1718) ;
- Ms. Français 12453, *Motifs pour doner à M. l'abbé de Saint-Pierre abbé de Tiron et à M. l'abbé de Crevecœur son neveu abbé d'Evron un indult pour les prieurés de ces deux abayes*, ff. 6-7 ;
- Ms. fr. 21703. Collection N. Delamarre. Ponts et chaussées. Juridiction de la voirie. T. I. CLIX ;
- Ms. fr. 15189. Correspondance littéraire et privée d'une partie du siècle de Louis XIV, ou recueil de lettres adressées à Huet, évêque d'Avranches, t. II ;
- Ms. fr. 22233. Papiers de l'abbé Bignon. Mémoires et correspondance, IX ;
- Ms. N. A. fr. 9641. Portefeuilles d'Antoine Lancelot, inspecteur du Collège royal et membre de l'Académie des Inscriptions (1740). Suite du règne de Louis XV. Écrits de l'abbé de Saint-Pierre ;
- Ms. N. A. fr. 11231. Papiers de Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, t. I. Mélanges d'histoire, de droit et de philosophie ;
- Ms. N. A. fr. 11233. Papiers de Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, t. III ;
- Ms. N. A. fr. 13629. Lettres de l'abbé de Saint-Pierre à Madame Dupin ;
- Ms. Rothchild A. XVIII. 512 ;
- Ms. Clairambault 293, Pièces diverses (1567-1726), *Discours sur la polysynodie ou pluralité des conseils, et la forme de ministere la plus avantageuse pour un roy, et son royaume* [16 avril 1718], ff. 52-56.
- Ms. Clairambault 874. II CA. XVII^e-XVIII^e siècle ;

- Ms. Clairambault 901. Recueil de pièces originales et copies concernant les tournois, combats, duels, etc. (1179-1723) ;
- Ms. Clairambault 1069. XI. Canteleu-Castel. X^e-XVII^e siècle.

Bibliothèque publique de Neuchâtel (Suisse), Fonds Jean-Jacques Rousseau

- MsR 125 à MsR 275 [ancienne cote : 7929 ; la liste complète de ces manuscrits, établie par Rousseau, a été publiée dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. de la Pléiade, 1964, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, t. III, p. 672-677].

Bibliothèque Victor-Cousin (Paris)

- MSVC 4. Autographes de philosophes.

Musée Jacquemart-André de Chaalis

- Ms. S5639-2, FI-6683, « Prédixions sur le Roy de prusse, 29 avril 1742 ».

II. Autres sources

« Réponse au mémoire de M. l'abbé de Saint-Pierre sur les spectacles », *Mercur de France*, juin 1726, p. 1091-1098.

La Barre de Beaumarchais (Antoine), *Lettres sérieuses et badines sur les ouvrages des savans, et sur d'autres matières*, t. III, La Haye, Jean van Duren, 1730, p. 355-372.

Bodin (Jean), *Les six livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puys, 1576.

Fontenelle (Bernard Le Bouyer de), « Éloge de Monsieur Varignon », dans *Éloges des Académiciens, avec l'Histoire de l'Académie royale des sciences en MDCXCIX*, La Haye, chez Isaac Van der Kloot, 1740, t. II, p. 175-194.

Fontenelle (Bernard Le Bouyer de), « Éloge de Père Malebranche », *Œuvres complètes*, tome I, 1^{re} partie, Paris, A. Belin, 1818, p. 201-216.

Fontenelle (Bernard Le Bouyer de), *Œuvres complètes*, tome I, *Nouveaux Dialogues des Morts* [1683], éd. A. Niderst, Paris, Fayard, 1990.

La Bruyère (Jean de), *Les Caractères, ou Les mœurs de ce siècle* [1688], J. Delalain, 1878.

La Rochefoucauld (François VI, duc de), *Maximes*, Paris, Librairie Générale Française, 1991.

Leibniz (Gottfried Wilhelm), *Opera omnia*, éd. L. Dutens, Genève, Frères de Tournes, t. V, 1768.

Leibniz (Gottfried Wilhelm), *Observations sur le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre, précédées de la lettre de Leibniz à l'abbé de Saint-Pierre du 7 février 1715*, Centre de Philosophie politique et juridique, Presses universitaires de Caen, 1993.

Platon, *La République*, trad. R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

BIBLIOGRAPHIE

I. Manuscrits

- BUDSPS, MS 83/F/N-Z, *Encyclopédies générales manuscrites*, f° 247 [issues de la bibliothèque de travail de la famille Portalis].
- Paris, Archives nationales, F¹⁷ 1096, « Éloge de l'abbé de Saint-Pierre, par le marquis de M. », ff. 1-72 [il s'agit du marquis de Mirabeau].

II. Imprimés

Albert (Paul), *La littérature française au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1874, p. 21-42.

Alembert (Jean Le Rond d'), « Éloge de l'abbé de Saint-Pierre », lu le jeudi 16 février 1775 dans la séance de réception de M. de Malesherbes, dans *Histoire des membres de l'Académie française, morts depuis 1700 jusqu'en 1771*, tome I, *Éloges lus dans les séances publiques de l'Académie française*, Paris, Panckoucke et Moutard, 1779, p. 95-131.

Alembert (Jean Le Rond d'), *Essai sur la Société des Gens de lettres et des Grands*, dans *Œuvres complètes*, tome IV, Paris, Belin, 1822.

Alimento (Antonella), *Réformes fiscales et crises politiques dans la France de Louis XV. De la taille tarifée au cadastre général*, Bruxelles, P. Lang, 2008.

Alimento (Antonella), « Le rêve de l'uniformité face à l'impôt : le projet du premier cadastre général en France », *Histoire et mesure*, vol. 8, n° 3-4, 1993, p. 387-416.

Althusser (Louis), *Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1959.

Andréadès (André), « Les idées financières de l'abbé de Saint-Pierre », *Revue de science et de législation financières*, n° 4, 1912, p. 621-663.

Angoulvent (Anne-Laure), *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Paris, PUF, 1992.

Argenson (René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'), *Journal et mémoires du marquis d'Argenson*, éd. E.-J.-B. Rathery, Paris, Vve de J. Renouard, tome I, 1859 ; tome IX, 1867.

Argenson (René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d'), *Mémoires du marquis d'Argenson, ministre sous Louis XV*, éd. R. d'Argenson, Paris, Baudouin frères, 1825.

Asbach (Olaf), Hüning (Dieter), « L'état de nature et la fondation du droit. L'abbé de Saint-Pierre comme intermédiaire entre Hobbes et Rousseau », dans Musée Jean-Jacques Rousseau (éd.), *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation* (Actes du 2^e colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995), Paris, H. Champion, 2001, p. 153-167.

Asbach (Olaf), « L'abbé de Saint-Pierre et les transformations de la République des lettres au XVIII^e siècle », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 51-62.

Asbach (Olaf), « Interests, Markets and the Modern Spirit of Institutions. The Totalization of the Principle of Competition in Early French Enlightenment », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 203-220.

Aubertin (Charles), *L'esprit public au XVIII^e siècle. Études sur les Mémoires et les correspondances politiques des contemporains, 1715-1785*, Paris, 1873, p. 114-115.

Baczko (Bronislaw), « Lumières et Utopie : Problèmes de recherches », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 26^e année, n° 2, mars-avril 1971, p. 355-386.

Baczko (Bronislaw), « L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès », *Revue des sciences humaines*, t. XXXIX, n° 155, juillet-septembre 1974, p. 473-491.

Baczko (Bronislaw), *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 174-192.

Baczko (Bronislaw), « Mal », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2016, p. 753-768.

Barni (Jules), *Histoire des idées morales et politiques en France au dix-huitième siècle*, tome I, Leçon IV, « L'abbé de Saint-Pierre, sa vie et son caractère », Paris, Baillièrre, 1865, p. 49-104.

Barreau (Thierry), *L'abbé de Saint-Pierre : l'Européen des Lumières*, Cherbourg-Octeville, Isoète, 2012.

Batiffol (Louis), « Les idées de la révolution sous Louis XIV », *La Revue de Paris*, 35^e année, t. II, mars-avril 1928, p. 97-120.

Battista (Anna Maria), « Morale privée et utilitarisme politique en France au XVIII^e siècle », dans Christian Lazzeri et Dominique Reynié (dir.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, PUF, 1992.

Baudet (Henri), *Paradise on Earth : some Thoughts on European Images of non-European Man*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1965.

Baudrillart (Henri), *Études de philosophie morale et d'économie politique*, tome II, chap. « Les projets de l'abbé de Saint-Pierre », Paris, Guillaumin, 1858, p. 299-361.

Beaurepaire (Georges de), *L'abbé de Saint-Pierre. Discours de réception à l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Rouen*, Rouen, Imp. de L. Gy, 1902.

Becker (Carl L.), *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.

Belissa (Marc), *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795). Les cosmopolitiques du droit des gens*, Paris, Kimé, 1998.

Belissa (Marc), « Droit des gens et théorie constitutionnelle dans la pensée des Lumières », *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 76, n° 2, avril-juin 1998, p. 215-233.

Bellagamba (Ugo), « L'influence des îles parfaites de More et de Bacon sur le courant utopique européen du XVIIe au XXe siècle », *L'influence politique et juridique de l'Angleterre en Europe*, actes du colloque international de l'AFHIP (Aix-en-Provence, septembre 2010), Aix-en-Provence, PUAM, 2012, p. 475-488.

Bellagamba (Ugo), *Les droits imprescriptibles de l'utopie : essai sur la culture juridique dans les œuvres utopiques de Sir Thomas More à Ievgueni Zamiatine*, Aix-en-Provence, PUAM, 2022.

Bély (Lucien), *Les Relations internationales en Europe : XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 2007.

Benoit (Maurice), *La Polysynodie. Étude sur l'organisation des Conseils sous la Régence* (Thèse), Paris, Au commerce des idées, 1928, p. 158-167.

Benrekassa (Georges), « Le statut du narrateur dans quelques textes dits utopiques », *Revue des sciences humaines*, t. XXXIX, n° 155, juillet-septembre 1974, p. 379-395.

Bernardi (Bruno), « Rousseau et l'Europe : sur l'idée de société civile européenne », dans Blaise Bachofen et Céline Spector (dir.), *Principes du droit de la guerre. Écrits sur le « Projet de paix perpétuelle »*, Paris, Vrin, 2008, p. 295-330.

Bertrand (Georges A.), *Dictionnaire étymologique des mots français venant de l'arabe, du turc et du persan*, 3^e éd., Paris, L'Harmattan, 2019.

Bessire (François), « Voltaire et cet homme à moitié fou et moitié philosophe nommé l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 233-243.

Beyssade (Jean-Marie), « Anthropologie et politique chez l'abbé de Saint-Pierre », *Revue de métaphysique et de morale*, 88^e année, n° 2, avril-juin 1983, p. 247-259.

Beyssade (Jean-Marie), « Quelles frontières pour l'Europe ? L'islam pour l'abbé de Saint-Pierre et J.-J. Rousseau », dans Musée Jean-Jacques Rousseau (éd.), *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation* (Actes du 2^e colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995), Paris, H. Champion, 2001, p. 859-870.

Billacois (François), *Le duel dans la société française des XVI^e-XVII^e siècles : essai de psychologie historique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1986.

Bloom (Allan), *L'âme désarmée : essai sur le déclin de la culture générale* [1987], Paris, Les Belles Lettres, 2018.

Bloomfield (Morton W.), « Some Reflections on the Medieval Idea of Perfection », *Franciscan Studies*, vol. XVII, n^{os} 2-3, juin-septembre 1957, p. 213-237.

Bloquet (Sylvain), « Une controverse sur l'uniformisation du droit au début du XVIII^e siècle : d'Aguesseau lecteur de l'abbé de Saint-Pierre », *Revue historique de droit français et étranger*, n° 3, 2013, p. 451-487.

- Boch (Julie), « L'Occident au miroir des sauvages : figures du païen chez Fontenelle et Lafitau », *Tangence*, n° 72, été 2003, p. 75-91.
- Bois (Jean-Pierre), *L'abbé de Saint-Pierre, entre classicisme et Lumières*, Ceyzérieu, Champ Vallon, 2017.
- Boituzat (François), *Un droit de mentir ? Constant ou Kant*, Paris, PUF, 1993.
- Bolingbroke (Henry St John, vicomte), *Lettres historiques, politiques, philosophiques et particulières*, vol. III, Paris, Dentu, 1808.
- Bonno (Gabriel), « Une clef de Saint-Évremond dans une lettre inédite de l'abbé de Saint-Pierre », *Modern Language Notes*, vol. LVIII, n° 7, novembre 1943, p. 527-528.
- Bonno (Gabriel), « Quelques lettres inédites concernant les relations intellectuelles franco-anglaises au XVIII^e siècle », *Revue de littérature comparée*, XX^e année, n° 1, 1940, p. 87-92.
- Bonzi (Federico), « Commerce et sociabilité : une comparaison entre l'abbé de Saint-Pierre et le jeune Montesquieu », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 73-90.
- Bottaro Palumbo (Maria Grazia), *I manoscritti di Ch.-I. Castel de Saint-Pierre*, Gênes, ECIG, 1978.
- Bottaro Palumbo (Maria Grazia), *Storia e politica in un manoscritto inedito di Saint-Pierre : in appendice il Dizcours sur la manière d'ecrire l'histoire*, Gênes, ECIG, 1978.
- Bottaro Palumbo (Maria Grazia), *Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre e la crisi della monarchia di Luigi XIV*, I, 1658-1710, Gênes, ECIG, 1983.
- Bottaro Palumbo (Maria Grazia), « La genesi dei « Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe » dell'abate di Saint-Pierre », dans Silvia Rota Ghibaudi et Franco Barcia (dir.), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. II, Milan, Franco Angeli, 1990, p. 561-588.
- Bottaro Palumbo (Maria Grazia), *Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre e la monarchia di Luigi XIV*, Gênes, ECIG, 1992.
- Bottaro Palumbo (Maria Grazia), « L'esplosione della « modernità » nelle relazioni internazionali : « sismeta della guerra » et « sistema della pace » nei progetti dell'abate di Saint-Pierre », dans Maria Grazia Bottaro Palumbo et Renzo Repetti (dir.), *Gli orizzonti della pace. La pace e la costruzione dell'Europa (1713-1995)*, Gênes, ECIG, 1996, p. 71-91.
- Bottaro Palumbo (Maria Grazia), « « De justice paix, de paix abundance » : les projets de l'abbé de Saint-Pierre au XVIII^e siècle », dans *Transactions of the Ninth International Congress of the Enlightenment* (Münster, 23-29 juillet 1995), vol. I, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, p. 25-64.
- Bottaro Palumbo (Maria Grazia), « Passioni e ragione negli scritti pacifisti dell'Abate di Saint-Pierre », dans Lorenzo Bianchi et Alberto Postigliola (dir.), *Un « progetto filosofico » della modernità. Per la pace perpetua di Immanuel Kant*, Naples, Liguori Editore, 2000, p. 109-132.

- Boucher (François-Emmanuel), « Les fondements de la paix et les origines de la guerre. Saint-Pierre et Jean-Jacques Rousseau », *Neophilologus*, vol. LXXXVIII, n° 3, 2004, p. 353-365.
- Bougy (Catherine), « Le *Projet pour perfectionner l'orthographe des langues d'Europe* de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 181-191.
- Bourdieu (Pierre), « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, juin 1986, p. 69-72.
- Boutang (Pierre), « La Souveraineté contre l'utopie », *Cadmos*, n° 9, 1980, p. 19-35.
- Braibant (Charles), « Le troisième centenaire de l'Abbé de Saint-Pierre », *Revue des deux mondes*, 1^{er} décembre 1955, p. 415-425.
- Braibant (Charles), « L'Abbé de Saint-Pierre », *Mémoires de la Société nationale académique de Cherbourg*, vol. XXV, 1956, p. 25-28.
- Brandli (Fabrice), « Guerre et paix », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2016, p. 515-541.
- Brian (Éric), *La Mesure de l'État : administrateurs et géomètres au XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 2004.
- Briggs (Robin), « The Académie Royale des Sciences and the Pursuit of Utility », *Past and Present*, n° 131, 1991, p. 38-88.
- Brioist (Pascal), Drévuillon (Hervé), Serna (Pierre), *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2002.
- Brisson (Jean-Paul), *Rome et l'âge d'or. De Catulle à Ovide, vie et mort d'un mythe*, Paris, La Découverte, 1992.
- Brunot (Ferdinand), *Histoire de la langue française des origines à 1900*, tome VI, *Le XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1930.
- Buber (Martin), *Utopie et socialisme* [1952], Paris, L'Échappée, 2016.
- Buisson (Étienne), « Les Bannis de l'Académie française », *Mercure de France*, n° 954, 15 mars 1938, p. 477-494.
- Bury (John Bagnell), *The Idea of Progress : an Inquiry into Origin and Growth*, 1920, p. 127-143.
- Chagniot (Jean), « Vauban et la pensée militaire en France au XVIII^e siècle », *Journal des savants*, n^{os} 3-4, 1982, p. 319-342.
- Charara (Youmna), « Autour du projet de paix perpétuelle : la critique du pouvoir politique chez l'abbé de Saint-Pierre et Rousseau », *Études Jean-Jacques Rousseau*, n° 12, 2001, p. 157-168.

- Charbonneau (Frédéric) (dir.), *La fabrique de la modernité scientifique : discours et récits du progrès sous l'Ancien Régime*, Oxford, Voltaire Foundation, 2015.
- Chasles (Émile), « Les exilés de l'Académie », *Revue européenne*, t. VIII, 1^{er} mars 1860, p. 673-699.
- Chaunu (Pierre) (dir.), *Les fondements de la paix : des origines au début du XVIII^e siècle*, colloque des 27 et 28 février 1992, Paris, PUF, 1993.
- Chaunu (Pierre), *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2010.
- Chaunu (Pierre), *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981.
- Chervel (André), Compère (Marie-Madeleine), « Les Humanités dans l'histoire de l'enseignement français », *Histoire de l'éducation*, n° 74, mai 1997, p. 5-38.
- Chiffolleau (Jacques), *La comptabilité de l'au-delà : les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen âge (vers 1320 - vers 1480)*, Rome, École française de Rome, 1980.
- Childs (Nick), *A Political Academy in Paris, 1724-1731. The Entresol and its Members*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.
- Cioran (Emil), *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1977.
- Cioranescu (Alexandre), *L'avenir du passé : utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972.
- Clark (Gregory), *A Farewell to Alms : A Brief Economic History of the World*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Clément (Nicolas), *L'abbé Alary (1690-1770). Un homme d'influence au XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2002.
- Coirault (Yves), « L'abbé de Saint-Pierre assista-t-il au Congrès d'Utrecht ? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1967, n° 3, p. 655-656.
- Combes de Patris (Bernard), « Fénelon précurseur de la Société des Nations », *Revue d'histoire diplomatique*, 39^e année, n° 1, Paris, 1925, p. 390-408.
- Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Agasse, 1794-1795.
- Constantinescu-Bagdat (Élise), *Études d'histoire pacifiste*, II, *De Vauban à Voltaire*, Paris, PUF, 1925, p. 105-170.
- Cornette (Joël), *La mort de Louis XIV : apogée et crépuscule de la royauté (1^{er} septembre 1715)*, Paris, Gallimard, 2015.
- Courcy (Alfred de), « L'abbé de Saint-Pierre », *Revue de Bretagne et de Vendée*, 14^e année, t. XXX, 1871, p. 441-448.

Courvoisier (Claude), « Figures de Nulle Part. Juristes, droit et justice dans l'Utopie », dans Annie Deperchin, Nicolas Derasse et Bruno Dubois (dir.), *Figures de justice. Études en l'honneur de Jean-Pierre Royer*, Lille, Centre d'Histoire Judiciaire Éditeur, 2004, p. 527-536

Courvoisier (Claude), « Le droit dans l'utopie socialiste au XIXe siècle. Aperçus », dans Margueritte Boulet-Sautel et Jean-Marie Carbasse (dir.), *Pensée politique et Droit*, actes du colloque de Strasbourg (11-12 septembre 1997), Aix-en-Provence, PUAM, 1998, p. 249-261.

Crampe-Casnabet (Michèle), « Europe et cosmopolitisme. La question de la paix. L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau, Kant », dans Michel Perrin (dir.), *L'idée de l'Europe au fil de deux millénaires*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 151-159.

Cuénin (Micheline), *Le duel sous l'Ancien Régime*, Paris, Presses de la Renaissance, 1982.

Curcio (Carlo), « L'Utopia pacifista in Saint-Pierre, Rousseau et Kant », dans Carlo Curcio (dir.), *Progetti di pace perpetua*, Rome, Colombo, 1946, p. 7-41.

Dagen (Jean), *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.

Dagen (Jean), « Comment définir un esprit moderne ? », dans Christelle Bahier-Porte et Claudine Poulouin (dir.), *Écrire et penser en moderne (1687-1750)*, Paris, Champion, 2015, p. 23-38.

Dagron (Gilbert), Marin (Louis), « Discours utopique et récit des origines », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 26^e année, n° 2, mars-avril 1971, p. 290-327.

De Jaeghere (Michel), *Les Derniers Jours : la fin de l'Empire romain d'Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

Delmas (Bernard), « La réforme fiscale, cœur du “perfectionnement de l'État” chez Castel de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 125-143.

Delon (Michel) (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, PUF, 2007.

Delsol (Chantal), *La haine du monde : totalitarismes et postmodernité*, Paris, Cerf, 2016.

Delumeau (Jean), *Une histoire du paradis : le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992.

Delumeau (Jean), *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995.

Delumeau (Jean), *Que reste-t-il du paradis ?*, Paris, Fayard, 2000.

Delville (Jules), *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Livre V, chap. I, « L'Abbé de Saint-Pierre », Paris, F. Alcan, 1910, p. 235-260.

Derathé (Robert), « Patriotisme et nationalisme au XVIII^e siècle », dans Marion, Albertini, Pierre Arnaud et Henri Buch (dir.), *L'idée de nation*, Paris, PUF, 1969, p. 69-84.

- Derocque (Gilberte), *Le projet de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre comparé au pacte de la Société des Nations* (Thèse), Paris, Rousseau, 1929.
- Desfontaines (Pierre-François Guyot), « Lettre XLII », *Observations sur les écrits modernes*, tome III, Paris, Chaubert, 1735, p. 265-279.
- Desroche (Henri), *Dieux d'hommes : dictionnaire des messianismes et millénarismes du I^{er} siècle à nos jours*, Paris, Berg international, 2009.
- Diamond (Jared), *De l'inégalité parmi les sociétés : essai sur l'homme et l'environnement dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 2007.
- Dilas-Rocherieux (Yolène), Gervereau (Laurent), Paquot (Thierry), *Rêver demain*, Paris, Éditions Alternatives, 1994.
- Dilas-Rocherieux (Yolène), *L'utopie ou la mémoire du futur : de Thomas More à Lénine, le rêve éternel d'une autre société*, Paris, Laffont, 2007.
- Dockès (Nicole), « Utopie et propriété : l'exemple de Morelli », dans *État et pouvoir, la réception des idéologies dans le Midi*, actes du colloque de Toulouse (22-23 octobre 1982), Aix-en-Provence, PUAM, 1984, p. 75-87.
- Dockès (Nicole), « Utopie et Constitution », dans Christian Poncelet et Émile Zuccarelli (dir.), *La Constitution dans la pensée politique*, actes du colloque de Bastia (7-8 septembre 2000), Aix-en-Provence, PUAM, 2001, p. 117-149.
- Dockès (Nicole), « L'utopie à l'heure des Révolutions », dans *Le droit et les institutions en révolution (XVIII^e – XIX^e siècles)*, actes de la Table-Ronde RELHIIP (Bastia, 9-10 septembre 2004), Aix-en-Provence, PUAM, 2005, p. 271-283.
- Dornier (Carole), « Façonner les mœurs par l'action politique : les projets de l'abbé de Saint-Pierre », dans Jean Dagen, Marc Escola et Martin Rueff (dir.), *Morales et politique*, actes du colloque international organisé par le Groupe d'étude des moralistes (Paris-Sorbonne, 16-18 novembre 2000), Paris, H. Champion, 2005, p. 283-294.
- Dornier (Carole), « Fonctions des Belles-Lettres à l'aube des Lumières : éthique de la sociabilité ou contrôle social ? », dans Jean-Claude Arnould et Claudine Poulouin (dir.), *Bonnes Lettres / Belles Lettres*, Actes des colloques du CEREDI de l'université de Rouen, Paris, H. Champion, 2006, p. 393-403.
- Dornier (Carole), « La politique culturelle dans les projets de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 105-116.
- Dornier (Carole), « Politique de l'agrément et du progrès : le perfectionnement esthétique au service du bonheur chez l'abbé de Saint Pierre », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 125-137.

Dornier (Carole), « La critique académique au service du contrôle social dans les projets de l'abbé de Saint-Pierre », dans Laurence Macé, Claudine Poulouin et Yvan Leclerc (dir.), *Censure et critique (XVII^e-XXI^e siècles)*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 127-138.

Dornier (Carole), « Le progrès de la raison, de l'éloquence et des lettres au service de l'utilité publique : l'abbé de Saint-Pierre, Descartes de la politique », dans Christelle Bahier-Porte et Claudine Poulouin (dir.), *Écrire et penser en moderne (1687-1750)*, Paris, H. Champion, 2015, p. 277-287.

Dornier (Carole), « L'abbé de Saint-Pierre : rationalité politique et écriture du système », dans Sophie Marchand et Élise Pavy-Guilbert (dir.), *L'esprit de système au XVIII^e siècle*, Paris, Hermann, 2017, p. 33-42.

Dornier (Carole), *La monarchie éclairée de l'abbé de Saint-Pierre : une science politique des modernes*, Oxford, Liverpool University Press, 2020.

Dornier (Carole), « Du « donneur d'avis » à l'écrivain politique : éditer l'abbé de Saint-Pierre », *Dix-huitième siècle*, n° 55, 2023, p. 493-502.

Dosse (François), *Le pari biographique : écrire une vie*, Paris, La Découverte, 2011.

Drouet (Joseph), « À propos d'une famille de gentilshommes bas-normands aux XVII^e et XVIII^e siècles. Les Castel de Saint-Pierre-Église », *Mémoires de la Société nationale Académique de Cherbourg*, vol. XIX, Cherbourg, 1912, p. 1-42.

Drouet (Joseph), *L'abbé de Saint-Pierre : l'homme & l'œuvre*, Paris, H. Champion, 1912.

Drouet (Joseph), « L'esprit pratique de l'abbé de Saint-Pierre », *Revue du Dix-huitième siècle*, II, 1914, p. 161-174.

Drouet (Louis), *Recherches historiques sur les vingt communes du canton de Saint-Pierre-Église*, Cherbourg, Impr. De Saint-Joseph, 1893.

Dubois (Claude-Gilbert), *Problèmes de l'utopie*, Paris, Minard, 1968.

Duchet (Michèle), *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Albin Michel, 1995.

Ducos (Michèle), « L'Âge d'or et la naissance des lois à Rome », dans Jacques Poirier (dir.), *L'âge d'or*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1996, p. 43-52.

Dungen (Peter van den), « The Abbé de Saint-Pierre and the English « Irenists » of the 18th Century (Penn, Bellers, and Bentham) », *International Journal on World Peace*, vol. 17, n° 2, juin 2000, p. 5-31.

Dupilet (Alexandre), *La régence absolue : Philippe d'Orléans et la polysynodie (1715-1718), suivi d'un Dictionnaire de la polysynodie*, Seyssel, Champ Vallon, 2011.

Dupuis (Charles), « Les Antécédents de la Société des nations. Le Projet pour rendre la paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre », *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales*, 89^e année, 1^{er} semestre 1929, p. 288-318.

- Dupuy (René-Jean), « Un utopiste du passé : Péguy, penseur politique », *Annales de la faculté de droit d'Aix-en-Provence*, nouvelle série, n° 49, 1956, p. 41-66.
- Durand (Bernard), « La Notion de Police en France du XVI^e au XVIII^e siècle », dans Michael Stolleis, Karl Härter et Lothar Schilling (dir.), *Policey im Europa der Frühen Neuzeit*, Francfort, V. Klostermann, 1996, p. 163-211.
- Duveau (Georges), *Sociologie de l'utopie et autres « essais »*, Paris, PUF, 1961.
- Duveau (Georges), « Utopie et planification », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XVII, juillet-décembre 1954, p. 75-92.
- Ehrard (Jean), *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
- Ehrard (Jean et Antoinette), « Esclavage », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2016, p. 371-392.
- Eliade (Mircea), « Paradis et Utopie : géographie mythique et eschatologie », *Eranos-Jahrbuch*, vol. XXXII, 1964, p. 211-234.
- Fabre (Joseph), *Les Pères de la révolution (de Bayle à Condorcet)*, Livre II, « L'abbé de Saint-Pierre et le problème de la paix universelle », Paris, F. Alcan, 1910, p. 71-106.
- Faguet (Émile), « L'abbé de Saint-Pierre », *Revue des deux mondes*, 82^e année, t. X, 1^{er} août 1912, p. 559-572.
- Fava (Francesca), « La réforme de l'orthographe : un nouveau défi, un moderne échec », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 165-176.
- Favier, « Discours prononcé par M. Favier à l'inauguration du monument de l'abbé de Saint-Pierre, (23 avril 1933 à Saint-Pierre-Église) », *Mémoires de la Société nationale Académique de Cherbourg*, t. XXII, 1924-1933, p. 259-275.
- Ferrari (Jean), « Les métamorphoses de l'idée de projet perpétuel de Saint-Pierre à Kant », dans Société internationale d'étude du dix-huitième siècle (éd.), *Les Lumières et la solidarité internationale*, actes du séminaire Nord-Sud Condorcet, Université de Bourgogne (15 juin-15 juillet 1995), 1997, p. 125-137.
- Ferrari (Jean), « L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant », dans Pierre Laberge, Guy Lafrance et Denis Dumas (dir.), *L'Année 1795. Kant. Essai sur la paix*, Paris, Vrin, 1997, p. 25-40.
- Ferrari (Jean), « L'abbé de Saint-Pierre et l'idée de paix perpétuelle dans l'œuvre de Kant », dans Jean Ferrari et Simone Goyard-Fabre (dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle de Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998, p. 63-79.
- Foisneau (Luc), *Hobbes : la vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016.
- Foisneau (Luc), *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, CNRS éditions, 2021.

- Folkes (Herbert G.), « L'abbé de Saint-Pierre assista-t-il au Congrès d'Utrecht ? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 66^e année, n° 3, 1966, p. 483-487.
- Fortunati (Vita), « Mort », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2016, p. 835-858.
- Fourier (Charles), *Traité de l'association domestique-agricole*, tome I, Paris, Bossange, Mongie ; Londres, Bossange, 1822.
- Francastel (Pierre) (dir.), *Utopie et institutions au XVIII^e siècle : le pragmatisme des Lumières*, colloque international organisé par la 6^e section de l'École pratique des hautes études, Nancy, 23-26 juin 1959, Paris-La Haye, Mouton, 1963.
- François (Alexis), « L'abbé de Saint-Pierre et les travaux de l'Académie française », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 36^e année, n° 1, janvier-mars 1929, p. 242-245.
- Frédéric II, *Œuvres de Frédéric le Grand*, tome XXII, Berlin, Imprimerie royale (R. Decker), 1853.
- Freund (Julien), *L'essence du politique*, Paris, Dalloz, 2008.
- Frey (Daniel), « La guerre et la paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre à Rousseau », *Revue des sciences religieuses*, vol. 86, n° 4, 2012, p. 455-473.
- Friedrich (Carl Joachim), *Inevitable Peace*, Cambridge, Harvard University Press, 1948.
- Frigo (Alberto), « Nouveauté et tradition aux origines de la Querelle », dans Christelle Bahier-Porte et Claudine Poulouin (dir.), *Écrire et penser en moderne (1687-1750)*, Paris, H. Champion, 2015, p. 185-200.
- Fumaroli (Marc), *L'âge de l'éloquence : rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Albin Michel, 1994.
- Fumaroli (Marc), *La querelle des Anciens et des Modernes : XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard, 2001.
- Funke (Hans-Günter), « L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie : formes, significations, fonctions*, actes du colloque d'Erlangen, 16-18 octobre 1986, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 19-37.
- Gandillac (Maurice de), Piron (Catherine) (dir.), *Le discours utopique*, Paris, Union générale d'éditions, 1978.
- Ghio (Michelangelo), « I Progetti di pace perpetua dell'abate di Saint-Pierre nei giudizi di Rousseau, Leibniz et Voltaire », dans *Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment* (Pise, août-septembre 1979), vol. I, Oxford, Voltaire Foundation, 1980, p. 307-318.

Gilead (Tal), « Reconsidering the Roots of Current Perceptions : Saint Pierre, Helvetius and Rousseau on Education and the Individual », *History of Education*, vol. XXXIV, n° 4, juillet 2005, p. 427-439.

Gilson (Étienne), *Les métamorphoses de la cité de Dieu* [1952], Paris, Vrin, 2005, p. 201-219.

Girardet (Raoul), *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1990.

Gojosso (Éric), *Le Concept de république en France (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Aix-en-Provence, PUAM, 1998.

Gorceix (Septime), « Du nouveau sur un vieux projet de paix perpétuelle », *Mercure de France*, t. 251, 1^{er} mai 1934, p. 522-537.

Goulemot (Jean-Marie), « Du républicanisme et de l'idée républicaine au XVIII^e siècle », dans François Furet et Mona Ozouf (dir.), *Le siècle de l'avènement républicain*, Gallimard, 1993, p. 25-56.

Goulemot (Jean-Marie), « L'utopie, du temps immobile au temps déployé », *Le règne de l'histoire : discours historiques et révolution, XVII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 263-294.

Goumy (Édouard), *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, Paris, Imprimerie de P.-A. Bourdier et C^{ie}, 1859.

Goyard-Fabre (Simone), « La félicité publique et la paix par le droit dans l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carminella Biondi *et al.* (dir.), *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises. Mélanges offerts à Corrado Rosso*, Genève, Droz, 1985, p. 217-237.

Goyard-Fabre (Simone), « L'abbé de Saint-Pierre et son programme de paix européenne », *Corpus*, n° 2, 1986, p. 61-74.

Goyard-Fabre (Simone), *La construction de la paix ou le travail de Sisyphe*, Paris, Vrin, 1994.

Goyard-Fabre (Simone), « Les difficultés invincibles des « Projets de paix perpétuelle » », dans Jean Ferrari et Simone Goyard-Fabre (dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle de Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998, p. 81-98.

Goyard-Fabre (Simone), « L'optimisme juridique de l'abbé de Saint-Pierre », dans Jean Ferrari et Simone Goyard-Fabre (dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle de Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998, p. 19-41.

Goyard-Fabre Simone, « « Je ne suis que l'apothicaire de l'Europe » », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 19-37.

Gregori (Simona), « Le origine intellettuali del *Projet pour rendre la paix perpétuelle* : una teoria egoistica della sociabilità », *Giornale di Storia Costituzionale*, n° 12, 2006, p. 41-57.

Gregori (Simona), *L'« enfance de la science du gouvernement » : filosofia, politica e istituzioni nel pensiero dell'abbé de Saint-Pierre*, Macerata, EUM, 2010.

Gregori (Simona), « Éthique du travail, anoblissement et mérite chez l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 81-90.

Gregori (Simona), « Alla ricerca del merito. Per una legittimazione scientifica della monarchia », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 179-202.

Gremy-Deprez (Sarah), « De l'homme illustre au grand homme ; Plutarque dans l'œuvre de Castel de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 157-167.

Grenier (Jean-Yves), *Histoire de la pensée économique et politique de la France d'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 2007.

Grimm (Friedrich Melchior), *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, tome III, éd. M. Tourneux, Paris, Garnier frères, 1878.

Guellouz (Azzedine), « Évolution de l'idée internationale dans les écrits de l'abbé de Saint-Pierre », dans Centre aixois d'études et de recherches sur le XVIII^e siècle, *La Régence*, actes du colloque d'Aix-en-Provence, 24-26 février 1968, Paris, Armand Colin, 1970, p. 324-342.

Guellouz (Azzedine), « L'autre autre d'un siècle philosophe, lecture et morale », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 54, 2002, p. 271-287.

Gutton (Jean-Pierre), *L'État et la mendicité dans la première moitié du XVIII^e siècle : Auvergne, Beaujolais, Forez, Lyonnais*, Saint-Étienne, Centre d'études foréziennes, 1973.

Hansot (Elisabeth), *Perfection and Progress : Two Modes of Utopian Thought*, Cambridge, MIT Press, 1974.

Harouel (Jean-Louis), Barbey (Jean), Bournazel (Éric), Thibaut-Payen (Jacqueline), *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*, 11^e éd., Paris, PUF, 2006.

Harsin (Paul), « L'abbé de Saint-Pierre économiste d'après de nouveaux documents inédits », *Revue d'histoire économique et sociale*, 20^e année, 1932, p. 186-218.

Hartig (Irmgard), Soboul (Albert), *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIII^e siècle*, Paris, Société des études robespierristes, 1977.

Hatzenberger (Antoine) (dir.), *Utopies des Lumières*, Lyon, ENS éd., 2010.

Hazard (Paul), *La crise de la conscience européenne : 1680-1715* [1935], Paris, Fayard, 1978.

Hazard (Paul), *La pensée européenne au XVIII^e siècle : de Montesquieu à Lessing* [1946], Paris, Fayard, 1979.

Hébert (Robert F.), « Fondements et développements de l'économie publique », *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994, p. 37-49.

Hébert (Robert F.), « Économie, utopisme et l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 221-232.

Helvétius (Claude-Adrien), *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, tome II, Londres, Société Typographique, 1773.

Herlihy (David), *The Black Death and the Transformation of the West*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Hintze (Hedwig), « Nation et humanité dans la pensée des temps modernes », *Revue d'histoire moderne*, tome VIII, 1933, p. 1-35.

Hirschman (Albert O.), *Les passions et les intérêts : justifications politiques du capitalisme avant son apogée* [1977], Paris, PUF, 2014.

Horsman (Elsbeth M.), « The Abbé de Saint-Pierre and Domestic Politics », dans *Transactions of the Fifth International Congress on the Enlightenment* (Pise, août-septembre 1979), vol. I, Oxford, Voltaire Foundation, 1980, p. 284-290.

Houwens Post (Hendrik), *La Société des Nations de l'abbé de Saint-Pierre* (Thèse), Amsterdam, Uitgevershbedrijf de Spieghel, 1932.

Houwens Post (Hendrik), *La Glorieuse folie de l'abbé de Saint-Pierre*, Les Éditions internationales, Groningue, 1933, 23 p.

Jaume (Lucien), *Le religieux et le politique dans la Révolution française : l'idée de régénération*, Paris, PUF, 2015.

Jennings (Jeremy), « The Debate about Luxury in Eighteenth- and Nineteenth-Century French Political Thought », *Journal of the History of Ideas*, vol. LXVIII, n° 1, janvier 2007, p. 79-105.

Jouanna (Jacques), « Famine et pestilence dans l'Antiquité grecque : un jeu de mots sur *limos / loimos* », dans Jacques Jouanna, Jean Leclant et Michel Zink (dir.), *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Actes du 16^e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer (14-15 octobre 2005), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2006, p. 197-219.

Kaiser (Thomas E.), « The Abbé de Saint-Pierre, Public Opinion, and the Reconstitution of the French Monarchy », *Journal of Modern History*, t. LV, 1983, p. 618-643.

Kaiser (Thomas), « The Evil Empire ? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture », *The Journal of Modern History*, vol. 72, n° 1, mars 2000, p. 6-34.

Kant (Emmanuel), *Projet de paix perpétuelle : essai philosophique*, Paris, Jansen et Perronneau, 1796 [traduction avec un supplément de *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795)].

Keohane (Nannerl O.), *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University, 1980, p. 362-374.

Kerslake (Lawrence), « Les *Observations sur l'éloquence* de l'abbé de Saint-Pierre », *Dix-huitième siècle*, n° 31, 1999, p. 305-310.

Klimov (Alexis), « Leibniz et l'abbé de Saint-Pierre », *Revue de l'Université Laval*, vol. XX, n° 3, 1965, p. 199-210.

Koebner (Richard), « Despot and despotism : vicissitudes of a political term », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 14, n°s 3-4, 1951, p. 275-302.

Krauss (Henning), « La « Querelle des Anciens et des Modernes » et le début de l'uchronie littéraire », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie : formes, significations, fonctions*, actes du colloque d'Erlangen, 16-18 octobre 1986, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 89-98.

Kuon (Peter), Peylet (Gérard), *L'utopie entre eutopie et dystopie : en hommage à Claude-Gilbert Dubois*, Pessac, PUB, 2013.

Kuon (Peter), « Utopie et anthropologie au siècle des Lumières, ou : la crise d'un genre littéraire », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie : formes, significations, fonctions*, actes du colloque d'Erlangen, 16-18 octobre 1986, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 49-62.

Kwass (Michael), *The Consumer Revolution, 1650-1800*, Cambridge, Cambridge University press, 2022, p. 158-179.

Labate (Sergio), « *Dono e dolcezza. L'attualità dell'abbé de Saint-Pierre all'interno di una questione filosofica contemporanea* », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 105-122.

Labriolle (M.-R. de), « Un citoyen économiste : l'abbé de Saint-Pierre », dans Centre aixois d'études et de recherches sur le XVIII^e siècle, *La Régence*, actes du colloque d'Aix-en-Provence, 24-26 février 1968, Paris, Armand Colin, 1970, p. 317-323.

Lacarrière (Jacques), *Les Hommes ivres de Dieu*, Paris, Fayard, 1975.

Lacroix (Lucien), « Un apôtre de la paix : l'abbé de Saint-Pierre », *La Grande revue*, mai 1919, p. 419-438.

Lafrance (Guy), « L'abbé de Saint-Pierre et Jean-Jacques Rousseau », dans Jean Ferrari et Simone Goyard-Fabre (dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle de Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998, p. 55-61.

Lafrance (Guy), « Rousseau, l'abbé de Saint-Pierre et la question de la paix », dans Musée Jean-Jacques Rousseau (éd.), *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation* (Actes du 2^e colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995), Paris, H. Champion, 2001, p. 129-136.

- Lalande (André), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1999.
- Lange (Christian Lous), Schou (August), *Histoire de l'internationalisme*, tome II, *De la paix de Westphalie jusqu'au Congrès de Vienne*, Oslo, Aschehoug, 1954, p. 196-213.
- Lanzac de Laborie (Léon de), « L'apôtre de la paix perpétuelle : l'abbé de Saint-Pierre », *La Revue hebdomadaire*, n° 21, 24 mai 1919, p. 451-476.
- Lapouge (Gilles), *Utopie et civilisations*, Paris, Flammarion, 1978.
- Larrère (Catherine), « Législation », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Chêne-Bourg (Suisse), Georg éditeur, 2016, p. 659-681.
- Laursen (John Christian), « Religion », dans Bronislaw Baczko, Michel Porret et François Rosset (dir.), *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Chêne-Bourg, Georg éditeur, 2016, p. 1045-1069.
- Lavezzi (Élisabeth), « Le duel : un emprunt inavoué de Rousseau à Castel de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 193-204.
- Lecercle (Jean-Louis), « Utopie et réalisme politique chez Mably », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. XXVI, 1963, p. 1049-1070.
- Lecercle (Jean-Louis), « L'abbé de Saint-Pierre, Rousseau et l'Europe », *Dix-huitième siècle*, n° 25, 1993, p. 23-39.
- Lecercle (Jean-Louis), « Saint-Pierre », dans Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 842-843.
- Le Cour Grandmaison (Olivier), « Idées d'Europe et paix perpétuelle, notes sur l'abbé de Saint-Pierre », *Les temps modernes*, t. XLIX, n° 574, mai 1994, p. 1-21.
- Lefort (Claude), *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1986.
- Lefort (Claude), « L'idée d'humanité et le projet de paix perpétuelle », dans *Écrire : à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 227-240.
- Le Goff (Jacques), *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1991.
- Léonce de Lavergne, « L'abbé de Saint-Pierre et ses projets de réforme », *Revue des deux mondes*, vol. 79, 1869, p. 557-589.
- Terminier (Eugène), *De l'influence de la philosophie du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e*, Paris, Prévost-Crocius ; Didier, 1833.
- Leszczynski (Stanislas), *Inédits* (plans de paix, réformes politiques, économie et société, réforme de l'Église, affaires de Lorraine, œuvres morales), éd. René Taveneaux et Laurent Versini, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1984.

- Lilti (Antoine), « Rabelais est-il notre contemporain ? Histoire intellectuelle et herméneutique critique », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 59-4bis, 2012/5, p. 65-84.
- Lilti (Antoine), *L'héritage des Lumières*, Paris, Éditions du Seuil, 2019.
- Löwith (Karl), *Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [1949], Paris, Gallimard, 2002.
- Lubac (Henri de), *La postérité spirituelle de Joachim de Flore : de Joachim à nos jours*, Paris, Cerf, 2014.
- Mably (Gabriel Bonnot de), *Des principes des négociations pour servir d'introduction au droit public de l'Europe, fondé sur les traités*, La Haye, 1757.
- Maire (Catherine), « Le soi-disant abbé de Saint-Pierre défenseur de la Bulle *Unigenitus* », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 207-219.
- Maire (Catherine), *L'Église dans l'État : politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, 2019.
- Malherbe (Michel), *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 2000.
- Mancini (Roberto), « Cambiare la politica. Riflessioni sull'idea di pace perpetua nell'abbé de Saint-Pierre e in Kant », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 221-245.
- Mann (Fritz Karl), « L'abbé de Saint-Pierre, financier de la Régence, d'après des documents inédits », *Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, 3^e année, 1910, p. 313-332.
- Mannheim (Karl), *Idéologie et utopie* [1929], Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006.
- Mannheim (Karl), « Utopia », *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XV, New York, 1935, p. 200-203.
- Manuel (Frank E.), Manuel (Fritzie P.), *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- Maraval (Pierre), *Le christianisme : de Constantin à la conquête arabe*, 3^e éd., Paris, PUF, 2005.
- Marouby (Christian), *Utopie et primitivisme : essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990.
- Martin (Christophe), « La "machine" pédagogique : sur le *Projet pour perfectionner l'éducation* (1728) », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 169-180.

Martin (Xavier), *Régénérer l'espèce humaine : utopie médicale et Lumières : 1750-1850*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2008.

Martin (Xavier), *Naissance du sous-homme au cœur des Lumières : les races, les femmes, le peuple*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2014.

Martin (Kingsley), *The Rise of French Liberal Thought ; a Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet*, New York, New York University Press, 1954.

Martin (Thierry) (dir.), *Arithmétique politique dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, Institut national d'études démographiques, 2003.

Martin (Thierry), Virol (Michèle), *Vauban, architecte de la modernité ?*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2008.

Mastnak (Tomaž), « Abbé de Saint-Pierre : European Union and the Turk », *History of Political Thought*, vol. XIX, n° 4, 1^{er} avril 1998, p. 570-598.

Mauzi (Robert), *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

McKenna (Antony), « Pascal écrivain des plus éloquans : un manuscrit inédit de l'abbé de Saint-Pierre », *Courrier du Centre international Blaise Pascal*, n° 13, 1991, p. 4-7.

McKenna (Antony), « L'abbé de Saint-Pierre et la critique du moralisme augustinien », dans Michel Delon et Catriona Seth (dir.) *Voltaire en Europe. Hommage à Christiane Mervaud*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 181-194.

Méchoulan (Henry) (dir.), *L'État baroque : regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1985.

Méchoulan (Henry), Cornette (Joël) (dir.), *L'État classique : regards sur la pensée politique de la France dans le second XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1996.

Mercier (Louis-Sébastien), *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais*, Londres, 1771.

Merle (Marcel), *Pacifisme et internationalisme, XVII^e-XX^e siècles*, Paris, A. Colin, 1966, p. 72-77

Meyer (Eugène), « L'abbé de Saint-Pierre, J.-J. Rousseau et Briand-Kellog », *La Grande Revue*, t. CXXVII, septembre 1928, p. 403-413.

Miething (Christoph), « Platon, Dante et More. Esquisse d'une théorie de l'utopie littéraire », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie : formes, significations, fonctions*, actes du colloque d'Erlangen, 16-18 octobre 1986, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 143-155.

Minois (Georges), *L'Âge d'or : histoire de la poursuite du bonheur*, Paris, Fayard, 2009.

Molinari (Gustave de), *L'abbé de Saint-Pierre, membre exclu de l'Académie française : sa vie et ses œuvres*, Paris, Guillaumin, 1857.

- Montesquieu, *Pensées ; Le Spicilège*, éd. L. Desgraves, Paris, Robert Laffont, 1991.
- More (Thomas), *L'Utopie ou Le traité de la meilleure forme de gouvernement*, présentation et notes de S. Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1987.
- Moreau (Pierre-François), *Le récit utopique : droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982.
- Moulin (Léo), « Structures des utopies politiques », *Études*, t. 382, n° 3, mars 1995, p. 349-359.
- Mousnier (Roland), *Les institutions de la France sous la monarchie absolue, 1598-1789*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2005.
- Nys (Ernest), « Histoire littéraire du droit international. À propos de la *Paix perpétuelle* de l'abbé de Saint-Pierre, Émeric Crucé et Ernest, Landgrave de Hesse-Rheinfels », *Revue de droit international et de législation comparée*, t. XXII, 1890, p. 371-384.
- Nys (Ernest), « Les ouvrages de politiques et deux lettres inédites de Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre », *Revue de droit international et de législation comparée*, t. XXIII, 1891, p. 427-431.
- Nys (Ernest), *Les origines du droit international*, Bruxelles, Paris, A. Castaigne, Thorin & Fils, 1894.
- Olson (Theodore), *Millennialism, Utopianism and Progress*, Toronto, University of Toronto Press, 1982.
- Oppici (Patrizia), *L'Idée di « Bienfaisance » nel settecento francese, o il laccio di Aglaia*, Pise, Goliardica, 1989.
- Oppici (Patrizia), « Un malheur qui fait le bonheur des autres : la bienfaisance selon Balzac », dans Carminella Biondi *et al.* (dir.), *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée françaises : mélanges offerts à Corrado Rosso*, Genève, Droz, 1995, p. 313-323.
- Oppici (Patrizia), « « Paradis aux bienfaisants » : l'idée de bienfaisance chez l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 147-156.
- Oppici (Patrizia), « Éloges de la douceur », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 74-90.
- Paquot (Thierry), *Utopies et utopistes*, Paris, La Découverte, 2018.
- Pasupathy (Subha-Sree), « L'abbé de Saint-Pierre se met en scène : *Sur les ouvrages agréables mais pernicieux* », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 153-164.

Paultre (Christian), *La « taille tarifée » de l'Abbé de Saint-Pierre et l'administration de la taille*, Paris, A. Rousseau, 1903.

Perkins (Merle L.), « The Abbé de Saint-Pierre and the Seventeenth-Century Intellectual Background », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97, n° 1, février 1953, p. 69-76.

Perkins (Merle L.), « The « Leviathan » and Saint-Pierre's « Projet de paix perpétuelle » », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 99, n° 4, août 1955, p. 259-267.

Perkins (Merle L.), « An Unpublished Letter from Saint-Pierre to Daguesseau », *Modern Language Notes*, vol. LXX, n° 2, 1955, p. 110-113.

Perkins (Merle L.), « Documentation of Saint-Pierre's *Projet de paix perpétuelle* », *Modern Language Quarterly*, vol. XVI, n° 3, septembre 1955, p. 210-217.

Perkins (Merle L.), « The Madame Dacier-Houdar de la Motte Dispute », *The French Review*, vol. XXX, n° 1, 1956, p. 59-60.

Perkins (Merle L.), « Voltaire's Principles of Political Thought », *Modern Language Quarterly*, vol. XVII, n° 4, 1956, p. 289-300.

Perkins (Merle L.), « Rousseau and the Abbé de Saint-Pierre », *The American Philosophical Society Year Book*, janvier-décembre 1957, p. 430-432.

Perkins (Merle L.), « Civil Theology in the Writings of the Abbé de Saint-Pierre », *Journal of the History of Ideas*, vol. XVIII, n° 2, 1957, p. 242-253.

Perkins (Merle L.), « Unpublished Maxims of the Abbé de Saint-Pierre », *The French Review*, vol. XXXI, n° 6, mai 1958, p. 498-502.

Perkins (Merle L.), « Late Seventeenth-Century Scientific Circles and the Abbé de Saint-Pierre », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. CII, n° 4, août 1958, p. 404-412.

Perkins (Merle L.), « Descartes and the Abbé de Saint-Pierre », *Modern Language Quarterly*, vol. XIX, n° 4, décembre 1958, p. 294-302.

Perkins (Merle L.), *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, Genève, Droz ; Paris, Minard, 1959.

Perkins (Merle L.), « An Unpublished Letter from the Abbé de Saint-Pierre to Voltaire », *Kentucky Foreign Language Quarterly*, vol. VII, 1960, p. 131-133.

Perkins (Merle L.), « Voltaire and the Abbé de Saint-Pierre », *The French Review*, vol. XXXIV, n° 2, décembre 1960, p. 152-163.

Perkins (Merle L.), « Voltaire and the Abbé de Saint-Pierre on World Peace », *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. XVIII, 1961, p. 9-34.

Perkins (Merle L.), « Saint-Pierre, Violence and its Control », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n° 260, 1989, p. 7-22.

Perrot (Jean-Claude), *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1992, p. 38-59.

Petitfils (Jean-Christian), *Les communautés utopistes au XIX^e siècle*, Paris, Pluriel, 2011.

Petruciani (Alberto), « La déstructuration du discours utopique entre le XIX^e siècle et le XX^e siècle », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie : formes, significations, fonctions*, actes du colloque d'Erlangen, 16-18 octobre 1986, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, 135-141.

Pieri (Georges), « Âge d'or et droit : contradictions et convergence », dans Jacques Poirier (dir.), *L'âge d'or*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1996, p. 11-18.

Pierrot (Claire), *Fortune de L'Utopie en France à la Renaissance*, Paris, Classiques Garnier, 2023.

Piétri (François), *La réforme de l'État au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions de France, 1935, p. 87-103.

Poirier (Jacques) (dir.), *L'âge d'or*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1996.

Pomeau (René), « De la paix perpétuelle à la nation armée (l'abbé de Saint-Pierre, J.-J. Rousseau, etc.) », *La Table ronde*, vol. XIII, n^o 147, mars 1960, p. 73-85.

Poulouin (Claudine), « L'œuvre inclassable de l'abbé de Saint-Pierre » dans *L'Œuvre inclassable*, Actes du colloque organisé à l'Université de Rouen en novembre 2015, publiés par Marianne Bouchardon et Michèle Guéret-Laferté, Publications numériques du CÉRÉdI, n^o 18, 2016.

Poulouin (Claudine), « Les élites selon l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 91-104.

Poulouin (Claudine), « Castel de Saint-Pierre, « projets » pour un nouveau modèle d'humanité », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 13-34.

Poumarède (Géraud), *Pour en finir avec la Croisade : mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 2009.

Prévost (André), *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Mame, 1978.

Puis (Auguste), « Les origines de la Société des Nations et les projets de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre », *Bulletin de l'Académie de législation*, n^{os} 7-8, mai-juin 1919, p. 256-268.

Racault (Jean-Michel), *L'utopie narrative en France et en Angleterre : 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990.

- Raynal (Guillaume-Thomas), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, tome X, Genève, J.-L. Pellet, 1780.
- Raynaud (Philippe), *Le juge et le philosophe : essais sur le nouvel âge du droit*, Paris, Armand Colin, 2020.
- Raynaud (Philippe), Rials (Stéphane), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 2003.
- Réal de Curban (Gaspard de), *La science du gouvernement*, tome VIII, Amsterdam, Arkstée & Merkus, 1764.
- Rétat (Pierre), « Luxe », *Dix-huitième siècle*, n° 26, 1994, p. 79-88.
- Ricoeur (Paul), *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005.
- Rihs (Charles), *Les philosophes utopistes : le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, M. Rivière et C^{ie}, 1970.
- Riley (Patrick), « The abbé de Saint-Pierre and Voltaire on Perpetual Peace in Europe », *World Affairs*, vol. 137, n° 3, hiver 1974-1975, p. 186-194.
- Robinet (André), « Corps social et souveraineté nationale dans le conflit Saint-Pierre – Leibniz – Rousseau », dans Musée Jean-Jacques Rousseau (éd.), *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation* (Actes du 2^e colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995), Paris, H. Champion, 2001, p. 143-152.
- Robinet (André), « Les enseignements d'une correspondance au sujet de la paix : Leibniz – Saint-Pierre (1714-1716) », dans Jean Ferrari et Simone Goyard-Fabre (dir.), *L'Année 1796. Sur la paix perpétuelle de Leibniz aux héritiers de Kant*, Paris, Vrin, 1998, p. 43-54.
- Roggerone (Giuseppe A.), *Saint-Pierre e Rousseau. Confederazione, democrazia, utopia*, Milan, Franco Angeli, 1985.
- Rohou (Jean), *Le XVII^e siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Seuil, 2002.
- Roldan (Concha), « Perpetual Peace, Federalism and the Republic of the Spirits : Leibniz between Saint-Pierre and Kant », *Studia Leibnitiana*, t. XLIII, n° 1, 2011, p. 87-102.
- Roosevelt (Grace G.), « De l'amour de soi à la paix perpétuelle, ou de l'amour-propre à l'état de guerre ? », dans Musée Jean-Jacques Rousseau (éd.), *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation* (Actes du 2^e colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995), Paris, H. Champion, 2001, p. 1075-1088.
- Ross (Ellen), « Mandeville, Melon and Voltaire : the Origins of the Luxury Controversy in France », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. CLV, Oxford, The Voltaire Foundation, 1976, p. 1897-1912.
- Rosso (Corrado), « L'abate di Saint-Pierre. Pace, guerra e suicidio atomico » [1981], dans *Felicità vo cercando : saggi in storia delle idee*, Ravenna, Longo Editore, 1993, p. 15-22.

Rousseau (Jean-Jacques), « Projet de paix perpétuelle de l'Abbé de St. Pierre », « Jugement sur la paix perpétuelle », « Polysynodie de l'Abbé de St. Pierre », « Jugement sur la Polysynodie », dans *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau*, tome XII, Genève, 1782.

Rousseau (Jean-Jacques), *Fragments sur l'abbé de Saint-Pierre*, dans *Œuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau*, éd. G. Streckeisen-Moultou, Paris, M. Levy Frères, 1861.

Rousseau (Jean-Jacques), *Les Confessions*, tome II, livre IX, Paris, Launette, 1889.

Rouvillois (Frédéric), « L'abbé de Saint-Pierre, de la contestation totale à la reconstruction totalitaire », dans Catherine Bougy et Sophie Poirey (dir.), *Images de la contestation du pouvoir dans le monde normand (X^e-XVIII^e siècle)*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle (29 septembre-3 octobre 2004), Caen, PUC, 2007, p. 311-323.

Rouvillois (Frédéric), *L'invention du progrès, 1680-1730*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

Rouvillois (Frédéric), *L'utopie*, Paris, Flammarion, 2013.

Roza (Stéphanie), *Comment l'utopie est devenu un programme politique : du roman à la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

Ruyer (Raymond), *L'utopie et les utopies*, Saint-Pierre-de-Salerne, G. Monfort, 1988.

Ruyssen (Théodore), *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, II, *De la paix de Westphalie à la Révolution française*, Paris, PUF, 1961, p. 571-588.

Sabbagh (Daniel), « William Penn et l'abbé de Saint-Pierre : le chaînon manquant », *Revue de synthèse*, vol. CXVIII, n° 1, 1997, p. 83-105.

Sage (Pierre), *Le « Bon Prêtre » dans la littérature française, d'Amadis de Gaule au Génie du Christianisme*, chap. X, « L'abbé de Saint-Pierre, supérieur du séminaire philosophique », Genève, Droz ; Lille, Giard, 1951, p. 192-208.

Saintard (Pierre-Louis de), *Essai sur les colonies françoises, ou Discours politiques sur la nature du gouvernement, de la population et du commerce de la colonie de S. D.* [Saint-Domingue], 1754.

Sainte-Beuve (Charles-Augustin), *Causeries du lundi*, tome XV, 3^e éd., Paris, Garnier frères, 1862, p. 246-274.

Saint-Simon (Louis de Rouvroy, duc de), *Mémoires complets et authentiques*, tome X, Paris, Hachette, 1865.

Sand (George), *Histoire de ma vie*, tome I, Paris ; Leipzig, Wolfgang Gerhard, 1855.

Sarolea (Charles), « The Abbé de St. Pierre (1658-1743) », *The Contemporary review*, vol. CXLVI, juillet-décembre 1934, p. 179-185.

Sarolea (Charles), « Le père de la Société des Nations. L'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743) », *Revue belge*, 12^e année, 1^{er} septembre 1935, p. 422-429.

- Sassier (Philippe), *Du bon usage des pauvres : histoire d'un thème politique (XVI^e-XX^e siècle)*, Paris, Fayard, 1990.
- Schaer (Roland), Sargent (Lyman Tower) (dir.), *Utopie : la quête de la société idéale en Occident*, Paris, BnF-Fayard, 2000.
- Schaffer (Simon), *La fabrique des sciences modernes : XVII^e-XIX^e siècles*, Paris, Seuil, 2014.
- Schelle (Gustave) (éd.), *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, tome I, Paris, Félix Alcan, 1913.
- Schmitt (Carl), *Le nomos de la Terre*, Paris, PUF, 2014.
- Sée (Henri), *Les idées politiques en France au XVII^e siècle*, Giard, 1923, p. 287-298.
- Seroux d'Agincourt (Camille), *Exposé des projets de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre (et de Henri IV), de Bentham et de Kant*, Paris, Jouve, 1905.
- Servier (Jean), *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1991.
- Servier (Jean), « L'utopie et la mort », *Cadmos*, n° 9, 1980, p. 80-96.
- Shank (John Bennett), « The Abbé de Saint-Pierre and the Emergence of the « Quantifying Spirit » in French Enlightenment Thought », dans Mary Jane Parrine (dir.), *A Vast and Useful Art : The Gustave Gimon Collection on French Political Economy*, Stanford, Stanford University Press, 2004, p. 29-47.
- Siégler-Pascal (S.), *Un contemporain égaré au XVIII^e siècle. Les projets de l'abbé de Saint-Pierre, 1658-1743*, Paris, A. Rousseau, 1900.
- Slimani (Ahmed), *La modernité du concept de nation au XVIII^e siècle, 1715-1789*, Aix-en-Provence, PUAM, 2004.
- Smith (Jay M.), *The Cultur of Merit : Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France, 1600-1789*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.
- Souleyman (Elizabeth V.), *The Vision of World Peace in Seventeenth and Eighteenth Century France*, New York, Putman, c. 1941, p. 77-91.
- Spector (Céline), « Montesquieu, critique du *Projet de Paix perpétuelle* ? », dans Jean Mondot, Régis Ritz et Christian Taillard (dir.), *Montesquieu et l'Europe*, Bordeaux, Les Belles Lettres, 2006, p. 139-175.
- Spector (Céline), « Le *Projet de paix perpétuelle* : de Saint-Pierre à Rousseau », dans Blaise Bachofen et Céline Spector (dir.), *Principes du droit de la guerre. Écrits sur le « Projet de paix perpétuelle »*, Paris, Vrin, 2008, p. 229-294.
- Spector (Céline), « L'Europe de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 39-49.

Spector (Céline), « Who is the Author of the Abstract of Monsieur l'abbé de Saint-Pierre's Plan of Perpetual Peace ? From Saint-Pierre to Rousseau », *History of European Ideas*, vol. 39, n° 3, 2013, p. 371-393.

Stelling-Michaud (Sven), « Ce que Rousseau doit à l'abbé de Saint-Pierre », dans *Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, actes des journées d'étude organisées à Dijon pour la commémoration du 200^e anniversaire du *Contrat social*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 35-45.

Strauss (Leo), *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2009.

Sudriès (Pascale), « L'Âge d'or tel qu'évoqué dans deux épisodes de l'*Odyssée* », dans Jacques Poirier (dir.), *L'âge d'or*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 1996, p. 37-40.

Suriano (Dominique), *L'abbé de Saint-Pierre (1685-1743) ou Les infortunes de la raison*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Taguieff (Pierre-André), *Le sens du progrès : une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2006.

Terrel (Jean), *Les théories du pacte social : droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

Tournier (Maurice), « *Humanitaire* est-il apolitique de naissance ? », *Mots*, n° 65, mars 2001, p. 136-145.

Touzery (Mireille), *L'invention de l'impôt sur le revenu : la taille tarifée, 1715-1789*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 1994.

Trousseau (Raymond), « L'utopie en procès au siècle des Lumières », dans Jean Macary (dir.), *Essays on the Age of Enlightenment in Honor of Ira O. Wade*, Genève, Droz, 1977, p. 313-327.

Trousseau (Raymond), *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Trousseau (Raymond), *Voyages aux pays de nulle part : histoire littéraire de la pensée utopique [1975]*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1999.

Tuveson (Ernest L.), *Millennium and Utopia : a Study in the Background of the Idea of Progress*, Gloucester, P. Smith, 1972.

Tlili Sellaouti (Rachida), « La correspondance de l'abbé de Saint-Pierre avec Madame Dupin. Un universalisme à toute épreuve », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 35-71.

Tlili Sellaouti (Rachida), « La présence de la Turquie dans les projets de paix universelle de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 63-77.

Van Kley (Dale K.), *Les origines religieuses de la Révolution française : 1560-1791 [1996]*, Paris, Seuil, 2006.

Versins (Pierre), *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1984.

Viguerie (Jean de), « Le mouvement des idées pédagogiques aux XVII^e et XVIII^e siècles », dans Gaston Mialaret et Jean Vial (dir.), *Histoire mondiale de l'éducation*, tome II, *De 1515 à 1815*, Paris, PUF, 1981, p. 273-299.

Viguerie (Jean de), « Les collèges en France », dans Gaston Mialaret et Jean Vial (dir.), *Histoire mondiale de l'éducation*, tome II, *De 1515 à 1815*, Paris, PUF, 1981, p. 301-315.

Virol (Michèle), *Vauban. De la gloire du roi au service de l'État*, Seyssel, Champ Vallon, 2003.

Vittu (Jean-Pierre), « Sociabilité académique et utilité générale : la réforme des institutions savantes selon l'abbé de Saint-Pierre », dans Simona Gregori et Patrizia Oppici (dir.), *Les idées de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). « Toutes les parties de la bienfaisance »*, Macerata, EUM, 2014, p. 139-151.

Vittu (Jean-Pierre), « L'« Académie du Journal », un projet ignoré de l'abbé de Saint-Pierre », dans Carole Dornier et Claudine Poulouin (dir.), *Les projets de l'abbé Castel de Saint-Pierre (1658-1743). Pour le plus grand bonheur du plus grand nombre*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (25-27 septembre 2008), Caen, PUC, 2011, p. 117-124.

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, tome X, *Poésie*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877.

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XIV, *Le Siècle de Louis XIV*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1878.

Voltaire, *Fragment d'une lettre sur un usage très-utile établi en Hollande*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XXIII, *Mélanges*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1879.

Voltaire, *Supplément du Discours aux Welches*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XXV, *Mélanges*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1879.

Voltaire, *Lettre sur les Français*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XXVI, *Mélanges*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1879.

Voltaire, *L'A, B, C, ou Dialogues entre A, B, C*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XXVII, *Mélanges*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1879.

Voltaire, « Défense de Louis XIV contre les *Annales politiques* de l'abbé de Saint-Pierre », dans *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XXIX, *Mélanges*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1879.

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XXXV, *Correspondance*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1880.

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XXXVI, *Correspondance*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1880.

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, tome XLVII, *Correspondance*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1882.

Voltaire, *Les Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 82, *Notebooks*, t. II, éd. T. Besterman, Genève, Institut et musée Voltaire ; Toronto, University of Toronto Press, 1968.

Wade (Ira O.), « The Abbé de Saint-Pierre and Dubois », *Journal of Modern History*, vol. 2, n° 3, septembre 1930, p. 430-447.

Wade (Ira O.), « Trois réformateurs à l'âge des Lumières » [Meslier, l'abbé de Saint-Pierre et François-Ignace d'Espiard de la Borde], dans Roland Desné (dir.), *Le Curé Meslier et la vie intellectuelle, religieuse et sociale à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle*, actes du colloque international de Reims (17-19 octobre 1974), Reims, 1980, p. 95-109.

Wallas (May), « Sur la fortune de l'abbé de Saint-Pierre en Angleterre au XVIII^e siècle », *Revue de littérature comparée*, XX^e année, n° 2, 1940, p. 209-216.

West-Sooby (John), *Nowhere is perfect : French and Francophone utopias/dystopias*, Newark, University of Delaware Press, 2008.

Yardeni (Myriam), *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, A.-G. Nizet, 1980.

Yardeni (Myriam), « Paix perpétuelle et tolérance des religions, le projet de l'abbé de Saint-Pierre (1713) », dans Jürgen Siess (dir.), *Qu'est-ce que la tolérance. Perspectives sur Voltaire*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII^e siècle, 2002, p. 35-43.

Index général

- Abbadie, Jacques (1654-1727), 142, 217, 221, 245
Académie française, 20, 23, 24, 26, 27, 28, 31, 90, 111, 187, 214, 262
Adam / Ève, 58, 67, 76, 172
âge d'or, 43, 58, 59, 89, 91, 99, 104, 116-118, 120, 156, 157
Aguesseau, Henri François d' (1668-1751), 32
Alary, Pierre-Joseph (1689-1770), 27
Albert, Paul (1827-1880), 29, 38
Alembert, Jean Le Rond d' (1717-1783), 21, 23, 26, 28, 29, 31, 48, 95, 96, 127, 152, 205
Alletz, Pons-Augustin (1703-1785), 37
Althusser, Louis (1918-1990), 67
Althusius, Johannes (1563-1638), 39
amour-propre, 216-221, 223, 232, 233, 266
Argenson, René Louis de Voyer de Paulmy, marquis d' (1694-1757), 23, 27, 28, 31, 48, 189, 211
Aristippe de Cyrène (v. 435-356 av. J.-C.), 141
aristocratie, 25, 44, 79, 147, 181, 257, 262
Aristote (384-322 av. J.-C.), 76, 87, 90, 82, 94, 101, 123, 126, 201, 204, 206
arithmétique politique, 208, 213
Arnauld, Antoine (1612-1694), 22, 142
Athanasie d'Alexandrie (v. 297-373), 259
Augustin d'Hippone (354-430), 59, 60, 61, 86, 101, 128, 132, 142, 149, 150, 216, 219, 230, 231, 257
augustinisme, 150, 216, 217, 219, 223
- Bacon, Francis (1561-1626), 44, 46, 92, 101, 104
Baczko, Bronislaw (1924-2016), 37, 42, 106, 107, 112, 196, 215, 273
Balleroy, Jacques-Claude-Augustin de La Cour, marquis de (1694-1773), 52
Barni, Jules (1818-1878), 38, 50, 52
Bastide, Jean-François de (1724-1798), 29
Bayle, Pierre (1647-1706), 137, 217, 236, 241
Beauvilliers, Paul, duc de (1648-1714), 25
Bellefonds, Bernardin Gigault, maréchal de (1630-1694), 19
Bellefonds, Laurence Gigault de (v. 1611-1683), 19
Bellefonds, Madeleine Gigault de (?-1664), 19
Beman, Jean Daniel, 37
Bénichou, Paul (1908-2001), 257
Benoît de Nursie (v. 480-547), 76
Bentham, Jeremy (1748-1832), 29, 205
Bergeret, Jean-Louis (1641-1694), 23
Bernard de Chartres (XII^e siècle), 91
Beyssade, Jean-Marie (1936-2016), 158, 164
bienfaisance, 81-83, 113, 130-132, 134, 136, 146, 147, 191, 243, 252, 261, 265, 269
- Blanc, Louis (1811-1882), 47
Blondel, Maurice (1861-1949), 59
Bloom, Allan (1930-1992), 44
Bodin, Jean (v. 1530-1596), 32, 39, 46, 92, 101, 104
Boileau, Nicolas (1636-1711), 20, 23
Bois, Jean-Pierre (1945-), 20, 29, 38, 41, 50, 115
Boisguilbert, Pierre Le Pesant de (1646-1714), 25, 52, 70, 154
Bolingbroke, Henry St John, vicomte (1678-1751), 27, 28, 39, 196, 212
bonheur, 141-148, *passim*
Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704), 20, 52, 65, 88, 142, 217
Bottaro Palumbo, Maria Grazia, 26, 38, 40, 155, 156
Boulainvilliers, Henri de (1658-1722), 25, 210
Bourdaluou, Louis (1632-1704), 217
Bourdelot, Pierre Michon (1610-1684), 21, 88
Bourgogne, Louis de France, duc de (1682-1712), 25, 34, 35, 36, 166, 186
Boutang, Pierre (1916-1998), 41
Braibant, Charles (1889-1976), 39
Bruno, Giordano (1548-1600), 104
Brunot, Ferdinand (1860-1938), 111, 135
Buber, Martin (1878-1965), 44
Bucheze, Philippe (1796-1865), 47
Budé, Guillaume (1467-1540), 46
Buffon, Georges-Louis Leclerc, comte de (1707-1788), 88
Burke, Edmund (1729-1797), 193
- Cabet, Étienne (1788-1856), 45, 47
Caen, 19, 20, 52
Calvin, Jean (1509-1564), 61
Camilly, Pierre Blouet de (1666-1753), 52
Campanella, Tommaso (1568-1639), 39
cartésianisme, 22, 53, 121, 123, 124, 171, 200, 202, 205, 206, 208, 215, 219
Cassini, Jean-Dominique (1625-1712), 88
Castel de Saint-Pierre, Antoine-François, commandeur de Malte, frère de l'abbé (1662-1709), 19, 21
Castel de Saint-Pierre, Bernardin, confesseur de la duchesse d'Orléans, frère de l'abbé (1649-1701), 19, 24
Castel de Saint-Pierre, Charles, père de l'abbé (mort en 1676), 19, 20
Castel de Saint-Pierre, Charles-Irénée (1658-1743), *passim*
Castel de Saint-Pierre, Françoise-Magdeleine, sœur de l'abbé (1644-1722), 19, 25

- Castel de Saint-Pierre, Louis-Hyacinthe, comte de Saint-Pierre, frère de l'abbé (1659-1740), 19, 24
 Catulle (84-v. 54 av. J.-C.), 116
 Chappuis, Eustache (v. 1490-1556), 46
 Chardin, Jean (1643-1713), 130, 199
 Charles XII, roi de Suède (1682-1718), 159, 208
 Charron, Pierre (1541-1603), 92, 101
 Chasles, Émile (1827-1908), 29, 38, 41, 47, 48, 273
 Chaunu, Pierre (1923-2009), 86, 87, 88, 99, 101
 Chauvelin, Germain-Louis (1685-1762), 27, 28
 Chevreuse, Charles-Honoré d'Albert, duc de (1646-1712), 25
 Childs, Nick (1961-), 48, 52, 237
 Cicéron (106-43 av. J.-C.), 61, 213
 Clément XI, pape (1649-1721), 190
club de l'Entresol, 27, 28, 52, 115, 196, 212
 Coigny, François de Franquetot, comte puis duc de (1670-1759), 52
 Colbert, Jean-Baptiste (1619-1683), 25, 52
 Colomb, Christophe (1451-1506), 119
 Combes de Patris, Bernard (1884-1965), 45
 Comenius (1592-1670), 104
 Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de (1743-1794), 31, 49, 85, 99, 108, 176
 Confucius (551-479 av. J.-C.), 92, 100
 Considerant, Victor (1808-1893), 47
contrat social, 63, 65, 67
 Copernic, Nicolas (1473-1543), 126, 127
 Corneille, Pierre (1606-1684), 21, 52, 257, 262
 Corneille, Thomas (1625-1709), 21, 52
 Crucé, Émeric (v. 1590-1648), 35, 163, 168
- Dacier, Anne (1645-1720), 200
 Delumeau, Jean (1923-2020), 59, 119, 120, 125
 Derham, William (1657-1735), 249
 Derocque, Gilberte, 38, 114, 167
 Descartes, René (1596-1650), 20, 65, 69, 72, 94, 95, 104, 123, 127, 128, 142, 147, 173, 183, 189, 195, 199-203, 205, 206, 207, 208, 211, 237, 258, 264
 Descorches, Marie-Louis-Henri d'Escorches de Sainte-Croix, alias (1749-1830), 168
 Desfontaines, Pierre-François Guyot (1685-1745), 47, 150
 Dézamy, Théodore (1808-1850), 47
 Diamond, Jared (1937-), 156
 Diderot, Denis (1713-1784), 38, 88, 89, 127, 144, 237
 Dilas-Rocherieux, Yolène (1950-), 44
douceur, 151-153, 155
 Drouet, Joseph (1885-1918), 31, 34, 38, 39, 40, 42, 42, 112, 164
 Dubois, Claude-Gilbert (1933-), 45
 Dubois, Guillaume, *dit* l'abbé (1656-1723), 37
 Duguet, Jacques-Joseph (1649-1733), 22
 Dumont, Louis (1911-1998), 86
 Dupin, Louise (1706-1799), 28, 38, 51, 144, 178, 179, 180
 Duverney, Joseph-Guichard (1648-1730), 21, 88
- édit de Nantes*, 25, 242
éducation, 263-268, *passim*
Église, 19, 76, 133, 185, 189, 235, 238, 242, 244-253
- Ehrard, Antoinette (1932-2016), 78
 Ehrard, Jean (1926-2023), 78, 85
 Eliade, Mircea (1907-1986), 82
 Enfantin, Prosper (1796-1864), 47
 Engels, Friedrich (1820-1895), 44
épicurisme, 142, 145, 146
état de nature, 63-66, 67, 89, 117, 151, 171, 176, 193
- Fabre, Joseph (1842-1916), 39
 Faguet, Émile (1847-1916), 21, 42
 Fénelon, François de Salignac de La Mothe- (1651-1715), 25, 27, 33, 36, 41, 45, 47, 54, 82, 157, 162, 166, 206, 211
 Fleury, André Hercule, cardinal de (1653-1743), 26, 27, 28, 62, 179, 194
 Fleury, Claude (1640-1723), 26
 Foigny, Gabriel de (1630-1692), 46, 177
 Fontenelle, Bernard Le Bouyer de (1657-1757), 21, 22, 23, 26, 28, 31, 32, 48, 52, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 126, 157, 174, 177, 179, 182, 184, 189, 200
 Fourier, Charles (1772-1837), 36, 45, 47
 Frédéric II, roi de Prusse (1712-1786), 28, 32, 94
 Funke, Hans-Günter (1940-2015), 42, 43, 44, 46
- Galilée (1564-1642), 104, 126
 Gassendi, Pierre (1592-1655), 104, 123
 Geoffrin, Marie-Thérèse (1699-1777), 28
 Gervereau, Laurent (1956-), 44
 Gibbon, Edward (1737-1794), 101
 Girardet, Raoul (1917-2013), 19, 89, 152, 153
gloire, 148, 222, 223, 230-232, 257, 266
 Gomarus, Franciscus (1563-1641), 60
 Gonnard, René (1874-1966), 85
 Gouhier, Henri (1898-1994), 183
 Goumy, Édouard (1832-1891), 19, 20, 22, 26, 27, 29, 35, 47, 48, 50, 102, 164, 169, 180, 205
 Goyard-Fabre, Simone (1927-2019), 20, 24, 25, 32, 38, 39, 40, 45, 147, 161, 163
grand homme, 201, 207, 257, 259
 Grimarest, Jean-Léonor Le Gallois de (1659-1713), 151
 Grimm, Friedrich Melchior, baron von (1723-1807), 29, 51, 187
 Groethuysen, Bernard (1880-1946), 61, 130, 138
 Grotius, Hugo de Groot, *dit* (1583-1645), 63, 206, 239
 Guellouz, Azzedine (1932-2023), 40, 41, 164, 165, 166, 167, 168, 193
- Hardion, Jacques (1686-1766), 30
 Harrington, James (1611-1677), 46
 Hazard, Paul (1878-1944), 37, 52, 53
 Hébert, Robert F. (1943-), 31, 38, 48
 Heinsius, Daniel (1580-1655), 47
 Helvétius, Claude-Adrien (1715-1771), 38, 96, 162
 Hénault, Charles-Jean-François Hénault d'Armoresan, *dit* le président (1685-1770), 27
 Henri III, roi de France (1551-1589), 25
 Henri IV, roi de France (1553-1610), 30, 32, 34, 35, 158, 164, 167
 Herder, Johann Gottfried (1744-1803), 29
 Herlihy, David (1930-1991), 156

- Hésiode (VIII^e-VII^e siècles av. J.-C.), 116, 117, 118, 120, 156
 Hintze, Hedwig (1884-1942), 162
 Hippocrate de Kos (v. 460-377 av. J.-C.), 90
 Hippodamos de Milet (498-408 av. J.-C.), 71
 Hirschman, Albert Otto (1915-2012), 155, 224, 229, 231, 257
 Hobbes, Thomas (1588-1679), 63, 64, 89, 117, 128, 150, 193, 206, 218, 222, 239
 Homère, 156, 200
 Horace (65-8 av. J.-C.), 32, 116, 210
 Horsman, Elspeth M., 40
 Houdar de La Motte, Antoine (1672-1731), 26, 200
 Huet, Pierre-Daniel (1630-1721), 20, 52, 125, 201, 202
 Hugo, Victor (1802-1885), 149
 Huygens, Christian (1629-1695), 88
- intérêt*, 224-228, *passim*
- Jansenius (1585-1638), 61
jansénisme, 22, 23, 59, 60, 61, 90, 142, 190, 217, 235
jesuites, 19, 20, 21, 61, 95, 111, 190, 200, 246, 256, 265
 Jésus de Nazareth, 62, 76, 125, 131, 135, 224, 237, 238, 239
 Jouanna, Jacques (1935-), 156
 Jurieu, Pierre (1637-1713), 47
- Kant, Emmanuel (1724-1804), 29, 32, 150, 152
 Kepler, Johannes (1571-1630), 126
- La Bruyère, Jean de (1645-1696), 22, 25, 217
 La Fayette, Marie-Madeleine Pioche de La Vergne, comtesse de (1634-1693), 22
 Lalande, André (1867-1963), 44, 63, 69
 Lamartine, Alphonse de (1790-1869), 38
 Lambert, Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles, dite marquise de (1647-1733), 23, 27
 La Mettrie, Julien Offray de (1709-1751), 123
 La Rochefoucauld, François VI, duc de (1613-1680), 22, 217, 220, 221, 222, 259
 Launay, Gilles de (XVII^e siècle), 21
 Lavergne, Léonce de (1809-1880), 21, 35, 39
 Le Goff, Jacques (1924-2014), 134, 136
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), 26, 30, 43, 166, 192, 194, 203, 211, 236
 Lémery, Nicolas (1645-1715), 21, 88
 Lerminier, Eugène (1803-1857), 36, 50, 161
 Leszczynski, Stanislas (1677-1766), 32
 Le Tort d'Anneville, Thomas François (1742-1828), 52
libertin, 23, 78, 146, 181, 189, 241
 Locke, John (1632-1704), 65, 236, 239, 242, 260
lois, 19, 46, 67, 69, 70, 95, 104, 112, 122, 155, 186, 195, 197, 204, 216, 228, 255, 260, 268, 269
 Longueville, Anne-Geneviève de Bourbon-Condé, duchesse de (1619-1679), 22
 Louis XIV (1638-1715), 23, 24, 25, 26, 27, 30, 33, 35, 36, 41, 45, 89, 159, 166, 186, 187, 190, 242, 282, 288
- Louis de France, fils aîné de Louis XIV, dauphin de France (1661-1711), 20, 25, 108
 Löwith, Karl (1897-1973), 87, 88, 109
 Lubac, Henri de (1896-1991), 88, 91
 Lucrèce (I^{er} siècle av. J.-C.), 116
 Luther, Martin (1483-1546), 134
- Mably, Gabriel Bonnot de (1709-1785), 28, 37
 Machiavel, Nicolas (1469-1527), 28, 94, 152, 203, 204, 206, 257
machine, 50, 69, 71, 73-75, 78, 88, 98, 99, 123, 197
 Mahomet (v. 570-632), 61, 130, 240
mahométisme, 47, 51, 96, 130, 137, 138, 164, 165, 166, 167, 189, 195, 196, 240
 Maine, Louis-Auguste de Bourbon, duc du (1670-1736), 26
 Maire, Catherine (1955-), 38, 76, 85, 190, 192, 239, 240, 241
 Malebranche, Nicolas (1638-1715), 22, 61, 92, 142, 197, 201, 205, 212, 217, 219
 Malesherbes, Guillaume-Chrétien de Lamoignon de (1721-1794), 28
 Mandeville, Bernard (1670-1733), 137, 221, 222, 229, 231, 233
 Mannheim, Karl (1893-1947), 44
 Martin, Christophe, 265, 266
 Martin, Xavier (1945-), 172, 179, 182, 183, 194
 Marx (Karl) (1818-1883), 42, 44, 85, 149
 Maignon, Charles Auguste de Goyon de (1647-1729), 52
 Maupeou, Marie de (v. 1590-1681), 250
 Maupertuis, Pierre Louis Moreau de (1698-1759), 28
 Mauzi, Robert (1927-2006), 82, 83, 144, 145, 146, 147, 148
 Mercier, Louis-Sébastien (1740-1814), 39, 150
 Merle, Marcel (1923-2003), 41
 Méry, Jean (1645-1722), 88, 122
millénarisme, 57, 88, 118, 119, 120, 122
 Milton, John (1608-1674), 119
modernité, 46, 47, 52, 53, 76, 88, 119, 139
 Molière, Jean-Baptiste Poquelin, dit (1622-1673), 261, 262
 Molina, Luis de (1535-1600), 61
 Molinari, Gustave de (1819-1912), 29, 205
 Montaigne, Michel de (1533-1592), 92, 101
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de (1689-1755), 27, 38, 39, 52, 88, 89, 101, 155, 173, 203
 More, Thomas (1478-1535), 30, 32, 36, 39, 42, 43, 46, 47, 49, 71, 105, 149, 150, 151, 157, 177, 196, 197, 273
 Moreau, Pierre-François (1948-), 46
 Morelly, Étienne-Gabriel (1717?-1778?), 45, 274
 Moréri, Louis (1643-1680), 37, 175
 Mouradja d'Ohsson, Ignace (1740-1807), 168
 Mousnier, Roland (1907-1993), 52
- Naudé, Gabriel (1600-1653), 46, 189
 Newton, Isaac (1643-1727), 203, 206
 Nicole, Pierre (1625-1695), 22, 61, 142, 206, 217
noblesse, 19, 79, 80, 185, 186

Olier, Jean-Jacques, *dit* Monsieur (1608-1657), 217
Oppici, Patrizia, 45, 81, 147, 152
Orléans, Anne-Marie-Louise d', duchesse de Montpensier, dite la Grande Demoiselle (1627-1693), 20
Orléans, Élisabeth-Charlotte du Palatinat, dite « Madame », duchesse d' (1652-1722), 24, 25
Orléans, Philippe, frère de Louis XIV, *dit* « Monsieur », duc d' (1660-1701), 24
Orléans (Philippe, régent de France, duc d') (1674-1723), 24, 26, 36, 108, 166, 167, 298
Orry, Philibert (1689-1747), 48
Ovide (43 av. J.-C.-v. 17 ap. J.-C.), 116
Owen, Robert (1771-1858), 47

paix, 149-153, *passim*
Paquot, Thierry (1952-), 44
paradis, 119-121, 124-128, *passim*
Paris, 21, 23, 25, 72, 73, 75, 79, 171, 179, 210, 232
Parménide (VI^e-V^e siècles av. J.-C.), 87
Pascal, Blaise (1623-1662), 22, 59, 60, 69, 88, 92, 93, 104, 146, 178, 217, 237
passions, 218, 221, 222, 224-225, 229-233
Paul, Vincent de (1581-1660), 217
Paul de Tarse (mort v. 67 ap. J.-C.), 76, 100, 125, 184
péché originel, 59-61, 65, 76, 77, 119, 129, 192, 216, 219, 224
Pélage (v. 360-v. 422), 60, 61, 129
pélagianisme, 60, 120, 129
Penn, William (1644-1718), 35, 41
perfection, 49, 50, 111-116, *passim*
Perkins, Merle Lester (1919-2017), 37, 41, 52, 63, 65, 88, 117, 122, 201, 204, 207
Perrault, Charles (1628-1703), 20, 23
Petty, William (1623-1687), 70, 208, 209
Pie II, pape (1405-1464), 168
Pieri, Georges, 117
Pierre I^{er}, tsar de Russie (1672-1725), 159, 207, 261, 282
Pillot, Jean-Jacques (1808-1877), 47
Plaisirs, 58, 125-128, 230, *passim*
Platon (v. 428-v. 347 av. J.-C.), 32, 33, 34, 36, 37, 39, 41, 42, 44, 54, 69, 76, 87, 92, 94, 99, 113, 116, 139, 151, 160, 201, 206, 211
Plélo, Louis de Bréhan, comte de (1699-1734), 27
Plutarque (v. 46-v. 120), 115, 245, 252, 256-260, 265
Polignac, Melchior de (1661-1741), 27, 37
polysynodie, 26, 27, 29, 49, 186
prêtre, 20, 194, 227, 248-252
primitivisme, 71, 85, 148, 172, 176
progrès, 85-109, *passim*
Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865), 44, 47
Prudence (348-v. 415), 155
Ptolémée, Claude (v. 100-v. 170), 126, 127
Pufendorf, Samuel von (1632-1694), 63, 65, 206

querelle des Anciens et des Modernes, 23, 49, 90, 91

Racine, Jean (1639-1699), 23, 90, 262
raison universelle, 96, 98, 103, 107, 120, 130, 136, 173, 174, 175, 189, 236, 240

Ramsay, Andrew Michael (1693-1743), 27
rationalisme, 70, 102, 128, 148, 189, 199, 200
Raynal, Guillaume-Thomas (1713-1796), 169
Réal de Curban, Gaspard de (1682-1752), 30
Regnault de Segrais, Jean (1624-1701), 20, 22, 52
religion naturelle, 235-240
Rémond de Montmort, Pierre (1678-1719), 26
Reybaud, Louis (1799-1879), 44, 161
Richardson, Samuel (1689-1761), 28
Richelieu, Armand Jean du Plessis de (1585-1642), 23, 185, 203, 206
Rohou, Jean (1934-), 52, 68, 73, 76, 86, 87, 88, 90, 91, 94, 104, 112, 128, 141, 142, 205, 216, 217, 236
Römer, Ole Christensen (1644-1710), 88
Rouen, 19, 20, 21, 25, 39, 51, 52
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), 26, 28, 29, 30, 31, 32, 38, 40, 41, 49, 52, 67, 73, 148, 150, 179, 184, 196, 200, 214, 215, 216
Rouillois, Frédéric (1964-), 20, 41, 42, 44, 45, 49, 53, 57, 60, 63, 76, 85, 86, 88, 89, 91, 94, 95, 99, 104, 116, 120, 129, 130, 131, 132, 149, 177, 187
Roza, Stéphanie (1979-), 45, 274
Ruyer, Raymond (1902-1987), 43

Sacy, Louis de (1654-1727), 26
Sadler, John (1615-1674), 46
Sage, Pierre, 189, 236, 239, 251, 252
Saint-Contest, Dominique-Claude Barberie, marquis de (1668-1730), 25, 35, 52
Saint-Contest, François-Dominique Barberie, marquis de (1701-1754), 52
Sainte-Beuve, Charles-Augustin (1804-1869), 22, 39, 184, 195, 214
Saint-Pierre-Église, 19, 28, 38
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, comte de (1760-1825), 38, 47
Saint-Simon, Louis de Rouvroy, duc de (1675-1755), 24, 25, 26, 30, 39
Sand, Amantine Aurore Lucile Dupin de Francueil, *dit* George (1804-1876), 38
Sansovino (Jacopo Tatti, *dit*) (1486-1570), 46
Sarolea, Charles (1870-1953), 38, 40, 45
science du gouvernement, 23, 104, 155, 159, 203-205, 208, 228, 255
scrutin perfectionné, 33, 36, 51, 107, 114, 116, 153, 159, 208, 249, 250, 269
Servier, Jean (1918-2000), 44, 49, 122
Shackleton, Robert (1919-1986), 52
Siégler-Pascal, S., 38
Smith, Adam (1723-1790), 229
socialisme, 36, 43, 44
Socrate (v. 469-v. 399 av. J.-C.), 88, 92, 100, 144, 177, 182, 224, 251
Sorel, Charles (1582?-1674), 46
Spinoza, Baruch (1632-1677), 239
Stendhal, Henri Beyle, *dit* (1783-1842), 52
stoïcisme, 61, 76, 141, 146, 224
Sudre, Alfred (1820-1902), 44
Sudriès, Pascale, 120
Sully, Maximilien de Béthune, duc de (1559-1641), 30, 35, 41, 168

Taguieff, Pierre-André (1946-), 86, 88, 89, 91, 103, 106
taille, 26, 28, 30, 48, 50, 51, 71, 113, 114, 143, 160, 179, 186, 207, 208, 209, 232, 250
 Taine, Hippolyte (1828-1893), 193
 Tavvy, Daniel (1669-1701), 88
 Tencin, Claudine Guérin de (1682-1749), 28
 Terrasson, Jean (1670-1750), 89
 Thiers, Adolphe (1797-1877), 44
 Thomas d'Aquin (v. 1225-1274), 128
 Toland, John (1670-1722), 236
tolérantisme, 139, 151, 238, 239, 242
 Torcy, Jean-Baptiste Colbert, marquis de (1665-1746), 26, 33
 Tournier, Maurice (1933-2013), 162
travail, 76-81, *passim*
 Trousson, Raymond (1936-2013), 44, 73, 74
 Trublet, Nicolas-Charles-Joseph (1697-1770), 89
 Turgot, Anne Robert Jacques (1727-1781), 85, 89
 Tyssot de Patot, Simon (1655-1738), 150

uniformité, 126, 153, 193, 199, 213, 242, 264
union européenne, 40, 96, 152, 158, 164, 167, 224
unité, 96, 151-153, 190, 242
universalisme, 161, 164, 171
utilitarisme, 199, 200, 205, 241

utopie, 42-49, *passim*
 Vairasse, Denis (163.-169.), 32, 46, 150, 157, 197
 Varignon, Pierre (1654-1722), 20, 21, 26, 52
 Vauban, Sébastien Le Pestre, marquis de (1633-1707), 25, 154, 208, 209, 210
 Verdier, Antoine du (1544-1600), 46
Versailles, 24, 25
 Vertot, René Aubert de (1655-1735), 21, 52
vertu, 216-223, *passim*
 Villars, Claude-Louis-Hector de, maréchal (1653-1734), 19
ville-capitale, 71, 72, 98, 155
 Villeroy, François de Neufville, duc de, maréchal (1644-1730), 26
 Virgile (70-19 av. J.-C.), 80, 116
 Voltaire, François-Marie Arouet, *dit* (1694-1778), 29, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 48, 50, 80, 81, 88, 89, 109, 135, 179, 181, 182, 187, 189, 231, 237, 241, 242
 Walpole, Horace (1717-1797), 27
 Wilson, Woodrow (1856-1924), 38
 Wiszowaty, Andrzej (1608-1678), 236
 Yardeni, Myriam (1932-2015), 44, 45, 50, 53

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	9
AVERTISSEMENT.....	13
ABRÉVIATIONS.....	15
SOMMAIRE.....	17
INTRODUCTION.....	19
I. Éléments biographiques.....	19
II. Intérêt du sujet.....	30
III. Définition de l'utopie.....	42
IV. Objet de l'étude.....	50
V. Problématique.....	52
VI. Plan.....	54
PREMIÈRE PARTIE : LE PARADIS À RÉALISER.....	57
Titre I : La possibilité de la perfection.....	57
Chapitre 1 : Une cité parfaite établie par l'homme.....	57
Section 1 : L'homme tel qu'il est.....	57
Paragraphe 1 : La mise à distance de l'anthropologie chrétienne.....	58
A. Un discret référentiel biblique.....	58
B. Un homme libéré du poids de la Faute.....	59
Paragraphe 2 : Une narration contractualiste.....	63
A. Un état de nature révélateur de la nature humaine.....	63
B. Des hommes fondateurs de la société.....	66
Section 2 : L'homme tel qu'il doit agir.....	68
Paragraphe 1 : Un homme maître de la nature.....	68
A. Une compréhension nouvelle du monde.....	68
B. Une nature dominée.....	71
Paragraphe 2 : Un homme actif.....	76
A. La valorisation du travail.....	76
B. La bienfaisance, une éthique du faire.....	81
Chapitre 2 : Un apôtre du Progrès.....	85
Section 1 : Une formulation systématique de l'idée de Progrès.....	86
Paragraphe 1 : Un progrès possible.....	86
A. Un mouvement linéaire.....	86
B. Un mouvement ascendant.....	89
Paragraphe 2 : Un progrès certain.....	93
A. Un progrès nécessaire.....	93
B. Un progrès perpétuel.....	97
Section 2 : Une histoire sous contrôle.....	100
Paragraphe 1 : L'idée de Progrès servie par l'utopie.....	100
A. Un progrès contrarié.....	100
B. Une utopie indispensable à la cohérence du discours progressiste.....	103
Paragraphe 2 : Une idée de Progrès finalement au service de l'utopie.....	105
A. L'historicisation de l'utopie rendue possible par l'idée de Progrès.....	105
B. L'histoire-progrès réduite à une fonction instrumentale accessoire.....	107

Titre II : La poursuite de l'âge d'or.....	111
Chapitre 1 : L'idée de perfection.....	111
Section 1 : La recherche de la perfection sur terre.....	111
Paragraphe 1 : La volonté de tout perfectionner.....	111
A. L'obsession de la perfection.....	111
B. Une perfection universelle.....	114
Paragraphe 2 : Le nom de la perfection.....	116
A. Le mythe de l'âge d'or.....	116
B. Le Paradis sur terre.....	119
Section 2 : Le problème de l'au-delà.....	121
Paragraphe 1 : La continuité des deux paradis.....	122
A. L'immortalité de l'âme, ressort politique essentiel.....	122
B. Le paradis céleste comme état de plaisirs.....	124
Paragraphe 2 : Un paradis céleste utile.....	129
A. De l'économie du Salut au salut par l'économie.....	129
B. Un paradis céleste dévoué au paradis terrestre.....	136
Chapitre 2 : Une vision de la perfection.....	141
Section 1 : La représentation de la perfection.....	141
Paragraphe 1 : Un bonheur général.....	141
A. Un bonheur à la portée de l'homme.....	141
B. Un bonheur social.....	146
Paragraphe 2 : La cité idéale.....	149
A. Une société pacifiée.....	149
B. Une société prospère.....	154
Section 2 : Une perfection sans limites.....	157
Paragraphe 1 : Une ambition universelle.....	158
A. Des projets sans frontières.....	158
B. Des projets intemporels.....	161
Paragraphe 2 : Un universalisme questionné.....	161
A. De la comptabilité des patries et de l'humanité.....	161
B. La question turque.....	164
 SECONDE PARTIE : LES PLANS DU PARADIS.....	 171
 Titre I : De nouvelles fondations.....	 171
Chapitre 1 : Un monde actuellement imparfait.....	171
Section 1 : Un universalisme incomplet.....	171
Paragraphe 1 : Une humanité inférieure.....	172
A. Les ethnies exotiques infériorisées.....	172
B. L'infériorisation des femmes.....	177
Paragraphe 2 : Les noms de la déraison.....	181
A. L'infériorisation du peuple.....	181
B. L'enfance, archétype de l'ignorance.....	183
Section 2 : La contestation du mal, prélude à la reconstruction rationnelle.....	185
Paragraphe 1 : Les grandes institutions du royaume viciées.....	185
A. L'ordre politique contesté.....	185
B. L'ordre religieux contesté.....	189
Paragraphe 2 : Le traitement du mal.....	192
A. L'indispensable découverte des sources du mal.....	192
B. Un remède nécessaire.....	194
Chapitre 2 : Des fondements nouveaux.....	199

Section 1 : Une raison impérieuse.....	199
Paragraphe 1 : L'abbé de Saint-Pierre, Descartes de la politique.....	199
A. Le triomphe de la raison critique.....	199
B. La science du gouvernement, pour le plus grand bonheur du plus grand nombre.....	203
Paragraphe 2 : La méthode.....	206
A. Le recours aux démonstrations arithmétiques.....	206
B. Une écriture rationalisée.....	210
Section 2 : Une morale utilitariste.....	216
Paragraphe 1 : L'acceptation de la nature telle qu'elle est.....	216
A. Une réhabilitation de l'amour-propre.....	216
B. Un égocentrisme vertueux.....	220
Paragraphe 2 : Une exploitation du désir.....	224
A. Une pédagogie de l'intérêt.....	224
B. Un soutien aux passions vertueuses.....	229
Titre II : La reconstruction totale de la cité par le perfectionnement des hommes.....	235
Chapitre 1 : La religion, instrument du perfectionnement moral.....	235
Section 1 : Une religion pour la cité.....	235
Paragraphe 1 : Une religion naturelle.....	235
Paragraphe 2 : La religion, dépendance du politique.....	241
Section 2 : Une Église au pas.....	244
Paragraphe 1 : Une vie religieuse ordonnée par la bienfaisance.....	244
Paragraphe 2 : Le prêtre, officier de police des mœurs.....	248
Chapitre 2 : Un impératif éducatif.....	255
Section 1 : Un imaginaire purifié.....	255
Paragraphe 1 : Une histoire exemplaire.....	255
Paragraphe 2 : Une production artistique vertueuse.....	260
Section 2 : L'adoption contrainte de nouveaux comportements.....	263
Paragraphe 1 : L'école, fondement du conditionnement.....	263
Paragraphe 2 : Un système de distinctions.....	268
CONCLUSION : UN PENSEUR UTOPISTE.....	273
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE.....	277
SOURCES.....	277
I. Écrits de l'abbé de Saint-Pierre.....	277
A. Imprimés.....	277
1. Parus de son vivant.....	277
2. Éditions posthumes.....	285
3. Traductions.....	285
4. Correspondances.....	286
B. Manuscrits.....	287
II. Autres sources.....	289
BIBLIOGRAPHIE.....	290
I. Manuscrits.....	290
II. Imprimés.....	290
INDEX GÉNÉRAL.....	319
TABLE DES MATIÈRES.....	325