

Université de Paris

2003

Université de Szeged

**LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET MORALE DU MARQUIS**

**D'ARGENSON (1694-1757)**

These de doctorat

Spécialité : Philosophie

ECOLE DOCTORALE DE L'UNIVERSITE DE PARIS 1

Présentée et soutenue publiquement

le : février 2004

a : Szeged (Hongrie)

par Péter BALAZS (Université de Szeged)

Devant le jury ci-dessous :

Directeurs de thèse : Olga PENKE (Université de Szeged)

Jean-Fabien SPITZ (Université de Paris I.)

## Table des matières

Remerciements	4
Liste des abréviations	6
1. INTRODUCTION GENERALE	8
1.1. Introduction biographique	15
1.2. Textes publiés – textes inédits	17
1.3. Le marquis d’Argenson dans la littérature critique	22
1.4. Composition de la dissertation	26
2. LA PHILOSOPHIE DANS L’OEUVRE DU MARQUIS D’ARGENSON	29
2.1. Le rôle idéal et le rôle réel de la philosophie dans la vie politique	29
2.1.1. La philosophie – une obligation morale	30
2.1.2. Que peut faire la philosophie ?	34
2.1.3. Les limites de la philosophie	39
2.2. L’état de l’art – l’état de la philosophie politique et morale, française et européenne.	46
3. MORALITE ET MOEURS DANS LES OEUVRES DU MARQUIS D’ARGENSON	60
3.1. Les deux vertus	64
3.2. Une morale fondée sur l’abnégation : d’Argenson et la vertu civique des républiques antiques	66
3.3. Une apologie de la simplicité	75
3.4. La réhabilitation partielle de l’amour-propre	92

4. PHILOSOPHIE ET HISTOIRE	95
4.1. These royale et these féodale	96
4.2. Le rapport entre philosophie et l’histoire	107
4.3. La monarchie dans le temps	118
5. PHILOSOPHIE ET NATURE	135
5.1. Le marquis d’Argenson et l’école du droit naturel	135
5.2. Raison et nature	151
5.3. Nature et Providence	156
5.4. Etat social et état politique	162
5.5. Une définition large du droit naturel	165
6. LA MONARCHIE REPUBLICAINE	173
6.1. Définitions	173
6.2. Monarchie et république	176
6.3. La monarchie républicaine ou démocratique	192
6.4. La critique de la monarchie de Louis XV	199
7. PHILOSOPHE ECLAIRE ET TRADITIONNALISTE : D’ARGENSON SUR LA RELIGION	210
7.1. Une théologie minimale	211
7.2. Du protestantisme	224
7.3. La corruption morale de l’Eglise catholique	228
7.4. De la tolérance religieuse	232
8. CONCLUSION	237
9. ANNEXE	248
10. ELEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES	267

## Remerciements

Le présent ouvrage est le résultat de plusieurs années de recherche menée en France et en Hongrie. Nous avons effectué nos recherches dans la Bibliothèque de l'Arsenal, dans les Archives du Ministère des Affaires Etrangères, dans la Bibliothèque Nationale de France ainsi que dans la Bibliothèque Universitaire de Caen.

Nous tenons à remercier tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué à la réalisation de cette thèse, et surtout les professeurs Olga Penke et Jean-Fabien Spitz.

Madame Olga Penke, professeur au Département de Français de l'Université de Szeged, a créé et dirige aussi la formation doctorale de littérature française de cette institution. Elle est la co-directrice de cette thèse qu'elle a lue et relue plusieurs fois. Ce sont ses cours sur la littérature et l'histoire des idées des Lumières françaises qui nous ont donné envie d'approfondir nos connaissances dans ce domaine particulier. Plus tard, c'est grâce à elle que nous avons pu participer à des séminaires de recherche qui nous ont fourni des outils indispensables pour nos recherches ultérieures. Nous ne pouvons pas énumérer ici toutes les occasions dans lesquelles elle nous a accordé son soutien ou ses conseils.

Le professeur Jean-Fabien Spitz est maître de conférences à l'Université de Paris I. Nous tenons à le remercier de nous avoir accepté parmi ses doctorants lorsque, il y a quatre ans, nous nous sommes présentés auprès de lui. Comme co-directeur de thèse, il a toujours su nous orienter dans nos recherches, surtout en nous indiquant (et souvent nous prêtant) des ouvrages secondaires consacrés à la philosophie politique de l'époque des Lumières. Nous le remercions aussi d'avoir assumé avec patience les tâches administratives parfois extrêmement lourdes imposées aux tuteurs des étudiants étrangers séjournant en France.

Comme nous l'avons déjà signalé, ce présent ouvrage est le résultat de plusieurs années de recherches effectuées en France. Les bourses d'étude et de recherche qui nous ont été accordées par le Service Culturel de l'Ambassade de

France en Hongrie nous ont permis de nous consacrer entièrement aux études, et plus tard à la recherche. Que tous les représentants de la République Française impliqués dans l'organisation de la collaboration scientifique entre les deux pays en soient remerciés. Nous tenons à exprimer notre reconnaissance particulière à M. Bob Kaba Loemba, toujours attentif aux problèmes et aux difficultés des étudiants boursiers : c'est lui qui a été l'administrateur efficace de nos voyages en France. Nous n'oublierons pas ce que nous devons à M. Sandor Csernus, directeur de l'Institut Hongrois à Paris, véritable ange gardien de tous les étudiants hongrois à Paris.

M. Bernard Delhaume était archiviste de longues décennies durant les dans les Archives de l'Université de Poitiers. Il a travaillé, en collaboration étroite avec Neal Johnson, historien canadien, sur les manuscrits déposés par l'actuel marquis d'Argenson dans leurs archives. Quoiqu'il soit déjà en retraite depuis un certain nombre d'années, il a bien voulu répondre à nos demandes. Il nous a envoyé non seulement son article inédit sur les manuscrits provenant des proches héritiers de René-Louis d'Argenson conservés à Poitiers, mais il avait eu l'extrême gentillesse de nous envoyer aussi la version tapuscrite (préparée par lui-même) des mémoires et des articles qui nous intéressaient le plus. Pendant notre séjour à Poitiers, nous avons également pu bénéficier du soutien et de la collaboration des archivistes qui sont actuellement en charge du Fonds d'Argenson, MM. Jean-Pierre Bonnet et Jean-Pierre Riamond. Qu'ils en soient vivement remerciés.

### Liste des abréviations :

-*Considérations* : *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France. Par Mr. le marquis d'Argenson*, Amsterdam, chez Jean-Michel Rey, 1764.

-*Jannet* : *Mémoires et journal inédit du marquis d'Argenson, publiés et annotés par M. le marquis d'Argenson*, 1857-58, Paris, Jannet, 5 volumes.

-*Rathéry* : *Journal et mémoires du marquis d'Argenson, publiés pour la première fois d'après les manuscrits autographes de la bibliothèque du Louvre pour la Société de l'Histoire de France par E. J. B. Rathéry*, Paris, 1859-67, 9 volumes.

-*Tisserand* : « Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle. » *Les concurrents de Jean-Jacques Rousseau à l'Académie de Dijon pour le concours de 1754*, publiés par Roger Tisserand, Paris, 1936.

-*Fragment historique* : « Fragment historique intitulé Quel fut l'état de la tyrannie pendant le XVIIIe siècle », *Archives de Ministère des Affaires Etrangères*, Mémoires de France, 502. (voir ce texte dans notre annexe)

-*Delhaume* : « Pensées diverses sur la politique », tapuscrit sur les textes manuscrits du marquis d'Argenson, conservés dans les Archives Universitaires de Poitiers, établi par Bernard Delhaume. Tapuscrit inédit, communiqué à l'auteur de cette thèse par M. Delhaume.

-*Poitiers* : Les manuscrits d'Argenson conservés dans les Archives de l'Université de Poitiers sous la cote « f15 ».

-*Essais* : *Essais dans le gout de Montaigne, composés en 1736 par l'auteur des Considérations sur le gouvernement de France*, Amsterdam, 1785, Tome I-II.

-*Réflexions* : « Réflexions sur les historiens français et sur les qualités nécessaires pour composer l'histoire », *Histoire de l'Académie royale des Inscriptions et des Belles-Lettres*, Bd. 28., Paris, 1761.

-*Henry* : Nannerl O. Henry, *The Democratic Monarchy of the Marquis d'Argenson*, dissertation doctorale inédite, Yale, 1972.

-*Gessler* : Peter Gessler, *René-Louis d'Argenson (1694-1757). Seine Ideen ueber Selbstverwaltung, Einheitstaat, Wohlfahrt und Freiheit in biographischen Zusammenhang*, Bâle, 1957.

-*Ehrard*: Jean Ehrard, *L'idée de la nature dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963.

## 1. INTRODUCTION GENERALE

Le sujet de la présente dissertation est la philosophie politique et morale de René Louis de Voyer de Paulmy (1694-1757), connu sous le nom de marquis d'Argenson<sup>1</sup>. Notre dissertation, qui se range dans le domaine de l'histoire des idées, n'a nullement l'objectif de traiter des événements de la vie du marquis. Néanmoins, un bref rappel des lignes principales de sa biographie contribuera certainement à une meilleure compréhension et à une mise en contexte de ses idées. Mon objectif principal est de donner plus qu'une simple présentation ou description diachronique des idées du marquis d'Argenson ; j'ai l'intention de définir le contexte de ses énonciations en identifiant les grands débats politico-constitutionnels ou philosophiques dans lesquels le marquis s'exprime. Cela va de soi, ces débats possèdent chacun un vocabulaire relativement restreint qui détermine et canalise les énonciations des participants. Ce qui nous intéressera ici, c'est de déterminer si d'Argenson réussit et comment il y parvient à transformer les termes de ces mêmes débats en y introduisant de nouveaux concepts ou en adoptant des points de vue inédits. Cette approche, fondée sur l'identification des débats et la définition de la contribution que le marquis y apporte, impose une construction thématique à la dissertation, au détriment d'une construction chronologique qui consisterait à repérer comment les opinions du marquis changent d'un moment de sa carrière à l'autre. Cette dernière approche nous intéresse beaucoup moins que la première. Il y a cela deux raisons : d'abord parce qu'il nous paraît carrément impossible d'expliquer de manière cohérente et crédible pourquoi il change si souvent d'avis tout au long de sa vie. La plupart des historiens ayant étudié la pensée politique du marquis d'Argenson sont de l'avis qu'on peut observer une rupture importante entre les *Considérations* composées dans les années 1730 et les écrits politiques tardifs, composés après le

---

<sup>1</sup> René Louis de Voyer est le frère de Marc René de Voyer, comte d'Argenson, avec qui on le confond trop souvent.



passage du marquis au ministere : sa premiere période serait caractérisée par des écrits « absolutistes », tandis que dans un second temps notre auteur aurait manifesté moins d'hostilité a l'égard des Parlements et des corps intermédiaires. Pour nous, le problème se pose bien autrement : apres l'étude des oeuvres imprimées et manuscrites du marquis d'Argenson, il nous paraît que les principes politiques fondamentaux de notre auteur sont restés inchangés tout au long de sa vie ; quant aux inconséquences et aux écarts indiscutables, il n'est pas possible de les expliquer par une éventuelle transformation profonde dans l'orientation politique de notre auteur. Il serait impossible de déceler dans la biographie intellectuelle du marquis d'Argenson un développement diachronique qui le conduirait d'un systeme de pensée a un autre.

Les explications présentées par Nannerl O. Henry<sup>2</sup> sont parfois extremement forcées et ne tiennent qu'a condition de « favoriser », d'ériger en opinion définitive ou authentique certaines citations, en omettant, peut-etre délibérément, certains autres passages, contredisant les premieres. Ajoutons a cela le fait que les textes que nous allons étudier sont tres difficiles a dater et, dans certains cas, la tâche est meme impossible. La deuxieme raison qui explique notre préférence pour une approche thématique réside dans notre conviction que les contraintes, les langages a l'œuvre dans les débats sont plus intéressants, plus importants que le développement intellectuel de tel ou tel penseur. L'histoire des idées releve avant toute autre chose de l'histoire des diverses argumentations et des divers discours philosophiques et politiques. Ainsi, la question de l'éventuelle cohérence de la biographie intellectuelle de tel ou tel penseur ou philosophe n'est pour nous qu'un probleme secondaire. Par conséquent, l'étude des idées politiques et philosophiques d'un personnage tel que le marquis d'Argenson ne nous intéresse que dans la mesure ou elle nous permet de rendre compte des débats philosophiques, politiques et constitutionnels de son époque. Nous nous efforcerons d'éviter le piege dans lequel plus d'un chercheur est déjà tombé : nous n'exagérerons pas l'importance et l'originalité de l'auteur choisi. Il

---

<sup>2</sup> Nannerl O. Henry, *The Democratic Monarchy of the Marquis d'Argenson*, dissertation doctorale inédite, Yale, 1972.

convient donc de souligner dès le début que le domaine dans lequel d'Argenson peut prétendre à quelque originalité est celui de la philosophie politique, ce qui explique la place privilégiée qu'on y accordera dans notre dissertation. Si nous avons consacré deux chapitres entiers à l'étude de ses convictions relevant de la philosophie morale, à ses réflexions sur l'histoire ainsi qu'à ses idées sur la religion, c'est pour mettre en relief les présupposés philosophiques qui permettent de mieux comprendre sa réflexion politique.

Nous nous intéressons particulièrement à la contribution du marquis d'Argenson à la querelle politico-morale des Anciens et des Modernes dont les termes et les enjeux ont été récemment identifiés par Jean-Fabien Spitz. Dans son livre intitulé *La liberté politique*<sup>3</sup>, il avait déjà esquissé les cadres et les termes du problème : son ouvrage confronte deux conceptions, également modernes, de la liberté. À la conception libérale – définissant la liberté comme absence d'obstacles et d'interférence, facilement compatible avec l'idéal d'une monarchie forte, mais limitée dans ses actions – s'oppose la définition républicaine de la liberté, fondée sur l'exigence de la participation du plus grand nombre à la vie politique. Le résultat de cette reconstruction analytique de l'œuvre de Rousseau est l'image d'une pensée extrêmement cohérente dont l'unité est assurée par la notion de l'humanisme civique. Dans son *L'amour de l'égalité*<sup>4</sup>, Spitz présente tous les arguments que les apologistes de l'avènement de la société marchande ont utilisé pour démonter la construction intellectuelle de leurs adversaires, les partisans antiquisants de la république vertueuse. Notre thèse tentera de prouver que le cadre conceptuel fourni par Spitz est très utile pour l'interprétation de la pensée politico-morale du marquis d'Argenson, puisque celui-ci ne cesse de commenter, à sa manière, le débat entre l'humanisme civique et l'humanisme marchand. En revanche, nous devons admettre que d'Argenson (comme la plupart de ses contemporains) n'adhère ni au républicanisme, ni au libéralisme dans leurs formes définitives, philosophiquement cohérentes et identifiées par Spitz. Le marquis préfère puiser dans l'argumentation de ces deux camps

---

<sup>3</sup>Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995.

<sup>4</sup>Jean-Fabien Spitz, *De l'amour de l'égalité. Essai sur le critique de l'égalitarisme républicain en France, 1770-1830*, Paris, Vrin, 2000.

adverses, se servir de tel ou tel élément de leur vocabulaire, sans peut-être se rendre compte de l'incompatibilité, voire, de l'antagonisme des présupposés philosophiques des deux courants opposés. Quoique le marquis d'Argenson soit partisan d'une conception négative de la liberté, il lui arrive d'émettre des propositions politiques incompatibles avec une théorie libérale, empruntées à la philosophie républicaine. L'intérêt de l'histoire des idées réside précisément dans sa capacité d'illustrer la manière dont les subtiles constructions philosophiques se dissolvent, perdent leur cohérence pour fournir des éléments langagiers aux divers discours utilisables lors des débats politiques. Dans notre thèse, nous nous efforcerons de montrer que si nous regardons le libéralisme marchand de Bordes et le républicanisme austère de Rousseau comme deux philosophies cohérentes, leur opposition inconciliable est d'une évidence rassurante. Par contre, si on adopte le point de vue proposé par Keith Michael Baker<sup>5</sup> (entre autres), si on considère ces deux constructions théoriques comme des jeux de langages composés de plusieurs éléments, de plusieurs argumentations dissociables et recomposables quasiment à volonté, comme des instruments mentaux permettant à tel ou tel auteur de formuler des exigences politiques parfois très immédiates, on se rendra alors compte qu'il n'est pas impossible qu'en construisant des énoncés politiques le même auteur ait recours à des argumentations fondées sur deux présupposés philosophiques irréconciliables l'un avec l'autre. On verra, par exemple, que d'Argenson n'hésitera pas à fulminer dans un esprit très proche du républicanisme de Rousseau contre les effets moraux, corrupteurs et néfastes du progrès des sciences et des arts<sup>6</sup>. Ensuite, nous le verrons critiquer le même Rousseau pour son stoïcisme et son austérité outrés<sup>7</sup>. On pourrait trouver les mêmes inconséquences dans les diverses définitions que le marquis donne de la liberté, dans sa conception très contradictoire du droit naturel, etc. Il est par conséquent très important de souligner que les réflexions politico-philosophiques du marquis d'Argenson ne disposent pas d'une cohérence intellectuelle comparable à celles de Rousseau ou de Bordes. Nous serions tentés de dire que

---

<sup>5</sup> K. M. Baker, *Au tribunal de l'opinion*, Paris, Payot, 1993, p. 17.

<sup>6</sup> Voir par exemple la *Pensée* no. 634 intitulée « Contre les arts, contre le luxe », *Jannet V*, p. 180-181.

<sup>7</sup> « Remarques en lisant », *Jannet V*, p. 123.

les positions théoriques, incompatibles entre elles, des « républicains » et des « libéraux » purs et durs constituent de véritables idéaux-types philosophiques qu'on reconnaît à leur extrême cohérence intellectuelle ; en revanche, les penseurs moins « engagés » – comme par exemple le marquis – tendent à considérer « républicanisme » et « libéralisme » (qu'ils ne désignent pas avec ces mêmes termes) comme de simples discours qu'il n'est pas interdit de « piller », d'utiliser certains éléments dans leurs écrits. Le fait que le marquis a volontiers recours à certains éléments caractéristiques du discours républicain ne signifie pas nécessairement qu'il soit partisan du renversement de la monarchie et de l'établissement immédiat d'une république vertueuse. C'est tout le contraire qu'il dit. Notre auteur reste fondamentalement attaché à l'idée de la monarchie : ce régime est non seulement le meilleur des gouvernements, mais aussi celui qui est le plus adapté aux exigences de son siècle. Philip Pettit a montré que la préférence accordée à la forme républicaine du gouvernement n'était pas une condition indispensable de l'appartenance de tel ou tel auteur à la tradition républicaine<sup>8</sup>. Eric Gojosso souligne l'attachement profond des penseurs politiques du XVIII<sup>e</sup> siècle à la monarchie comme forme de gouvernement, à laquelle la république ne peut pas constituer d'alternative viable<sup>9</sup>. Les études de Jean Marie Goulemot ont magistralement démontré que pour les contemporains du marquis d'Argenson, la république n'a pas constitué une forme de gouvernement adaptable dans un pays aussi vaste que la France.<sup>10</sup> Claude Lefort, quant à lui, a signalé dans un article extrêmement important que personne n'était « *formellement républicain* » dans le siècle des Lumières, mais il a aussi souligné l'existence et la richesse d'une culture républicaine dont la matrice est l'idée d'un certain degré de participation des citoyens dans les affaires publiques<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> « *Anti-monarchism was often a feature of the republican tradition, particularly during the English Civil War and again after the French and American Revolutions. But republicans were anti-monarchists only so far as they considered that a monarch would inevitably seek absolute power and would offend against the liberty that they prized.* » Philip Pettit, *Republicanism, a Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997.p. 20.

<sup>9</sup> Eric Gojosso, *Le concept de la république en France*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1998, p. 286.

<sup>10</sup> Jean Goulemot, « Du républicanisme et de l'idée républicaine en France au XVIII<sup>e</sup> siècle » in : *Le Siècle de l'avènement républicain*, sous la direction de F. Furet et de M. Ozouf, Paris, 1992.

<sup>11</sup> Claude Lefort, « Les foyers du républicanisme », *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy,

Nous devrions pourtant éviter de situer le problème du républicanisme français « presque exclusivement dans le contexte du combat entre les institutions de la monarchie et de la lutte pour l'instauration de l'égalité des droits<sup>12</sup> ». L'idée républicaine est, même de l'avis de Goulemot, « plus culturelle et morale que politique »<sup>13</sup>. L'importance de l'argumentation antiquisante ou des références aux républiques contemporaines réside dans leur étonnante force de contestation : l'idéal d'une république des citoyens égaux, dont la préoccupation persistante est le bien public constitue une sorte de miroir qui reflète les vices et les défauts de la monarchie française. La comparaison des républiques antiques et modernes avec la monarchie de Louis XV tourne assez souvent à l'avantage des premières. Il ne suffit pas d'interpréter l'objectif déclaré de d'Argenson – la « républicanisation de la monarchie » – dans un sens politico-juridique : cette interprétation consisterait à réduire l'œuvre du marquis à son projet de décentralisation, certes important, de la monarchie. « *Le bon des républiques* »<sup>14</sup> que d'Argenson s'efforce d'inculquer à la monarchie française est d'ordre moral : certains aspects des mœurs, des mentalités et de l'esprit des républiques antiques et modernes ne sont pas toujours incompatibles avec l'existence d'une monarchie forte. La stratégie adoptée par notre auteur pourrait être résumée ainsi : il s'efforcera de montrer que la république, un régime politique appartenant à un passé définitivement résolu et de toute manière inadapté à un grand pays comme la France, ne constitue pas une véritable menace à l'égard de la monarchie ; par contre, puisque la république n'est plus dangereuse, la monarchie peut sans risque se permettre d'emprunter certains traits caractéristiques bien définis aux gouvernements républicains antiques et modernes. La transformation récente des mœurs a créé, au moins c'est la conviction de l'auteur des *Considérations*, une situation historique extrêmement favorable dans laquelle le régime monarchique peut enfin se débarrasser de certaines de ses tares, comme l'inégalité, le luxe ainsi que l'exclusion des sujets

---

p. 182.

<sup>12</sup> Jean-Fabien Spitz, Préface au *Moment machiavélien* de J. G. A. Pocock, Paris, 1997, XLIV.

<sup>13</sup> Goulemot, *art. cit.*, p. 52.

<sup>14</sup> *Considérations*, p. 289.

des décisions et de l'exécution de celles-ci. La monarchie démocratique ou républicaine du marquis d'Argenson est un régime caractérisé par des moeurs frugales, par l'égalité des conditions de tous ses sujets et par l'introduction d'un certain degré de participation du plus grand nombre dans les affaires publiques. L'intéret de l'œuvre du marquis d'Argenson consiste a montrer que certains éléments du discours républicain peuvent s'enrôler au service de l'objectif de la réforme, voire du renforcement de la monarchie.

Dans notre these, nous allons donc tenter de montrer comment certains éléments de l'argumentation républicaine classique infléchissent le monarchisme libéral du marquis d'Argenson. Comme il ressort de son texte théorique le plus complet, le traité écrit pour participer au concours de Dijon, le point de départ de sa réflexion philosophique n'est autre que le droit naturel<sup>15</sup> dans sa version la plus égalitariste ; les présupposés philosophiques qui pourraient servir de base a une pensée authentiquement républicaine sont absents de son oeuvre. Néanmoins, son jusnaturalisme de teint libéral<sup>16</sup> et utilitariste<sup>17</sup> se combine avec la présence de plusieurs éléments du vocabulaire de la république vertueuse. Sa définition de la liberté (tantôt comme absence d'entraves, tantôt comme exigence d'une certaine participation au pouvoir), l'exigence de l'égalité des citoyens et du renouvellement fréquent des officiers (royaux ou élus), sa critique de la vénalité des charges (interprétée comme l'intrusion de l'intéret privé dans le domaine public<sup>18</sup>), le rôle qu'il attribue aux lois dans la constitution et la conservation de la communauté politique, sa critique de certains aspects de la société commerciale, la définition *morale* de la politique<sup>19</sup>, etc. sont des éléments qui sortent du cadre conceptuel du libéralisme traditionnel. Dans un article tres intéressant, K. M. Baker distingue trois langages principaux permettant de

---

<sup>15</sup> Son jusnaturalisme se reflète également dans ses Pensées, voir également la no. 658, intitulée « Les lois bien faites doivent toujours tendre au droit naturel, au lieu de s'en éloigner. » *Jannet V.*, p. 190-191.

<sup>16</sup> N'oublions pas que pour bon nombre de chercheurs anglo-saxons, l'intéret de la pensée du marquis d'Argenson réside dans le fait qu'il fut parmi les premiers a se servir de l'expression « laisser-faire ». Voir par exemple l'étude inédite de Donald Desserud.

<sup>17</sup> A en croire le marquis d'Argenson, le seul but que tout pouvoir politique éclairé doit se proposer d'atteindre est *le bonheur* des sujets.

<sup>18</sup> Cf. « ...répartir l'autorité publique selon les critères de droit privé donnait la définition classique de la corruption. » John G. A. Pocock, *Vertu, commerce et histoire*, Paris, PUF, 1998, p. 65.

formuler des messages politiques a la fin de l’Ancien Régime : le discours judiciaire et traditionnaliste des Parlements dont la catégorie principale serait la justice, le discours administratif et universaliste utilisé par Turgot et les réformateurs de l’appareils d’Etat fondé sur la raison et le discours politique proprement dit, celui de l’égalité républicaine, fondé sur la volonté inhérente a la nation.<sup>20</sup> L’analyse de la pensée politique du marquis d’Argenson, située au point d’intersection du discours administratif et du discours républicain, illustre que certains argumentations caractéristiques de l’un de ces langages politiques peuvent se combiner avec des éléments particuliers d’un autre : les références républicaines (antiques et modernes) omniprésentes dans l’oeuvre du marquis servent tantôt a mettre en valeur la supériorité morale des républiques sur les monarchies, tantôt a souligner que celles-la administrent et gouvernent plus efficacement que celles-ci. La république plus vertueuse que la monarchie est un lieu commun au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais le marquis ne s’arrete pas la : il affirme que l’adoption de l’esprit et de certaines institutions républicains permettrait a la monarchie de se renforcer en gouvernant plus adroitement. Cette ambivalence de la pensée du marquis d’Argenson explique pourquoi il est cité a plusieurs reprises par Rousseau – qui, en outre des louanges réservés au « *cœur d’un vrai citoyen* », apprécie surtout ses remarques concernant le bon fonctionnement des républiques – aussi bien que par Voltaire, ce dernier saluant dans les *Considérations* « *the most powerful, the most economical and the most radical statement of the these royale* ». <sup>21</sup>

### *1.1. Introduction biographique.*

Le marquis d’Argenson est né le 18 octobre 1694, dans l’une des familles les plus illustres de la couronne de France. Son pere, Marc-René d’Argenson, lieutenant de la police parisienne ainsi que garde des Sceaux dans les premieres

---

<sup>19</sup> « ...j’ai bien étudié la politique et j’ai trouvé que toute cette science se réduisoit aux simples regles de la morale » « De la politique », *Jannet* V, p. 299.

<sup>20</sup> K.M. Baker, « La pensée politique française a l’avenement de Louis XVI », *Au tribunal de l’opinion, Essais sur l’imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Paris, Payot, 1993., p. 179-181.

<sup>21</sup> Peter Gay, *Voltaire’s politics*, cité par *Henry*, p. 42.

décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle, représente le courant « absolutiste », profondément anti-parlementaire des officiers royaux. Son fils se souviendra de l'attitude inébranlable de son père au cours des événements de 1718. Grâce à son extraction illustre, René-Louis deviendra en 1716, à l'âge de 22 ans, conseiller au Parlement de Paris ainsi que censeur sous la direction de son père. En 1718, il épouse Marie Madeleine Françoise Méliand, l'unique fille de l'intendant de Lille : au cours d'un long séjour auprès de son beau-père, il acquiert ses premières expériences dans le domaine de l'administration. Son mariage se révèle vite un échec absolu : les remarques désabusées contre le mariage que l'on retrouve tout au long de sa vie s'expliquent au moins en partie par des faits biographiques. En 1720, il sera nommé conseiller d'Etat, puis intendant de Hainaut et du Cambrésis, dans les territoires récemment récupérés par la France aux dépens des Pays-Bas hollandais. Ses expériences politiques marqueront notre auteur pour toute sa vie : René-Louis d'Argenson ne manquera pas d'évoquer les avantages de l'ancienne administration républicaine de la province. A la mort du Régent, en 1723, il abandonne son poste en Flandres pour revenir à Paris, peut-être à la recherche d'une place plus digne de ses aspirations. En 1728 il est enfin nommé conseiller d'Etat ordinaire. Au cours des années suivantes, il se consacre à ses activités de conseiller d'Etat et à l'écriture de mémoires. En 1737 peu s'en faut pour qu'il ne devienne ambassadeur au Portugal. En 1744, René-Louis d'Argenson est nommé conseiller au conseil royal des finances, et quelque mois plus tard il devient ministre et secrétaire d'Etat des affaires étrangères. Le marquis dirige la diplomatie française jusqu'à en janvier 1747 ; à cette date le roi l'oblige à démissionner. Son ministère fut un échec selon ses contemporains, mais aussi aux yeux de la postérité. Dans ses *Maximes du ministère des Affaires Etrangères*<sup>22</sup>, il tente d'expliquer sa défaite par l'impossibilité de mener une politique fondée sur la vertu et sur la transparence dans un milieu profondément corrompu. Le roi l'a certainement considéré comme un personnage ayant certains mérites, mais non pas suffisamment adroit dans les choses pratiques puisque, malgré ses attentes, il n'a jamais reçu une seconde chance pour réaliser ses

---

<sup>22</sup> Rathéry I, p. 131-170.



projets ambitieux. Après son départ du pouvoir, il lui reste dix ans à vivre ; jusqu'à sa mort, survenue le 26 janvier 1757, il se consacrera à l'écriture de plusieurs articles relatifs à l'économie politique.

### *1. 2. Textes publiés – textes inédits.*

Le marquis d'Argenson n'a publié que très peu de son vivant. Son objectif principal a été d'agir afin d'améliorer la situation politique et économique de la France. Conformément à ce point de départ, il a décidé de ne pas faire éditer son œuvre principale (qu'il avait intitulée *Jusques ou la démocratie peut être admise dans le gouvernement monarchique*, mais qui est connue sous le titre – accordé au texte par l'éditeur – de *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*), mais de la faire copier à la main en plusieurs exemplaires qu'il a envoyés au roi et aux hauts dignitaires de l'administration royale (ainsi qu'à Voltaire). D'Argenson est convaincu du fait que s'il veut voir réalisées ses propositions de réforme, il est plus utile de les présenter à tous ces personnages compétents que de les faire imprimer. C'est sur l'instigation de Rousseau que les *Considérations* verront enfin le jour en 1764, après la mort de leur auteur (à Amsterdam, chez Rey). Une seconde édition, considérablement modifiée par le fils de l'auteur, le marquis de Paulmy, suivra en 1784. Les chercheurs ne sont pas d'accord sur l'authenticité de ces éditions. Dans sa préface à l'édition de 1784, Paulmy accuse l'éditeur Rey d'avoir préparé une édition défectueuse des *Considérations*. En même temps, il affirme avoir réussi à « construire » une édition respectant les véritables intentions de feu son père. On peut résumer ainsi le résultat des recherches philologiques des deux spécialistes les plus récents de l'œuvre du marquis, Peter Gessler et Nannerl O. Henry : il est certain que l'imprimeur de l'édition de 1764 prépara son édition à partir d'un manuscrit qui date des années 30. Or, on sait que le marquis n'a cessé de travailler sur son texte jusqu'à sa mort. Son fils peut donc avoir raison quand il affirme que son édition, celle de 1784, rend compte des modifications voulues par son père. Néanmoins, on peut légitimement supposer que Paulmy ne s'est pas contenté d'embellir le

style rude de son pere, il a peut-etre transformé le sens de l'oeuvre conformément a l'esprit des années 80. Gessler évoque l'exemple du *Plan* qui se trouve a la fin de l'ouvrage : la version de 1784 ressemble a s'y méprendre au fameux *Projet sur les Municipalités* de Dupont de Nemours, datant des années 1770. Puisque la presque totalité des manuscrits du marquis ont été détruits dans l'incendie de la Bibliotheque du Louvre en 1871, on ne pourra jamais définitivement résoudre le probleme de l'authenticité des éditions du traité en question. Quatre versions manuscrites des *Considérations* subsistent toujours, elle sont conservés dans la bibliotheque de l'Arsenal, sous les numéros 2337, 2335, 2334 et 2338 ; un cinquieme manuscrit se trouve dans les Archives du Ministere des Affaires Etrangères.

Paulmy a considéré son édition des *Considérations* comme le premier volume des Œuvres Completes de son pere. En 1785, il a décidé de rassembler certains textes de caractere tres hétérogene afin de les publier sous le titre de *Loisirs d'un ministre ou Essais dans le gout de Montaigne*. Comme dans le cas des *Considérations*, les chercheurs n'ont pas les moyens de donner une réponse définitive a la question de savoir si le textes est authentique. Le fait que les connaisseurs des manuscrits du marquis n'ont pas accusé le fils d'avoir falsifié la pensée de son pere nous permet de supposer que Paulmy a du puiser, sans les altérer, dans les écrits de d'Argenson. Par contre, on ne saura jamais si celui-ci avait eu l'intention de composer un tel ouvrage avec un tel titre. Malgré ces doutes philologiques, il serait erroné de renoncer a cette source extremement précieuse, qui renferme des réflexions qui intéressent énormément l'auteur de cette présente dissertation : le marquis traite, par exemple, du rôle que la philosophie doit jouer dans la vie sociale et politique ; il parle également de son attachement aux idéaux de la philosophie politique de l'Antiquité ainsi que des difficultés de leur mise en œuvre dans le contexte du XVIII<sup>e</sup> siecle.

Nous nous servons également d'autres textes dispersés du marquis d'Argenson qui ont été publiés pour la premiere fois par son petit-neveu, Charles-René d'Argenson, sous le titre de *Mémoires du marquis d'Argenson, publiés avec une notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur par Ch-R.*

d'Argenson. Le meme Charles-René a fourni, en 1857-58, une édition nettement plus complete des mémoires et d'autres textes conservés. Cette nouvelle édition en cinq volumes, intitulée *Mémoires et Journal inédit du marquis d'Argenson, publiés et annotés par M. le marquis d'Argenson* renferme les tres précieux *Pensées sur la réformation de l'Etat* ainsi que les *Remarques en lisant*. La premiere collection rassemble des réflexions politiques du marquis, conçues tout au long de sa carrière, mais jamais publiées. Dans la seconde collection, on trouve une sorte de journal de lecture qui nous permet d'identifier une partie (seulement une partie, puisque la liste est loin d'être complete) des ouvrages que d'Argenson avait tres certainement lus. La plupart des livres figurant dans les *Remarques en lisant* sont abondamment commentés par le marquis : ses comptes rendus des ouvrages des anciens et de ceux de ses contemporains permettent de mieux le situer sur le paysage intellectuel de l'époque.

Entre 1859 et 1867, le bibliothécaire E. Rathéry donne une nouvelle édition en neuf volumes, préparée sur la base des manuscrits du marquis, intitulée *Journal et Mémoires du marquis d'Argenson*. Il existe une polémique interminable au sujet de l'authenticité de deux éditions du Journal et des mémoires. Rathéry et Charles-René d'Argenson s'accusaient réciproquement de falsification. Peter Gessler n'hésite pas a collationner les deux versions d'un long passage du Journal qui figure dans les deux éditions<sup>23</sup>. L'énorme divergence des deux textes l'amene a conclure que Rathéry, par pudibonderie, avait eu tendance a omettre du texte original les allusions grivoises ainsi que les remarques piquantes ; tandis que Charles-René, motivé par une prudence politique bien compréhensible, a tenté d'atténuer l'acuité de la critique adressée a la monarchie française. Gessler a probablement raison quand il affirme que ni l'une, ni l'autre des deux éditions n'est fidele a l'original, mais rappelons, comme l'a fait Nannerl O. Henry, que « *such extreme disagreements are rare* » : dans la plupart des cas le deux éditions s'accordent a quelques petites différences stylistiques pres.<sup>24</sup> La recherche doit également envisager le probleme de la datation des mémoires et

---

<sup>23</sup> Gessler, p. 207-209.

<sup>24</sup> Charles-René tend a polir le style un peu rude de son aieul, tandis que Rathéry préfere offrir une version plus fidele a l'orthographe originale.

des *Remarques en lisant* : dans la plupart des cas, il est très difficile de déterminer l'année exacte de leur création.

Il faut également mentionner d'autres textes du marquis très importants du point de vue de la philosophie politique. Son intervention – intitulée *Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle* – au second concours de Dijon (1754) a été publiée par Roger Tisserand<sup>25</sup>. Dans les dernières années de sa vie, d'Argenson a publié plusieurs articles de quelques pages dans le *Journal Oeconomique*. L'intérêt de son article intitulé *Réflexions sur les historiens français et sur les qualités nécessaires pour composer l'histoire* réside dans la comparaison très osée des monarchies et des républiques du point de vue de la liberté d'expression et de la liberté de publication<sup>26</sup>. L'avantage des textes parus avant la mort du marquis est leur authenticité incontestable.

Ceci n'est pas le cas d'un ouvrage intitulé *Histoire du droit public ecclésiastique français*, paru pour la première fois en 1737, sous le nom de Monsieur du Boulay. Cette dissertation volumineuse repose sur les recherches menées par le marquis d'Argenson durant son appartenance au fameux *Club d'Entresol*.<sup>27</sup> D'Argenson parle ainsi de la paternité de ce traité historique conçu dans un esprit extrêmement gallican : « *J'avais donné le plan de ce livre, le commencement et les matériaux au P. de la Motte, jésuite, mon ancien préfet au collège, et depuis cela réfugié sous le nom de M. de la Hode. Ce qu'il y a de bon est de moi, ce qu'il y a de hasardé est de cet auteur.* »<sup>28</sup> Dans un autre passage, il avoue être responsable de la moitié du texte ; plus tard, en 1750, sans renier l'œuvre, il affirme que l'enthousiasme caractéristique de la jeunesse l'a amené à exagérer quelque peu les prérogatives du roi dans les affaires ecclésiastiques au dépens des droits de l'Eglise<sup>29</sup>. Gessler fait entièrement confiance à Paulmy lorsque celui-ci affirme que « *M. le marquis d'Argenson a eu la plus grande part à cette histoire très estimée...* »<sup>30</sup> Au cours de la préparation de notre thèse, nous

---

<sup>25</sup> *Les concurrents de Jean-Jacques Rousseau à l'Académie de Dijon*, Paris 1936.

<sup>26</sup> Paru dans l'*Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et des belles-lettres*, Bd. 28, Paris, 1761.

<sup>27</sup> Le Club d'Entresol fut un cercle très fermé qui rassemblait nombre de savants qui se préparaient, à l'instar du marquis, à une responsabilité ministérielle.

<sup>28</sup> « *Remarques en lisant*, no. 1844 », *Jannet*, p. 258.

<sup>29</sup> *Rathéry IX*, (mars 1750), p. 167-169.

<sup>30</sup> *Gessler*, p. 62.

avons consulté bon nombre de manuscrits dont les monographistes du marquis d'Argenson ne pouvaient pas avoir connaissance. Avant de continuer plus loin, nous nous proposons de fournir un petit compte rendu de l'histoire mouvementée des manuscrits en question. Les archives de René-Louis, marquis d'Argenson sont passées à son fils, le marquis de Paulmy, grand-maître de l' Arsenal et fondateur de la bibliothèque du même nom. À sa mort, ce dernier légua ses papiers à sa fille, la princesse de Montmorency-Luxembourg. Durant les années de la Révolution, les archives ont été saisies comme bien d'émigré et la famille d'Argenson n'a pu obtenir leur restitution sous la Restauration. Transférées à la Bibliothèque du Conseil d'Etat, au Louvre, elles ont disparu en 1871, dans l'incendie du palais des Tuileries. L'arrière petit-neveu de René-Louis, Charles-Marc René d'Argenson, avait heureusement fait de larges copies de ces manuscrits (sans doute entre les années 1820 et 1857 – sa mère, Sophie de Rosen participe également à ces copies) lesquelles font partie du fonds d'archives déposé par l'actuel marquis d'Argenson à la Bibliothèque universitaire de Poitiers. On y trouve certaines des *Pensées sur la réformation de l'Etat* et des *Remarques en lisant* que Jannet n'a pas incluses dans son édition de 1857. Un historien canadien (Neal Johnson) et l'ancien responsable des fonds (Bernard Delhaume) ont déjà effectué, au cours des années 80 et 90, un énorme travail de transcription, mais pour des raisons qui nous sont inconnues, l'édition (même partielle) des manuscrits se fait toujours attendre. M. Delhaume a eu l'extrême gentillesse de nous envoyer le texte tapuscrit des articles qui nous intéressaient le plus. Avec la permission de Genéviève Firouz-Abadie, directrice des archives universitaires de Poitiers et grâce à la disponibilité et la bienveillance de Jean-Pierre Bonnet et de Jean-Pierre Riamond, archivistes en charge du fonds d'Argenson, nous avons également reçu l'autorisation de consulter pendant une semaine les manuscrits en question.

En annexe à notre thèse, nous avons décidé de publier un traité encore inédit du marquis d'Argenson. Le texte dont l'existence a été signalée par Nannerl O. Henry ainsi que par Peter Gessler se trouve parmi les documents d'Argenson conservés au Ministère des Affaires Étrangères. Nous ne savons pas

pourquoi les deux auteurs ne se sont pas servi au cours de la composition de leurs ouvrages de ces manuscrits qu'ils avaient pourtant localisés et dont l'authenticité est indiscutable. Dans l'Annexe de notre these nous fournissons une description exacte de tous les textes qu'on trouve sous le numéro 502 des Mémoires de France des Archives des Affaires Etrangères. Nous avons décidé de transcrire le traité intitulé *Fragment historique sur l'état de la tyrannie en Europe au XVIIIe siècle* parce qu'il contient des réflexions politico-morales très intéressantes que nous avons beaucoup utilisé au cours de l'élaboration de notre these.

### 1.3. D'Argenson dans la littérature critique.

En examinant de pres la littérature secondaire consacrée a la pensée du marquis d'Argenson, on peut affirmer qu'il n'a pas reçu l'attention qu'il aurait peut-être méritée. Son nom revient très souvent dans les ouvrages consacrés a l'histoire politique du XVIIIe siècle, puisque son *Journal* (cité le plus souvent dans l'édition de Rathéry) constitue une source incontournable pour la reconstruction historique des événements de son époque. Son passage au ministère des Affaires Etrangères a été, bien entendu, abondamment étudié par les historiens de la diplomatie.<sup>31</sup> Dans le préambule de sa dissertation, Peter Gessler énumère tous les grands historiens francophones et germanophones (de Michelet a Ranke) qui ont considéré le *Journal* du marquis comme une source indispensable a l'étude de l'histoire de la France du XVIIIe siècle.<sup>32</sup>

La recherche s'intéresse beaucoup moins a sa production théorique. L'approche de Maxime Leroy est très représentative de l'attitude de la plupart des chercheurs : celui-ci, dans le premier volume de son *Histoire des idées sociales en France*<sup>33</sup>, se sert du *Journal* du marquis afin de puiser des citations qui mettent en évidence la crise politico-constitutionnelle du milieu du XVIIIe siècle ; pour Leroy, ainsi que pour d'autres, les textes de d'Argenson permettent

---

<sup>31</sup> L'ouvrage le plus souvent cité est celui d'Edgar Zevort, *Le marquis d'Argenson et le ministère des Affaires Etrangères*, Paris, 1880.

<sup>32</sup> Gessler p. 1-21.

<sup>33</sup> Paris, NRF, 1946.

d'esquisser l'arrière-fond, le contexte historique des œuvres des penseurs-phares de son époque<sup>34</sup>. Sur les quelques lignes qu'il consacre aux idées du marquis, Leroy met en relief le caractère très éclectique de la pensée de d'Argenson<sup>35</sup>. Ce manque d'intérêt théorique s'enracine probablement dans l'opinion très mitigée que les contemporains du marquis avaient de ce dernier. Les grandes synthèses de la pensée politique au XVIII<sup>e</sup> siècle ne manquent pourtant pas de lui accorder quelques pages : on y met surtout en valeur sa tentative de réforme administrative. Grâce au caractère très équivoque de ses propositions, ainsi qu'au choix très éclectique de ses sources, les spécialistes livrent des interprétations extrêmement diverses de sa pensée : il y en a qui le considère comme un véritable anarchiste<sup>36</sup>, d'autres affirment qu'il serait l'un des précurseurs les plus importants de la pensée socialiste<sup>37</sup> ; Henri Sée, quant à lui, place le marquis d'Argenson entre Montesquieu et Voltaire, tous représentants illustres de « *l'école libérale* »<sup>38</sup>. Carcassonne lui assigne une place dans une toute autre triade : d'Argenson ferait partie des historiens de la royauté bourgeoise et absolue, entre Dubos et Moreau<sup>39</sup>. L'auteur d'une des premières monographies consacrées à sa réflexion politique, Arthur Ogle<sup>40</sup>, le range dans la lignée des constitutionnalistes anglophiles (à notre avis, c'est une méprise absolue) ; tandis que Jean Lamson<sup>41</sup> tente de l'apparenter aux Physiocrates sous la bannière du despotisme éclairé – cette dernière interprétation n'est pas très éloignée de celle que nous allons avancer.

La première œuvre monographique vraiment utile qui a été consacrée à la pensée politique du marquis est celle de Peter Gessler, citée plus haut. Conformément au titre de sa monographie, le spécialiste suisse tente de

---

<sup>34</sup> « D'Argenson a de la verve morale, de l'imagination politique ; mais il n'est ni moraliste tout court, ni politique tout court. Ce que l'on ne peut lui retirer, c'est qu'il est bon observateur. » Leroy, *op.cit.*, p. 83

<sup>35</sup> « On se demande parfois s'il n'est pas un novateur républicain, dans une ligne à la Rousseau ; il a parfois même dessiné, en marge des ses feuillets des pochades socialistes qui font vaguement songer au phalanstère de Fourier ; d'autres fois au municipalisme de Barante. » *ibidem*.

<sup>36</sup> Hazel Roberts, *Boisguillebert*, New York, 1935.

<sup>37</sup> André Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Etudes sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIII<sup>e</sup> siècle avant la Révolution*. Paris, 1895.

<sup>38</sup> Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1920, p. 51-66.

<sup>39</sup> Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, p. 523.

<sup>40</sup> Arthur Ogle, *The marquis d'Argenson. A study in criticism*, 1893.

<sup>41</sup> Jean Lamson, *Les idées politiques du marquis d'Argenson*. Diss. Iur. Montpellier, 1943.

comprendre les ouvrages du marquis d'Argenson au travers de la biographie de celui-ci. Le texte de Gessler fournit donc un mélange intéressant de biographie ministérielle et d'interprétation philosophique. Ce travail extrêmement minutieux a certains mérites indéniables : le lecteur y trouve, par exemple, pratiquement tous les détails philologiques nécessaires à une étude approfondie de d'Argenson.

Nannerl O. Henry essaie d'insérer l'œuvre du marquis d'Argenson dans la série des premiers libéraux continentaux inconnus, grands absents du canon anglo-saxon des textes fondateurs du libéralisme classique. Elle considère le marquis comme un libéral utilitarien qui écrit sous l'influence directe de Locke et de Hume. Néanmoins, la qualification « libérale » pose de graves problèmes : Henry n'arrive pas à interpréter les éléments classiques ou républicains qu'elle trouve dans la pensée politique du marquis. Elle parvient à repérer la présence dans l'œuvre du marquis de certaines idées étrangères au canon libéral, mais elle les attribue au manque de systématisation de la pensée de d'Argenson. La volonté manifeste de Henry de mettre en valeur le libéralisme du marquis d'Argenson l'amène à considérer tout écart de l'orthodoxie libérale comme le résultat d'inattention ou d'irréflexion. Il faut également noter que Locke et Hume ne constituent certainement pas les sources primordiales de la pensée politique de d'Argenson ; ces deux auteurs ne sont pas parmi ceux qui sont les plus souvent mentionnés dans les textes composés par le marquis. L'autre trait caractéristique de l'œuvre du marquis qui éveille l'intérêt de Henry n'est autre que le fait que d'Argenson serait l'un des rares théoriciens de la politique qui possède en même temps des expériences gouvernementales, ce qui le classerait dans la tradition des Machiavelli, Burke et Alexis de Tocqueville. Ce parallèle historique n'est pas déplaisant, mais, faut-il le dire, est dépourvu de toute pertinence philosophique.

L'objectif de Neal Johnson est de réfuter toutes les interprétations qui chercheraient la clef de la pensée du marquis d'Argenson dans des mouvements politiques contemporains, qu'il s'agisse de la Physiocratie, le libéralisme ou du socialisme précoce. Selon Johnson, la source de l'inspiration de la réflexion du



marquis est presque exclusivement classique : le caractère modéré, nuancé de sa pensée s'expliquerait donc par l'influence de la leçon antique<sup>42</sup>.

Les écrits du marquis d'Argenson sont abondamment commentés dans le livre de Renato Galliani sur Rousseau. L'auteur canadien insiste sur les points communs de la pensée de Rousseau, de Montesquieu, de Morelly et, parmi tant d'autres, d'Argenson. Le dénominateur commun qui détermine la réflexion de tous ces personnages est la critique morale des conséquences de l'inégalité produite par la société marchande. Sur ce point de départ très intéressant, Galliani fournit une présentation utile et systématique des argumentations à l'œuvre dans les textes analysés ; par contre, ses efforts visant à interpréter la condamnation du luxe et des inégalités exorbitantes comme autant de manifestations d'une idéologie nobiliaire, réactionnaire et ancrée dans le passé sont très difficiles à accepter<sup>43</sup>.

Pour terminer, il n'est pas inutile de mentionner quelques articles relativement récents consacrés au marquis par des historiens du droit. Ces historiens ne s'intéressent en général qu'aux *Considérations* au dépens de tous les autres textes du marquis. L'objectif de ces articles est de mettre en relief tel ou tel aspect des propositions de réforme émises par d'Argenson sans particulièrement viser le contexte philosophique ou politique de celles-ci. G. Gasparini, qui est surtout sensible à la réforme de l'administration provinciale prônée par le marquis, souligne que d'Argenson fut l'un des premiers à penser en départements – ceci n'étant pourtant qu'une innovation relative puisque tout le monde a accepté la nécessité de réduire les intendances.<sup>44</sup> L'auteur d'un autre article, R. Villers, insiste sur la dette du marquis aux légistes de l'école de Charles Loyseau ; avant de remarquer, que, puisque d'Argenson avait une très mauvaise opinion du roi, des Bourbons en général et surtout de la cour, « *dans ce sens on peut dire qu'il était républicain.* »<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Neal Johnson, « L'idéologie politique du marquis d'Argenson d'après ses œuvres inédites », *Études sur le XVIIIe siècle*, 1984, XI, Bruxelles, 21-29.

<sup>43</sup> Renato Galliani, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, étude socio-historique*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1989.

<sup>44</sup> G. Gasparini, « L réformateur méconnu », *Revue de la Recherche Juridique*, 1993/3, p. 1034.

<sup>45</sup> R. Villers, « Un républicain malavisé », *Études en souvenir de G. Chevrier, Mémoires de la société pour l'histoire du droit des anciens pays bourguignons*, Dijon, 1970-71, tome II, p. 391.

#### 1.4 – *La composition de la dissertation.*

Le deuxième chapitre – suivant l'introduction – sera consacré aux réflexions du marquis concernant le rôle idéal et le rôle réel de la philosophie dans la vie politique. Nous présenterons ses espérances à l'égard du pouvoir qu'aurait la philosophie de transformer le monde, ainsi que ses doutes et sa déception devant sa propre impuissance de faire aboutir ses projets de réforme. Ses remarques extrêmement amères sur l'état actuel de la philosophie politique européenne et française méritent également notre attention.

Dans le troisième chapitre de la dissertation nous allons examiner et présenter les réponses – parfois contradictoires – que le marquis d'Argenson fournit aux grandes questions de la philosophie morale de son époque. Adhère-t-il à l'idée d'une moralité de sentiment ou pense-t-il devoir fonder la morale sur l'intérêt bien compris ? Quel jugement porte-t-il sur la vertu civique des anciens ? Serait le marquis d'Argenson l'un de ces critiques de la modernité qui souhaitent resusciter la grandeur des républiques antiques ? Ou bien, au contraire, s'agit-il d'un apologiste de l'adoucissement des mœurs et de l'avènement de la société commerciale ? Nous tenterons de répondre à ces questions après avoir pris en compte le plus grand nombre possible de textes, afin d'éviter le piège de ne considérer que les passages servant d'appui à une interprétation préfabriquée dont les écrits du marquis ne seraient que des illustrations.

Le marquis d'Argenson est considéré par un nombre très élevé de chercheurs comme un représentant illustre de la *these royale*. Elie Carcassonne a peut-être été le premier qui, dans son ouvrage magistral sur le problème de la constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle, a découvert dans les *Considérations* des motivations politiques proches de celles de *L'histoire critique* de l'abbé Dubos. Dans le quatrième chapitre de notre dissertation nous nous permettrons de critiquer ou, au moins, de nuancer l'interprétation de Carcassonne. Bien que le marquis d'Argenson ait incontestablement l'intention d'écrire un anti-Boulainvilliers, nous allons démontrer que l'objectif principal des *Considérations*

n'est pas de légitimer les aspirations politiques de la monarchie à la manière de Dubos. Nous nous efforcerons également de montrer, en nous servant d'autres textes composés par le marquis d'Argenson, que notre auteur, plus philosophe qu'historien, ne croit pas à la possibilité de légitimer des institutions politiques en ayant recours à une argumentation historique.

Dans le cinquième chapitre de notre dissertation nous nous efforcerons d'interpréter la réflexion philosophique du marquis d'Argenson en la confrontant à la pensée jusnaturaliste des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles. Nous nous intéresserons dans ce chapitre aux mêmes questions qui préoccupent les tenants de l'école de droit naturel moderne : quelle est l'origine et quels sont les objectifs de la société et des institutions politiques ? Comment doit-on distinguer des principes et des institutions conformes au droit naturel de ceux qui ne le sont pas ? Quelles sont les facultés de l'homme qui lui permettent de percevoir les ordonnances de la nature et comment éviter les obstacles qui l'en empêchent ? Quels sont les rôles respectifs de la nature et de la Providence divine dans l'établissement et dans le maintien de l'ordre des choses ? Nous allons tenter de prouver que ces questions préoccupent le marquis d'Argenson beaucoup plus que l'idée relative à la légitimation de la monarchie française par l'histoire. Puisque l'idéal politique de notre auteur – une monarchie démocratique ou même républicaine – ne s'est trouvé réalisé à aucun moment du passé national, nous devons admettre que le marquis d'Argenson a dû l'atteindre par la voie de la réflexion spéculative et normative, éventuellement influencée, mais nullement déterminée par l'histoire – en somme, son domaine d'activité était la philosophie politique.

Dans le sixième chapitre nous allons nous atteler à la tâche qui consistera à définir de plus près en quoi consiste la monarchie démocratique du marquis d'Argenson. Nous examinerons d'abord ses arguments visant la disqualification générale de la république, puis nous présenterons la manière dont notre auteur reprend certains aspects du gouvernement républicain, utiles dans la constitution d'une monarchie éclairée. Nous verrons la critique que le marquis d'Argenson formule à l'égard des principes de base et des pratiques de la monarchie française de son époque ainsi que ses propositions de réforme directement influencées par

la philosophie agrarienne étudiée par Lionel Rothkrug<sup>46</sup>. Nous analyserons les contributions du marquis d'Argenson aux grands débats politico-économiques de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle : le débat sur le laissez-faire ainsi que le débat sur la noblesse commerçante. Puisque cette partie de l'œuvre est celle qui intéressait le plus Henry et Gessler, nous avons l'intention de compléter et de nuancer leurs affirmations plutôt que de dire des choses absolument inédites.

Dans le septième et dernier chapitre de la dissertation, nous tenterons de présenter les idées de d'Argenson concernant la religion : nous examinerons ses doutes au sujet des préceptes de la religion révélée et la nécessité d'établir un credo minimal dont aucun homme sensé ne puisse contester la validité. On analysera ses positions changeantes dans le débat sur le jansénisme, son rapport assez complexe par rapport au protestantisme. Nous allons y examiner le contexte et les éventuels antécédents de sa paradoxale apologie de la tolérance.

---

<sup>46</sup> *The Opposition of Louis XIV*, Princeton UP, 1965.

## **2. LA PHILOSOPHIE DANS L'OEUVRE DU MARQUIS D'ARGENSON**

### *2.1. Le rôle idéal et le rôle réel de la philosophie et du philosophe dans la politique.*

Il convient de commencer toute étude de la pensée du marquis d'Argenson par l'examen de ses idées sur son propre rôle d'intellectuel et de philosophe. Le marquis, auteur de textes de toutes sortes et de tous genres, s'attribue néanmoins à plusieurs reprises le titre de philosophe. Fier de ce titre, il entend définir sa position dans telle ou telle question par rapport aux écoles philosophiques du passé. Une partie très importante de son œuvre est consacrée aux questions concernant les limites et les possibilités de la philosophie ainsi qu'aux obligations et aux compétences du philosophe. Les innombrables réflexions que le marquis a mises sur papier à ce sujet n'ont intéressé outre mesure ni Gessler, ni Henry. Pourtant, cette question mérite notre attention d'autant plus, qu'en rassemblant et en évaluant les affirmations quasi-méthodologiques (parfois fâcheusement contradictoires) de d'Argenson sur le statut de la philosophie et du philosophe, on pourrait peut-être aboutir à la définition correcte de sa position dans l'histoire des idées des Lumières. Le XVIII<sup>e</sup> siècle a fourni un nombre très élevé de réponses, parfois contradictoires, à la question de savoir quels étaient le rôle et l'importance de la philosophie. Le marquis d'Argenson émet, lui aussi, des avis très peu convergents à tel ou tel moment de sa carrière : nous allons voir que tantôt il exprime une confiance quasi-constructiviste dans le pouvoir extraordinaire de la philosophie à transformer le monde, tantôt il sombre dans le plus profond scepticisme quant aux possibilités très restreintes de la pensée à changer quoi que ce soit.

## 2.2. La philosophie – une obligation morale

Malgré ses doutes récurrents, on peut affirmer que pour un personnage comme le marquis d'Argenson, pratiquer la philosophie constitue une véritable obligation morale laïque et séculière. C'est ce qui ressort d'une note de son journal : « ...le croyant, le chrétien qui voit des récompenses et des peines dans une autre vie, accorde facilement avec la justice de la Providence le bonheur des méchants et les malheurs des bons dans ce monde. Mais le philosophe, aux yeux de qui tout s'anéantit par la mort, a grande peine à accorder ces événements contraires à la justice de Dieu.»<sup>47</sup> Ceci correspond assez bien à la fameuse phrase incluse dans l'article « Philosophe » de l'Encyclopédie : « la grâce détermine le chrétien à agir, la raison détermine le philosophe ». Le terrain d'action du philosophe est ici-bas ; quand il s'agit de penser la transformation du monde, il ne se laissera pas éblouir par la notion métaphysique de la Providence. Le point de départ de sa réflexion philosophique et morale est la souffrance « empirique » des hommes, incontournable puisque perçue à tous moments et en tous lieux ; intolérable puisque dépourvue d'une valeur éthique quelconque. Les ambitions de la philosophie morale sont extrêmement élevées : « ...cette science est la première de toutes, puisqu'elle tend à rendre un plus grand nombre d'hommes heureux, à bannir les grands maux de la terre, à y introduire les plus grands biens, à procurer les Etats une gloire véritable, à épurer la morale. »<sup>48</sup>

Dans une de ses Pensées, consacrée à l'apologie de l'œuvre de l'abbé de Saint-Pierre, notre auteur précise que c'est la *science politique* (qui constitue à ses yeux la branche principale de la philosophie morale) qui est « la plus grande et la plus utile de toutes les sciences »<sup>49</sup> dont l'objectif principal est d'assurer le bonheur des hommes et la gloire de la patrie. Dans un autre texte, il affine davantage la série de définitions en soulignant que la vraie science politique est « la science du gouvernement intérieur » puisque celle-ci permet d'améliorer la

---

<sup>47</sup> Rathéry V, p. 222 (mai 1748)

<sup>48</sup> Jannet V, p. 259.

<sup>49</sup> Dans la pensée intitulée « Aristide et l'abbé de Saint-Pierre », Jannet V, p. 270.

condition des citoyens, contrairement à l'art de la diplomatie et de la guerre. Les termes dans lesquels il exprime la supériorité d'importance qu'il accorde à la politique intérieure au dépens de la politique extérieure (qui s'épuise dans les conquêtes) montre son attachement (dont il sera parlé plus tard) à la tradition politique de Fénelon et des réformistes anti-machiavéliens étudiés par Lionel Rotkhrug. C'est certainement l'ironie du sort qui a voulu sa nomination à la tête du Ministère des Affaires Étrangères.

Selon le marquis d'Argenson, le philosophe ne doit pas se contenter de critiquer la réalité politique de son époque ; il doit pouvoir émettre des propositions de réforme exécutables. Les personnages historiques qui incarnent le plus éminemment cet idéal furent les « *quatre ou cinq* » empereurs-philosophes et « *peres du peuple* » romains qui agissaient conformément aux prescriptions du droit naturel. Bien sûr, le temps des philosophes-empereurs est définitivement révolu ; d'Argenson, toujours conscient de l'abîme qui sépare son siècle de l'Antiquité, n'a jamais cru pouvoir ressusciter directement les idéaux antiques.<sup>50</sup> Dans les *Considérations*, son œuvre la plus constructive, en adoptant le point de vue d'un *philosophe-ministre* imaginaire, d'Argenson essaie d'adapter cette exigence aux conditions politiques de son siècle : dans ce personnage non moins mythique que le précédent se trouvent réunis les principes abstraits de la justice, les connaissances pratiques nécessaires qu'exige le bon gouvernement. Philosophe-ministre ou pas, dans la plupart des cas d'Argenson parle comme s'il était un conseiller royal, actuel ou futur ; tantôt il se plaint, avec la mauvaise foi caractéristique de ceux qui pensent pouvoir mieux faire, de l'incompétence des ministres ; tantôt il s'attribue le mérite d'un décret royal qu'il trouve enfin satisfaisant (il paraît par exemple convaincu que c'est conformément à son

---

<sup>50</sup> En parlant de Plutarque, il souligne que « ...ces personnages ont vécu dans des temps et dans des pays si différents des nôtres, qu'il n'y a pas beaucoup d'application à faire de notre façon de penser et d'agir à la leur. Les parallèles mêmes que Plutarque a voulu faire des Grecs aux Romains, ne sont ni bien justes, ni bien utiles, parce qu'il y avait déjà de trop grandes différences entre les mœurs de ces deux Nations, et les circonstances où ces Héros se trouvaient. Cependant il y a encore à profiter, pour nous autres Français du XVIIIe siècle, à considérer ces gens morts il y a deux mille ans, à trois mille cinq cents lieues de nous. » *Essais*, p. 19-20. Ce passage montre la sensibilité du marquis au problème de l'adaptation de la moralité antique à la vie moderne. Il admet que la distance historique (et aussi géographique) exclut l'emprunt direct des idéaux antiques, mais en même temps il ne leur conteste pas une certaine validité.

mémoire que le roi n'accorde pas de postes aux jansénistes.<sup>51</sup>) Son point de vue est toujours celui d'en haut, celui du tenant du pouvoir : son dévouement humanitaire a la cause de l'amélioration des conditions de vie du plus grand nombre paraît honnête, mais il pense pouvoir atteindre ses objectifs en influençant les dirigeants de l'Etat. Il convient de souligner ici que le marquis d'Argenson a très peu publié de sa vie ; il n'a jamais fait imprimer ses *Considérations*, par contre, il en confia des copies au roi ainsi qu'à plusieurs personnes haut placées dans l'administration du royaume. Cela montre que d'Argenson a considéré son activité d'écrivain et de philosophe comme une activité éminemment politique : l'objectif principal de ses ouvrages « publiques » (imprimés ou distribués sous forme manuscrite à un public très restreint) est de persuader les puissants de la nécessité des réformes ; ses écrits « privés » (ses notes de lecture et son journal) lui permettent de se préparer à une future responsabilité politique, de préférence ministérielle. D'Argenson caresse l'idée de séduire le monarque et d'autres personnes compétentes par l'excellente rationalité de ses propositions. Cette aspiration du marquis se trouve renforcée par les particularités de la situation politico-dynastique du moment : « *Le roi a bon esprit et aime la véritable gloire ; il ne lui a manqué que cette espèce d'éducation élevée et propre aux princes, qui instruit des devoirs sans exagération, ni petitesse.* »

La tâche d'un philosophe-ministre, tel que d'Argenson pense le devenir un jour, n'est autre « *qu'une innovation perpétuelle* »<sup>52</sup> ; mais il faut interpréter le terme « innovation » avec une prudence extrême : les innovateurs doivent s'efforcer de réorienter les Etats et les sociétés égarés, éloignés du chemin déterminé par le droit naturel : « *Les lois bien faites devraient rapprocher du droit naturel, au lieu de s'en éloigner.* »<sup>53</sup> La cause fondamentale des maux et de la misère humaine ne peut résider que dans les choix politiques, erronés, des gouvernants, puisque la nature bienveillante n'a refusé à l'homme aucune des facultés nécessaires pour son bonheur. Le marquis postule, comme les

---

<sup>51</sup> Rathéry, III, p. 49

<sup>52</sup> *Considérations*, p. 12.

<sup>53</sup> Pensée no. 658, Jannet V, p. 191.



Physiocrates le feront après lui, un ordre économique-politique idéal, garanti par la nature, qui, une fois réalisé, pourrait faire le bonheur de l'humanité<sup>54</sup>. La souffrance ne fait pas partie de la condition humaine ; elle n'est que la conséquence directe de la mauvaise administration de la France. L'obligation ressentie par le marquis d'améliorer la situation des français par la voie de la philosophie politique est donc d'autant plus grande qu'il s'était rendu compte de l'énorme responsabilité qui résultait de cette foi en l'ordre naturel des choses : tout échec est un échec de la classe politique à laquelle il appartient.

Si son passage désastreux au ministère lui enlève la quasi-totalité de ses illusions quant aux possibilités de réforme ouvertes devant un haut administrateur, le marquis d'Argenson n'abandonne point son intention de rendre heureux le plus grand nombre. Pourtant, il se voit contraint de changer de point de vue : si « *le hasard, ou pour mieux dire, la Providence* » a mis un terme à sa carrière ministérielle, il sera toujours possible d'exercer la bienfaisance en modèle réduit, d'autant plus « *que l'on se persuade avec raison que le Seigneur d'une grosse terre peut y faire tranquillement autant de bien que le premier ministre le mieux intentionné, le plus intelligent et le plus absolu n'en peut faire dans un Etat qu'il gouverne.* » Aux projets de réforme à dimension nationale – la seconde partie des *Considérations* s'intitule *Plan du gouvernement proposé pour la France* – se substituent les propositions utiles adressées aux seigneurs bienveillants. Cette nouvelle perspective exige, bien entendu, de nouvelles voies d'expression : au cours des dernières années de sa vie, le marquis décide enfin de viser un public plus large. Il envoie plusieurs textes au *Journal Economique* ; celui-ci publie trois articles, dont deux avec des titres éloquents : « *Observations sur le bien que les seigneurs peuvent faire aux habitants de leurs terres* »<sup>55</sup> et « *Comment un Seigneur peut remédier aux inconvénients de la taille arbitraire* »<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Catherine Larrere, « Malebranche revisité : l'économie naturelle des Physiocrates » *Dix-huitième siècle*, 1994, no. 26, p. 120-121. Saint-Beuve (qui connaissait, rappelons-le, au marquis d'Argenson des manuscrits détruits dans l'incendie de 1871) a signalé « *qu'il méditait lui-même un grand ouvrage dont on a les matériaux, et dont le titre devait être 'Les lois de la société en leur Ordre naturel.'* » *Causeries du lundi*, XI, p. 123.

<sup>55</sup> *Journal Oeconomique*, juin 1751.

<sup>56</sup> *Journal Oeconomique*, octobre 1751.

Philosopher, émettre des propositions utiles afin de contribuer au bonheur du plus grand nombre est donc une obligation ; il reste à voir comment le marquis d'Argenson définit les possibilités et les compétences de la philosophie et des philosophes : la question des limites de la pensée est l'une de celles qui l'avaient toujours préoccupé.

### 2.3. *Que peut faire la philosophie ?*

Elle a une vocation éminemment politique : d'abord elle doit positivement *fonder* les régimes politiques, puis elle doit *empêcher* que ceux-ci se dégradent et se dénaturent. Commençons par l'exigence de la fondation. Selon le marquis, un bon régime politique ne se doit pas seulement de fonctionner plus ou moins convenablement, il faut également qu'il s'enracine dans une conception de monde cohérente ; il est indispensable que son existence puisse être justifiée par de bons arguments philosophiques. Pour désigner un tel régime politique, le marquis a choisi l'expression suivante, quelque peu maladroite : « *un gouvernement philosophiquement bon* ». <sup>57</sup> Dans les *Considérations*, D'Argenson se sert de cette exigence afin de dénoncer le système féodal, prôné par Boulainvilliers : les grands philosophes politiques de l'Antiquité n'auraient jamais accepté une telle institutionnalisation de la loi du plus fort. Les institutions politiques absentes de la pensée grecque, et l'âge d'or de la philosophie politique, méritent d'être rejetés. Les exemples souvent cités de Lycurgue, Caton, Agricola et d'autres, dépositaires d'une vérité philosophiquement démontrée, semblent constituer une référence ultime dans la pensée du marquis. Seul un régime qui assure l'égalité fondamentale des citoyens (tantôt il parle de l'égalité des conditions, tantôt il prône l'égalité des fortunes) peut avoir des assises philosophiques suffisamment solides. Le problème principal du régime féodal est qu'il est fondé sur un principe de base – l'inégalité politique des sujets – que la raison ne peut aucunement admettre. Dans l'un de ses écrits ultérieurs aux *Considérations*, D'Argenson va jusqu'à contester le fait que l'aristocratie puisse

---

<sup>57</sup> « Des troupes suisses », *Jannet V*, p. 378.

constituer un véritable *systeme* politique ; elle n'est qu'abus : « *l'aristocratie est a la démocratie ce que la pourriture est au fruit.* »<sup>58</sup>

Le point de départ de la bonne philosophie politique ne peut pas être la réalité telle qu'elle est. Le monde qui l'entoure ne doit pas éblouir le philosophe qui ne se contentera pas d'observer, de décrire et de comprendre des phénomènes politiques : la philosophie politique est une science normative qui n'admet pas l'établissement du droit par le fait : « *Les savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus, et on s'entête mal-a-propos quand on s'est donné la peine de les étudier.* »<sup>59</sup> Ici se pose la question essentielle de l'utopisme : le marquis reconnaît que son objectif principal, l'égalité des citoyens est quasiment impossible à atteindre. Pourtant, en affirmant que la difficulté de la tâche n'est pas une raison pour l'abandonner définitivement, il prend une position de juste milieu entre un « platonisme » normatif à outrance, chimérique, arbitraire et éloigné de toute réalité et un empirisme plat, descriptif, dépourvu de toute volonté réformatrice : « *...on ne prend point pour principe les faits ordinaires même les plus indispensables ; on définit ce qui doit être et non ce qui est, et ce n'est point aller en cela à l'encontre de l'humanité, ni donner dans les idées abstraites reprochées à Platon.* »<sup>60</sup>

La philosophie ne fait pas que fonder un bon régime politique ; elle contribue au bon fonctionnement de celui-ci. Dans quelle mesure les dirigeants de l'Etat ont-ils besoin de la philosophie ? Dans un passage de son journal, le marquis se plaint ainsi : « *Le malheur de l'Etat c'est que nos politiques ne sont pas assez philosophes : ils n'ont jamais combiné par eux-mêmes le pour et le contre.* » Pourtant, on doit entendre par philosophie plus que d'habiles considérations tactiques et stratégiques (« *politique italienne* » selon le marquis) ; la philosophie véritable est une réflexion sérieuse et profonde menée sur la base de la justice et du droit naturel. Henry cite plusieurs passages du marquis ou

---

<sup>58</sup> « Conduite à tenir pour faire adopter mon plan », *Jannet*, V, 265. Voir aussi *Considérations*, p. 296, à propos de la noblesse de naissance : « *La pratique de cet abus se comprend par le fait et la violence, mais comment en tolère-t-on le principe, quand la morale et la politique y sont si grossièrement violées ?* »

<sup>59</sup> *Considérations*, p. 13.

<sup>60</sup> *Considérations*, p. 292.

celui-ci souligne l'importance d'avoir des principes solides en politique.<sup>61</sup> Le marquis d'Argenson est à tel point convaincu de l'utilité immédiate de ses propositions de réforme que lorsque Voltaire lui propose de les envoyer à Frédéric de Prusse, il lui répond : « *S'il était assez bon pour être suivi pourquoi le donnerions nous à nos voisins plus que la poudre à canon, quoiqu'il vise à de meilleurs avantages ?* » Henry cite cette phrase dans le but de prouver le patriotisme du marquis ; à notre avis, elle est plus adaptée à illustrer le rôle immédiat que le marquis fait jouer à la philosophie dans la vie politique.

Il est possible que la comparaison de l'importance de ses réflexions philosophiques à celle de la poudre à canon donne à sourire ; on doit en revanche prendre plus au sérieux l'attribution d'une nouvelle fonction à la philosophie : elle doit également empêcher que les régimes politiques se dégradent et se dénaturent sous l'effet des diverses passions néfastes. Le danger principal qui guette la monarchie française n'est autre que sa transformation en despotisme, de type espagnol ou oriental. Dans ses Mémoires, le marquis affirme que « *nous cheminons vers cette sorte de gouvernement, si bientôt les idées philosophiques ne parviennent à nous en relever* »<sup>62</sup>. La philosophie a donc une fonction libératrice : en l'étouffant, on enlève le dernier obstacle qui puisse résister aux passions ; on ouvre la porte au despotisme. Par conséquent, la liberté de la philosophie est, aux yeux du marquis, le composant peut-être le plus important de la liberté en général : l'ignorance étant l'instrument incontournable de la servitude : en Espagne (et dans bon nombre d'autres pays) « *l'ignorance maintient-elle les peuples dans la servitude : on les empêche de raisonner* »<sup>63</sup>. La servitude et l'ignorance vont toujours de pair : le marquis souligne l'utilité de la philosophie et des sciences ainsi que le rapport très étroit entre philosophie et liberté. Dans la controverse que Catherine Larrère appelle le « *débat sur la sociabilité des Lumières* » opposant Diderot et les philosophes à Rousseau, le marquis serait plutôt de l'avis des premiers : comme Diderot, il attend de la philosophie de « *lier les hommes par un commerce d'idées et par l'exercice*

---

<sup>61</sup> Henry, 67.

<sup>62</sup> « Compte-rendu des mémoires de l'abbé de Montgon » (juin 1752), *Jannet V*, p.108.

<sup>63</sup> *ibidem*.

*d'une bienfaisance naturelle.* » Parmi ses *Remarques en lisant*, on trouve un bref compte-rendu écrit a propos du premier traité de Rousseau qui indique la direction de sa pensée : D'Argenson approuve « *les sentiments de celui-ci sur l'égalité* », mais il trouve que le Genevois « *trop stoicien, trop réformé, trop austere* »<sup>64</sup> exagere les dangers qui résident dans le développement des sciences et des arts. En revanche, dans d'autres textes, il avance des idées a premiere vue tres semblables a celles qu'il vient de qualifier d'exagérées dans son compte-rendu. Sans aller jusqu'a se déclarer ennemi de la philosophie et des sciences a l'instar de Rousseau, il parle souvent le meme langage moralisateur dont les éléments principaux sont la transparence et la simplicité, opposées a la dissimulation et a la mollesse. On trouve par exemple dans la deuxieme série de ses pensées politiques plusieurs réflexions dirigées « *contre les arts et contre le luxe* » (c'est le titre que porte la pensée no. 634), dont l'argumentation et le ton sont identiques a ceux de Rousseau. Le lecteur attentif a l'impression que le marquis n'entend pas accepter l'incompatibilité théorique des deux approches ; il refuse de considérer la « *sociabilité des Lumieres* », fondée sur le développement des sciences et des arts d'un côté et la moralité prônée par Rousseau de l'autre comme deux interprétations exclusives l'une de l'autre de la meme problématique. On pourrait interpréter cette indétermination comme une manifestation de la recherche d'un juste milieu entre deux positions extremes. On trouve, par exemple, les phrases suivantes dans ses *Considérations* : « *Dans un siecle il faut réprimer la fureur des combats, dans un autre il faut réveiller l'honneur qui s'endort au sein de la mollesse. Pour une nation qui pour ainsi dire défriche, tels que sont les russiens [sic], il faut des loix qui excitent aux arts. Pour un peuple aussi policé que le françois, il faudrait ramener a l'agriculture qu'on abandonne : le savoir meme a ses bornes pour le bien d'une nation.* »<sup>65</sup> Ce passage donne a penser qu'on peut sans difficultés identifier un degré, un niveau idéal de civilisation que certaines nations ont malheureusement dépassé, d'autres ne l'ont pas encore atteint. Les législateurs de toutes les nations doivent

---

<sup>64</sup> « *Compte-rendu du traité de Rousseau* », *Remarques en lisant*, *Jannet V*, p. 123.

<sup>65</sup> *Considérations*, p. 16.

s'efforcer d'établir ce degré idéal de civilisation ; cet objectif possède une validité universelle, en revanche, les moyens qui permettent d'y arriver dépendent des particularités locales. Cette attitude de « juste-milieu », cette volonté de retrouver, parmi toute une foule de solutions erronées et exagérées, les réponses conformes à la loi naturelle sont bien propres au marquis d'Argenson.

Néanmoins, il n'est toujours pas possible, ni souhaitable d'interpréter les contradictions et les inconséquences inhérentes dans les textes sur la base des fréquentes apologies de la philosophie du juste-milieu et de la médiocrité (prise dans le sens d'une égale distance entre deux positions intellectuelles extrêmes). Nous nous efforcerons d'éviter le piège qui consiste à attribuer à la pensée de notre auteur choisi une cohérence dont elle ne dispose certainement pas. Les chercheurs fidèles à la « mythologie de la cohérence » n'hésitent pas à privilégier les passages porteurs du « message authentique » de leur héros au dépens d'autres textes, partiellement ou entièrement irréconciliables avec les premiers. Toutes les antinomies ne sont pas à résoudre.<sup>66</sup> On pourrait même affirmer que les inconséquences et les incohérences nous fournissent de très précieux renseignements : si on veut établir un tableau complet de la réflexion individuelle de notre philosophe, on ne peut pas se passer de la présentation des hésitations et des volte-face qui se manifestent dans l'œuvre. En même temps, la confrontation de diverses solutions s'offrant aux questions morales, politiques et philosophiques qui se posent devant les penseurs peut constituer une contribution intéressante à l'histoire de la philosophie. L'éclecticisme indéniable de l'œuvre de d'Argenson doit nous inspirer une prudence particulière : le marquis se considère avant tout comme philosophe politique et en effet, c'est dans ce domaine qu'il peut prétendre à une relative originalité. Notre réformateur, n'ayant jamais poursuivi de recherches systématiques dans d'autres domaines de la philosophie, est par conséquent obligé à emprunter les bases philosophiques qui permettent d'enraciner ses idées dans une conception philosophique globale à

---

<sup>66</sup> Quentin Skinner, « Meaning and understanding in the history of ideas », *Meaning and Context. Skinner and his critics*, Ed. by James Tully, Cambridge, Polity Press, 1988. [consulté en version hongroise : « Jelentés és megértés az eszmetörténetben », *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*, Pécs, Tanulmány kiadó, 1997, p. 20-22 ],

divers penseurs, écoles et traditions. Si on examine attentivement son oeuvre, on remarquera que les principes politiques relativement permanents et invariables sont justifiés par des arguments très divers et parfois contradictoires. Quoiqu'en dise Nannerl O. Henry<sup>67</sup>, les réponses que le marquis propose aux questions ne s'enracinent donc aucunement dans une conception philosophique englobante ; elles sont plutôt déterminées par divers éléments du contexte, ce qui explique les énormes divergences que l'on peut retrouver dans ses énonciations. La particularité de la situation détermine le choix parmi les langages accessibles. Ces particularités de l'oeuvre du marquis nous ont amené à choisir une stratégie d'interprétation assez spécifique : au lieu de s'efforcer de « résoudre » les très nombreuses inconséquences et les contradictions de l'oeuvre, nous tenterons d'ébaucher les limites infranchissables de la pensée du marquis, de dessiner les pôles extrêmes entre lesquels sa pensée – très capricieuse – oscille lors de la discussion de telle ou telle question. En examinant, par exemple, ses prises de position dans le débat sur Rousseau, on constatera que, puisqu'il n'est ni « stoïcien austère » (pour reprendre ses expressions), ni partisan engagé de la sociabilité des Lumières, il dispose d'une énorme liberté lui permettant de prononcer des opinions déterminées par le contexte, par sa sympathie personnelle pour tel ou tel participant du débat, ou, à la rigueur, par son humeur du moment.

#### *2. 4. Les limites de la philosophie.*

Il serait néanmoins erroné de croire que d'Argenson se nourrissait d'illusions quant aux possibilités ouvertes devant la philosophie. Une partie très importante de l'oeuvre du marquis est conçue dans un esprit extrêmement pessimiste et de désillusion : philosophe engagé, il est convaincu de ce que la réflexion philosophique, capable en tout temps de transformer, d'améliorer la vie des hommes, pourrait faire le bonheur du genre humain. Pourtant, il n'en reste pas moins vrai que la philosophie joue un rôle nettement moins important qu'il serait souhaitable dans les domaines de la moralité et de la politique. Dans ce

---

<sup>67</sup> Henry, p. 66.

chapitre, nous tenterons de rassembler et d'interpréter les citations qui illustrent le scepticisme lucide du marquis quant à l'adaptation de la philosophie politique et morale à la réalité. Certaines des affirmations que nous citerons sont en contradiction ouverte avec d'autres remarques citées plus haut. Nous ne nous efforcerons aucunement de « résoudre » ces contradictions ; nous nous limiterons à risquer quelques tentatives d'explication.

Il arrive parfois que le marquis d'Argenson semble douter de la possibilité de construire une théorie morale cohérente. Au tout début des *Essais*, nous trouvons par exemple avec surprise une remarque difficile à concilier avec les autres citations qui insistent sur l'importance d'une réflexion philosophique systématique. Le marquis s'Argenson affirme qu'il est inutile de consacrer toute une vie à l'étude de la morale pour deux raisons. D'abord, parce que les tentatives visant à fonder la philosophie morale sur des bases théoriques ne constituent à ses yeux que de vains efforts, n'aboutissant au mieux qu'à des banalités, la moralité véritable n'étant qu'un sentiment, inaccessible par la méthode de la déduction : « *La morale nous dit comment il faut vivre avec les autres hommes : que de discours, de sermons, de livres qui nous en enseignent les principes. Mais il y en a peu qui nous apprennent à vivre avec nous-mêmes, et pour nous seuls ; c'est que le Maître et les leçons de cette morale sont dans notre propre cœur.* »<sup>68</sup> Tout ce qu'on peut connaître de la morale est facile à apprendre, en revanche, il est extrêmement difficile de la pratiquer. Puisque les vains efforts intellectuels visant à fonder la morale ne servent en effet qu'à éclipser l'obligation de l'exercer, d'Argenson dit « [qu'il] *plaindrai[t] fort un peuple de Philosophes qui passerait sa vie à étudier la Morale.* »

Les pages des *Essais* consacrées à Aristide témoignent de la même conviction : pour d'Argenson la morale est un sentiment du cœur humain, inaccessible par la voie de la réflexion philosophique : « *...il ne paroît pas qu'Aristide ait étudié la Philosophie, ni fréquenté les Philosophes; l'Académie et le Lycée n'étoient encore même pas établis de son temps; la Philosophie étoit chez lui naturelle et non acquise; sa justice étoit fondée sur la justesse de son*

---

<sup>68</sup> *Essais*, p. 4.



*esprit et la droiture de son coeur. Depuis qu'Aristide est mort, il y a peut-etre eu bien des gens qui, étant nés avec un coeur aussi droit et un esprit aussi juste, ont altéré ces heureux dons, en voulant raisonner trop profondément sur la nature et la mesure de leurs devoirs, et les comparant avec celles de leurs intérêts.* »<sup>69</sup> Ce rejet du rationalisme éthique s'explique très probablement par sa lecture des philosophes anglais de son temps : Shaftesbury, Hutcheson ou Hume ont tous relativisé le rôle de la raison dans la formation des jugements moraux. D'Argenson, sans utiliser les mêmes termes, semble admettre ici l'existence dans l'homme d'un sentiment moral inné qui approuve ou rejette certaines des actions humaines. Remarquons néanmoins que les philosophes britanniques se servent de la théorie des sentiments moraux afin de critiquer les défenseurs du « *système égoïste de la morale* »<sup>70</sup> qui réduisent la moralité à une recherche de l'intérêt particulier et, surtout, immédiat<sup>71</sup>. Faire référence aux sentiments moraux afin de souligner l'inanité de la réflexion systématique ne correspond certainement pas à la direction de leur pensée.

Toujours dans les pages des *Essais* d'Argenson ne manque pas de reproduire, en forme incomplète, l'argumentation d'origine sceptique qui consiste à questionner la possibilité d'une moralité fondée sur des principes philosophiques solides puisque la vertu montre des visages différents dans des situations historiques différentes<sup>72</sup> : il n'existe donc aucune science morale qui pourrait rendre compte de toutes les manifestations – passées ou futures – de la vertu. L'importance de l'étude de l'histoire réside justement dans le fait qu'elle permet aux lecteurs de se familiariser avec ces différentes formes de la vertu, mais le marquis semble récuser la possibilité d'une théorie scientifique de la morale. Le genre d'*Essais* est très adapté à cette sorte de méthode heuristique : nombre d'exemples historiques (antiques et modernes) illustrent, quasi-empiriquement, le caractère multiforme de la vertu ; en revanche, on n'y trouve aucune tentative visant à fournir une définition scientifique de la moralité.

---

<sup>69</sup> *Essais*, p. 32.

<sup>70</sup> Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires*, Paris, 2001, p.689.

<sup>71</sup> David Fate Norton, « Hume and the Foundation of Morality » *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993, p. 156..

<sup>72</sup> *Essais*, p. 8

L'histoire est une source de vérité d'une toute autre espèce que celle de la raison théorique. En adoptant un ton hostile à la spéculation théorique, le marquis d'Argenson paraît rejoindre toute une tradition humaniste qui voit « *dans l'histoire une autre manière de philosopher.* »<sup>73</sup>

Toujours dans les *Essais*, mais quelques pages plus bas, d'Argenson signale que de tous les personnages historiques de l'Antiquité qu'il traitera, sa préférence ira à Julius Agricola, puisque celui-ci s'intéresse à la philosophie, sans être lui-même philosophe<sup>74</sup>. Le marquis affirme que la qualité de philosophe n'est pas compatible avec celle d'un véritable homme d'État : ce dernier doit être sage, circonspect, intelligent, mais non philosophe, puisque le philosophe de métier ne pourra jamais devenir homme d'action. Ces deux exemples montrent une certaine attitude anti-théorique caractérisant les *Essais*, très difficile à concilier avec ses positions présentées plus haut.

Néanmoins, dans la plupart des cas, ce n'est pas la question des difficultés de la fondation théorique de la philosophie morale qui inquiète d'Argenson ; en revanche, il paraît très préoccupé par les problèmes de l'adaptation des résultats de la réflexion philosophique à la réalité politique. Le marquis sait très bien que les grands changements politiques, même les plus salutaires, sont, dans la plupart des cas, le résultat de facteurs extra-philosophiques. Dans les *Considérations* par exemple, il se réjouit de ce que « *nos rois de la troisième race ont détruit l'aristocratie pied à pied* »<sup>75</sup> ; cet événement heureux a permis d'éviter que la France ne partage le destin politique réservé à la Pologne. Le renversement des rapports de force en faveur du pouvoir monarchique constitue une modification qui semble s'harmoniser avec les enseignements d'une saine philosophie politique, toutefois, le marquis ne se trompe pas sur les véritables moteurs de cette révolution : « *On ne peut pas dire que des principes bien médités aient consommé cet ouvrage ; un objet continuel d'inquiétude et d'heureux hazards l'ont conduit.* »<sup>76</sup> Un régime « *philosophiquement meilleur* » (pour reprendre son

---

<sup>73</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, 1996, p. 39.

<sup>74</sup> *Essais*, p. 19-22.

<sup>75</sup> *Considérations*, 1764, p. 55.

<sup>76</sup> *Considérations*, 1764, p. 56-57.

expression) que le précédent a vu le jour, mais non pas grâce à une force persuasive irrésistible que posséderait la philosophie – la monarchie forte est le résultat de la jalousie, de la félonie et de « *l'effroi de la discorde et de la défiance* »<sup>77</sup>. Réaliste, le marquis tire les conclusions de ses considérations quasi-huméennes : il sait très bien qu'il ne verra l'exécution de ses projets philosophiquement fondés qu'à force de se servir des passions et de l'amour-propre du roi et des personnages haut-placés : « *Sans doute, il seroit nécessaire de les gagner secretement, et d'intriguer pour le succes, bien plus que si l'on avoit a faire passer quelque chose de mauvais ...* »<sup>78</sup> On pourrait croire à la vue de ces passages que comme le dit le marquis, les passions aveugles sont les seuls facteurs qui régissent le domaine de la politique : ce n'est qu'un heureux hasard si elles infléchissent le développement de celui-ci dans la bonne direction. Dans le *Discours de Dijon* sur l'égalité, il ne manque pas de noter que la raison et la prudence n'agissent qu'au service des passions, celles-la étant entièrement soumises à celles-ci. Néanmoins, d'Argenson refuse d'accepter l'idée d'une histoire humaine gouvernée par les seules passions ; un peu plus loin, il nuance son explication du progrès : « *On ne dit pas que ce fut par un grand trait de politique que ce prince [Louis le Jeune] fit faire le pas à la démocratie sur l'aristocratie, mais la monarchie fit elle-meme ce qui lui était bon sans l'avoir réduit en principe, parce que la justice l'emporte tôt ou tard, qu'elle est le seul principe de véritable intérêt des hommes et que leurs propres passions y ramenant.* »<sup>79</sup> La rationalité de l'histoire est donc rétablie dans ses droits puisqu'il existe un processus historique qui aboutira, indépendamment de la volonté et de la raison humaines, sur la victoire d'une certaine forme de justice. On assiste donc à une belle manifestation de la ruse de la raison : c'est le mécanisme par lequel le rationnel se réalise par son contraire apparent (la justice qui se réalise à travers les passions égoïstes). En revanche, le lecteur ne sait toujours pas où chercher les garants de cette victoire. S'agit-il d'un ordre providentiel garanti et prévu par un Dieu transcendant ? Serait-il possible de

---

<sup>77</sup> *Considérations*, 1764, p. 57.

<sup>78</sup> « Conduite à tenir pour faire adopter mon plan », *Jannet*, V, 263.

<sup>79</sup> *Considérations*, 1764, p. 137.

parler de la main invisible, chère aux libéraux ? D'Argenson ne donnera jamais de réponse univoque.

Même le processus le plus salutaire de l'histoire, « *le progrès de la raison universelle* » (sujet à l'interprétation duquel le marquis consacre énormément d'attention et dont les éléments principaux sont « *l'adoucissement des mœurs, la dissipation de la barbarie, etc.* »), la conversion du genre humain à une manière de vivre plus vertueuse, donc plus philosophique, n'est, pour la plupart des hommes, qu'une nouvelle habitude qui remplace l'ancienne : « *On est guidé par l'exemple ; les pratiques extérieures se tournant en habitude, le caractère même s'y conforme.* » Paradoxe des paradoxes : la philosophie semble triompher, mais aucunement de manière philosophique : « *Ceci est une religion nouvelle, et propre à améliorer le monde par des voies plus sûres qu'aucune qui ait jamais été.* »<sup>80</sup> La raison doit donc se transformer, se déguiser en habitude, puis en une sorte de religion pour devenir efficace, puisque la très grande majorité des hommes n'est pas capable ou n'est pas volontaire pour suivre les conseils de la raison philosophique. Quels sont les symptômes qui illustrent la vérité de cette affirmation générale ? Quelles sont les attitudes et les réactions humaines qui semblent nourrir le scepticisme du marquis ?

Dans la plupart des écrits du marquis d'Argenson l'ennemi le plus évident de la philosophie profonde ne serait ni l'attitude sceptique qui contesterait la possibilité d'atteindre la certitude, ni une sorte d'anti-philosophie quasi-burkénne qui reprocherait aux philosophes leurs visées trop hautes et qui leur demanderait plus de modestie. Il est beaucoup plus difficile de combattre l'ennui, le désintéret, la paresse intellectuelle. Le marquis ne cache pas combien il est révolté et dégoûté par le peu d'estime que son entourage (la cour et les ministres) accorde à ses efforts intellectuels : « *Quand je parle ainsi, l'on ne m'écoute plus ; on me regarde en France comme un homme à idées singulières : on bâille.* »<sup>81</sup> Tel fut également le sort réservé à l'abbé de Saint-Pierre qui n'a jamais reçu l'attention qu'il méritait : d'Argenson évoque souvent les parallélismes qu'il

---

<sup>80</sup> « Progrès de la raison universelle », *Jannet V*, p. 308.

<sup>81</sup> « De l'aristocratie héréditaire », *Jannet V*, p. 305.

voit entre sa propre vie et la vie de celui qu'il a toujours regardé comme son maître.

La vertu philosophique se montre donc extrêmement faible et vulnérable dans la cour royale. On trouve maintes descriptions, conçues dans un esprit proche de celui de Rousseau, de la cour dominée par les passions et l'amour-propre des ministres et par la simulation. Afin de dénoncer l'effet corrupteur de ce milieu, le marquis d'Argenson se sert d'un langage très proche de celui utilisé par Rousseau, construit sur l'opposition des valeurs réelles et authentiques par rapport à des simulacres : la franchise et l'amour naïf sont opposés au faux goût et à la finesse ; la vraie philosophie politique (celle qui consiste à « *bannir les plus grands maux dans la terre, et à y introduire les plus grands biens* ») est opposée à une philosophie pratique dans le mauvais sens du terme qui consiste à adroitement manipuler les gens afin d'atteindre des intérêts du moment. Les bons penchants du roi seront vaincus et pervertis par son entourage, dont le personnage emblématique est Dubois que Argenson décrit ainsi dans les *Essais* : « *Ce qui doit lui être reproché plus que le reste, c'est d'avoir persuadé à son Prince qu'il n'y avait dans le monde ni piété réelle, ni véritable probité, mais que tout le mérite consistait à parvenir à ses fins en cachant bien son jeu.* » Les simulacres sont extrêmement puissants, la philosophie ne pourra jamais détruire l'édifice qu'ils s'étaient élevé. Or, puisque la cour donne le ton à tout le royaume, l'immoralité des courtisans n'est pas qu'un détail décevant, mais une question politique de première importance. Ses *Maximes du ministère des Affaires Étrangères*, dont l'objectif principal est d'expliquer son échec ministériel, est un véritable petit traité de philosophie politique morale ou d'Argenson s'attribue le rôle du ministre-philosophe qui lutte en vain contre l'ambiance qui domine la cour. Son projet a été de « *rétablir cette réputation de bonne foi et de candeur qui ne devrait jamais abandonner notre nation. (...) Toutes nos maximes devraient se réduire aux plus justes lois de la morale et de la générosité, de relever les faibles, d'abaisser les tyrans, de faire du bien et d'empêcher le mal, de ne faire aux autres que ce que nous voudrions qui fut fait à nous-mêmes...* »<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Rathéry I, p. 135.

Il dessine donc une politique basée sur les solides principes d'une saine philosophie qui s'oppose à « *la duplicité politique que le cardinal Mazarin a transplantée d'Italie en France* ». Le marquis d'Argenson, toujours enclin à généraliser, ne regarde pas son échec au Ministère comme une défaite personnelle ; son manque de succès représente l'impuissance du « *pacifisme philosophique* » contre « *les petits-maîtres et les vieux renards* »<sup>83</sup> de la cour.

La stratégie de la politique philosophique menée par le marquis a été celle de la transparence, l'univocité, le rejet catégorique de toute sorte de dissimulation. Jean Starobinski a identifié les éléments constitutifs de ce langage dans ses essais sur Rousseau<sup>84</sup> : quand d'Argenson rappelle « *qu'il n'y avait point, ou qu'il y avait peu de mystères d'Etat...* », quand il compare les actions de l'Etat idéal à celles d'un honnête homme qui fait exactement ce qu'il dit faire, il s'attribue le beau rôle d'un être moral qui est au-dessus de la mêlée des passions, dirigé par sa seule raison. La stratégie de ses adversaires (le plus souvent les adversaires sont les suivants : Mazarin, Machiavel et les jésuites, en somme, les italiens et les courtisans – nous expliquerons plus tard, dans le chapitre consacré à la reconstruction argensonienne de l'histoire de la France, pourquoi il a choisi de les désigner comme boucs émissaires) consiste à lui reprocher sa prétendue naïveté, son idéalisme, son manque de pragmatisme. Paradoxalement, cette accusation ne déplait pas au marquis, puisqu'elle ne met pas en cause l'identité idéologique qu'il s'était forgée.

## 2.5. *L'état de l'art – l'état de la philosophie politique et morale, française et européenne.*

Dans les divers textes de d'Argenson – bien évidemment surtout dans les *Remarques en lisant* – on trouve plusieurs remarques concernant l'état actuel de la philosophie. L'un des sujets récurrents dans les écrits du marquis n'est autre que l'acérbe critique de « *nos spéculateurs politiques* » à l'encontre desquels

---

<sup>83</sup> Rathéry I, p. 137.

<sup>84</sup> Jean Starobinski, *Rousseau, La transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, NRF, 1971.

d'Argenson tente de définir la véritable philosophie. L'opposition des deux est celle de la profondeur et de la surface ; celle d'une réflexion par principe et de l'habile manipulation des affaires. Nous l'avons vu, le marquis a de très sérieux doutes concernant la réalisation des hautes ambitions de la philosophie, mais l'éventualité d'un échec noble n'autorise pas les penseurs à monnayer leur savoir. Contrairement à la métaphysique scolastique (ou autre), invendable sur un imaginaire marché d'idées, la philosophie pratique peut éveiller l'intérêt de puissants, toujours à la recherche de conseils permettant de perfectionner leur emprise sur la société. Cette demande générera une offre abondante : une pseudo-philosophie, fournie par des plunitifs mercenaires, envahit la scène, délégitimant les efforts des penseurs honnêtes : « *La sorte de philosophie dont je me suis occupé est à peine connue de nos jours, elle est même méprisée. Il est vrai que ceux qui s'en sont mêlés jusqu'ici ne l'ont pas anoblie ni par leur vie, ni par leurs écrits : car on rangerait dans cette classe des donneurs d'avis, les pauvres écrivains qui logent à des cinquième étages, et fournissent au gouvernement des idées stupides et criminelles, n'ayant eux-mêmes que gagner quelques pistoles, d'obtenir quelques petits emplois. Sans instruction préalable, ils se dégoutent bien vite de cette profession, qui devrait être la première de toutes.* »<sup>85</sup> Bien qu'il ne s'intéresse pas outre mesure à développer ses réflexions concernant les conditions matérielles nécessaires à la production de la vraie philosophie, il souligne maintes fois l'importance de l'indépendance des philosophes.

Les affirmations du marquis au sujet du progrès et de l'état de la philosophie politique et morale sont particulièrement contradictoires. Dans une partie importante de ses textes, d'Argenson se plaît à souligner la situation déplorable de la réflexion politique, surtout par rapport aux autres domaines de la connaissance : « *Les autres sciences sont approfondies ; la politique est dans son enfance...* ». L'explication qu'il fournit à cette disproportion est essentiellement politique : elle est fondée sur l'affirmation que les républiques libres constituent un terrain beaucoup plus propice au progrès des sciences politiques que les monarchies – absolues ou constitutionnelles – ou la liberté de la pensée et la

---

<sup>85</sup> « Premières idées du traité de démocratie », *Jannet V*, p. 260.

liberté de l'expression rencontre toujours des obstacles. Dans les *Considérations*, on trouve déjà des allusions prudentes au rapport très étroit qui relie le progrès des connaissances à une certaine forme de liberté politique : « ...les réflexions ne sont de saison que lorsqu'on est en liberté d'agir en conséquence »<sup>86</sup>. On ne peut attendre des idées politiques novatrices et valables d'un régime politique qui empêchera systématiquement leur mise en pratique, leur confrontation avec la réalité. Dans un bref compte-rendu – jamais publié de son vivant – consacré à l'Esprit des Lois, il se permet une remarque plus ouvertement critique à l'égard de la politique culturelle de la monarchie française : « La vraie science politique, la science du gouvernement intérieur est aujourd'hui dans son berceau en France ; on en a peu de notions. Notre gouvernement, plus despotique que monarchique, donne sur les doigts à quiconque veut en traiter ainsi. On ne sait que craindre, obéir et flatter. On se scandalise à la moindre vérité. »<sup>87</sup> Montesquieu, quant à lui, n'a certainement rien à craindre, sa réputation et ses amis haut-placés lui éviteront toute éventuelle répression ; mais la situation générale de la pensée politique est intenable : la monarchie française n'assure certainement pas à tous ses savants la liberté requise pour le développement des sciences politiques. Les réflexions du marquis à ce sujet semblent refléter les préoccupations de d'Alembert sur les principes fondamentaux de la république des lettres : comment pourrait-on sauver le savoir de la corruption, comment pourrait-on assurer l'égalité, et surtout l'indépendance des savants ? Dans le *Discours Préliminaire*, d'Alembert paraît convaincu de la possibilité de construire une égalité académique, une liberté certes artificielle, mais qui pourrait constituer « le modèle social d'un libre exercice de la raison entre des individus égaux, que ne partage que la différence de leurs talents, toute autre inégalité ayant été annulée. »<sup>88</sup> Cette république des lettres, une île démocratique et égalitaire, pourrait fonctionner au sein d'une société essentiellement hiérarchique, ou même dans un régime despotique : il suffit de penser aux efforts

---

<sup>86</sup> *Considérations*, p. 140.

<sup>87</sup> *Jannet V*, p. 106.

<sup>88</sup> Larrere, *L'invention de l'économie*, p. 81.



de Richelieu, tout pénétré de despotisme qu'il fut, il ne laissa pas moins subsister une sorte de démocratie académique.

D'Argenson partage sans doute les préoccupations de d'Alembert, mais l'étude de ses écrits semble prouver qu'il ne partage point l'optimisme de l'auteur du *Discours préliminaire* à l'égard de la possibilité du libre exercice de la raison – et surtout de la raison politique – dans les cadres politiques de la monarchie absolue. Nous tenterons ici l'analyse d'un des textes importants du marquis, intitulé *Réflexions sur les historiens français et sur les qualités nécessaires pour composer l'histoire*<sup>89</sup>, dont le titre est quelque peu trompeur puisque d'Argenson y traite moins des qualités individuelles requises aux historiens ou aux savants en général que des conditions sociales, mais surtout politiques de la réflexion philosophique<sup>90</sup>. La question que l'auteur se propose d'éclaircir est la suivante : comment expliquer le fait que l'Antiquité a connu beaucoup plus d'excellents historiens – et de philosophes politiques<sup>91</sup> – que la monarchie française ? La discussion de la crise pyrrhonienne, sujet préféré de l'époque, est absente de l'argumentation du marquis : à force d'être libres, les historiens peuvent sans difficulté accéder à des vérités incontestables. Il affirme de prime abord qu'il ne croit pas à la théorie d'une décadence générale de l'esprit humain ; la réponse qu'il favorise est d'ordre politique, « *une raison nationale* »<sup>92</sup>. D'Argenson n'hésite pas à reconnaître que le règne de Louis XIV ait été une sorte d'âge d'or pour les Lettres françaises ; c'est surtout la littérature qui a pu bénéficier du soutien généreux du Roi-Soleil. En revanche, l'attention particulière du Prince n'est pas très favorable au progrès des sciences morales et politiques, ces dernières n'exigeant que liberté et indépendance. Or, la

---

<sup>89</sup> *Histoire de l'Académie royale des Inscriptions et des Belles-Lettres*, Bd. 28., Paris, 1761. Le texte fut lu à la séance du 14 mars 1755 de ladite Académie.

<sup>90</sup> Edme Champion signale que le manuscrit du texte en question (détruit dans l'incendie de Louvre) portait encore le titre original suivant : « Essai sur les causes auxquelles l'on peut attribuer la médiocrité de nos historiens français » Voir la notice bibliographique de sa sélection d'extraits du journal du marquis. Paris, 1898, p. 377.

<sup>91</sup> D'Argenson parle tantôt d'historiens, tantôt de philosophes politiques sans préciser la différence. Puisque l'objectif principal de son article est de démontrer, qu'en privant les historiens de leur indépendance et de leur autonomie intellectuelle, les monarchies modernes étouffent le progrès de la science politique et de la philosophie en général, cette indistinction n'affecte pas vraiment la portée de son propos.

<sup>92</sup> *Réflexions*, p. 627.

comparaison d'ordre historique des républiques antiques et les monarchies modernes montre la supériorité de celles-la sur celles-ci ; en effet, le texte du marquis est une véritable apologie du gouvernement républicain ainsi qu'une analyse perspicace des défauts intrinsèques du gouvernement monarchique.

Examinons d'abord avec le marquis d'Argenson quelles sont les conditions politiques (ou autres) qui ont permis aux historiens antiques de jouir de l'indépendance qu'exige l'écriture de l'histoire. Trois exemples (choisis dans la longue énumération des excellents historiens et moralistes antiques fournie par d'Argenson) illustreront trois « chemins de la liberté » : commençons par Hérodote, le voyageur : « ...il lui étoit permis de dissenter librement sur les Religions opposées, nulle raison d'Etat ne contraignoit ses dissertations politiques. »<sup>93</sup> Se situer à l'extérieur de toute société et de tout Etat est certes un excellent moyen de garder son indépendance. Même Rousseau n'a pas résisté à cette solution apolitique de la sécession. Mais la liberté qui regne dans les républiques antiques n'oblige pas l'historien à s'éloigner de la cité afin de garder son indépendance : « *Suétone parle des douze Césars avec toute la liberté qu'eut pu faire un Tribun de peuple pendant la liberté républicaine.* »<sup>94</sup> La république a certainement obligé ses historiens et les moralistes à respecter certains principes de base et quelques règles prudentielles – la raison d'Etat –, mais le mensonge et la flatterie ne faisaient pas nécessairement partie du métier de l'historien. Les premières années de l'Empire qui ont remplacé la république ont sauvegardé une partie de la liberté accordée aux meilleurs historiens et moralistes ; mais la base de cette liberté ne fut plus la force politique du plus grand nombre, mais la vertu et l'honnêteté personnelles du Prince : « *Tacite écrivoit sous un Empereur vertueux, et qui se faisait honneur de l'amitié du philosophe. Il pouvait parler avec liberté de la vertu et des vices.* »<sup>95</sup> Les exemples antiques amènent donc le marquis d'Argenson à recenser trois moyens de se soustraire à l'autorité de la raison d'Etat et ainsi de gagner l'indépendance intellectuelle indispensable : rester à l'extérieur de la société politique, s'appuyer sur la liberté républicaine ou

---

<sup>93</sup> *Réflexions*, p. 629.

<sup>94</sup> *Réflexions*, p. 630.

<sup>95</sup> *Réflexions*, p. 631

se fier à la vertu du Prince. Comme nous allons le voir, chacun de ces trois chemins est fermé aux historiens et aux moralistes de la monarchie.

D'Argenson remarque dès le début que les historiens et les moralistes – les philosophes inclus – ne disposent pas dans les monarchies d'un statut comparable à celui qui fut le leur aux temps des républiques antiques. Il est vrai que la monarchie française s'est toujours montrée particulièrement intéressée par l'histoire, mais les historiens-philosophes étaient loin d'être les guides spirituels de la Cité comme au siècle de Platon ; au contraire, ils étaient étroitement subordonnés au pouvoir, ecclésiastique ou séculier : ils sont clercs ou courtisans<sup>96</sup>, ce qui affecte profondément leur jugement : « *Tous nos historiens se ressentent de leur profession particulière ; ils ne parlent qu'inspirés par une partialité personnelle...* »<sup>97</sup> Puisqu'ils sont au service du pouvoir, comment pourrait-on s'attendre à ce qu'ils émettent des jugements impartiaux ? D'Argenson éclaire la différence de la situation des historiens antiques et modernes en opposant Tacite à Philippe de Comines, deux historiens au talent exceptionnel : « *Peut-être la différence de ces deux Historiens-Philosophes, consiste-t-elle principalement dans celle de la religion et du gouvernement où ils vivoient. Tous deux étoient de bons et vertueux citoyens, mais Comines, comme Chrétien, attribue toute à la Providence, sans rien ôter au mérite et à la sagesse humaine. Il respecte, par devoir, l'autorité monarchique en toutes choses, et Tacite pouvoit encore parler de la République sous les empereurs.* » Nous assistons ici à l'émergence de deux problèmes, voyons d'abord très brièvement celui de l'écriture chrétienne de l'histoire. Le marquis ne manque pas de percevoir les difficultés épistémologiques d'une histoire écrite par un chrétien à la foi inébranlable. L'écriture de l'histoire ne consiste pas simplement à enregistrer et à décrire les faits vécus ou retrouvés dans les sources (c'est la tâche des chroniqueurs et des annalistes)<sup>98</sup> ; il s'agit d'établir des rapports de cause à effet qui régissent le cours des événements et en tirer des enseignements d'ordre

---

<sup>96</sup> *Réflexions*, p. 633.

<sup>97</sup> *Réflexions*, p. 634.

<sup>98</sup> « *L'histoire n'est qu'une peinture mouvante de la politique et de la morale, et c'en est l'objet principal. Les annales suffisent à la gloire nationale, mais l'art de gouverner et le progrès des mœurs veulent des maximes et des exemples.* », *Réflexions*, p. 638.

moral. Or, dans une vision du monde dominée par la notion de Providence, où tous les événements émanent plus ou moins directement de Dieu, il est inconcevable de fournir, à défaut d'un outillage mental adapté, de véritables explications d'ordre historique. En somme, la condition épistémologique de l'écriture de l'histoire n'est autre que la libération de la conception d'un monde où tout s'explique par la volonté divine. La position extrêmement ambiguë qu'occupe d'Argenson dans la question des rapports entre la Providence et les causes secondes sera traitée dans le chapitre consacré aux idées du marquis sur la religion.

Plusieurs auteurs qui ont précédé d'Argenson ont traité de la question épineuse relative aux difficultés de l'écriture historique et politique dans les monarchies. Catherine Volpilhac-Auger souligne que la définition de l'impartialité de l'historien s'est remarquablement déplacée depuis le XVII<sup>e</sup> siècle : si Rapin fut déjà content de trouver un historien moins flagorneur que les autres, sous le règne de Louis XV, les penseurs ont été extrêmement sensibles à la menace d'un despotisme royal freinant la liberté des historiens.<sup>99</sup> Comment assurer une indépendance – au moins relative – aux historiens, c'est la question qui préoccupe, entre autres, aussi les collaborateurs de l'Encyclopédie. Certains, bien avant les Lumières, fournissent des réponses radicales : écoutons par exemple l'opinion d'Amelot de Houssaye, citée par Georges Benrekassa, très proche de celle de d'Argenson : « *L'histoire est toujours mieux écrite par les Républicains que par les sujets des monarchies, ou le secret reste enseveli dans la tête et dans le cabinet du Prince, de sorte qu'à l'égard du gouvernement, ils sont comme des étrangers.* »<sup>100</sup> Benrekassa remarque que Montesquieu tente d'enlever le potentiel antimonarchique de la question en détournant la responsabilité sur les passions en général : « *Dans les monarchies extrêmement absolues, les historiens trahissent la vérité, parce qu'ils n'ont pas la liberté de le dire; dans les États extrêmement libres, ils trahissent la vérité à cause de leur liberté même qui, produisant toujours des divisions, chacun devient aussi esclave*

---

<sup>99</sup> Catherine Volpilhac-Auger, *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Oxford, Studies on Voltaire, 1993, p. 249-250.

<sup>100</sup> Georges Benrekassa, *Le concentrique et l'excentrique. Marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980. p. 49.

*de sa faction qu'il le serait d'un despote.* »<sup>101</sup> Il est donc vrai, selon le Président, que les historiens des monarchies ne sont pas libres de donner leur opinion, mais les historiens des républiques ne sont pas moins subjugués par des passions générées par la nature particulière de leur gouvernement. Toute l'argumentation de Montesquieu vise à établir la supériorité des régimes modérés sur les régimes absolus. Ceci n'est pas le propos du marquis : comme il ressort du paragraphe précédent, par la comparaison des deux gouvernements il entend prouver que la république constitue une forme de gouvernement assurant aux historiens les conditions qui leur permettent d'émettre des jugements impartiaux, fondés uniquement sur la raison, dans le silence des passions.<sup>102</sup> L'idéalisation de la situation de la philosophie politique et de l'histoire dans les républiques permet au marquis de mettre en relief à quel point la monarchie constitue un terrain défavorable pour ces activités intellectuelles.

La monarchie exclut, par définition, la plus grande partie de ses sujets du gouvernement. Tout gouvernement fondé sur la non-participation des sujets peut logiquement se passer de l'éducation politique et philosophique du plus grand nombre ; il n'est que trop naturel que les historiens se trouvent obligés, dans un tel régime, à servir les seuls intérêts du monarque. L'idée d'une monarchie, dans laquelle le monarque dispose de toutes les connaissances, les sujets ne sachant que le tout petit rôle qui leur est dévolu dans le fonctionnement de l'Etat, n'est point contradictoire. Cette conception, que le marquis lui-même qualifie de paternaliste, regarde le silence des sujets comme un facteur de la raison d'Etat. Puisque « *dans une Monarchie la politique est sacrée ; celle du dehors paroît secret d'Etat, celle du dedans exige le respect et ne souffre aucune critique* », les chroniqueurs et les annalistes ne disposent pas de la liberté requise qui leur permettrait de produire un savoir politique valable. Ce que le pouvoir attend de ses historiens, ce n'est ni une analyse perspicace de son fonctionnement, ni un enseignement moral normatif ; les intellectuels au service du pouvoir sont payés

---

<sup>101</sup> *De l'esprit des Lois*, XIX, 27.

<sup>102</sup> Dans d'autres textes, plus critiques à l'égard de la république, d'Argenson ne manque pas de noter à quel point les citoyens des cités antiques sont dominés et subjugués par leurs passions (Voir les *Considérations*, p. 9)

pour glorifier et commémorer l'éclat de celui-ci (*the artisans of glory*, pour reprendre le titre du livre d'Orest Ranum). Le marquis établit d'ailleurs un rapport très étroit entre cette historiographie de l'éloge de la grandeur personnelle des princes et une certaine politique de conquêtes, de succès militaires : les rois, affamés de gloire, considèrent les conquêtes comme le meilleur moyen de laisser un excellent souvenir de leur règne. Leurs historiens sont des instruments au service des passions et de l'amour-propre de leur prince.

D'Argenson fournit dans son article une longue énumération des éminents historiens de la monarchie française, de Froissart au père Daniel afin de montrer, un par un, leur incapacité à se libérer de l'esprit de partialité que leur imposent les pouvoirs en place, la monarchie ou les églises<sup>103</sup>. Il repère les deux points de blocage traditionnels de l'histoire au service de la monarchie<sup>104</sup> : l'impossibilité d'accéder aux sources et la soumission aux contraintes idéologiques. Les chances de l'émergence d'une réflexion politique ou historique indépendante et impartiale sont d'ailleurs de plus en plus minces en raison du perfectionnement du pouvoir absolu des monarques<sup>105</sup>. Les véritables principes politiques étouffés, le seul domaine qui reste ouvert à la réflexion est celui de l'étude pseudo-philosophique des procédés qui permettent aux commerçants de réaliser des profits particuliers : « *Peu de gens occupent dans une monarchie des affaires politiques du dedans, sinon en vue de leurs profits particuliers. Le commerce, par exemple, et la circulation de l'argent sont étudiés par nos Modernes avec beaucoup de soin, et peut-être avec un peu trop d'abstraction et de subtilité lucrative.* » D'Argenson a déjà souligné, sur les pages des *Considérations*, à quel point il est dangereux de remplacer la philosophie politique fondée sur les principes du droit naturel, visant le bien commun par « *cette obscure métaphysique financière qui désole la France depuis Colbert* »<sup>106</sup> qui ne sert que l'intérêt privé des négociants.

---

<sup>103</sup> Jean de Serres, historien huguenot, ne s'en sort pas mieux que le jésuite père Daniel.

<sup>104</sup> Voir l'interprétation par Christian Jouhaud des *Mémoires de ma vie* de Perrault dans *Les pouvoirs de la littérature*, Paris, Gallimard, 2000., p. 152-157.

<sup>105</sup> Comme nous allons voir, dans d'autres contextes que celui de la liberté intellectuelle, le progrès du pouvoir royal ne manque pas de réjouir le marquis d'Argenson.

<sup>106</sup> *Considérations*, p. 254.

Le problème est donc posé dans des termes extrêmement clairs : les républiques antiques, organisées selon des principes philosophiques, fondées sur la participation politique des citoyens responsables de leurs actions, avaient besoin de la collaboration de leurs philosophes et de leurs historiens : une communauté démocratique exige à juste titre de ses citoyens qu'ils disposent d'un savoir politique nécessaire à la participation à la chose publique. Il va donc de soi que les philosophes et les historiens sont les membres les plus appréciés des républiques antiques ; si leur gouvernement leur impose un minimum de respect vis-à-vis de la raison d'Etat, cela n'affecte pas particulièrement leur indépendance et leur liberté, ce qui est la condition la plus importante du progrès de la science politique. Contrairement aux républiques antiques, les monarchies modernes sont fondées sur la non-participation des sujets. Seul le roi (et peut-être ses conseillers) ont besoin d'une connaissance politique globale, les sujets se contentent de savoir le petit rôle qui leur est attribué. Les historiens et les philosophes sont donc dans une dépendance absolue par rapport aux monarques et aux églises, ce qui explique l'état arriéré des sciences politiques. À défaut de véritable philosophie politique, les savants des monarchies donnent dans l'art des maximes « *tirées plutôt de Machiavel que de Platon* », qui consiste à habilement manipuler et à tromper les adversaires politiques.

La comparaison raisonnée de deux formes de gouvernement ne laisse pas de douter : l'étude de cet aspect de la politique a mis en relief le fait que les républiques libres bénéficient d'une supériorité morale et politique sur les monarchies.<sup>107</sup> Sur les deux dernières pages de sa dissertation, il tente d'atténuer la portée de son jugement très sévère : il prétend, sans trop de conviction, qu'en fin de compte les républiques exigent également de leurs historiens qu'ils

---

<sup>107</sup> D'Argenson résume ainsi : « *Les anciens gouvernements paroissaient soumis à la censure des philosophes. Ces sages dissertoient librement sur le meilleur gouvernement, comme sur la nature des Dieux, les devoirs de la religion et les principes du bonheur. Ainsi devoient-ils avoir autant en profondeur sur la politique que nous avons en superficie. Nous pouvons penser mais ils se communiquaient leurs idées et s'exercoient continuellement à les déserrer. Faute de cela, nous devons croire que cette science est encore dans son berceau parmi nous. Nous n'en avons que des semences transplantées de l'Antiquité, ou de chez quelques-uns de nos voisins à demi-libres ; il nous en reste plus de préjugés que de principes ; les progrès en sont suspendus par la nature du terroir. Rendons-en grâce à la Providence ; notre orgueil en souffre, notre calme augmente, et si nous vivons moins instruit, nous demeurons plus heureux.* », *Réflexions*, p. 642.

respectent les institutions en place ; la liberté de ceux-ci est donc loin d'être complète<sup>108</sup>. Il termine son article en affirmant qu'à condition de faire preuve d'une petite quantité de prudence et de circonspection, les historiens de la monarchie peuvent, eux aussi, produire des œuvres profondes et intéressantes. D'Argenson ne réussit pas à convaincre : la partie prépondérante de sa dissertation prouve le contraire de ce qu'il vient de dire. Nous avons plutôt l'impression que sur les deux dernières pages de son texte, il faisait son sacrifice sur l'autel de la monarchie ; pourtant, ses concessions inorganiques ne parviennent qu'à peine à atténuer le message très clair du texte. Exiger la libération de l'histoire du carcan monarchique, c'est admettre que la politique n'est plus un domaine exclusivement réservé au Prince : les sujets ignorants doivent se transformer en citoyens conscients de leurs intérêts. Ainsi, la question de la liberté intellectuelle devient un aspect important de l'objectif d'une monarchie républicaine.

Il est très intéressant de constater que d'Argenson ne défend pas toujours l'idée selon laquelle la philosophie et les sciences politiques sont en permanente décadence depuis l'Antiquité. L'idéalisation de la liberté intellectuelle dont jouissent les historiens et les philosophes dans les républiques antiques est un instrument excellent qui permet de critiquer les pratiques courantes dans la monarchie. Dès qu'on change de contexte en quittant le débat particulier sur les avantages et les inconvénients de la république, le marquis d'Argenson parle en d'autres termes de l'état de la philosophie. La notion cruciale sera désormais celle du « *progres de la raison universelle*. »

L'insistance sur l'idée d'une monarchie freinant le développement de la philosophie et des sciences politiques est en rapport étroit avec le message politique très fort que le marquis d'Argenson tente de faire passer : la monarchie, sans perdre sa spécificité, devrait s'approcher de la république en intégrant certains aspects de celle-ci. La liberté intellectuelle dont jouissent les habitants des républiques est l'un des avantages incontestables de celles-ci sur la

---

<sup>108</sup> « ...il n'y a pas plus d'indépendance dans la République que dans la Monarchie ; il ne faut pas moins de respect pour le Sénat que pour le Trône. », *Réflexions*, p. 641.



monarchie ; d'une certaine façon, la référence républicaine permet de dessiner en creux les défauts du gouvernement monarchique. Dans d'autres textes, le marquis d'Argenson tente de justifier et d'appuyer le même objectif – la républicanisation, la démocratisation de la monarchie – avec une argumentation toute différente. Le point de départ de cette nouvelle approche n'est pas l'absence de la liberté dans la monarchie par rapport aux républiques et la décadence de la philosophie et des connaissances par rapport à l'Antiquité ; au contraire, d'Argenson postule la perfection et la force incontestable des monarchies modernes par rapport à l'obscurité d'un passé féodal en train de disparaître, pour le plus grand bonheur de la population du royaume. L'opposition se retrouve des lors entre « *ces tems si malheureux d'esclavage* » et « *notre âge si poli et si orné par la raison et les arts* »<sup>109</sup>. Le régime prôné par Boulainvilliers constitue en vérité le règne de l'ignorance, de la superstition et de la violence ; fondé sur la loi du plus fort, il représente la négation même de toute saine philosophie politique. Dans ce régime barbare la voix de la raison fut étouffée à tel point que c'est un véritable miracle qu'elle ait pu émerger et faire surface : « *Qui eut osé avancer alors que ces droits étoient déraisonnables, qu'ils faisaient tort au corps de l'Etat, qu'ils l'affaiblissoient, qu'il étoit souhaitable de les abolir ? Qui eut annoncé que trop ou tard, les progrès de la raison humaine tendroient à ramener les citoyens vers l'égalité.* »<sup>110</sup> Il convient de remarquer que dans cette argumentation la renaissance de la philosophie et de la science politique est étroitement liée au processus de renforcement et de la perfection de la monarchie : nous sommes très loin de la comparaison des républiques et des monarchies qui tournait à l'avantage de ces premières. Sur les pages des *Considérations*, d'Argenson nous donne l'image d'un pouvoir monarchique éclairé et civilisateur : de Louis le Jeune jusqu'à Richelieu, les efforts de la royauté ont toujours contribué à « *l'augmentation de l'amour des sciences et des arts* »<sup>111</sup>. Néanmoins, le marquis ne va pas jusqu'à leur accorder le titre de philosophe : « *Son [celle de Louis XIV] idée de la gloire n'étoit pas assez*

---

<sup>109</sup> *Considérations*, p. 132.

<sup>110</sup> *Considérations*, p. 137.

<sup>111</sup> *Considérations*, p. 133.

*rectifiée par la philosophie, elle tenoit trop a l'homme et trop au tems ; quoique ces tems ne soient pas reculés, nous nous trouvons cependant avoir fait depuis de grands progres, universellement en morale et en politesse ; quelques revers y ont contribué. »*<sup>112</sup> On pourrait reconstruire l'argumentation de d'Argenson de la maniere suivante : en détruisant la barbarie féodale, la monarchie avait, sans le vouloir expressément, rendu possible le progres de la philosophie. La philosophie a fait un grand chemin depuis le siecle de Louis XIV : maintenant elle a un message a faire passer, des réformes a proposer a la monarchie. Les conditions sont extremement favorables au progres de la raison ; mais délaissant l'argumentation fondée sur la comparaison des monarchies avec des républiques, le marquis d'Argenson ne voit plus la garantie de ce progres dans l'indépendance idéale des philosophes et des historiens par rapport a l'autorité ; au contraire, c'est le caractere quasi-absolu de la monarchie qui assure son impartialité et la rationalité des ses mesures : *« On a pu mal raisonner en politique, tant qu'on a été étourdi par les résistances, mais l'autorité royale jouit maintenant d'une opinion légitime et naturelle chez tous les hommes ; rien n'est plus solide que sa force, rien de plus infaillible que ses ressorts ; elle va toute seule, pour ainsi dire, dans tous les tems et sous tous les regnes ; elle doit écarter des précautions inutiles ; et assurée qu'elle est du gouvernement, elle ne doit plus songer qu'au bien de ce qui est a gouverner. »*<sup>113</sup> L'autorité monarchique, incontestable, auto-suffisante, n'ayant rien a gagner ni a perdre, située par conséquent au-dessus des passions peut incarner, selon d'Argenson, la raison historique pure.<sup>114</sup>

Il est intéressant de remarquer que la référence républicaine n'est pas absente de cette argumentation, mais elle a changé de fonction. Elle ne constitue plus l'un des termes d'une comparaison défavorable a la monarchie, au contraire, elle représente une chance, une promesse que cette dernière, enfin au faite de ses potentialités, peut saisir. L'autorité royale, forte et incontestée, n'a désormais rien a craindre du développement des sciences et du libre exercice de la philosophie : on pourrait avancer que pour le marquis d'Argenson avec

---

<sup>112</sup> *Considérations*, p. 168.

<sup>113</sup> *Considérations*, p. 290.

<sup>114</sup> Semblable en ceci a la classe ouvriere dans la pensée de Marx.

l'avènement d'une monarchie limitée (ou plutôt modérée) par la seule raison, l'histoire politique de l'humanité a atteint sa fin et son apogée. Le rôle que la philosophie joue dans ce processus est très ambigu. D'une part, présente et agissante même dans les siècles les plus obscurs du passé, elle a contribué, au service du pouvoir monarchique, à l'anéantissement de l'ordre féodal et la civilisation des mœurs. De l'autre, d'après certains passages, le marquis serait plutôt de l'avis que, malgré certains signes prometteurs, le véritable épanchement de la philosophie et surtout de la raison politique est encore à venir. C'est ici que la référence républicaine prend son sens : dans le nouveau contexte politico-moral la monarchie, à l'abri de toute sorte de contestation potentielle, peut se permettre, sans prendre de risques, de mener une politique culturelle quasi-républicaine en assurant l'indépendance totale des historiens et des philosophes.

En guise de conclusion de cette présentation consacrée aux réflexions de d'Argenson au sujet des rapports entre la philosophie et le pouvoir monarchique on peut affirmer que le marquis a recours à plusieurs argumentations pour défendre un objectif que ne varie pas : introduire autant de liberté dans la monarchie que celle-ci peut encore admettre. On a pu identifier deux argumentations différentes au service de cet objectif : l'une, fondée sur une comparaison des républiques et des monarchies, insiste sur les faiblesses politiques inhérentes au régime monarchique. Dans cette construction théorique la monarchie vulnérable doit imiter la république afin de rattraper son retard dans le domaine philosophique et historique. Le point de départ de l'autre argumentation est la force politique incontestable et incontestée de la monarchie éclairée : en l'absence d'adversaires sérieux, elle ne risque rien en admettant certaines pratiques caractéristiques des républiques antiques et modernes.

### 3. MORALITE ET MOEURS DANS L'OEUVRE DU MARQUIS D'ARGENSON

Jacques Domenech présente les tentatives des plus illustres philosophes du XVIIIe siècle de trouver des fondements à la morale<sup>115</sup>. Son étude de synthèse fournit un excellent point de départ permettant de trouver la place de d'Argenson dans l'histoire des idées des Lumières. Toujours fidèle à son éclectisme, le marquis emprunte des éléments à plusieurs courants de pensée, sans problématiser, sans peut-être même se rendre compte de l'extrême incompatibilité de certaines de ses positions. L'auteur impulsif des *Considérations* n'ayant jamais composé de traité systématique de philosophie morale, nous nous efforcerons de rassembler et de systématiser ses réflexions dispersées dans les *Essais*, les *Journaux*, les *Mémoires* ainsi que dans le manuscrit intitulé *Fragment historique*.

Quels fondements donner à la morale après l'éclipse de la Révélation ? Comment définir les motivations purement laïques auxquelles obéissent les hommes ? Jacques Domenech distingue de premier abord les motivations intérieures (l'intérêt bien compris et le sentiment envers les autres) et les motivations extérieures (les lois dissuasives et l'idée d'un Dieu vengeur). Le marquis d'Argenson ne qualifie pas d'irrecevables les tentatives de ceux qui s'efforcent de fonder la moralité sur l'intérêt bien compris : en rapport étroit avec les profondes transformations des mœurs qu'on connaît sous le nom du « *progres de la raison humaine* », l'auteur des *Considérations* se met à examiner les possibilités de d'intégrer l'amour-propre, l'ambition des autres passions (qu'une morale plus exigeante condamnerait à l'extinction pure et simple) à un système de moralité saine et utile. La contradiction majeure qui détermine la réflexion du marquis d'Argenson est la suivante : quoiqu'il soit conscient de la nécessité d'intégrer les passions qui sont de toute manière incontournables dans

---

<sup>115</sup> Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1989.

une moralité fondée sur l'intérêt bien compris, il ne cesse jamais de regarder celle-ci comme un simulacre de la vertu véritable telle qu'elle se manifeste par exemple dans les républiques antiques (ou dans d'autres conditions politiques et historiques) : « *Mais toutes ces spéculations ont deux faces, une mauvaise et une bonne, le mal vient souvent d'un bon principe altéré, et le bien peut venir d'un mal corrigé, les anglais, grands spéculatifs en morale ont donné depuis peu des traités pour prouver que sans les passions et meme sans les vices il n'y aurait point d'arts libéraux et mécaniques, ni presque de société. C'est pour faire un bon usage de ces Levains que doivent agir les Gouvernements .... cherchons les vertus humaines, retrouvons en le germe et l'existence ou ils sont. La valeur a la guerre, le mépris de la mort se trouvent encore dans un degré chez nos modernes, ce n'est point point a la vérité l'amour de la patrie, ny le devoir de justice ce qui y engagent, ce n'est que l'envie de s'avancer par la fortune, voila cependant les coeurs capables de grands effort[s].* »<sup>116</sup> Les modernes motivés moins par vertus patriotiques que par passions égoïstes ne peuvent pas être qualifiés de vertueux au sens propre du terme, mais puisque les passions sont caractérisées par une certaine souplesse et malléabilité, une intelligente théorie économique-politique serait susceptible de les orienter de manière à ce qu'elles contribuent au bonheur de la société<sup>117</sup>. Le progrès de la raison humaine est un processus très salutaire dans la mesure où il a humanisé et adouci les mœurs, mais il serait erroné de croire qu'on ne puisse imaginer rien de plus élevé que les vertus caractérisant l'homme poli du XVIII<sup>e</sup> siècle : « *L'honnêteté et la civilité [ne sont] que la fausse copie de l'humanité et de la douceur naturelle...* »<sup>118</sup>

D'Argenson, ayant très bien compris la nécessité de la démarche intellectuelle qui préoccupe un bon nombre de philosophes des Lumières, s'est également essayé à la rude tâche de transformer l'amour-propre en passion socialement utile. Il est néanmoins évident que le marquis d'Argenson ne se contente pas toujours de la canalisation et de l'orientation des passions ; ses

---

<sup>116</sup> *Fragment historique*, 199v-200r.

<sup>117</sup> Voir Domenech, *L'éthique...op.cit.*, p. 49.

<sup>118</sup> Pensée 725 : « Diminution des passions, effet de la politesse, source du bonheur général », *Delhaume*, p. 111.

oeuvres attestent qu'il n'abandonnera jamais absolument l'idée d'une moralité plus pure et plus traditionnelle que celle fondée sur l'intérêt bien compris. On pourra dire que par ses inconséquences la réflexion de d'Argenson illustre combien il est difficile d'accepter la nécessité de remplacer la fidélité à la conception classique des passions – prescrivant leur soumission à une instance rationnelle – par une attitude nettement plus permissive à leur égard. La doctrine classique des passions – qui est essentiellement une moralité de sentiment, pour reprendre la classification proposée par Domenech – exige de les contenir, de les ajuster ou de les éradiquer. La sagesse antique a regardé les passions comme des maladies dont il fallait débarrasser l'âme tandis que le christianisme tendait à les considérer comme des vices provenant du péché originel contre lesquels l'homme vertueux devait lutter de toutes ses forces quoique sans espoir de pouvoir les extirper. Les moralistes des Lumières – pensons à Mandeville, à Hume, à d'Holbach – , au lieu de s'engager dans de vains efforts pour lutter contre les passions, préfèrent les neutraliser en les opposant les unes aux autres.<sup>119</sup> Dans son ouvrage fondamental Albert O. Hirschman oppose, lui aussi, la réflexion sur les passions au XVIIIe siècle à la philosophie morale des Lumières : nous savons que selon la conviction généralement admise au XVIIIe siècle les passions sont extrêmement dangereuses parce qu'elles portent en elles une potentialité de destruction ; les philosophes du XVIIIe siècle ont effectué « la réhabilitation de la nature humaine » (pour reprendre titre de l'ouvrage de R. Mercier). Ayant souligné le caractère incontournable des passions en général, ils distinguent entre passions utiles et dangereuses et ils tentent de construire un équilibre social fondé sur les premières et aux dépens des secondes.<sup>120</sup>

Nous nous efforcerons de présenter l'oscillation de la pensée du marquis d'Argenson entre ces deux pôles : il lui arrive souvent de rejeter en bloc toutes les passions, jugées responsables de la corruption de l'équilibre mental de l'individu<sup>121</sup> ou bien de la saine moralité publique<sup>122</sup>. Dans les *Essais*, notre

---

<sup>119</sup> Michel Delon, art. « Passions », *Dictionnaire des Lumières*, p. 825.

<sup>120</sup> Albert O. Hirschman, *Az érdekek és szenvedélyek*, Budapest, 1998, p. 34-35.

<sup>121</sup> Dans l'article intitulé « Preuves de notre grandeur absolue », d'Argenson évoque l'idée d'un ordre naturel et englobant qui pourrait assurer le bonheur de l'homme rien qu'en le contemplant si les passions n'étaient pas là pour mettre fin à cet état idyllique : « *Nous vivons paisibles ; des éléments bien réglés et*

auteur définit de manière très classique l'amitié comme « *une liaison sage et réfléchie* »<sup>123</sup> qui ne doit pas se transformer en passion. Dans d'autres passages notre auteur ne parle pas des passions sur un ton de condamnation globale : voyons par exemple le passage, consacré également à la Cour, dans lequel il distingue les « *passions supérieures* » des « *passions inférieures* »<sup>124</sup> – il est vrai que dans ces cas particuliers l'épithète « supérieur » ne signifie qu'un degré plus élevé de raffinement qui rend la passion en question encore plus dangereuse. Un autre moyen de réhabiliter les passions est de les identifier à des vertus indiscutables : en parlant par exemple des écrivains politiques anglais, notre auteur affirme, dans un esprit bien proche de celui qui se dessine dans les écrits de Hume, que ceux-ci sont motivés « *par ces deux passions de l'honneur et du bonheur national* »<sup>125</sup>.

Doit-on retrouver derrière toutes manifestations de la vertu des moteurs passionnelles ? Quel est le rapport véritable entre vertus et passions ? S'il est vrai que les républiques antiques ont abrité des hommes capables de vaincre les passions et d'exercer une vertu pure (rien n'est moins sûr), leur exemple peut-il servir de guide à l'homme poli du XVIII<sup>e</sup> siècle ? La réponse (ou les réponses) que le marquis d'Argenson offre à ces questions si particulières à l'esprit volontiers iconoclaste des Lumières est bien incertaine. Dans certains textes (dans les *Essais* ou dans le *Fragment historique*) notre auteur paraît reconnaître la possibilité d'une véritable vertu civique, ascétique et frugale, mais il relegue les manifestations de celle-ci dans un passé glorieux, néanmoins impossible à ressusciter ; d'autres écrits reflètent aussi un profond attachement aux vertus de la frugalité et de la simplicité qui cette fois-ci ne sont plus présentées dans un contexte de résignation nostalgique, mais comme représentant un idéal toujours valable, bien que difficile à réaliser. Afin de compliquer davantage les choses, on

---

*modérés sous des astres mus périodiquement. Il n'y a que nos passions qui fassent nos contretemps et nos malheurs.* », Jannet V, p. 224.

<sup>122</sup> Voir par exemple sa description des agissements dans la Cour royale, motivés par les seules passions ; ou bien sa description de la corruption de la politique raisonnable par l'intervention des passions dans le *Traité de Dijon*.

<sup>123</sup> *Essais*,

<sup>124</sup> « Mœurs de la cour », Jannet V, p. 211.

<sup>125</sup> « Sentimens divers que les Anglois et les François se forment de la Royauté », Jannet V, p. 279.

peut également relever dans les écrits composés par le marquis d'Argenson des passages où il va jusqu'à nier la possibilité même d'une vertu définie en termes de mépris des passions ou de l'intérêt propre. En parlant des effets tantôt salutaires, tantôt néfastes de l'amour-propre et de l'ambition, notre auteur paraît avoir reconnu le caractère inéluctable des passions dans la vie de l'homme poli. Dans le dernier sous-chapitre, nous présenterons comment le marquis d'Argenson s'efforcera de canaliser – par l'intermédiaire de la notion de la *modération* – l'amour-propre ainsi que de transformer l'*ambition* égoïste en *émulation*. Ces efforts reflètent déjà une inspiration humienne pour qui les passions seuls font agir l'homme. Sur ces pages la pensée du marquis d'Argenson paraît s'harmoniser avec l'esprit de son siècle : la pensée des Lumières, à la fois plus modeste et plus ambitieuse que la philosophie classique, au lieu d'éradiquer les passions au nom d'une instance rationnelle, se propose d'établir leur économie.<sup>126</sup> C'est la présence de cette ambivalence fondamentale dans l'œuvre du marquis d'Argenson que nous tenterons d'exposer dans ce présent chapitre.

### 3. 1. *Les deux vertus*

La notion de vertu joue un rôle central dans toutes les philosophies morales. On ne trouve dans les textes du marquis d'Argenson aucune définition englobante de la vertu à laquelle se conformeraient chacune des utilisations du terme. Nous tenterons néanmoins de distinguer deux conceptions – difficiles à concilier – de la vertu et de la moralité. On peut retrouver dans l'œuvre du marquis les traces d'une moralité extrêmement exigeante, frugale et ascétique, fondée sur le sacrifice des passions. Nous reviendrons sur la question du statut de la vertu républicaine dans la pensée du marquis, mais on peut d'ores et déjà préciser que notre auteur est très sensible à la valeur morale intrinsèque des actions héroïques ou ascétiques. Le marquis célèbre la pauvreté, la frugalité et

---

<sup>126</sup> Denis Kambouchner, art. « Passions », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, 1144-1151.



l'abnégation en général non pas exclusivement pour leur éventuelle utilité sociale (quoiqu'il sache que ces vertus sont les éléments indispensables des républiques), mais aussi pour leur valeur propre.

Dans d'autres textes, d'Argenson semble adopter une approche qu'on pourrait qualifier de conséquentialiste et qui consiste à juger des phénomènes moraux sur leurs effets sur le monde. En affirmant que les actions vertueuses sont celles qui contribuent au bonheur général,<sup>127</sup> Helvétius donnera une formulation très claire de cette conception particulière de la moralité. Cette conception implique une attitude plus permissive par rapport aux passions en général : puisque l'homme se définit fondamentalement par sa vocation de vivre en société, il serait vain et inutile d'exiger aux citoyens une morale ascétique. Tandis que cette moralité plus exigeante – que le marquis d'Argenson juge appartenir au passé, mais pour laquelle il ne cesse d'éprouver une grande nostalgie – demanderait la suppression presque complète des passions (de l'amour-propre et de l'ambition) ; cette seconde attitude se contente de leur canalisation et de leur adaptation aux besoins de la société.

En examinant de près les écrits du marquis d'Argenson, on remarquera qu'il a compris la nécessité d'élaborer une moralité fondée sur l'intérêt et les passions égoïstes des hommes, conforme aux exigences des temps modernes. Grâce au « *progres de la raison humaine* » une toute nouvelle société se met en place, ce qui entraîne également une profonde transformation des mœurs. Les avantages de cette transformation sont innombrables : « *Déjà les crimes conseillés par la violence et le fanatisme nous font horreur. Nous avons vu se perdre parmi nous, et presque de nos jours, l'ivrognerie, la sodomie, le rapt, les poisons, les assassinats ; les mœurs s'adouçissant. On est guidé par l'exemple ; les pratiques extérieures se tournant en habitude, le caractère même s'y conforme.* »<sup>128</sup> On pourrait multiplier à volonté des passages parfois rédigés en ton extatique tirés des *Considérations*, des *Remarques en lisant*, des *Mémoires* ainsi que du manuscrit intitulé *Fragment historique* dans lesquels d'Argenson

---

<sup>127</sup> Domenech, *L'éthique...op. cit.*, p. 37.

<sup>128</sup> « Question politique », *Jannet V*, p. 287.

exprime sa conviction de la supériorité des moeurs nouvelles et civilisées sur l'ancienne barbarie. Il nous faut néanmoins soigneusement distinguer des niveaux dans la réflexion du marquis : les transformations qui se manifestent au niveau des moeurs n'affectent en rien les données anthropologiques. La fin des temps violents, l'adoucissement général des moeurs ne signifie point l'extinction des passions et l'avenement d'un âge d'or. « *Quoiqu'on en dise, les mœurs sont aujourd'hui plus douces en ce qui nuit au prochain. Le fonds des passions est dans le cœur des hommes. Ils sont nuisibles, méchants, envieux ; mais par la politesse, les causes sont les memes, mais les effets sont plus doux, et croyez que les effets refluent sur les causes. Ce qui est aujourd'hui tracasserie eut été anthropophagie au temps des druides.* »<sup>129</sup> L'avenement incontestablement salubre de la politesse ne constitue donc pas un véritable progrès moral : les hommes vivant dans la société commerciale du XVIIIe siècle ne sont pas moins corrompus que leurs ancêtres ; tout au plus ont-ils appris à mieux maîtriser leurs passions. Le sous-chapitre suivant exposera l'interprétation de d'Argenson du processus de l'adoucissement des moeurs.

### 3. 2. Une morale fondée sur l'abnégation – le marquis d'Argenson et la vertu civique des républiques antiques

Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que dans certains de ses textes étudiés jusqu'ici – surtout dans le *Traité de Dijon* – le marquis d'Argenson tente de fonder la morale et la politique naturelles sur le contrôle qu'une instance rationnelle exerce sur les passions. Dans cette configuration que nous qualifions volontiers de classique, les passions (en première place le sentiment qu'il appelle amour-propre) jouent un rôle essentiellement négatif et perturbateur : elles sont à l'origine des écarts du chemin de la nature indiqué par la raison. Nous devons néanmoins remarquer que dans la plupart des textes, ce rationalisme anti-passionnel du marquis d'Argenson est nettement plus nuancé que dans le *Traité de Dijon* : dans les *Essais* par exemple, notre auteur se met à se demander si

---

<sup>129</sup> « Progrès des moeurs par la politesse », *Jannet V*, p. 229.

l'interprétation traditionnelle de la vertu civique des grands personnages de l'Antiquité correspond à la réalité ou si elle demande à être corrigée.

On ne peut point retrouver dans l'œuvre du marquis d'Argenson les traces d'une théorie cohérente de passions. Sa réflexion oscille entre deux pôles : tantôt il défend, avec des accents ascétiques allant jusqu'à l'adoption d'une certaine forme de stoïcisme, la cause d'une moralité fondée sur l'idée d'un sacrifice des sentiments prescrivant l'éradication pure et simple des passions; tantôt il reconnaît la nécessité des passions dans la constitution de la moralité, à condition qu'elles agissent sous le contrôle et la régulation de la raison philosophique. Cette dernière position, conforme à l'esprit des Lumières, est très intéressante dans la mesure où elle implique une classification nuancée des passions et sentiments (tandis que la première consiste à les réfuter quasi indistinctement).

Deux références obligatoires s'offrent aux philosophes préoccupés par l'idée d'une morale ascétique fondée sur le sacrifice de soi : la vertu civique des républiques antiques et la vertu chrétienne – Athènes et Jérusalem.<sup>130</sup> Dans les *Essais*, le marquis d'Argenson examine du point de vue de la philosophie morale les actions et surtout les motivations véritables des plus grands personnages de l'Antiquité grecque et romaine et n'hésite pas à établir une comparaison suivie entre Lycurgue et Saint-François d'Assise. Les commentaires du marquis d'Argenson s'inscrivent dans un double contexte puisque l'auteur précise au début de son texte l'objectif primordial de ses réflexions : il s'agit de proposer des exemples moraux à la jeunesse. En même temps, nous n'oublierons pas l'importance du débat sur la vertu des anciens dans l'histoire des idées politiques au XVIII<sup>e</sup> siècle. Sur les pages de *L'amour de l'égalité* Jean-Fabien Spitz reconstruit plusieurs stratégies permettant aux « modernes » de faire justice des apologues de la vertu des « anciens ». Les adversaires de la moralité républicaine peuvent « célébrer les charmes de la vertu antique sur le mode nostalgique d'une vertu devenue inaccessible », mais les critiques plus radicaux des mœurs du citoyen des républiques antiques décideront d'aller plus directement vers le but et « attaquer l'idéal lui-même et de lui ôter son lustre et sa puissance de séduction

---

<sup>130</sup> Pierre Manent, *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion-Champs, 1994.

*en montrant son envers.* »<sup>131</sup> Puisque l'oeuvre du marquis d'Argenson est parsemé de remarques tantôt admiratives, tantôt extrêmement critiques au sujet des manifestations de la moralité fondée sur l'abnégation, il serait intéressant d'examiner sa position dans cette querelle des Anciens et des Modernes. Dans une première phase nous examinerons donc uniquement l'interprétation de la vertu républicaine qui consiste à sacrifier ses passions et ses intérêts sur l'autel du bien commun. Malgré ses sympathies républicaines évidentes, d'Argenson s'interroge assez souvent, et dans un esprit relativement proche de certains des « Modernes » étudiés par Spitz, sur la nature véritable de certaines actions qualifiées de vertueuses ainsi que sur les possibilités d'adopter l'esprit civique aux moeurs et aux institutions d'une monarchie moderne.<sup>132</sup>

La comparaison de la moralité lacédamonienne et celle prônée par Saint François d'Assise, incontestablement admirables, lui permet d'exprimer ses doutes quant à la viabilité des principes tellement inhumains. Les deux ont prêché et pour un moment exercé une morale très exigeante impliquant la subordination volontaire au triple voeu de pauvreté, d'obéissance et de chasteté. La lecture de ces pages nous rappelle immédiatement l'affrontement de deux morales qui se dessine dans *De l'Esprit des Lois* : le héros et le saint ont en commun qu'ils regardent la vertu comme un nécessaire sacrifice de soi en vue d'un bien plus grand qu'eux. Comme Montesquieu, d'Argenson tentera également d'expliquer les manifestations de la vertu fondée sur l'abnégation comme des effets des passions particulières et égoïstes. Comme si cela ne suffisait pas, le marquis, sur les pages consacrées à la question, établit une critique construite à plusieurs niveaux : il se demande si les Spartiates avaient vraiment respecté les voeux de pauvreté et d'obéissance ; puis il met en doute les motivations véritables du voeu de chasteté auquel se soumettent les moines (au lieu de la célébrer comme une manifestation exceptionnelle de la moralité, les philosophes du XVIIIe siècle tendent à regarder la prescription de la chasteté

---

<sup>131</sup> Jean-Fabien Spitz, *L'amour de l'égalité*, Paris, Vrin, 2000, p. 78.

<sup>132</sup> Neal Johnson, a force de favoriser les passages "classicisants" qu'on peut sans doute abondamment trouver dans l'oeuvre, prétend que d'Argenson est presque toujours fidèle aux enseignements politiques et moraux des Anciens. Voir son « L'idéologie politique du marquis d'Argenson d'après ses oeuvres inédites », *Études sur le XVIIIe siècle*, Bruxelles, 1985, p. 21-28.

comme un phénomène susceptible d'éviter les problèmes de succession et d'hérédité); enfin, il souligne l'extrême fragilité de ces deux morales fondées sur l'abnégation: « ...tout se corrompt et tout s'anéantit et presque toujours par les memes causes [...] *La Philosophie, les Sciences et les Arts, qui entretiennent les commodités, avoient corrompu Athenes et perdirent Lacédémone; de meme les Cordeliers ont été admis dans l'Université de Paris, y ont brigué les honneurs du Doctorat : il n'y a plus eu moyen de concilier ces beaux titres avec la vie infiniment austere qu'ils devoient mener, et l'extreme pauvreté dont ils faisoient profession* »<sup>133</sup>. Puisque les deux moralités exigent des efforts quasi surnaturels de la part des hommes, il n'est pas étonnant que leur déclin soit inévitable.

Passons maintenant à l'interprétation qu'offre d'Argenson d'un autre chapitre glorieux de l'histoire de la république romaine. Le marquis signale qu'il est conscient de l'attrait particulier que les actions héroïques des Gracques, présentées par Plutarque ainsi que par l'abbé de Saint-Réal, exercent sur la jeunesse ardente ; néanmoins, un homme mur comme lui sera capable d'un jugement plus juste. Les actions qui nous paraissent vertueuses ne le sont pas forcément : d'Argenson a recours ici à la stratégie consistant à identifier les passions qui se cachent derrière les motivations apparemment vertueuses des héros antiques: « ...j'avoue que je crois remarquer dans leur conduite plus d'ambition, de témérité et étourderie que de véritable zèle patriotique. »<sup>134</sup> Montrer que les anciens eux-mêmes étaient motivés aux actions civiques et héroïques par des passions égoïstes est un procédé dont se servent volontiers les critiques des républiques antiques<sup>135</sup>. Il faut en même temps souligner qu'en dépit de ses efforts visant à dévoiler certaines motivations passionnelles cachées derrière l'apparence de vertu, le marquis d'Argenson ne renie jamais l'intérêt et la sympathie qu'il éprouve à l'égard de la vertu républicaine : tout méfiant qu'il soit à l'égard de certaines manifestations de l'héroïsme et du patriotisme antique, il ne va jamais jusqu'à contester la valeur de l'engagement public. Il est vrai

---

<sup>133</sup> *Essais*, p. 28.

<sup>134</sup> *Essais*, p. 65.

<sup>135</sup> Voir l'interprétation que donne Jean-Fabien Spitz du "pseudo-classicisme" de Helvétius. *L'amour de l'égalité*, op. cit., p. 56.

qu'on peut souvent trouver des passions comme l'orgueil, l'avidité des richesses et l'ambition derrière les manifestations de la vertu politique des anciens, mais cela ne veut pas forcément dire que la vertu civique véritable n'existe pas ou qu'on puisse la réduire à n'être qu'un masque idéologique dissimulant les motivations véritables des actions. On a l'impression que le marquis d'Argenson, conscient de la vulnérabilité de la reconstruction traditionnelle de la moralité des républiques antiques, tente néanmoins de la sauver du discrédit absolu. La notion centrale qui servira dans les *Essais* à identifier la vertu véritable n'est autre que *la modération*.

Nous n'avons qu'à examiner la comparaison des deux Catons, Caton le Censeur et Caton d'Utique. La vertu rigide, inflexible et incorruptible du Censeur ne reflète rien d'autre que sa volonté de se distinguer. Son ascétisme ostensible est au service de sa vanité, comme le montre le traitement dur et inhumain qu'il a infligé à sa famille et à son entourage. Contrairement au Censeur, Caton d'Utique aime et pratique la vertu non point par ambition, mais pour elle-même, comme le montrent ses actions. Il faut remarquer que c'est parce que sa vertu s'exerce de manière plus modérée que d'Argenson croit à son authenticité. Que signifie *modération* pour le marquis d'Argenson? La vertu modérée consiste à faire pour le bien de la patrie tout ce qui est possible, tout ce qui est compatible avec l'humanité – mais les actions désespérées, ostensibles et inhumaines n'obtiennent pas l'approbation du marquis. Ceux qui exercent la vertu modérée savent se retirer et abandonner la partie quand tout est perdu. Toujours dans les *Essais* d'Argenson identifie deux stratégies du retrait de la vie publique: le suicide et la vie consacrée aux plaisirs. Après sa tentative de tuer Sulla et sa prise de position contre Pompée, personne n'a droit de reprocher à Caton son suicide. Le geste est acceptable et compréhensible dans la mesure où le grand Romain n'avait plus rien à faire au service du bien public. On peut dire la même chose de Lucullus qui ne s'est retiré des affaires publiques qu'après avoir fait ses sacrifices sur l'autel de la patrie: « *Si Lucullus parut égoïste, et le fut en effet, ce fut pour avoir été zélé Citoyen, bon Militaire, suffisamment ambitieux et même avide de gloire. Il avait reconnu que dans certains pays et dans certaines circonstances, quand*

*on a payé son contingent de services et de zèle, il est bien permis, et même il est sage de ne plus penser qu'à soi.* »<sup>136</sup> Voyons une autre illustration de l'importance-clé de la notion de la modération dans les *Essais* : encouragé par l'exemple de Caton, le marquis d'Argenson exprime sa sympathie à l'égard des principes éthiques du stoïcisme, à condition de donner à ces principes une interprétation modérée: « *Il paroît que Caton étoit philosophe de la secte des Stoiciens, dont les principes ont été souvent outrés jusques au ridicule, mais étant bien entendus, sont sublimes et excellens.* »<sup>137</sup> Puisque sur la même page il écrit que les principes d'Épicure peuvent également assurer le bonheur de l'homme (et n'oublions pas que Lucullus, quant à lui, semble incarner l'épicurien modéré) on peut lire la première partie des *Essais* comme une apologie de l'éclecticisme éthique : toutes les philosophies qui peuvent, d'une manière ou d'une autre, inspirer la vertu sont bonnes à condition qu'elles soient exercées de façon modérée.<sup>138</sup> À force de sacrifier certaines exagérations, d'Argenson réussit à donner une image en somme favorable de la moralité régnant dans les républiques antiques.

Le traité manuscrit intitulé *Fragment historique* se lit également comme une contribution importante à la querelle des Anciens et des Modernes. Le fil conducteur du texte est une confrontation suivie de « l'ancienne barbarie », de l'époque du « noble courage » (celle des Grecs et des Romains) et des « temps modernes » caractérisés par la politesse. Le point de départ de la réflexion est une constatation extrêmement pessimiste sur le caractère inévitable et incontournable de la tyrannie: « *On a arrangé les gouvernements en toutes sortes de formes, et toutes ont eu leurs défauts, tous étoient bons dans leur essence, presque tous dans leurs premiers établissements, mais sujets à corruption, ils se déforment, à peine aucun a-t-il été exempt de l'accusation de tyrannie soit que la puissance*

---

<sup>136</sup> *Essais*, p. 62.

<sup>137</sup> *Essais*, p.54.

<sup>138</sup> Plus bas dans les *Essais*, après avoir examiné les avantages du stoïcisme et de l'épicurisme, il écrit: « *Ne soyons ni d'une secte, ni de l'autre, écartons avec sagesse ce qui pourra nous occasionner des maux ; frayons le chemin au bonheur et aux plaisirs doux et tranquilles, dans lesquels il consiste véritablement; mais ne nous tourmentons pas pour l'appeler, et ne nous fatiguons point à courir après la fortune et la volupté ; ce sont des oiseaux auxquels il ne faut que de préparer leurs nids et qui viennent d'eux-mêmes y pondre.* » p. 155-56.

*publique ayt été confié a un seul homme, a plusieurs chefs, aux nobles, aux élus du peuple, a différents districts de pouvoir partagés ou réunis. »* Le texte postule une nature humaine partout et toujours identique : âge primitif, Antiquité ou temps modernes, l'homme, toujours facile a corrompre, est toujours dirigé par les memes passions ; pourtant, dans la mesure ou les moeurs se transforment, ces passions fondamentales peuvent s'exprimer, d'une époque historique a l'autre, de maniere essentiellement différente. L'homme sera meme susceptible d'écouter la raison si ses conditions d'existence (et le bon agencement des institutions politiques) le lui permettent. D'Argenson se charge d'examiner les manifestations de la tyrannie en plusieurs époques et en plusieurs endroits géographiques. Le marquis définit la tyrannie comme « *le pouvoir sans droit, ou l'abus du pouvoir sans droit* » dont l'avenement est rendu pratiquement inévitable par les passions des dirigeants politiques. Son objectif est d'établir une étude comparative impartiale qui permettra d'identifier les traits caractéristiques des différentes époques historiques: « *...comparons les anciens moeurs avec les nouvelles, nous concluerons que les tems de violence a tout prendre valloient mieux encore que ceux de la politesse, mais que ceux-ci ne sont pas sans esperance, entrons en détail et en preuves. »*

Comme nous l'avons déjà signalé, d'Argenson qualifie « *d'ancienne barbarie* » les premiers temps de l'histoire humaine. Cette époque se caractérise par l'exercice de la violence ouverte, la sauvagerie sanguinaire, le fanatisme religieux, la franchise – bref, la proximité de l'homme a la nature: « *...nous montrons donc quelle est l'inclination naturelle de l'homme, cet animal raisonnable quand la raison ne lui ait pas persuadé par la crainte, quand il ne connait que l'image de ses passions. »* Puisque les turcs et d'autres peuples extra-européens vivent encore ce premier âge de l'histoire de l'humanité, l'étude de leurs moeurs permet au philosophe de se former une idée de ses ancetres.

D'Argenson oppose la violence des temps anciens a la politesse de l'homme moderne. Le lecteur ne trouve dans le texte aucun éclaircissement concret sur les raisons et la chronologie de la transformation : le processus d'adoucissement des moeurs parait obéir a une logique providentielle – c'est la



volonté inexplicable de Dieu qui est à l'origine des changements. Les nouvelles mœurs sont plus douces, moins cruelles que les anciennes ; en contrepartie l'humanité a perdu la sincérité, la franchise et la sensibilité qui furent les siennes dans les temps anciens. Conformément à la plupart des philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'Argenson décrit le processus de l'adoucissement des mœurs en termes de progrès et de murissement: « ...nous avons passé par l'enfance ignorante, nous finissons aujourd'hui la jeunesse songeuse du monde, nous arrivons à la virilité, ainsi dans quelques siècles encore la terre sera suffisamment habitée, policée, savante et heureuse. » Nous examinerons dans le chapitre suivant les conséquences politiques directes qui découlent de cette interprétation de l'histoire. Ici nous nous bornons à signaler que la définition du processus qu'on trouve dans la conclusion du texte est en contradiction ouverte avec les premières phrases : tandis que dans l'introduction du *Fragment*, il prétend que l'homme est motivé par ses passions dans toutes les époques de son histoire ; à l'avant-dernière page du manuscrit il définit le progrès de la raison universelle comme un processus au cours duquel l'homme se libère progressivement du joug des passions pour vivre enfin conformément aux préceptes d'une morale universelle fondée sur la seule raison. Cette inconséquence illustre bien le dilemme du marquis puisque, comme nous allons le voir, d'Argenson tantôt prône une moralité purement rationnelle, fondée sur l'extinction totale des passions, tantôt il parle de la nécessité de les canaliser afin d'atteindre un équilibre socialement acceptable.

Il faut en même temps remarquer que l'apologie de la modernité du marquis d'Argenson n'est pas dépourvue d'une certaine ambiguïté : plusieurs passages du *Fragment* semblent suggérer que le processus de l'adoucissement des mœurs n'ait été qu'un phénomène superficiel qui a laissé intact les rapports existants. Le temps de l'oppression ouverte et violente est incontestablement terminé, mais la tyrannie trouve toujours les moyens d'émerger et d'exercer sa domination sur les sujets innocents : « Dans les temps affreux de violence on éprouvait une mort prompte, mais n'est-elle pas remplacée par d'autres supplices internes ce qui nous consume à petit feu. La tyrannie [...] est pour

*ainsy dire douceureuse, elle inflige des disgrâces qui ostent les biens, qui s'appent sans retour l'espérance de fortune ou alloient tous les désirs, elle déshonore l'honneur d'hommes, elle l'expose aux reproches, elle cause des maladies longues et aigues, la foye s'embarrasse, les liqueurs se condensent, les nerfs s'attaquent, s'ébranlent et se relachent,, vous vous voyez mourir dans une langueur longue et chronique... »* La « tyrannie douceureuse » est une expression idiosyncratique qui revient très souvent sous la plume du marquis d'Argenson. Il est même envisageable que les passions refoulées par les mœurs plus douces reviennent plus fortes que jamais: « *A bien étudier les ressorts qui poussent et ceux qui résistent nous verrions même que la fureur augmente quand elle est retenue, ainsy un dogue a l'attache devient par la plus méchant qu'il ne l'étoit... »*

Le *Fragment historique* confronte les mœurs violentes des temps barbares aux mœurs « raffinées » des temps modernes ; les deux protagonistes du manuscrit sont par conséquent la barbarie pré-républicaine et les mœurs modernes fondées sur la politesse. D'Argenson n'accorde pas dans ce texte une attention particulière à l'antiquité gréco-romaine. Examinons néanmoins les quelques références classiques qu'on peut relever dans le manuscrit. Le marquis se contente d'une seule courte phrase témoignant de son admiration pour les mœurs républicaines: « *Un plus noble courage prit la place de la barbarie, les Grecs et les Romains combattirent pour la liberté, ils se donnerent la mort comme aton pour ne pas survivre a l'honneur de leur patrie.* » Dans les passages qui exposent les aspects négatifs des temps modernes par rapport « *aux anciens et aux barbares* » (les deux considérés ensemble) on peut retrouver certains éléments caractéristiques du discours républicain : d'Argenson souligne que les trois phénomènes condamnables – l'inégalité des possessions, les « *grandeurs innées* » et les grandes villes – sont le produit des mœurs modernes: « *...l'antique barbarie ne pratiquoit point des usages si funestes aux talens et aux actions.* » Malgré les nombreuses références classiques qu'on trouve dans d'autres textes composés par le marquis d'Argenson, le *Fragment historique* est rédigé comme si son auteur était profondément convaincu que cette tradition

morale et politique était définitivement morte. Elle ne paraît revenir que sous la forme d'une fausse conscience : « *Les anglais se sont imaginés ressembler aux Romains dans leurs gouvernemens et dans leurs moeurs, ils assurent meme avoir perfectionné ce gouvernemens, en avoir retenu le bon et suppléé au défectueux, mais qu'ils l'examinent mieux et ils trouveront précisément le contraire...* » Les anglais (ainsi que les italiens), hantés par le spectre romain, ont conservé certains éléments de la violence barbare, ils ont meme acquis certains aspects de la politesse, mais les moeurs républicaines leur restent étrangères. Malgré les éventuelles ressemblances superficielles,<sup>139</sup> les moeurs antiques ne paraissent pas constituer d'alternative viable pour l'homme moderne ; d'Argenson décide donc, dans ce texte au moins, de se débarrasser – non sans quelques regrets – de l'héritage ancien et de mettre toute sa confiance dans le progres de la raison humaine.

### 3. 3. *Une apologie de la simplicité*

Il serait tentant de s'arreter a mi-chemin et d'admettre comme interprétation définitive celle qui paraît suggérer que d'Argenson, ayant accepté les profondes transformations qui se manifestent dans les moeurs avec une résignation nostalgique et ayant reconnu la nécessité d'une moralité « réaliste » ait tout simplement abandonné l'idée anachronique d'une vertu civique, ascétique et frugale, exigeant la modération (sinon la suppression pure et simple) de toutes les passions égoïstes, tels l'amour-propre et l'ambition. Les *Remarques* et les *Journaux* sont aussi parsemés de remarques nostalgiques regrettant une grandeur morale morte a jamais : la nouvelle société ne produira point de Marius et de Caton parce qu'elle n'en a plus besoin. La vertu civique des grands Grecs et Romains est certes admirable, mais la distance apparemment trop grande qui sépare l'homme poli du XVIII<sup>e</sup> siecle du citoyen des cités antiques ne permet pas

---

<sup>139</sup> « ...si les Anglois se donnent la mort eux-memes se croient encore des Anciens Romains, qu'ils nous disent quel est celui que se l'a donnée volontairement pour la patrie, non, ils se sont enuyés de vivre, ils n'avoient plus de gout pour les plaisirs, ils avoient perdu leur bien – c'est le désespoir de Sardanapale. », *Fragment historique*, 192v.

au philosophe-moraliste de considérer la vertu de ces derniers comme un idéal universellement valable. La leçon des passages que nous avons cités des *Essais* et du *Fragment historique* paraît la suivante : le progrès de la raison humaine est indiscutablement un processus salutaire et quoique d'Argenson partage le sentiment de Montesquieu qui parle du « rapetissement » de l'homme depuis l'Antiquité, le jeu valait bien la chandelle puisque les avantages de l'avènement de la politesse sont plus nombreux que ses inconvénients.<sup>140</sup> Bien que les écrits présentés et analysés jusqu'ici puissent valider cette interprétation de « moderniste à son corps défendant » du marquis d'Argenson, l'étude d'autres textes oblige à nuancer nos explications. On présentera ici les passages dans lesquels notre auteur, insistant sur le caractère fondamentalement néfaste, dangereux et destructeur des passions, paraît défendre une moralité « moderne » dont les notions centrales seraient pour autant la simplicité et la frugalité allant éventuellement jusqu'à l'apologie de la pauvreté.

Examinons maintenant un texte dans lequel d'Argenson regarde l'histoire romaine comme une expérience directement transposable aux conditions de la monarchie française du XVIII<sup>e</sup> siècle : il s'agit de l'article intitulé « *Contre les arts, contre le luxe* »<sup>141</sup> qu'on trouve parmi les *Mémoires* du marquis. Notre auteur reproduit fidèlement le topos bien connu du discours républicain selon lequel les mœurs frugales et la simplicité faisaient la force et la grandeur de la république romaine ; plus tard, l'importation du luxe et des arts d'origine grecque et asiatique ont à tel point affaibli d'un point de vue morale la République de plus en plus éloignée de la simplicité salutaire que sa chute en est devenue inévitable. Jusqu'ici, il n'y a rien de très original à cette interprétation de l'histoire romaine, par contre, la phrase « *Faisons-en l'application à nous-mêmes* »<sup>142</sup> constitue un véritable novum par rapport à ce qu'il nous dit dans d'autres textes de l'abîme séparant les temps anciens de l'âge dans lequel il vit. Notre auteur ne croit pas nécessaire d'expliquer pourquoi les expériences d'une république antique sont

---

<sup>140</sup> Il suffit, afin de s'assurer, de penser à la remarque ironique selon laquelle les Démosthènes d'aujourd'hui s'incarnent dans des personnages comme l'avocat Lenormand.

<sup>141</sup> *Jannet*, V, p. 179-181.

<sup>142</sup> p. 180.

tout d'un coup devenues relevantes dans le débat sur les moeurs en vigueur dans une monarchie moderne. D'Argenson n'offre aucun argument sérieux qui pourrait justifier son choix d'accorder cette fois-ci un enjeu politique immédiat a la question de l'amollissement des moeurs des Romains. Il n'existe dans son oeuvre aucune explication d'ordre théorique a cette inconséquence, ce qui montre combien sa réflexion manque de profondeur dans certains sujets. Les choix du marquis sont peut-etre déterminés par les différents contextes dans lesquels s'insèrent les divers argumentations et les différents objectifs que leur auteur leur assigne : lorsqu'il s'agit de défendre les conquêtes de la modernité en faisant l'apologie de la politesse et du processus de l'adoucissement des moeurs, le marquis d'Argenson tend a mettre en relief la distance séparant les époques. L'absolutisation de la rupture, de l'abîme entre les époques historiques est un instrument utile dans la mesure ou cette stratégie de contraste permet de faire mieux ressortir les bienfaits de la modernité par rapport aux temps de violence et de fanatisme. Par contre, quand il s'agit de définir, sur le fond d'une adhésion incontestable aux valeurs de la politesse et de la modernité, comment devraient être les moeurs dominantes de son époque, d'Argenson se permet assez souvent de recourir au paradigme antique : il considère la monarchie française comme étant « *originellement un état agricole et militaire, vrai successeur des Romains* ». Le marquis définit sa position par rapport a Voltaire et a Montesquieu : il reproche dans tous ses textes au premier de favoriser l'avarice, l'amour-propre et toutes les autres passions qui sont nécessaires au progres « *[d]es beaux-arts ... des curieuses bagatelles, comme poésie, peinture, architecture, musique et autre prétendues imitations de la nature, mais qui ont fait fuir la nature aussi bien que la vertu* » au détriment d'un bonheur simple et frugal. Voltaire érige en idéal la monarchie louisquatorzienne, commerçante et abritant les beaux-arts et dont les moeurs sont indiscutablement (même ostensiblement) modernes et polies ; mais le marquis aspire a une autre modernité et une autre politesse. Il est très important au marquis d'Argenson de pouvoir s'opposer a ce point a l'auteur du *Siecle de Louis XIV* et de pouvoir dissocier le progres salutaire de la raison universelle de l'apologie du savoir-

vivre, du raffinement et du commerce qu'on trouve dans les écrits de Voltaire. Les deux conceptions du progrès, celle de Voltaire et celle de d'Argenson, ont indiscutablement quelques traits communs, mais d'Argenson ne reconnaîtra jamais que la renaissance des beaux-arts et l'émergence du luxe sous le régime louisquatorzien pourraient être considérés comme autant de manifestations d'un progrès quelconque ; au contraire, il défend avec vigueur sa conviction selon laquelle le progrès véritable consiste à retrouver enfin une simplicité éclipsée par les restes de barbarie : « ...de la magnificence le siècle revient aujourd'hui à la simple propriété, et des superfluités fatigantes aux commodités bien entendues. Ainsy avons nous de nos jours diminué quantité d'ornements aux maisons, aux voitures et aux habillements ; les jets d'eau, les orangeries et les parterres et les terrasses de pierre cedent la place dans les jardins à des gazons à l'anglaise [...]. Les habits sont moins chargés, la vie philosophe s'adopte dans la bonne compagnie. »<sup>143</sup> Le marquis d'Argenson, qui, nous allons le voir, fonde toute sa pensée politique sur l'idée du progrès de la raison universelle, refuse d'identifier celui-ci à la complexité croissante de la société et au développement des échanges commerciaux, se trouve sur ce point en désaccord avec la plupart des philosophes « progressistes » de son temps. La philosophie de l'histoire qui prédomine durant le XVIII<sup>e</sup> siècle est indiscutablement une philosophie du progrès : les philosophes, de Voltaire à Condorcet (y compris les représentants des Lumières écossaises), interprètent volontiers l'histoire humaine comme une continuelle marche en avant. Au cours de cette histoire l'humanité paraît avancer du plus simple vers le plus complexe, du rudimentaire vers le raffiné ; les hommes, afin de satisfaire leurs nouveaux besoins, auront recours aux différentes sortes de commerce qui permettront de les mettre en rapport les uns avec les autres. Georges Gusdorf montre que la conviction généralement admise au XVIII<sup>e</sup> siècle selon laquelle le progrès de l'espèce humaine se définit par le passage progressif, étape par étape, de l'humanité d'un état social fruste et rudimentaire à un état complexe et raffiné s'enracine dans une conception scientifique dans la mesure où elle évoque par analogie le thème des degrés de la

---

<sup>143</sup> *Fragment historique*, 204v.

vie selon la théorie traditionnelle de la grande chaîne des êtres.<sup>144</sup> Or notre auteur, fidèle pourtant à l'idée du progrès, ne voit pas les choses ainsi. À son avis, l'homme moderne et poli paraît susceptible de reconnaître la facticité de certains de ses besoins et de renoncer à les satisfaire. Dans la plupart de ses écrits le marquis d'Argenson n'hésite pas à identifier complexité et complication. C'est dans ces termes qu'il interprète le développement des échanges commerciaux. Il est important de noter que notre auteur ne prône pas le retour à un état antérieur des choses ou celles-ci étaient plus transparentes : au contraire, la simplicité véritable n'est qu'à venir, elle sera le résultat du long progrès de la raison universelle. Il est hautement probable que le marquis d'Argenson ait emprunté cette idée à celui qu'il a vénéré tout au long de sa vie comme son maître, l'abbé de Saint-Pierre. L'abbé a volontiers interprété les manifestations récentes des beaux-arts et le développement de l'industrie de luxe comme des obstacles sérieux freinant le progrès véritable conçu en termes de simplicité et de frugalité.<sup>145</sup>

Nous reviendrons à la description de la monarchie idéale dans le cinquième chapitre de notre travail, nous contentons nous pour le moment de signaler que le marquis d'Argenson a l'intention d'inoculer certains aspects – et seulement certains aspects – des mœurs républicaines à la monarchie française.

C'est cette même conviction qui est à l'origine de sa critique de l'une des thèses principales de *l'Esprit des Lois* : « *C'est avec raison que Montesquieu loue comme principales vertus des citoyens d'une république l'égalité et la frugalité, mais il a tort de dire que ce ne soient pas les vertus d'une monarchie. Ces vertus sont essentielles dans un gouvernement que dans un autre. Il devrait dire, qu'elles sont plus rares, plus difficiles.* »<sup>146</sup> D'Argenson paraît donc mécontent du descriptivisme, du sociologisme de Montesquieu : ce dernier a peut-être raison de dire qu'on trouve plus de frugalité dans les républiques que dans les monarchies ; mais le marquis, dont la réflexion est essentiellement

---

<sup>144</sup> Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, p. 331.

<sup>145</sup> Voir Jean Dagen, *L'histoire de l'esprit humain de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977, p. 166.

<sup>146</sup> « Compte-rendu de *l'Apologie de l'Esprit des Lois, ou Réponse aux observations de l'abbé Delaporte* » (1751), *Jannet V*, p. 117.

normative, n'a que a faire de la description de l'existant, sinon qu'il faut bien le connaître pour le mieux transformer. La critique que notre auteur adresse a Montesquieu reflète l'incompréhension du philosophe politique « traditionnel » a l'égard du sociologue qui ne paraît plus reconnaître l'omnipotence de la politique.<sup>147</sup> D'Argenson considère donc l'égalité et la frugalité comme des normes politico-morales universelles, comme deux éléments incontournables et naturels d'un bon ordre politique (et non pas comme composants d'un régime politique particulier).

Retournons un instant au débat qui oppose le marquis d'Argenson a Voltaire. Nous sommes enclins a expliquer par la meme dualité fondamentale d'objectifs et de contextes le fait qu'on peut trouver des passages extrêmement contradictoires concernant les arts : lorsqu'il s'agit de définir les bienfaits du progrès de la raison humaine et les avantages de l'adoucissement des moeurs et de l'avenement d'une époque supérieure, par sa politesse, a tous les âges précédents, barbares et rudimentaires, l'apologie des arts devient un instrument utile dans la mesure ou elle permet d'illustrer la victoire de la modernité sur la barbarie ainsi que le caractère irréversible du processus de la civilisation. Nous avons déjà cité le passage des *Considérations* ou le marquis propose au gouvernement russe d'inciter les habitants a pratiquer les arts afin d'arracher définitivement son peuple a la barbarie. Il s'agit ici du meme discours « moderniste » qu'on peut observer par exemple dans les écrits des auteurs appartenant aux Lumières écossaises et dont les éléments principaux sont l'apologie des conquêtes de la civilisation et des moeurs adoucies, la postulation de la sociabilité fondamentale de l'homme, la recherche des plaisirs modérés et une attitude très sceptique a l'égard de la vertu civique des anciens.<sup>148</sup> On connaît nombreux textes dans lesquels le marquis d'Argenson paraît extrêmement sensible aux bienfaits de la société commerciale dont l'avenement est alors interprété par lui comme une extension indiscutable de la liberté humaine : « *Et vous verrez alors combien la terre sera belle ! Quelle culture ! Que de nouveaux*

---

<sup>147</sup> Voir Pierre Manent, *La cité de l'homme*, op. cit.

<sup>148</sup> Voir Horkay-Hörcher Ferenc, *A skót felvilágosodás* (Les Lumières écossaises), Budapest, 1996.



*arts et de nouvelles sciences ! Quelle sureté pour le commerce ! La navigation précipitera tous les peuples au-devant les uns aux autres.* »<sup>149</sup> Ce discours est construit de telle sorte que l'état avancé des arts y devient une garantie importante du progrès, leur développement empêchant le retour à la barbarie (« féodale » dans la plupart des cas) : « *De cette façon de penser [d'Argenson parle ici de la distance croissante qui sépare Paris des provinces] s'ensuivra par tout le royaume plus de faiblesse que ci-devant. On va devenir dans les provinces plus barbares et plus grossiers ; les vices y seront plus violents, l'industrie moins active ; nulle émulation, nulle politesse ; les arts y dépériront , la vertu ne sera soutenue, ni par la raison, encore moins par la philosophie.* »<sup>150</sup> Dans cette configuration particulière les arts – utiles, même nécessaires – figurent accompagnés d'un bon nombre de notions pourvues d'une connotation extrêmement favorable. Les arts, qui contribuent à la cohésion sociale et qui offrent un plaisir doux et innocent aux individus jouent un rôle très important dans ce discours dont la notion centrale est la politesse.

Il est néanmoins indiscutable qu'on peut retrouver dans l'œuvre du marquis d'Argenson les traces d'autres discours dans lesquels les arts jouent un rôle nettement moins positif. Nous avons pu identifier un élément majeur du discours républicain classique : quand notre auteur explique le relâchement des mœurs des Romains et l'instabilité politique qui en résulte par le fait que les citoyens vertueux ont pris goût « [aux] *colifichets qu'on appelle beaux-arts* », il reprend un schéma bien connu de la pensée politique. Il existe en même temps d'autres manifestations de l'apologie de la simplicité et de la critique du luxe et des arts en général qui sont étrangères au discours républicain classique, mais qui relèvent plutôt de ses convictions agrariennes. Nous examinerons plus tard comment on pourrait relier la pensée politique et morale du marquis d'Argenson à la tradition des critiques agrariens de la politique économique, mais surtout des mœurs de la monarchie absolue étudiés par Lionel Rothkrug et par Catherine Larrere. Dans sa thèse consacrée à la pensée de d'Argenson, Nannerl O. Henry a

---

<sup>149</sup> Rathéry I., LVI.

<sup>150</sup> Jannet V, p. 351.

déjà signalé que dans un sens on pouvait regarder le marquis comme le successeur politique de Belesbat, Boisguilbert, Fénelon et de Fleury : comme eux il avait donné une description extrêmement sombre de l'état du royaume ; comme eux il était convaincu que l'établissement d'une économie et d'un commerce *laissez-faire* pourrait sauver le pays en ruines.<sup>151</sup> Tout cela est indiscutablement vrai, mais il faut peut-être s'aventurer plus loin et rendre compte du fait que d'Argenson ne cesse d'emprunter des éléments à la philosophie morale de Fénelon, telle qu'elle se manifeste dans *Les aventures de Télémaque* ainsi que dans les *Plans de gouvernement*<sup>152</sup>. Si leurs propositions de réforme sont similaires, c'est en partie parce que les deux auteurs sont apparemment d'accord sur un bon nombre de questions relevant de la philosophie morale. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les parallélismes qu'on peut découvrir entre *Les aventures de Télémaque* et l'oeuvre du marquis. Soulignons tout d'abord le fait que Fénelon et d'Argenson ont en commun l'approche « ministérielle » des phénomènes qu'ils analysent : ils regardent les problèmes politiques et moraux du point de vue du conseiller royal qui s'efforce de persuader le monarque de se mettre au service du bonheur de ses sujets. D'Argenson, qui se regarde dans ses mémoires sur ses années ministérielles comme le Mentor impuissant d'un Louis XV entouré de courtisans, adopte le langage de la responsabilité à l'égard des socialement inférieurs : « *Il y a des bienfaisances pour chaque état, celle des Rois ne ressemble à celle des particuliers que par le principe, mais elle est bien plus étendue dans ses effets. Le particulier ne rend service aux hommes qu'un à un ; le Monarque, d'un seul trait de plume, fait le bonheur de plusieurs milliers. Les gens en place peuvent en faire, à proportion, chacun autant.* »<sup>153</sup> La devise que notre auteur a posée à la tête du *Traité de Dijon – Rectorem te posuerunt ; nolli extolli : esto in illis quasi unus ex ipsis* (Eccl. XXXII) – montre également l'attitude particulière d'un

---

<sup>151</sup> Henry, p. 55.

<sup>152</sup> Il y a très peu de références directes dans les oeuvres du marquis d'Argenson aux écrits de Fénelon, mais plusieurs auteurs ont déjà souligné l'importance de l'abbé de Saint-Pierre dans la diffusion des idées agrariennes. L'abbé, que d'Argenson regardait comme son père spirituel, a servi de figure intermédiaire entre la génération de Fénelon et les penseurs des Lumières. Voir Rothkrug, *op. cit.*, p. 465.

<sup>153</sup> *Essais*, p. 153-154.

homme responsable qui se croit naturellement destiné à remplir d'importantes fonctions politiques au service du bonheur publique, mais qui en même temps doit bien se rappeler que « la magistrature » ne le rend nullement supérieur à ses concitoyens.

Le contenu de la moralité que les deux auteurs prônent est néanmoins plus important que leur position dans l'ordre du discours. Les manuscrits du marquis d'Argenson montrent qu'il fut un lecteur assidu des écrits politiques et moraux de l'évêque de Cambrai : dans une note de lecture notre auteur accorde à Fénelon que celui-ci non seulement aimait la politique ; mais encore « *y avait réuni la philosophie* »<sup>154</sup> – c'est un fait assez rare que d'Argenson, esprit critique parfois jusqu'à la méchanceté, accorde une telle honneur à un auteur moderne. Dans un texte publié parmi ses mémoires, notre auteur exprime l'opinion très favorable qu'il nourrit à l'égard de « l'amour pur » de Fénelon : « *Il s'agit d'avoir dans le cœur de la bienfaisance de reste, pour, après soi, aimer encore les autres, et ce second amour est ce qu'on appelle amour pur, amour qu'on a tort de nier, car nous en avons presque tous, ceux qui n'en ont point sont absolument des monstres. Pourquoi les théologiens l'ont-ils nié à l'égard de Dieu à l'occasion de l'hérésie de M. Cambrai ?* »<sup>155</sup> Nulle part ailleurs notre auteur ne paraît un partisan plus engagé d'une moralité de sentiment.

Ce qui rapproche le plus les deux auteurs, c'est l'apologie d'une certaine simplicité, d'une certaine frugalité et « *d'une vertu douce et modeste* »<sup>156</sup>. La frugalité et la simplicité que prônent Fénelon ou d'Argenson n'exige pas un renoncement ascétique aux plaisirs. D'Argenson exprime dans plusieurs passages son opposition à la « *cabale triste, avare et ennemie des plaisirs* » des « *dévots* » qui disent que l'homme n'a pas à être heureux sur cette terre. Les plaisirs, qui font le bonheur des hommes, ne sont certainement pas à bannir, à condition que leur exercice se soumette à l'exigence de la modération. Dans un petit texte intitulé « *Quelles occupations et plaisirs resteroient à un peuple modéré,*

---

<sup>154</sup> Compte-rendu sur les *Directions pour la conscience d'un roi* de Fénelon, Delhaume, p. 46.

<sup>155</sup> Rathéry I, p. 353.

<sup>156</sup> Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, Paris, Garnier, 1987, p. 388.

*pacifique, vertueux et ingénieux* »<sup>157</sup>, le lecteur trouve une liste exhaustive des phénomènes moralement inacceptables : « *l'héroïsme a la guerre, l'ambition, l'intrigue, le gros jeu, les procès, la magistrature de profession, le luxe, le bon air, la belle dépense* ». Nous devons préciser qu'on ne peut pas interpréter cet avertissement du marquis d'Argenson sur des bases « républicaines » : il ne s'agit pas ici de l'amollissement des mœurs tant redouté par les tenants du discours républicain. Notre auteur dénonce les phénomènes en question parce qu'ils « *nuisent a la société* », c'est-à-dire qu'ils sont contraires a cette moralité frugale (mais aucunement ascétique) qui caractérise tant de ses écrits et dont il emprunte certains traits a Fénelon. D'Argenson souligne immédiatement qu'en remplaçant ces attitudes répréhensibles par des vertus comme « *l'économie sans avidité, la modération, la propreté, la sagesse, la vie philosophe* », les citoyens ne seront pas privés de « *plaisirs charmans* » ou réduits a une vie quasi monastique. L'objectif n'est donc pas celui des dévots, qui consiste a vouloir réduire les hommes a la souffrance et a l'amertume pour la plus grande gloire de Dieu, ni d'installer des mœurs ascétiques comparables a celles des Spartiates, mais d'accorder aux sujets du monarque des plaisirs compatibles avec l'ordre politique. Le philosophe doit s'efforcer de trouver et de proposer aux hommes une vertu modérée, un véritable juste milieu entre la misère et le luxe, entre l'oisiveté des courtisans et l'ambition effrénée de ceux qui n'ont rien a perdre. On trouve dans les oeuvres du marquis certains passages qu'on peut lire comme des apologies de la pauvreté<sup>158</sup>, mais de telles notes sont exceptionnelles, et surtout, il ne faut pas confondre l'honnête pauvreté d'un aristocrate avec la misère du paysan français. L'homme poli qui se dessine dans les ouvrages du marquis d'Argenson ne méprise point le confort que lui offre son siècle, par contre, il n'admet pas le luxe fracassant qui minerait la saine moralité. L'adhésion du marquis d'Argenson a la modernité ne s'exprimera jamais dans un

---

<sup>157</sup> Jannet V, p. 188.

<sup>158</sup> « *Le plus grand présent que m'a fait mon pere a été de me laisser la pauvreté, et je voudrais laisser a mon fils le meme héritage ; non, a la vérité, du dérangement qui souvent y fait tomber encore davantage, ou bien inspire l'avarice quand on s'en est tiré, mais avec des sentiments élevés et des exemples de vertu, la pauvreté donne des talents par l'application, sans quoi on n'est que vicieux et qui pis est, indolent.* » Rathéry I, p. 335.

ton comparable a celui du *Mondain*, d'autant que dans le *Fragment historique* notre auteur, renversant l'opposition traditionnelle entre la frugalité des moeurs barbares ou antiques et les manieres plus douces, plus subtiles caractérisant les modernes, décrit l'avenement de la modernité et le progres de la raison dans les termes d'une « frugalisation » salutaire : « ...l'économie fille de la raison vient critiquer les bagatelles de gout et de mode, on a honte d'immoler le bonheur et la vertu et des objets qui chassent l'un et ne constituent point l'autre ; de la magnificence le siecle revient aujourd'hui a la simple propreté, et des superfluités fatigantes aux commodités bien entendues. »<sup>159</sup> L'enthousiasme qu'il éprouve a la vue de la transformation récente des moeurs l'incite a regarder toutes les attitudes moralement inacceptables comme des « restes de Barbarie » dont la raison naturelle guérira sous peu le citoyen poli des sociétés modernes.

Quoique transposée parmi les décors classiques, on trouve les traces de la meme frugalité modérée dans la description qu'offre a ses lecteurs Fénelon des moeurs en vigueur en Crete, a Bétique ou a Salente : les plaisirs innocents et naturels, « doux et modérés qui ne vous rendent jamais semblable a une bete en fureur »<sup>160</sup>, exclusifs de toute volupté, y sont admis. La frugalité, comme l'entend l'auteur de *Télémaque*, est bien proche de la modération. Elle constitue une véritable « vertu de juste milieu »<sup>161</sup>, définissant un train de vie qui se trouve a mi-chemin entre la misere et l'oisiveté fastueuse des courtisans. Le fondement de cette moralité est la distinction entre « commodités bien entendues » et « superfluités fatigantes », entre besoins naturels et gout artificiels. Dans un texte dont nous avons déjà cité, le marquis d'Argenson donne une définition toute fénelonienne de la vertu : « ...elle ne consiste que dans la simplicité qui se contente du nécessaire, et qui trouve la joie dans la société et dans la nature. »<sup>162</sup> Les principes selon lesquels Mentor réorganise la vie de Salente sont apparemment les memes qui orientent les propositions de réforme du marquis d'Argenson : interdire le luxe et les arts « inutiles » pour encourager les arts

---

<sup>159</sup> *Fragment historique*, 204v.

<sup>160</sup> *Les aventures de Télémaque*, p. 260.

<sup>161</sup> Ehrard, p. 582.

<sup>162</sup> « Contre les arts, contre le luxe », art. cité.

« *utiles* », remettre à l'honneur l'agriculture, libérer le commerce, bref, installer une « *noble et frugale simplicité* ».

Les textes dans lesquels le marquis d'Argenson critique le luxe méritent également quelque attention dans la mesure où on peut y retrouver la même dualité dont on a parlé précédemment. La critique du luxe amollissant le citoyen et détruisant l'esprit civique et guerrier provient du vocabulaire traditionnel du républicanisme classique. Nous avons déjà présenté les passages où notre auteur dénonce le luxe d'origine grecque et asiatique qui a ainsi causé la chute de la république romaine ; et nous avons également vu que, dans certains textes au moins, il attribue un enjeu politique immédiat à cette reconstruction bien traditionnelle de l'histoire romaine. Néanmoins, la plupart des réflexions du marquis d'Argenson au sujet de l'effet corrompeur des mœurs du luxe n'entrent point dans ce cadre d'interprétation essentiellement politique.

Les articles parus dans le *Journal Oeconomique* ainsi que les *Considérations* définissent le luxe en d'autres termes, comme le superflu opposé au nécessaire. Dans ces textes ce n'est pas l'amollissement de la moralité des citoyens et l'affaiblissement politique et militaire de la communauté politique qu'entraîne le luxe qui est inacceptable aux yeux du marquis d'Argenson, mais plutôt ses effets économiques et sociaux : il est à l'origine de la misère que les critiques agrariens de la monarchie – nous regardons volontiers le marquis d'Argenson comme le continuateur de cette tradition – observent partout en France. Tandis que dans le discours républicain le luxe est le responsable principal de la dissolution d'un ordre politique<sup>163</sup>, la critique agrarienne déplore le renversement d'un ordre rural à la fois économique et moral. Cet ordre, essentiellement agricole, pouvait, par sa capacité de pourvoir aux besoins élémentaires, assurer la félicité des hommes. Or, l'ordre naturel des choses ne permet pas l'émergence de besoins plus compliqués avant que ne soient satisfaits les besoins les plus élémentaires. On ne peut admettre les manufactures dans un pays que lorsque l'agriculture a atteint un niveau de développement permettant de nourrir la totalité de la population. « *C'est un mauvais principe que de vouloir*

---

<sup>163</sup> La critique est donc plus prudentielle que morale au sens propre du terme.

*fabriquer chez soi toutes les choses que demandent le caprice et la richesse ; car, pour épargner quelques dépense d'argent au-dehors, vous facilitez et vous engagez au luxe au-dedans. Malheureusement ce bon ordre graduel et successif est quelquefois interverti dans des Etats par les amateurs du faste et de la fausse grandeur. Ils invitent au superflu avant d'avoir perfectionné le nécessaire, ils ne songent qu'à attirer l'argent dans un pays : avec l'argent ils y attirent les vices, ils bannissent ce que les Grecs et les Romains appelloient Amour de la pauvreté : par le nom de cette vertu il ne faut pas entendre misere, mais au contraire, bonheur, aisance, joye, égalité. »<sup>164</sup>*

D'Argenson juge donc le luxe immoral dans la mesure où il aveugle les hommes qui ne sont plus capables de distinguer l'utile et l'indispensable du superflu : « *Le luxe étend les besoins de l'homme, meme aux yeux les plus sages ; le public se fait illusion par quelques travaux extraordinaires, par quelques établissements d'éclats ou d'orgueil que des riches mieux intentionnés que d'autres font souvent en faveur du public.* »<sup>165</sup> La plupart des économistes qui distinguent le nécessaire du superflu ne le font pas dans un sens aussi restrictif que le marquis d'Argenson : il n'est pas interdit de donner une définition large du nécessaire en y incluant un tas de produits industriels qu'un agrarien n'hésiterait pas à qualifier de luxe. D'autres sont sensibles au fait que les notions incriminées peuvent varier d'un moment à l'autre : le superflu d'aujourd'hui deviendra peut-être le nécessaire de demain.<sup>166</sup> La pensée économique-morale de notre auteur n'a rien de la flexibilité caractérisant celle de Mandeville, Melon ou d'autres. Dans ses articles sur le luxe d'Argenson ne se laisse pas détourner d'une définition extrêmement étroite du nécessaire : avant de penser à la production de babioles, il faut s'assurer que la population entière du pays soit bien nourrie. Le progrès du luxe est la victoire de l'illusion et des fausses conceptions du bonheur sur la réalité. Pour d'Argenson, si on oriente, à l'instar de Colbert, l'économie vers la production des objets de luxe, elle sera nécessairement incapable de produire les

---

<sup>164</sup> « Observation sur le bien que les seigneurs peuvent faire aux habitants de leurs terres », *Journal Oeconomique*, juin 1751, p. 72-73.

<sup>165</sup> *Considérations*, p. 78.

<sup>166</sup> Simone Meysonnier, *La genese de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle*, Paris, Les éditions de la Passion, 1989, p. 68

biens élémentaires ; la recherche du superflu mène inexorablement à l'extinction du nécessaire. Le point de départ de la réflexion de notre auteur au sujet du luxe est la conviction selon laquelle l'industrie et le commerce ne peuvent se renforcer qu'aux dépens de l'agriculture. D'Argenson, comme bon nombre de ses contemporains, paraît incapable de voir l'économie nationale autrement que comme le théâtre du conflit permanent de branches concurrentes. Or, puisque notre auteur adhère à la thèse – qui sera également celle des Physiocrates après lui – selon laquelle l'agriculture seule produit des biens réels dont la valeur ne dépend d'aucune convention<sup>167</sup>, tous les efforts visant à développer l'industrie au dépens de l'agriculture sont vains, voire dangereux. Le législateur doit s'efforcer d'effacer le goût du luxe, parce que celui-ci pousse toutes les forces actives à poursuivre la production des objets de faste et ainsi, indirectement, à négliger l'agriculture. D'Argenson n'acceptera jamais l'argumentation des apologistes du luxe selon laquelle la production des objets de luxe, loin d'amollir les participants de l'économie nationale, incitent à travailler de plus en plus et détruisent ainsi l'oisiveté.<sup>168</sup> Notre auteur ne voit que les effets désastreux attribués à l'établissement de l'industrie de luxe dans les grandes villes de province. Voyons le passage reflétant la diagnose qu'offre le marquis d'Argenson de la situation économique catastrophique du royaume : « *Les raisons de la misère : les faux principes en administration de notre ministère et des intendants. Qu'est-ce que ces encouragements accordés aux manufactures de luxe qui ne servent qu'à rébuter les arts qui devraient être cultivés par préférence. On veut par exemple que la ville de Tours, qui est pauvre, fasse des damas et des velours aussi beaux que Gènes et Lyon, villes riches. C'est qu'on ne songe à la cour qu'à ce qui est utile à la cour. Il faut laisser à chaque lieu le choix des manufactures qui lui sont propres. Liberté ! Liberté ! surtout dans les communautés et aux particuliers, lorsqu'on les a tournés aux bonnes choses et détournés des mauvais. Si on laissoit faire, on ne détourneroit pas les bras de l'agriculture pour les porter à des arts inutiles ; on ne feroit pas de la campagne*

---

<sup>167</sup> « Sur la liberté du commerce des grains », *Journal économique*, mai 1754, p. 64.

<sup>168</sup> Meyssonier, *op. cit.*, p. 65.



*un séjour affreux comme elle est aujourd'hui, car la campagne se dépeuple ce qui devient chaque jour plus sensible.* »<sup>169</sup> L'attribution des maux économique-politiques des provinces françaises aux principes erronés du gouvernement royal – ce qui implique également la croyance en la bonté fondamentale de la nature – est un thème récurrent du discours agrarien. Lionel Rothkrug a noté que pour les représentants de l'opposition aristocratique les efforts de Colbert visant à l'établissement des manufactures dans les provinces sont largement responsables de la dépopulation et de la misère des campagnes françaises.<sup>170</sup> Dans les *Aventures de Télémaque* Mentor propose au roi Idoménée soucieux d'enrichir la population de Salente d'expulser les artisans superflus de la ville pour leur faire cultiver la terre. On reviendra dans le cinquième chapitre à la présence des thèmes et des propositions agrariens dans l'œuvre de d'Argenson. Ici, nous avons essayé de montrer que le marquis partage la philosophie de la simplicité commune à tous les penseurs agrariens. On peut récapituler les éléments principaux de cette philosophie morale particulière qui sert d'arrière-fonds aux exigences politiques prononcées par notre auteur de la manière suivante : commençons la liste par un altruisme de sentiment (une responsabilité à l'égard des autres fondée sur un sentiment inné)<sup>171</sup> plus inclusif que la sociabilité éclairée des jansénistes traditionnels (exigeant de l'homme de faire du bien à son prochain, et non pas seulement d'éviter de lui faire du mal). Le patriotisme aux yeux du marquis d'Argenson n'est que le prolongement ou l'élargissement de ce sentiment inné de bienfaisance : « *Mais voici la grande carrière à courir, c'est celle de faire du bien au prochain, de le préserver des plus grands maux, de lui procurer des plus grands biens [...] de répandre ses bienfaits sur un plus grand*

---

<sup>169</sup> « 16 juin 1751 – les raisons de la misère : les faux principes en administration de notre ministère et des intendans », *Jannet* V, p. 322-323.

<sup>170</sup> Rothkrug, *op. cit.*, p. 243.

<sup>171</sup> « *Si nous écoutions bien les penchants que nous a donné le Créateur, et pour le bien de nos semblables, et pour notre plaisir, nous trouverions que les plus parfaites délices de cette vie sont de finir les malheurs et de commencer le bonheur des autres...* », « Observations sur le bien que les seigneurs peuvent faire aux habitants de leur terre », *Journal économique*, juin 1751, p. 57. Il ressort de plusieurs ouvrages composés par le marquis d'Argenson une responsabilité de grand-seigneur à l'égard des socialement inférieurs. Voir par exemple la pensée no. 649 intitulé « Moyens de rétablir l'abondance et la peuplade dans le plat pays ; comparaison d'un seigneur de terres » ou il s'exprime ainsi : « *Je me suis dit bien souvent que si j'avois des richesses par delà les besoins annuels d'une vie convenable à mon état, besoins que j'espère ne pas pousser au superflu, j'en ferois dans mes terres, qui sont grandes, le plus de*

*nombre de gens et principalement sur la patrie, et dont la gloire et le bonheur a un certain charme inexprimable.* »<sup>172</sup>

Les autres traits de cette philosophie agrarienne sont l'apologie de la frugalité des moeurs, de la proximité a la nature, le refus de toutes les formes de l'oisiveté (celle-ci étant la source de tous les maux moraux qui peuvent frapper l'homme et la société), la critique des moeurs en cours dans la cour royale et dans les villes et l'apologie de la vie campagnarde. On peut facilement retrouver dans les ouvrages du marquis d'Argenson des passages qui évoquent la these agrarienne bien connue selon laquelle les moeurs fondamentalement saines des campagnes sont progressivement contaminées par la cour et par la ville : « *l'on corrompt les moeurs des françois par le luxe et le mauvais ménage dont l'exemple passe de la cour a la ville, de la ville aux campagnes.* »<sup>173</sup> Les sources de cette « philosophie rurale » (pour reprendre le titre d'un ouvrage réputé du marquis de Mirabeau) sont difficiles a identifier. A propos de Fénelon, Jeanne-Lydie Goré parle « *d'un reve de frugalité biblique et homérique* » ; François-Xavier Cuche tente de rattacher la réflexion morale de l'auteur de *Télémaque* a une tradition qui rompt avec celle du Moyen-Age pour dévaluer les métiers artisanaux, « *contredisant a la nature humaine et surtout la fin religieuse qu'elle porte en elle-meme.* »<sup>174</sup> Il faut aussi noter l'article tres intéressant de Patrick Riley qui attribue a Fénelon l'intention de fonder théoriquement une véritable monarchie républicaine. Riley définit ainsi les caractéristiques principales de ce régime particulier : « *... simplicity, labour, the virtues of agriculture, the absence of luxury and splendor, and the elevation of peace over war and aggrandizement.* »<sup>175</sup>

Quant a l'attachement du marquis d'Argenson a la frugalité allant parfois jusqu'a l'apologie de la pauvreté volontaire, Neal Johnson l'attribue a son admiration des philosophes grecs. Il est indiscutable qu'on peut trouver dans

---

*bien que je pourrais.* » Jannet, V., p. 189.

<sup>172</sup> Rathéry II, p. 217-218.

<sup>173</sup> « Législation française », Jannet V, p. 317.

<sup>174</sup> Cuche, *Une pensée sociale catholique, Fleury, La Bruyere, Fénelon*, Paris, 1991, p. 41.

<sup>175</sup> Patrick Riley, « Rousseau, Fénelon and the Quarrel », *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001.

l'oeuvre du marquis de nombreuses références aux écoles philosophiques de l'Antiquité. Nous avons déjà cité les passages des *Essais* dans lesquels notre auteur prône les vertus du stoïcisme et de l'épicurisme. Johnson ne manque pas de citer à l'appui de son interprétation la pensée no. 707, détachée de son contexte, dans laquelle d'Argenson avoue que « *c'est le système d'Epicure que je preche* ». <sup>176</sup> On ne peut en même temps oublier le fait que Johnson, par son intention d'imposer une lecture de l'oeuvre de d'Argenson conforme à la thèse bien connue de Peter Gay <sup>177</sup>, cite très tendancieusement les écrits du marquis : en négligeant systématiquement les allusions aux moeurs farouches et inhumaines des antiques et l'apologie de la politesse moderne, il tente de faire de l'auteur des *Pensées sur la réformation de l'Etat* (il ne cite pratiquement que celles-ci) un penseur républicain et ostensiblement païen que le marquis d'Argenson n'était certainement pas. Malgré son attachement indiscutable à certains aspects de la philosophie morale antique, d'Argenson est trop partisan des moeurs modernes pour qu'on puisse lui attribuer l'intention de faire revivre la moralité antique. La notion centrale de sa philosophie morale n'est autre que la modération, un concept essentiellement moderne, un élément indispensable de la vie de l'homme poli du XVIIIe siècle : « *La philosophie bien approfondie retranche les goûts, mais ne les éteint pas ; elle mène droit à la grande médiocrité, ou se trouve bien plus de plaisirs que dans l'or et la grandeur ; car dans ces excès, les désirs sont infinis et tourmentent infiniment, et les grandes passions multiplient les grands soins...* » <sup>178</sup> Nous avons déjà mis en relief l'intérêt des remarques qui accompagnent les références stoïques et épicuriennes des *Essais* : pour le marquis d'Argenson, toutes les écoles philosophiques, antiques ou modernes, ont des choses intéressantes à dire, à condition qu'on interprète leurs enseignements de manière modérée. Cette attitude conduit notre auteur à adopter un éclecticisme paisible qui consiste à emprunter des éléments à toutes les « sectes » sans pousser leur argumentation jusqu'à un point extrême. <sup>179</sup> Comme nous allons le voir, c'est

---

<sup>176</sup> Johnson, *art. cité*, p. 27.

<sup>177</sup> *Enlightenment : an Interpretation. The rise of modern Paganism*, 1966.

<sup>178</sup> Rathéry II, p. 129.

<sup>179</sup> « *Ne soyons ni d'une secte, ni de l'autre, écartons avec sagesse ce qui pourra nous occasionner des maux ; frayons le chemin au bonheur et aux plaisirs doux et tranquilles, dans lesquels il consiste*

la modération qui veut que soit désigné un chemin de juste-milieu que doit prendre l'homme muni d'un sentiment inné de bienveillance a l'égard des autres sans pour autant devoir sacrifier ses propres sentiments et intérêts.

### *3. 4. La réhabilitation partielle de l'amour-propre*

Il est incontestable que pour le marquis d'Argenson l'amour-propre est une passion élémentaire caractérisant l'homme : contrôlé par la raison (ou par d'autres sentiments) il joue un rôle important, voire incontournable dans la vie de l'individu ; par contre, passion potentiellement très dangereuse, l'amour-propre peut également se trouver à l'origine de nombreux écarts de la raison et de la saine moralité. Il s'agit de deux interprétations tellement éloignées de l'amour-propre qu'à première vue l'on pourrait même se demander s'il s'agit bien de la même passion. Nous allons néanmoins voir que c'est encore la modération qui permettra à notre auteur de distinguer l'amour-propre nécessaire de son abus. Examinons d'abord les quelques passages dans lesquels le marquis d'Argenson met l'accent sur les effets néfastes de l'amour-propre.

L'amour-propre est à plusieurs reprises interprété par d'Argenson comme le sentiment de celui qui ne se contente pas de ce que la nature ou la société lui fournissent, mais qui cherche des ennemis, des conflits, de la concurrence et enfin la victoire là où cela ne serait absolument pas nécessaire. L'amour-propre est une envie de vaincre, une fierté exagérée, une sorte d'agressivité inopportune, qui cherche à s'affirmer au détriment des autres. Si l'amour-propre est moralement répréhensible ce n'est pas parce qu'il pousse l'individu à ne pas prendre en considération l'intérêt public et à ne chercher que ses propres intérêts égoïstes, mais au contraire, parce que l'amour-propre est un sentiment qui incite les hommes à attribuer trop d'importance aux autres, à se comparer systématiquement à autrui, à détester non pas ceux qui leur font du mal, mais ceux qui leur font de l'ombre. Il suffit de transposer cette définition – proche de

---

*véritablement; mais ne nous tourmentons pas pour l'appeller, et ne nous fatiguons point à courir après la fortune et la volupté... » Essais, p. 156.*

celle que fournit Rousseau – du niveau individuel au niveau politique pour comprendre l'un des problèmes principaux de la monarchie : c'est toujours l'amour-propre qui constitue la motivation principale du mercantilisme français, interprété comme la politique machiavellique par excellence : au lieu de se contenter de faire des profits honorables par la voie d'une coopération internationale, Colbert et ses successeurs cherchent à s'affirmer au dépens des autres pays. Le marquis d'Argenson va jusqu'à nier la possibilité théorique d'une science générale du commerce : pour lui les références à celle-ci ne sont que des instruments au service de l'amour-propre des agioteurs français. Ceux-ci, inspirés essentiellement par leur amour-propre, s'attribuent frauduleusement le contrôle d'une chose naturelle et nullement contrôlable et ils transforment une activité de paix en activité quasi guerrière : *« Mais la présomption et l'amour-propre sont tels chez les hommes qu'ils préfèrent moins de profit acquis par sophisme, par subtilité ou par malice, à tout ce que la nation et l'humanité leur offrent avec bien plus d'abondance et d'honnêteté. »*

La critique de l'amour-propre permet donc au marquis d'Argenson de dénoncer un certain nombre de déformations qu'il observe dans la société française de son époque. Il affirme l'existence d'un régime économique-politique naturel – la société agricole rêvée des agrariens – dont l'amour-propre a fait écarter les gens. Nous trouvons dans le passage suivant une description du processus en question ainsi qu'une définition assez précise de ce que notre auteur entend par amour-propre : *« L'esprit et l'amour-propre ont supplanté le bon sens. Celui-ci nous disoit de vivre comme le grand-seigneur [...] de bien faire cultiver nos terres, et de laisser à quelque sujets sans terre cette industrie, d'où ils s'aviseront naturellement, mais de ne pas envier tous les profits des pauvres habitants des rochers et des marais. Que nous disent l'esprit et l'amour-propre ? Qu'il n'y a de bon que ce que donnent l'art, l'intrigue, la subtilité et le raffinement machiavélique. C'est ainsi que l'on ne s'applaudit au jeu que de ce qu'on a gagné par adresse, mais non de ce que le bonheur amène. C'est ainsi que dans l'éducation des enfants, on ne sait gré de rien à la belle nature, mais on attribue tout à la charlatanerie, qu'on nomme éducation. L'art étouffe partout la*

*nature chez un peuple spirituel comme le nôtre.* »<sup>180</sup> L'amour-propre est donc la préférence donnée à la complication sur la simplicité, aux plaisirs complexes sur les jouissances simples, à l'artificiel sur le naturel. Cette définition est convergente avec la fameuse description de l'amour-propre qu'on trouve dans l'*Emile*. Rousseau oppose l'amour propre à l'amour de soi, et considère le premier comme la passion sociale par excellence, qui consiste à ne pouvoir trouver de satisfaction que si l'on mérite l'estime d'autrui.

Dans d'autres textes, le marquis d'Argenson défend la thèse selon laquelle l'amour-propre a une place extrêmement importante dans l'économie des passions. Dans ces passages, le sentiment en question tend à s'identifier moins à la définition que Rousseau donne de l'amour-propre qu'à celle de l'amour de soi : « *Je voudrais examiner ici si j'ai ou n'ai pas de l'amour-propre, et de quelle espèce il est ; car tout le monde en a ; c'est comme la bile et le fiel, désagréables liqueurs qui ne doivent pas prendre le dessus, mais dont l'absence ferait périr l'individu. Il faut de l'amour-propre, ne fut-ce que pour nous empêcher de nous détruire, en ne voulant prendre aucune peine pour notre conservation ; il en faut pour accompagner cette source de toute émulation et, par là, de toute vertu, que le créateur a imprimé en nous, qui est l'envie d'être distingué entre pareils, l'amorce de la louange, la crainte du reproche. Les honnêtes gens, les bons citoyens l'aiment, mais en tout bien et tout honneur, comme on aime une femme qu'on honore. Mais les vicieux et les ambitieux, petitement et avec extravagance, l'aiment eux-mêmes en mal et comme on aime une p...* »<sup>181</sup> L'amour-propre est considéré ici comme un principe de motivation universel et – surtout – d'origine divine, élément indispensable de la vie passionnelle de l'individu. Cette définition de l'amour-propre comme un désir de bonheur imprimé dans l'homme par le Créateur n'est pas sans évoquer quelques reminiscences malebranchiennes. L'auteur des *Eclaircissements* définit l'amour-propre comme un sentiment potentiellement vertueux qu'il faut néanmoins régler sur et par l'amour de l'ordre divin. Même si d'Argenson n'utilise pas le même vocabulaire théologique, il

---

<sup>180</sup> « Contre le commerce », *Jannet V*, p. 367-369.

<sup>181</sup> Rathéry I., p. 186, (mars 1733).

tente également d'enrôler l'amour-propre au service des objectifs très élevés : notre auteur attribue une importance fondamentale à l'amour-propre qu'il considère comme un sentiment qui n'incite pas seulement à la recherche du bonheur individuel, mais aussi à la recherche altruiste du bonheur d'autrui : « *Nous ne sommes ici-bas que pour nous rendre heureux, et nos compatriotes avec nous, autant qu'il est en nous ; par là, nous honorons le créateur, que nous ne perdons point de vue. Nous devons donc former aussi notre amour-propre, si notre cœur ne s'y tourne pas de lui-même.* »<sup>182</sup>

Il faut remarquer que dans les deux cas (celui de l'amour-propre « abusif » et celui de l'amour-propre « salutaire ») il s'agit essentiellement de la même passion sociale, de la même envie de se distinguer parmi ses égaux, de la même motivation à agir afin de mériter l'estime d'autrui et d'éviter leur mépris. Vertu ou vice, l'amour-propre est un sentiment de comparaison ; nécessaire en petite dose puisque l'homme est essentiellement un être social qui a besoin de se mesurer à l'aune de ses semblables, mais extrêmement nocif si on en abuse, l'homme ne doit ni l'étouffer, ni en abuser, mais le canaliser et le prendre avec modération pour enfin arriver à cette grande médiocrité qui constitue le chemin du bonheur.

---

<sup>182</sup> *Ibidem.*

## 4. PHILOSOPHIE ET HISTOIRE DANS L'OEUVRE DU MARQUIS D'ARGENSON

### *4.1. These royale et these féodale*

Le débat sur les origines de la monarchie française, opposant les tenants de la these royale aux partisans de la these nobiliaire, est probablement l'un des épisodes les plus amplement commentés de l'histoire des idées du XVIIIe siècle. En partant de la présentation des idées du marquis d'Argenson concernant les origines de la monarchie française, nous tenterons d'examiner les fondements de sa conception générale de l'histoire ainsi que le rôle qu'il attribue à l'analyse historique dans la construction d'une philosophie politique cohérente.

Plusieurs historiens ont pris la peine de présenter et de commenter la position que le marquis d'Argenson occupe dans ce fameux débat. Nannerl O. Henry, quant à elle, souligne que l'un des objectifs majeurs du marquis fut de repousser l'argumentation aristocratique de Boulainvilliers et de défendre l'idée d'un pouvoir royal fort.<sup>183</sup> Dans son ouvrage monumental, Elie Carcassonne interprète les *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* comme la quasi-suite de l'*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* de Dubos : l'ouvrage du marquis ne serait donc, à l'avis du grand historien du début du XX<sup>e</sup> siècle, qu'une manifestation de plus de la these royale, moins bien documenté pourtant que le livre du très érudit abbé<sup>184</sup>. L'influence que l'ouvrage de Carcassonne a exercée sur les historiens du XX<sup>e</sup> siècle est tellement forte, qu'il existe dans l'historiographie une sorte de consensus de ranger le marquis d'Argenson parmi les tenants de la these royale.<sup>185</sup> Diego Venturini, quant à lui, n'hésite pas à parler de la grande triade

---

<sup>183</sup> Henry, 72-73. Peter Gessler signale que l'un des premiers manuscrits, conservés à l'Arsenal, porte le sous-titre suivant: « *Pour répondre aux écrits de Mr. de Boulainvilliers en faveur de l'ancien gouvernement féodal de la France* », Gessler, 81.

<sup>184</sup> Elie Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, 1927.

<sup>185</sup> Voir aussi Peter Gay et Blandine Barret-Kriegel, *Les académies de l'histoire*, Paris, PUF, 1988, p. 77.



des historiens romanistes, composée de Dubos, de d'Argenson et de Hénault.<sup>186</sup> Cette interprétation n'est pas entièrement fautive, mais comme nous allons voir, elle doit être nuancée. Nous exposerons une tentative d'interprétation plus proche de celle qui se dessine dans les quelques phrases que consacre J-M. Goulemot à la pensée historique du marquis d'Argenson. Goulemot – qui s'intéresse surtout à l'abîme qui sépare les tenants d'un discours classique de la recherche des origines de ceux qui sont convaincus que l'âge d'or de l'humanité n'est pas révolu, mais encore à venir – affirme que « *sa* [celle de d'Argenson] *représentation des origines de la monarchie française est opposée aussi bien à Dubos qu'à Boulainvilliers.* »<sup>187</sup>

Quoique d'Argenson ne mentionne pas une seule fois le nom de Dubos, on peut affirmer avec certitude, vu la notoriété de l'*Histoire critique*, qu'il devait connaître le texte en question. Il n'est pas permis non plus de nier les convergences indiscutables : comme Dubos, le marquis d'Argenson tente de minimiser les conséquences de la conquête, sa critique de la thèse féodale prônée par Boulainvilliers n'est pas moins acerbe que celle de l'abbé. En outre, les idées de Dubos et de d'Argenson ont en commun que les deux auteurs voient le pouvoir monarchique fort comme la condition indispensable de l'abolition du régime féodal, considéré sans indulgence comme usurpation. L'interprétation de Carcassonne, qui consiste à placer les *Considérations* dans la tradition des « historiens de la monarchie » allant de Dubos jusqu'à Moreau, demeure pourtant sujette à caution dans la mesure où il omet d'examiner l'énorme distance qui sépare l'argumentation historique de Dubos de l'argumentation philosophique du marquis d'Argenson.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Diego Venturino, « Histoire et politique: l'Histoire du Parlement de Paris » in: *Voltaire et ses combats*, II., p. 1375.

<sup>187</sup> Jean Goulemot, « De l'histoire cyclique à l'histoire cumulative : l'Angleterre comme lieu du débat et du compromis », *Le règne de l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 342. Il est plus difficile d'accepter un autre aspect de l'interprétation de Goulemot, notamment celui qui voit dans les *Considérations* une manifestation intéressante du discours idéologique nobiliaire, prouvant la pluralité et la richesse de celui-ci. Nous pourrions trouver dans les *Considérations* ainsi que dans d'autres textes, un nombre tellement élevé de remarques farouchement antinobiliaires qu'il nous paraît impossible d'attribuer au marquis de sympathies nobiliaires.

<sup>188</sup> Dans un article quelque peu oublié, J. Gallanar a déjà remarqué l'erreur qui consiste à regarder le marquis d'Argenson comme un représentant de la thèse royale. Selon Gallanar, le marquis a défendu la monarchie avec une argumentation plus utilitariste qu'historique (*on utilitarian rather than historical*

Avant d'examiner la place exacte du marquis d'Argenson dans la controverse historico-politique des germanistes et des romanistes, nous devons essayer de comprendre la nature et l'enjeu du débat en question. L'un des meilleurs spécialistes de la question, Henri Duranton, présente la profonde transformation que la tradition séculaire de la légitimation historique de la monarchie subit au seuil du XVIIIe siècle.<sup>189</sup> Jusqu'à la fin du XVIIe siècle la motivation principale des historiens royalistes fut de prouver la descendance légitime des Capétiens soit pour écarter les potentielles aspirations dynastiques des adversaires de la maison royale, soit pour étayer certaines revendications territoriales de la couronne de France. Au XVIIIe siècle la justification d'ordre dynastique ne suffit plus. La monarchie, défiée par une nouvelle interprétation – génératrice de revendications politiques – d'une thèse déjà ancienne, celle de la conquête franque, doit répondre de son passé devant l'opinion publique de la nation. Les recherches historiques de l'abbé Dubos, le tenant le plus remarquable de la thèse royale, doivent prouver que les principes définissant la constitution aux premiers temps de la monarchie sont identiques à ceux de son temps, que la monarchie française avait été des lors ce qu'elle était dans les années 1730. Dans ce sens, les écrits royalistes et les écrits germanistes appartiennent au même « espace épistémologique »<sup>190</sup> (pour reprendre le mot de Duranton) puisque Boulainvilliers cherche, lui aussi, la constitution primitive dont la reconstruction entière et la connaissance exacte délégitimeraient immédiatement l'absolutisme considéré comme usurpation. Ses écrits visent une « *révolution de restauration* », menée par le monarque, qui rétablirait la forme primitive de l'institution.<sup>191</sup> Duranton désigne par l'appellation de « *théoriciens de l'histoire* » les historiens qui « *a l'appui d'une thèse politique invoquent le passé national et s'efforcent de fonder des revendications modernes sur de prétendus droits historiques.* »<sup>192</sup>

---

grounds). J. Gallanar, « Argenson's Platonic Republic », *Studies on Voltaire*, LVI, Oxford, 1967, 557-575.

<sup>189</sup> Henri Duranton, « Le mythe de la continuité monarchique », *Modeles et moyens de la réflexion politique au XVIIIe siècle*, tome III. Débats et combats idéologiques, Lille, 1979, p. 215-216.

<sup>190</sup> *Ibidem.* p. 220.

<sup>191</sup> Jean-Marie Goulemot, « Dérives à partir de Locke. L'historiographie des ducs », *Le règne de l'histoire*, Paris, 1996.

<sup>192</sup> « L'épisode du vase de Soissons vu par les historiens du XVIIIe siècle. Quelques aspects de la pensée

Pour Dubos ainsi que pour Boulainvilliers, l'histoire, correctement interprétée, de la France est le code déterminant le présent et l'avenir. On pourrait donc sans risque affirmer qu'il s'agit de deux versions rivales de la constitution primitive de la monarchie française ou, comme l'écrit Kent Wright en faisant allusion à l'histoire des îles britanniques, de deux versions rivales de l'ancienne constitution.<sup>193</sup> Dans son livre consacré à l'écriture de l'histoire au XVIIIe siècle, Chantal Grell nous donne une définition très utile des modalités et de l'enjeu du débat opposant les germanistes aux romanistes. Pour elle, les spéculations historico-politiques au sujet de la constitution primitive de la monarchie française reposent sur deux postulats acceptés par les défenseurs ainsi que par les adversaires du pouvoir royal fort : premièrement, comme cela ressort clairement de leurs écrits, Dubos et Boulainvilliers sont convaincus de l'existence d'un système politique cohérent originel ; deuxièmement, tous les participants du débat soutiennent que la forme primitive est la seule légitime et qu'elle révèle l'essence éternelle de la monarchie française.<sup>194</sup> Dans ce chapitre, nous nous efforcerons de montrer que la réflexion du marquis d'Argenson ne correspond à aucun de ces deux postulats. L'image qui se dessine dans les *Considérations* des premiers temps de la monarchie n'est point celle d'un système politique cohérent qui serait par conséquent digne d'être conservé, mais au contraire un régime anarchique et violent, incompatible avec les sains principes de la philosophie politique, et donc incapable de fonder un ordre légitime. Il n'est donc pas étonnant que notre auteur ne puisse point accepter l'autre postulat non plus, celui selon lequel la forme primitive serait en quelque sorte l'essence de la monarchie. Au contraire, celle-ci doit se conformer aux mœurs polies du XVIIIe siècle. Tout au long de ce chapitre nous nous efforcerons donc de montrer que la thèse monarchique du marquis d'Argenson n'est pas coupée de l'histoire : quoique l'auteur des *Considérations* n'accepte pas la validité des droits historiques chers aux deux partis opposés dans le débat entre romanistes et germanistes, ses

---

historique sous l'Ancien Régime », *Revue de Synthèse*, IIIe série, LXXIX-LXXX, juillet-décembre 1975, p. 285.

<sup>193</sup> Kent Wright, « Les sources républicaines de la Déclaration des Droits », *L'avenement du siècle républicain*, Paris, 1993, p. 133.

<sup>194</sup> Chantal Grell, *L'histoire entre érudition et philosophie*, Paris, 1993.

propositions politico-sociales ancrées dans l’histoire illustrent qu’il est sensible à l’accumulation des expériences historiques et à la succession des âges. Son sens historique indiscutable ne lui permet pas d’adhérer à l’idée d’une constitution primitive de la monarchie : il est clair qu’il n’accorde à l’histoire, dans aucun de ses textes, une force légitimatrice immédiate susceptible de fonder des revendications politiques. On peut donc affirmer sans trop de risques que le débat des romanistes et des germanistes sur les origines de la monarchie française n’est pas vraiment celui auquel d’Argenson a l’intention de contribuer.

Avant d’étudier plus en détail la question de la place de l’argumentation historique dans la pensée politique du marquis d’Argenson, nous nous proposons d’examiner « la thèse historique » proprement dite des *Considérations*. La reconstruction historique des premiers siècles de la monarchie française qu’il offre est très sommaire, elle ne constitue que la mineure partie de son ouvrage – ce qui montre déjà combien ses objectifs sont éloignés de ceux de Dubos. Les premières failles de l’interprétation de Carcassonne apparaissent même à une lecture hâtive du texte : d’Argenson est très loin d’accepter une conception analogue à celle de Dubos du passé de la France. Dans les *Considérations* il admet explicitement la réalité historique de la conquête franque que Dubos s’efforce de nier, même s’il tente, indiscutablement, d’atténuer son importance et de minimiser sa portée: « *Qu’on regarde ces espèces de conquêtes plutôt comme une occupation des principaux postes du pays que comme une subjugation des habitants.* »<sup>195</sup> Sans contester donc l’existence historique de la conquête, d’Argenson refuse d’y voir l’événement fondateur du régime féodal<sup>196</sup>. L’enjeu peut-être le plus important du débat opposant les germanistes et les romanistes est d’éclairer les conditions historiques de l’émergence de ce système économique-politique tant vanté par les uns que maudit par les autres. Chercher dans la conquête franque l’origine véritable des fiefs constitue une erreur historique de taille aux yeux du marquis puisque, dans son interprétation, les

---

<sup>195</sup> *Considérations*, p. 119.

<sup>196</sup> Moreau sera également de cet avis: l’historiographe du roi ne récuse pas qu’il y ait une invasion et une conquête des Francs, mais cet acte militaire ne peut constituer le fondement du lien civil et politique. Voir Blandine Barret-Kriegel, *Jean Mabillon*, Paris, 1988, p. 252.

perdants de la conquête militaire ne furent point les paisibles Gaulois, mais les Romains: « *On sait d'ailleurs que les Romains furent plutôt chassés des Gaules que les Gaulois ne furent vaincus par les Francs* »<sup>197</sup> Il est indiscutable aux yeux d'Argenson que la défaite des Romains ne peut avoir des conséquences séculaires sur le rapport des successeurs supposés des Francs et des successeurs supposés des Gaulois. En accord sur ce point avec Dubos, le marquis d'Argenson considère le système des fiefs comme une usurpation qui s'établit progressivement, à partir de la seconde race des rois, grâce à la faiblesse du pouvoir royal.

Néanmoins, la lecture attentive des *Considérations* montre que d'Argenson ne s'intéresse qu'accessoirement aux origines de la monarchie française. Puisque le sujet qui le préoccupe prioritairement est celui du « *progres de la démocratie en France selon notre histoire* », on ne s'étonnera pas de voir qu'il ne consacre que quelques lignes des *Considérations* à l'histoire de la première race de la monarchie. L'objectif très particulier de son livre détermine en même temps les méthodes et les procédés à l'œuvre : le marquis d'Argenson écrira une histoire philosophique et conjecturale, et non point une histoire événementielle érudite ou fondée sur des recherches en archives. L'histoire du « *commencement de la monarchie* » n'est point au centre de son attention: puisque l'époque de la première race est caractérisée par d'incessantes guerres intérieures et extérieures, elle ne mérite pas un examen minutieux de la part du philosophe-historien : « *...guerres civiles, [...] actions féroces, peu de rois législateurs, voilà tout ce que présente notre Histoire jusqu'à l'extinction de la Race des Mérovingiens.* »<sup>198</sup> Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les temps primitifs de la monarchie n'ont pas pu trouver une place particulièrement

---

<sup>197</sup> *Considérations*, p. 119. L'auteur de *L'histoire du droit public ecclésiastique*, œuvre à paternité douteuse, admet d'ailleurs également l'existence de la Conquête. Il souligne, lui aussi, que les Francs durent soumettre les Romains et non pas les Gaulois. Ces derniers accueillirent les conquérants avec bienveillance: « *leur probité et leur franchise naturelles les rendoient aimables aux peuples qu'ils se soumettoient; on aimoit autant leur obéir qu'aux Romains, dont le gouvernement étoit devenu méprisable à cause de sa foiblesse et odieux par leur insatiable avarice.* » L'auteur, au lieu d'insister sur les éventuelles conséquences politico-juridiques de la conquête, tend à emphatiser la collaboration et l'entente des Francs et des Gaulois, d'autant que « *la valeur naturelle de sa nation ranima celle des Gaulois* ». Paris, 1736, p. 45-47.

<sup>198</sup> *Considérations*, p. 132.

importante dans la réflexion du marquis : contrairement à Dubos ou à Boulainvilliers, d'Argenson ne cherche point dans l'histoire une source de légitimité. La conquête franque ou la continuité de la souveraineté romano-française sont des questions pourvues d'un certain intérêt historique, mais elles ne comportent pas, pour l'auteur des *Considérations*, un enjeu politique immédiat. Pour d'Argenson, il n'est pas question que l'histoire des anciennes usurpations et des actions violentes caractéristiques des siècles reculés soit susceptible de fonder, quasi-juridiquement, les prétentions des pouvoirs concurrents. Le marquis n'accepte pas la thèse historique de Boulainvilliers sur l'origine des droits féodaux, mais il ne la conteste pas avec une intensité particulière : son propos est plutôt de prouver que ces droits sont injustes, donc philosophiquement inacceptables. Nannerl O. Henry affirme que dans les *Considérations*, d'Argenson met à l'œuvre la méthode comparative ainsi que la méthode historique<sup>199</sup>. Cette affirmation indiscutable ne pourrait nous satisfaire puisqu'elle reste à la surface du problème. À notre avis, il est indispensable d'aller plus loin et de comparer la méthode historique utilisée par les tenants des deux thèses opposées sur l'origine de la monarchie française à celle que met à l'œuvre le marquis d'Argenson, d'autant plus que dans la section intitulée « Principes »<sup>200</sup> on trouve une quantité non négligeable de remarques méthodologiques qui montrent que l'intérêt que l'auteur des *Considérations* porte à l'histoire est de nature différente de celui qui sous-tend les ouvrages de Dubos et de Boulainvilliers.

Examinons d'abord très brièvement en quoi consiste exactement l'argumentation historique de Boulainvilliers. Dans la préface de son ouvrage intitulé *Essai sur l'ancien gouvernement de la France*, il définit la condition politique actuelle de la monarchie d'une façon qui détermine d'emblée le vocabulaire politique qu'il utilisera. Le despotisme récent (dont les dépositaires sont prioritairement les intendants) a créé une situation politique intenable dont seul le recours au passé permettra de sortir : « *Je ne craindrai donc point de*

---

<sup>199</sup> Henry, p. 74.

<sup>200</sup> Dans l'édition de 1784, ce chapitre s'intitule « *Principe et maximes* ».

*rapeler par le moyen de l'Histoire, nos usages présents a leur véritables origines; de découvrir les principes du Droit commun a la Nation, et d'examiner avec ordre ce que l'on y a changé dans la suite des tems.* »<sup>201</sup> La définition de la nature exacte des références au passé qu'on trouve dans les oeuvres de Dubos et dans celles de Boulainvilliers n'est pas chose aisée. Il ne s'agit certainement pas d'une version française du *Common Law* dont les juristes anglais ne cessent d'affirmer le caractère coutumier. Pour s'en assurer, il suffit de noter que les conditions de la formation de celui-ci ne doivent et ne peuvent pas être révélées dans des études historiques, tandis que les historiens-idéologues français cherchent justement à éclairer jusque dans les moindres détails l'histoire des premiers siècles de la monarchie. Dubos et Boulainvilliers, ainsi que les magistrats parlementaires présentés par K. M. Baker, défendent dans leurs traités l'existence non pas d'un droit coutumier, mais bien d'une ancienne constitution qui n'a rien perdu de sa validité juridique depuis son établissement, mais que l'histoire soumet à de rudes épreuves d'usurpation. Nous avons affaire ici à une question relevant prioritairement du droit public. Dubos affirme « *qu'il est impossible de bien expliquer le Droit public en usage sous les rois de la troisième race, si l'on n'a pas bien éclairci auparavant le Droit public en usage sous les rois de deux premières races.* »<sup>202</sup> Telle fut la constitution de la monarchie naissante, telle doit-elle rester jusqu'à la fin des jours. Le débat sur les origines de la monarchie française est un débat certes intéressant, il n'est pas pour autant celui qui préoccupait le plus le marquis d'Argenson. Yves-Charles Zarka distingue entre deux grandes manières de fonder le droit : les théoriciens du droit commun anglais ainsi que les constitutionnalistes français cherchent à s'appuyer sur l'histoire, tandis que les jusnaturalistes s'efforcent de trouver un fondement rationnel et philosophique à la société et au pouvoir politique<sup>203</sup>. Comme nous allons le voir, ce rationalisme n'exclut pas une certaine manière de recourir à l'histoire, mais les efforts du marquis d'Argenson de placer sa

---

<sup>201</sup> Boulainvilliers, *Essai sur l'ancien gouvernement de France*, Préface, XXVIII.

<sup>202</sup> *Histoire critique*, Paris, 1735, t. III., p. 109 cité par Carcassonne, *op. cit.* p. 183.

<sup>203</sup> Yves-Charles Zarka, « Le droit naturel moderne », *Histoire de la philosophie politique*. t. 2. *Naissances de la modernité*, p. 281.

philosophie politique rationnelle dans un contexte historique doivent être soigneusement distingués des références à l'ancienne constitution, telles qu'on les trouve chez Dubos ou Boulainvilliers. Un historien réputé, R. Mas souligne dans un article souvent cité qu'il existe au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle trois courants distincts qui proposent chacun une certaine définition de la nation conçue comme entité politique fondamentale : pour les romanistes, c'est grâce aux Romains et aux premiers rois ayant repris l'essentiel de la romanité que la nation française put se constituer ; les représentants du courant aristocratique attribuent aux lois fondamentales germaniques une force permettant de constituer une véritable communauté politique ; il existe enfin un troisième courant dont les tenants évitent soigneusement de fonder les droits politiques par la référence à l'histoire. Bon nombre de philosophes versés dans la philosophie jusnaturaliste appartiennent à ce courant : ils se proposent de considérer la nation comme « *une association constituée pour assurer la sauvegarde de ceux qui la composent et élaborent ses propres lois; le roi ne peut être qu'un des instruments de cette sauvegarde.* »<sup>204</sup> Dans ce chapitre, ainsi que dans le suivant, nous tenterons de prouver que les objectifs du marquis d'Argenson sont proches de ceux des jusnaturalistes et qu'il ne s'intéresse qu'accessoirement au débat d'ordre historique qui oppose les tenants de la thèse royale aux partisans de la thèse féodale.

Pour François Furet, les origines de la monarchie ne sont l'objet d'aucune sacralisation, puisque, à son avis, Boulainvilliers ne tient pas les premières lois d'une nation pour ses lois fondamentales. Furet semble vouloir dire que le sens de l'argumentation de Boulainvilliers ne serait nullement juridique, au contraire, il s'agirait pour lui de réactiver « *une tradition ... mobilisatrice d'énergie intellectuelle et morale, [qui] n'invite pas à la reverie.* »<sup>205</sup> Sans avoir l'intention d'entrer en détail sur l'interprétation correcte de Boulainvilliers, nous remarquons que dans son texte – il suffit d'examiner de

---

<sup>204</sup> R. Mas, « Recherches sur les Gaulois et sentiment national en France au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Pratiques et concepts de l'histoire en Europe, XVI-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Textes réunis par Chantal Grell et Jean-Michel Dufays, Paris, 1990, p. 173.

<sup>205</sup> François Furet, « Deux légitimations de la société française au XVIII<sup>e</sup> siècle », *L'atelier de l'histoire*, p 101-127.



pres sa préface – on peut distinguer une argumentation d’ordre politico-moral insistant sur les effets déplorable du despotisme récent et la nécessité absolue de chercher les remedes dans l’étude du passé national, et une argumentation politico-juridique défendant l’idée selon laquelle la constitution intangible que la conquete a créée est en quelque sorte toujours en vigueur.<sup>206</sup> Pour Dubos, peu sensible a l’argumentation d’ordre philosophique, la légitimation politico-juridique de la monarchie par le passé ne pose pas de probleme : « *De l’établissement politique des Francs et la succession réguliere des rois mérovingiens aux empereurs de Rome résulte une forme de gouvernement primitif qui justifie l’absolutisme royal et détruit les prétentions féodales.* »<sup>207</sup> La négation d’un fait historique (celle de la conquete) est censée délégitimer toutes les aspirations aristocratiques a participer a l’exercice du pouvoir.<sup>208</sup> En écrivant une histoire de la monarchie française, l’abbé Dubos cherche a remonter a la source du droit public français. L’usurpation aristocratique a pu obscurcir la vue de certains, mais a aucun moment de l’histoire française le droit public français ne perdit sa vigueur.

Les deux freres ennemis dont nous *avons* parlé jusque-la dans ce chapitre parlent la langue de l’ancienne constitution, en version française, doit-on ajouter sur le champ. A l’instar des tenants anglais – étudiés par Pocock – de ce langage politique, Dubos et Boulainvilliers supposent que l’existence d’une ancienne constitution détermine presque définitivement le devenir de la monarchie française, donc, dans un certain sens, une histoire correctement écrite des temps primitifs de la conquete remplace et rend inutile la philosophie politique spéculative. Pour Boulainvilliers, la supériorité de l’histoire sur la philosophie réside aussi dans le fait que les institutions politiques créées par la conquete sont spécifiquement françaises, elles conviennent donc a la mentalité et aux moeurs nationales, tandis que la philosophie politique proprement dite ne pourrait offrir

---

<sup>206</sup> Boulainvilliers, *op. cit.*, p. 24

<sup>207</sup> Lombard, *L’abbé Dubos : un initiateur de la pensée moderne, 1670-1742*, Geneve, Slatkine Reprints, 1969 [1913], p. 454.

<sup>208</sup> Lombard signale que dans une oeuvre antérieure a l’*Histoire critique*, intitulée *Succession a la couronne*, Dubos a nié les droits de l’aristocratie au gouvernement de l’Etat en prétextant l’incapacité actuelle de celle-ci de remplir des fonctions importantes. *Op. cit.*, p. 420.

que des principes universels et abstraits : « *Ainsi, comme il est évident que toutes sortes de lois ne sont pas bonnes à toutes les Nations ; puisque celles d'Athènes ou de Lacédamone, qui ont été reconnues pour des chefs-d'oeuvres de l'esprit humain, seroient des monstres dans notre Gouvernement, et que nos usages au contraire seroient insupportables à l'Angleterre ou à la Pologne : nous ne pouvons, ce semble, choisir de règle plus sûre et plus convenable à nos moeurs que l'exemple de ce qui s'est fait et s'est pratiqué parmi nous.* » Cette phrase est très intéressante dans la mesure où elle nous montre que Boulainvilliers est conscient du problème des fausses généralisations qui préoccupe également le marquis d'Argenson : les lois et les usages en cours dans les républiques antiques ne sont plus valables à cause de la trop grande distance temporelle et géographique qui les séparent de la monarchie française. Pourquoi accepter alors la validité des lois « féodales », établies il y a un millier d'années ? Il n'y a qu'une seule réponse possible à cette question : Boulainvilliers postule une continuité et une identité de la nation française qui lui permet de dire « nous » lorsqu'il parle des Francs conquérant la Gaule. Puisque les Français d'aujourd'hui sont fondamentalement identiques (ou au moins semblables) à leurs ancêtres, les usages et les lois de ceux-ci obligent toujours ceux-là. C'est justement cette continuité que le marquis d'Argenson (convaincu de l'existence d'un abîme infranchissable séparant les temps modernes caractérisés par la politesse et l'ancienne barbarie violente) réfutera de toutes ses forces. Nous allons voir par la suite que le marquis d'Argenson, comme presque tous les philosophes de son temps, n'admettra pas l'idée que l'histoire nationale puisse éclipser la philosophie politique.

#### 4.2. *Le rapport entre histoire et philosophie*

Plusieurs raisons justifient, dans la première partie du XVIII<sup>e</sup> siècle, une certaine méfiance par rapport à l'histoire. Malgré les résultats indiscutables des efforts des historiens « professionnels » du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>209</sup> et l'apport contradictoire de l'œuvre de Pierre Bayle, le statut qu'on doit accorder à la connaissance historique dans la hiérarchie des savoirs est loin d'être assuré. Nous devons de prime abord distinguer deux problèmes relatifs à l'histoire. Les deux problèmes sont indépendants, néanmoins liés l'un à l'autre. Le premier de ces deux problèmes est d'ordre épistémologique : quelles sont les sources historiques que la recherche doit consulter et dans quelle mesure peut-on faire confiance à ces sources ? Comment définir les critères de l'authenticité permettant d'écarter le spectre du pyrrhonisme ? On reste toujours dans le domaine de la mise en cause épistémologique lorsque, en supposant que l'historien ait pu établir la vérité factuelle sur tel ou tel moment du passé, on se pose la question de savoir si la distance énorme qui sépare une époque historique de l'autre ne rend pas invalide tous ses jugements, ne rend pas impensable l'interprétation de ses résultats. L'autre problème est celui du rapport de l'histoire et la philosophie : au moins d'accepter d'être réduite à l'utopisme pur, toute philosophie politique et morale doit, dans une certaine mesure, rendre compte de l'histoire humaine. L'histoire ne doit pas déterminer la réflexion philosophique, à laquelle revient la tâche de la transformation du monde selon les principes de la raison et de la justice ; mais en vérité les philosophes ne peuvent pas se permettre « d'écarter les faits » à la manière de Rousseau. Dans ce chapitre, nous nous proposons d'examiner la nature des réponses que le marquis d'Argenson offre à la question du statut des connaissances historiques ainsi que du rôle de celles-ci dans la réflexion philosophique. L'analyse de cette œuvre difficile à classer montrera qu'il ne suffit pas d'interpréter la pensée de l'auteur des *Considérations* dans le cadre du débat entre la thèse romaine et la thèse germanique. Tous les

---

<sup>209</sup> Voir surtout les ouvrages de Blandine Barret-Kriegel.

adversaires de Boulainvilliers ne sont pas forcément les amis de Dubos<sup>210</sup> : on peut être royaliste de plus d'une manière. L'idéal du marquis d'Argenson n'est pas simplement la monarchie forte, quasi absolue des royalistes de son temps, mais la monarchie reconstruite, dans la mesure du possible et conformément à l'esprit du siècle, dans un sens démocratique et républicain. Puisque ce régime n'a jamais existé dans le passé, l'argumentation de d'Argenson ne peut par conséquent se fonder sur la recherche des origines perdues.<sup>211</sup> Le marquis d'Argenson sait très bien que la monarchie idéale qu'il préconise sera le produit d'un long processus historique, qu'elle se réalisera historiquement. Les actions des rois et des ministres passés ont soit rapproché, soit retardé l'avènement de cet idéal politique ; dans ce sens, l'étude de l'histoire possède un intérêt indiscutable pour le marquis d'Argenson ; mais ce qui le sépare de Dubos et de Boulainvilliers est le fait qu'il cherche ses idéaux dans la réflexion philosophique et non pas dans un passé lointain. L'auteur des *Considérations* a maintes fois exprimé sa foi inébranlable dans ce qu'il appelle « *le progrès de la raison humaine* » : il croit fermement que sa génération, bénéficiant des résultats d'une véritable révolution scientifique et d'une profonde transformation morale, dispose également d'expériences politiques qui la rendent incontestablement supérieure à la génération du Grand Siècle ; comment pourrait-on s'attendre à ce qu'il accepte l'idée d'une constitution parfaite provenant des bas-fonds de la barbarie ? Le marquis d'Argenson est trop fier de sa qualité de philosophe pour admettre la validité de l'argumentation historique.

Nous allons donc tenter de montrer que le débat opposant les partisans de la thèse royale aux défenseurs de la thèse féodale n'est pas le cadre d'interprétation qui permet la meilleure compréhension des *Considérations* (ainsi que du reste de son œuvre). À travers quelques passages de l'œuvre du marquis, antérieurs ou postérieurs aux *Considérations*, nous montrerons que les

---

<sup>210</sup> On cite souvent de l'avertissement des *Considérations* le passage « antiféodal », visant apparemment Boulainvilliers ; mais il faudrait également retenir la toute première phrase, de ton résolument anti-absolutiste, de l'ouvrage, insistant sur les maux causés « par la dépendance servile des sujets » établie par Richelieu, p. 1.

<sup>211</sup> C'est l'opinion de Guy Chaussinand-Nogaret qui écrit que pour le marquis d'Argenson « *c'est le présent et l'avenir qui portent les germes du progrès. Car on passe à travers l'histoire du pire au meilleur : l'âge d'or est devant et non pas derrière nous...* », *La Noblesse au XVIIIe siècle*, 1976, p. 34.

présupposés philosophiques déterminant la réflexion de d'Argenson rendent inconcevable qu'il ait accepté l'idée de la légitimation politique de la monarchie par son histoire ; puis nous passerons à la présentation de la construction thématique des *Considérations* pour illustrer le fait que le traité composé par le marquis dans les années 30 du XVIII<sup>e</sup> siècle n'a rien ou très peu en commun avec les ouvrages cités de Dubos et de Boulainvilliers.

N'étant pas historien pratiquant lui-même, il n'est pas très sensible à la crise pyrronienne touchant l'art diplomatique. Comme il ressort de ses *Réflexions sur les historiens de la monarchie* que nous avons présentées plus haut, pour le marquis d'Argenson, le problème de la connaissance historique est essentiellement un problème politique : un homme sensé ne pourra faire confiance aux chroniqueurs mercenaires de la monarchie, ni aux partisans de la thèse féodale, incapables les uns comme les autres d'émettre un jugement vraiment impartial sur une question aussi épineuse que celle des origines du pouvoir royal. Pourtant, les échecs apparents de l'historiographie partielle, intéressée et manipulatrice sont loin d'être inévitables : le sens commun de l'historien et la vraisemblance permettront l'établissement des sources authentiques. Le marquis d'Argenson n'énonce jamais l'impossibilité théorique de la reconstruction historique fidèle de la naissance de la monarchie française : un régime libre et fort, sûr de sa propre légitimité que seule une saine philosophie politique peut accorder – tel devrait être la monarchie de Louis XV – pourrait dédramatiser et désidéologiser l'histoire des premiers siècles de sa propre existence.

Examinons maintenant ce que le marquis nous dit au sujet du deuxième composant du problème, celle de la distance énorme qui sépare une époque historique de l'autre. On se rappellera immédiatement certaines pages des *Essais* où d'Argenson insiste sur l'absence de critères communs qui permettraient à un historien du XVIII<sup>e</sup> siècle d'émettre des jugements valables par rapport à l'Antiquité. Nous savons que le marquis est très prudent quant à la possibilité de la transposition directe des expériences des républiques antiques dans les circonstances très différentes des monarchies : « ...ces personnages ont vécu dans

*des temps et dans des pays si différent des nôtres , qu'il n'y a pas beaucoup d'application a faire de notre façon de penser et d'agir a la leur. Les paralleles memes que Plutarque a voulu faire des Grecs aux Romains, ne sont ni bien justes, ni bien utiles, parce qu'il y avait déjà de trop grandes différences entre les moeurs de ces deux Nations, et les circonstances ou ces Héros se trouvaient. Cependant il y a encore a profiter, pour nous autres François du XVIIIe siecle, a considérer ces gens morts il y a deux mille ans, a trois mille cinq cents lieues de nous.* »<sup>212</sup> Se tromper d'époque, se croire dans un moment historique révolu et s'inspirer de principes politico-moraux dépassés fut toujours une erreur politique dangereuse, mais non moins fréquente. D'Argenson cite l'exemple de Curius Dentatus qui, dépourvu du sens historique permettant d'éviter de tomber dans l'anachronisme, a forcé ses concitoyens de vivre selon les principes moraux tres austeres provenant d'une époque déjà révolue. Si la discontinuité radicale de l'histoire ne permet pas d'adapter directement la leçon politico-philosophique de l'Antiquité, le meme scepticisme s'impose par rapport aux temps reculés de la monarchie. L'abîme infranchissable qui sépare les temps anciens de barbarie de son âge enfin civilisé est le sujet principal du texte manuscrit intitulé *Quel fut l'état de la tyrannie au XVIIIe siecle*. Les moeurs et les idéaux de cette époque lointaine que le marquis d'Argenson qualifie maintes fois de barbare et de sauvage ne peuvent aucunement comporter un message valable a la réflexion politique du XVIIIe siecle, poli et éclairé.

Nous ne manquons pas de textes ou le marquis d'Argenson traite explicitement du probleme des rapports entre la philosophie et l'histoire : a l'exception d'un seul écrit de circonstance<sup>213</sup>, il ne se sert jamais d'argumentation historique pour justifier tel ou tel régime politique. On pourrait se demander s'il

---

<sup>212</sup> *Essais*, p. 18-21.

<sup>213</sup> Nous pensons ici a la *Lettre d'un membre du Parlement de Paris a un membre du Parlement d'Angleterre, datée du 1er septembre 1732*, retrouvée dans les Archives du Ministère des Affaires Etrangères et publiée par Eric Briggs (*Lias*, 1977.). Ce texte, composé en plein crise parlementaire afin de réfuter les doctrines des magistrats, accuse ceux-ci d'avoir donné une fausse interprétation de l'histoire en s'arrogeant un rôle législatif. En vérité, dit d'Argenson « *les rois pour rendre accessible leur pouvoir et justice aux sujets, ont député des juges pour représenter la Cour dans différentes provinces, au Palais de justice, et pour prononcer des arrêts en leur nom, mais les Parlements n'ont aucun droit de partager, seulement de recevoir la délégation de pouvoirs limités.* » Ce n'est pas son terrain, et, comme nous allons le voir, ce n'est pas le terrain qu'il propose aux partisans d'une monarchie forte.

est d'une saine exégèse que de se prévaloir aussi des écrits antérieurs et postérieurs pour nier que les *Considérations* puissent être lues dans le sens d'une contribution à la thèse royale. Nous avons décidé de procéder ainsi parce que le refus de la valorisation de l'histoire est indiscutablement un trait constant de la pensée du marquis d'Argenson. Le rapport qu'il établit entre histoire et philosophie est presque toujours un rapport d'opposition et d'exclusivité : la condition d'une philosophie politique digne de ce nom est de ne pas capituler devant les faits. Dans ses nombreux commentaires, le marquis examine la question de plusieurs points de vue : tantôt il recherche les raisons psychologiques qui amènent les penseurs à accepter le monde tel qu'il est ; tantôt il insiste, pour le disqualifier, sur les conditions de la formation (sur la généalogie) du droit historique. Dans un texte plus tardif, daté de 1750, dont l'un des objectifs est de trouver une troisième voie salutaire entre les plans chimériques du platonisme et l'empirisme plat, le marquis d'Argenson peste contre tous ceux qui « *croient tirer de l'histoire de droit public des vérités et des constitutions d'Etat, tandis qu'elle ne nous présente, dans la plupart du temps, que d'anciens abus, enfans de la violence, de la barbarie et du hasard.* »<sup>214</sup> Accepter l'idée de la légitimation politique par l'histoire nationale, cela signifierait attribuer une rationalité à l'histoire politique de la monarchie française. Or, le marquis d'Argenson ne conteste pas l'existence d'une certaine rationalité dans le cours de l'histoire humaine, mais celle-ci ne se manifeste qu'à très long terme, dans le phénomène que d'Argenson désigne sous le nom de « *progres de la raison humaine* ». L'auteur des *Considérations* ne voit dans les premiers siècles de la monarchie française que violence et barbarie : « *On ne saurait attribuer ni avancement, ni décadence aux travaux intérieurs d'une nation barbare ; la guerre, la chasse, le simple nécessaire de la vie, firent toute l'occupation des gaulois et de nos premiers françois. [...] ...des actions féroces, peu de rois législateurs, voilà tout ce que nous présente notre histoire.* »<sup>215</sup> On pourrait dire

---

<sup>214</sup> « Question politique (sous la date de juin 1750) – Si la satrapie et l'aristocratie remédient mieux au despotisme que la démocratie subordonnée à la monarchie », *Jannet V*, p. 287.

<sup>215</sup> *Considérations*, p. 132. Ce passage est cité par Jacques Barzun, qui est peut-être le seul des chercheurs à remarquer que « *from the beginning of the Monarchy of France, d'Argenson recognizes the impossibility of drawing valid inferences.* »

des *Considérations* ce que Venturini a écrit a propos de *L'essai sur les moeurs* de Voltaire : dans les deux cas, il s'agit de réécritures de l'histoire de France pour en neutraliser finalement toute valeur normative. La réalité historique ne pourra jamais être l'horizon indépassable de la réflexion politique ; s'attacher à tel point, comme le font Dubos et Boulainvilliers, aux formes existantes constitue un vice, celui de la paresse intellectuelle, très répandu parmi les hommes, mais inconcevable chez un vrai philosophe. Néanmoins, le marquis est prêt à comprendre les ressorts de cette attitude. L'explication psychologique qu'il donne du phénomène est très sommaire : la réflexion fatigue, et elle nous conduit dans des territoires inexplorés, tandis que les détails historiques sont de nature à rassurer ceux qui cherchent la vérité, ils donnent l'impression d'accorder une certitude absente des projets utopiques.<sup>216</sup> C'est la raison principale pour laquelle un certain nombre de penseurs n'osent pas avancer sur le chemin de la philosophie politique. En revanche, son traité de 1754, présenté au concours de Dijon, intitulé *Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle*, formule l'impossibilité théorique pour la philosophie politique d'avoir recours à l'histoire : celle-ci est écrite par les usurpateurs victorieux s'efforçant d'éclipser le véritable droit public qui s'enracine dans la nature. L'histoire est regardée ici comme une mystification dangereuse de la vérité dont le philosophe doit se détourner à tout prix. Cet anhistorisme radical – « *Non, le droit public ne peut avoir sa source dans les abus continuels que nous présente l'histoire de la barbarie..* »<sup>217</sup> – ne caractérise certainement pas les *Considérations*, mais on ne doit pas oublier que l'histoire de la monarchie française s'insère et prend sa signification dans le cadre d'une réflexion générale sur la naissance et la déformation du pouvoir politique.

Notons enfin que les partisans d'un pouvoir royal fort ont intérêt à déshistoriser le débat. La thèse royale exige, selon le marquis d'Argenson, une

---

<sup>216</sup> Notons que le projet utopique que les « *paresseux et apathiques* » refusent de considérer est celui de la république. D'Argenson reproche donc ici à tous ceux qui participent au consensus sur la forme monarchique du pouvoir un manque de fantaisie et d'imagination politique. Nous reviendrons à cette question dans le chapitre suivant.

<sup>217</sup> *Tisserand*, p. 123.



reformulation stratégique : on doit la libérer du joug de l'histoire, puisque l'étude de celle-ci ne manquera pas de dévoiler la conception extrêmement maculée de tous les pouvoirs: « *Le droit féodal n'est a tous égards qu'une usurpation sur la royauté : il est vrai que dans l'origine des choses presque tout pouvoir est usurpation si l'on veut l'examiner avec rigueur : la royauté vient toujours d'un contract entre le roi et le peuple. Ce contract est conditionnel, il exige l'observation des loix fondamentales qui sont portées par le contract meme ; mais en meme temps, il donne lieu a y contrevenir ; car il confere le pouvoir législatif, et sans la législation le roi ne serait rien. Ce pouvoir doit etre réglé par le droit de convenance, d'équité, et de raison qui est le premier des droits. La raison et la convenance font changer des loix d'abord pour l'intéret du peuple et ensuite pour celui des souverains.* »<sup>218</sup> Les royalistes ont donc beau démontrer par la voie historique que le systeme féodal, loin d'être un ensemble d'institutions contemporaines a la fondation de la monarchie française, ne serait qu'une déformation tardive de celle-ci : le marquis renie toute validité a l'argumentation historique des romanistes qui consiste a insister sur un état antérieur par rapport auquel le systeme féodal ne serait qu'usurpation. D'Argenson met a l'oeuvre ici, une fois de plus, les méthodes d'une histoire philosophique – telles qu'on les trouve dans les traités jusnaturalistes – qui reconstruisent par spéculation, par conjectures, l'histoire politique et sociale de l'humanité.

Convenons donc que pour d'Argenson, l'étude du passé de la monarchie française n'est point soumise a un objectif de légitimation directe du pouvoir royal. Elle constitue plutôt une précieuse leçon qui rend possible l'analyse du fonctionnement de la société politique ; l'importance de l'histoire réside dans le fait qu'elle permet d'émettre des jugements sur la valeur réelle des principes philosophiques qui servent de base a sa réflexion politique et qui préexistent a l'étude de l'histoire des origines de la monarchie. Nous avons tenté de montrer, sur la base de citations puisées dans plusieurs textes antérieurs et postérieurs aux *Considérations*, que l'idée meme de légitimer un régime politique par les

---

<sup>218</sup> *Considérations*, p. 119-120.

références aux conditions de sa naissance est inconcevable pour le marquis. Il suffit de consulter la construction (relativement confuse) du traité composé par d'Argenson pour voir que nous n'avons pas sous les yeux une étude historique comparable à celles de Dubos ou de Boulainvilliers. Les *Considérations* prennent plutôt la forme d'un traité scolastique : le marquis introduit son texte par deux chapitres qui portent le titre « Définitions » et « Principes »<sup>219</sup>, suivis d'une étude comparative des différents gouvernements de son temps.<sup>220</sup> Le quatrième chapitre, intitulé « L'ancien gouvernement féodal de la France » est moins une analyse historique des conditions de la naissance de ce régime politique très particulier qu'une tentative d'interprétation et une étude très critique de son fonctionnement. Le seul chapitre construit de manière diachronique – « Progres de la démocratie en France selon notre histoire » – est également conçu dans un esprit très éloigné de celui de l'*Histoire critique* de Dubos : rien ou très peu sur les premiers temps de la monarchie; on y trouve en revanche une critique parfois très acerbe des agissements du pouvoir royal. En outre, il ne s'intéresse au renforcement de l'autorité royale que dans la mesure où ce processus permet la démocratisation de la vie intérieure de la monarchie. Dans le chapitre suivant, intitulé « Dispositions à étendre la démocratie en France » le marquis d'Argenson énonce, sur un ton parfois dramatique, la nécessité d'une profonde réorganisation politique et sociale de la monarchie française selon des principes philosophiques anhistoriques.

Il est très important de souligner le fait que les deux méthodes à l'œuvre – la méthode historique et la méthode comparative – sont de valeur épistémologique équivalente : elles nuancent et influencent la pensée philosophique qui ne perd pourtant pas sa normativité abstraite, utopique. L'idée maîtresse des *Considérations*, l'exigence de la démocratisation (républicanisation) de la monarchie, n'est pas une doctrine philosophique abstraite, encore moins le résultat d'une spéculation étrangère à toute sorte d'expérience historique: c'est un espoir qui s'enracine dans l'adaptation d'une

---

<sup>219</sup> Le second chapitre s'intitule « Principes et maximes » dans l'édition de 1784.

<sup>220</sup> Intitulé « Des effets de l'aristocratie et de la démocratie chez les nations étrangères ».

philosophie politique idéale aux conditions particulières historiques de la monarchie française. Pour le marquis d'Argenson, la philosophie politique doit impérativement garder sa normativité sans pour autant perdre de vue la réalité empirique: « ...on ne prend point pour principe les faits ordinaires même les plus indispensables ; on définit ce qui doit être et non ce qui est, et ce n'est point aller en cela à l'encontre de l'humanité, ni donner dans les idées abstraites reprochées à Platon. »<sup>221</sup> La distance qui sépare l'approche de d'Argenson de celle de Dubos est énorme : le marquis ne se servira jamais d'une reconstruction idéalisée de tel ou tel moment et aspect particuliers de l'histoire française afin d'y trouver des arguments permettant de formuler des prétentions politiques. Bref, il ne parle pas la langue de l'ancienne constitution ; contrairement à ce que dit Carcassonne, le marquis d'Argenson ne cherche pas un modèle de gouvernement valable pour la France du XVIII<sup>e</sup> siècle dans le régime municipal de la Gaule romaine. Certes il adopte une certaine hiérarchie de valeurs par rapport aux institutions du passé: il reconnaît les mérites historiques du régime municipal, il exprime sa préférence pour le gouvernement absolu (compatible avec une certaine forme de démocratie) sur le régime féodal cher à Boulainvilliers. Pourtant, son argumentation n'est pas d'ordre historique, mais philosophique : D'Argenson invoque les institutions françaises devant le tribunal de la raison. Il ne s'agit certes pas d'une raison abstraite et ahistorique, mais une raison qui se déploie progressivement au cours des siècles.

Sur les pages des *Considérations*, d'Argenson souligne ainsi la futilité de trop insister sur les conditions historiques de la naissance de la monarchie : « *Le laps de tems a achevé de canoniser l'autorité monarchique telle que nous la voyons dans la plupart des souverainetés du monde : le tems et la prescription, sans lesquels tout ne serait que dispute et confusion, ont fait le reste : ainsi n'examinons plus l'autorité souveraine par les plus anciens faits, tenons-nous en aux établissements que nous trouvons, et respectons ce que nos peres ont respecté.* »<sup>222</sup> On pourrait lire la dernière partie de cette citation dans un sens

---

<sup>221</sup> *Considérations*, p. 292.

<sup>222</sup> *Considérations*, p. 121.

traditionnaliste : c'est comme si le marquis eut accepté l'existence et la validité indiscutable des lois fondamentales, chères à André Lemaire<sup>223</sup>. Pourtant, la totalité de l'œuvre prise en compte, on se persuade rapidement que c'est le contraire qui est vrai. Dans la phrase « *respectons ce que nos pères ont respecté* » se combine un geste de révérence extérieure et de désintérêt dédaigneux par rapport au passé : puisque le philosophe n'adopte pas un régime pour l'autorité de ses traditions, ni pour son passé glorieux, il est plus sage d'éviter le terrain miné de l'histoire et de ne pas contester les mythes fondateurs. En revanche, il est très important pour le marquis d'Argenson de poursuivre le débat « méthodologique » : le fait qu'il ne cesse de définir sa position par rapport à ceux qui tentent de justifier le présent par le passé atteste qu'il connaît très bien la force de l'argumentation historique fondée sur la recherche de l'ancienne constitution; il se croit obligé de questionner le fondement commun qui sous-tend les positions de Dubos et de Boulainvilliers. En soulignant l'inanité d'attribuer trop d'importance à la naissance de la monarchie, il déceale sa volonté de changer de terrain: le débat historique sur les origines de la monarchie doit être remplacé par un débat philosophique sur ses compétences et son fonctionnement. D'Argenson ne se contente pas de refuser d'admettre la possibilité de légitimer les institutions politiques par les circonstances historiques de leur naissance ; il tentera de donner une justification générale du rôle relativement restreint qu'il attribue à l'histoire dans la réflexion politique: « *Les savantes recherches sur le droit public ne sont souvent que l'histoire des anciens abus, et on s'entête mal-à-propos quand on s'est donné la peine de les étudier.* »<sup>224</sup>

Tout au long de ce chapitre nous avons poursuivi l'objectif de redéfinir la place attribuée au marquis d'Argenson dans l'histoire des idées du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'exorde des *Considérations* visant explicitement Boulainvilliers, sa réputation

---

<sup>223</sup> André Lemaire, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'Ancien Régime*, Paris, 1907. Lemaire voit d'ailleurs en d'Argenson un traditionnaliste égaré: « *Sa méthode est rationnelle bien plus qu'historique: en cela il se distingue des traditionnalistes purs. Il est traditionnaliste sans le savoir, ou en voulant l'ignorer. Il affecte de dédaigner les enseignements de l'histoire, et au fond il les saisit mieux que ne l'ont fait après ou avant lui Saint-Simon, Boulainvilliers, Le Paige et tant d'autres.* » p. 257-58.

de royaliste inébranlable, sa nomination a un poste ministériel ont persuadé la plupart des historiens qu'il faut voir en lui un représentant de la thèse royale, ennemi de l'idée de la conquête. Elie Carcassonne a relevé certaines convergences indiscutables entre l'*Histoire critique* de Dubos et les *Considérations*, mais il n'a jamais examiné l'équilibre intérieur de la pensée du marquis d'Argenson. Nous avons tenté de montrer que cette interprétation est doublement trompeuse dans la mesure où elle ne définit correctement ni l'idéal politique du marquis, ni la nature de l'argumentation qu'il met en œuvre dans ses textes. Le régime idéal très particulier qui se dessine dans les œuvres de d'Argenson sera le sujet du chapitre suivant. Ici et maintenant nous cherchons à définir le rôle qu'il attribue à l'étude de l'histoire (et de quelle sorte d'histoire) dans la formation de sa philosophie politique. Au lieu de regarder les *Considérations* comme une tentative de légitimer la monarchie par son histoire, il faudrait rapprocher la réflexion du marquis d'Argenson à celle des théoriciens du droit naturel auxquels il emprunte ses préoccupations principales. Comme eux, d'Argenson tend à se réclamer de la nature et à réaffirmer, contre l'autorité de l'histoire, les droits de la Raison. L'histoire n'apparaît ici que comme « *un utile répertoire d'exemples (heuristiques ou édifiants), mais certainement pas comme une autorité qui s'imposerait au philosophe.* »<sup>225</sup>

Dans le second chapitre des *Considérations*, intitulé « Principes et maximes », notre auteur révèle d'ailleurs à ses lecteurs ses objectifs : il veut contribuer, par son œuvre, à la régénération de l'État et de la société française. La régénération passe par l'identification des défauts et des insuffisances de l'état actuel des choses. Selon d'Argenson, quelques-uns des penseurs politiques contemporains ont fourni de correctes diagnoses de la situation. En revanche, ils s'avèrent incapables de proposer des solutions que le pays pourrait adopter pour

---

<sup>224</sup> *Considérations*, p. 12. Cette phrase du marquis d'Argenson est citée par Rousseau dans le Contrat Social (p. 353, édition de Pomeau). Rousseau affirme avoir puisé la citation dans un texte intitulé « *Traité manuscrit sur les intérêts de la France avec ses voisins* ».

<sup>225</sup> Philippe Raynaud, article « Nature et histoire », *Dictionnaire de Philosophie politique*, sous la direction de P. Raynaud et Stéphane Rials, Paris, PUF, 1996.

sortir de la crise<sup>226</sup>. La prudence et le recours aux traditions ne suffisent plus : on ne peut plus continuer à gouverner dans l'esprit des traditions politiques (surtout si on n'est pas d'accord sur la nature de ces traditions). La situation demande des hommes dotés d'imagination et d'intelligence politiques, capables de renouveler les structures politico-sociales existantes et de mener à bien de profondes réformes<sup>227</sup>. Le renouvellement de la société et des institutions françaises sera autre chose que la restitution entière ou partielle d'un état précédent. Ou trouver les principes qui serviront de base à ces réformes ? C'est la question la plus importante de ces pages. La réponse du marquis est multiforme. Dans les *Considérations*, ainsi que dans d'autres textes de l'oeuvre, d'Argenson fait référence à trois sources possibles d'une saine politique: la nature (dont on découvre les lois par la raison), Dieu (ou la Providence divine) et la philosophie antique (interprétée dans un sens exclusivement égalitaire et démocratique). Nous allons examiner, une par une, chacune des composantes de sa pensée.

#### 4. 3. La monarchie dans le temps

Quoique pour le marquis d'Argenson l'histoire de la monarchie française ne soit nullement capable de fonder des revendications politiques, notre auteur ne songe point à renier une certaine importance aux études historiques. Le savoir historique n'est pas normatif dans le sens que seul, dépourvu de la collaboration de la raison politique, il ne peut légitimer aucune des institutions existantes, mais il peut indiscutablement contribuer à la réforme rationnelle du monde : c'est justement l'étude de l'histoire antique ainsi que celle de l'histoire de la monarchie française qui a permis au marquis d'Argenson d'élaborer sa propre philosophie politique. *Historia magistra vitae* : ayant postulé la fixité de la nature humaine, notre auteur peut désormais se permettre de généraliser certaines

---

<sup>226</sup> « Quantité de mémoires qu'on présente chaque jour pour proposer des établissements, excellent ordinairement dans leurs premières parties, ou on démontre les maux de l'état: mais quant aux remèdes, les auteurs retombent dans le puéril, ou dans l'extravagant », *Considérations*, p. 13.

<sup>227</sup> « Cependant, je demande ce que doit être le Ministère d'un Etat bien gouverné, sinon une innovation perpétuelle? Autrement il ne faudroit que des automates: un ressort pour ainsi dire, qui remué sans intelligence par une force naturelle continuerait l'état des choses. » p. 14.

des expériences accumulées par l'histoire antique et moderne. Nous devons immédiatement distinguer deux niveaux dans l'utilisation de l'histoire dans la réflexion politique : les anecdotes historiques que le lecteur trouve dans les pages des *Essais* offrent des leçons de prudence extrêmement utiles à tous ceux qui se trouvent proches du pouvoir – dans ce chapitre de notre travail nous ne nous intéresserons pas à cette exploitation de l'histoire. Nous allons par contre examiner comment l'étude de l'histoire des institutions, mais surtout de l'histoire des mœurs permet au marquis d'Argenson de placer dans un contexte historique sa philosophie politique égalitaire et ses convictions monarchiques.

Bien entendu, la discipline qui intéresse en premier lieu notre auteur n'est pas une histoire factuelle qui s'épuiserait à relater les événements marquants du passé, mais une sorte d'histoire philosophique, une profonde réflexion sur les causes des changements qui adviennent dans le monde : « *L'histoire des faits ne mérite que le titre d'annales ou de fastes, l'histoire des nations doit comprendre celle de l'esprit, des opinions et des mœurs, ce sont la cause des événements, des révolutions, et des grandes actions des hommes et par la que les gouvernements ont si fort changé depuis Nimrod jusqu'à nous.* »<sup>228</sup> Dans l'ouvrage majeur du marquis d'Argenson, les *Considérations*, les méthodes comparative et historique sont exploitées de manière très habile : elles servent d'instruments auxiliaires permettant à l'auteur de dégager sa propre philosophie politique et en même temps de « tester » la validité de celle-ci.

L'importance des études historiques réside dans le fait que notre auteur s'est rendu compte de ce que l'homme n'a pas seulement une nature, il est aussi un être historique. Puisque la nature humaine est fondamentalement identique dans tous les âges et à tous les lieux, les ordonnances et les prescriptions du droit naturel (qui, dans son interprétation, se réduisent essentiellement, comme nous allons voir au chapitre suivant, à l'exigence sans restrictions de l'égalité des conditions) sont éternelles, adaptables à tous les régimes politiques. Le philosophe-législateur, s'il veut voir réalisés ses projets d'envergure, ne peut pas se permettre pour autant de ne pas prendre en considération les particularités

---

<sup>228</sup> *Fragment historique*, 190r

historiques des époques et la diversité des moeurs. L'histoire, éliminée de la réflexion sur les fondements de la philosophie politique conforme a la nature, ne se laisse pas écarter entièrement : elle revient comme facteur de relativité et de contingence. Le rationalisme politique du marquis d'Argenson est, pour reprendre l'expression de Simone Goyard-Fabre, un « *rationalisme rénové* »<sup>229</sup>, plus proche du newtonianisme que du cartésianisme du XVIIe siècle : quoique notre auteur expose une sorte de *philosophia perennis*, il ne manque pas de reconnaître l'importance de la dimension temporelle et dans ce sens, il est indiscutablement fils de son siècle. L'histoire intervient a deux niveaux dans la réflexion politique : *primo*, la formation de l'idéal politique exige du philosophe de profondes connaissances historiques. Ce n'est qu'en étudiant l'histoire antique et moderne que notre auteur peut en arriver a la conviction que l'égalité est le plus important des principes philosophico-politiques. *Secundo*, le marquis d'Argenson sait tres bien que les idéaux politiques ne peuvent se réaliser que dans le temps, au bout d'un long processus historique, comme le résultat de l'accomplissement d'un nombre élevé de conditions.

L'idéal de l'égalité des conditions étant en quelque sorte éternel, le marquis d'Argenson le considère comme un principe inaltérable, déductible de l'ordre naturel des choses ; par contre, la mise en pratique (ou, éventuellement, l'ineffectivité) de ce principe dépend des circonstances historiques, de l'état des croyances collectives et d'autres facteurs d'incertitude qu'on peut résumer sous le nom de moeurs. Puisque la raison est une faculté humaine universelle et permanente dont disposent des le début de l'histoire tous les etres humains, la vérité qu'elle révèle est et doit être identique partout et dans toutes les époques. Cette vérité ne peut pas pour autant se révéler dans toutes les époques et dans tous les lieux puisque les préjugés, les traditions et les coutumes la dissimulent aux yeux des philosophes, toujours contraints d'accepter les compromis imposés par le moment. L'histoire universelle est donc celle des errements des etres humains ; elle n'est pas sans intérêt pour autant. Le changement – soit la corruption et la dégénération, soit le progres de la raison humaine – n'affecte pas

---

<sup>229</sup> Simone Goyard-Fabre, *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 25.



la vérité de la politique (l'égalité des conditions), mais seulement « *son extériorité, sa révélation empirique objective* »<sup>230</sup>.

Dans le *Traité de Dijon* le marquis d'Argenson propose donc à ses contemporains un régime conforme à l'ordre naturel, un gouvernement dont les principes de base sont puisés dans la philosophie politique « éternelle ». Les principes politiques étayant ses propositions que l'on trouve dans les *Considérations* auraient également pu faire le bonheur de toutes les nations et dans toutes les époques de l'histoire (d'autant plus qu'ils sont le fruit de l'étude des expériences des États antiques et modernes). D'Argenson écrit dans les *Considérations* que « *tout art de gouvernement ne consiste jamais qu'en cette parfaite imitation de Dieu* »<sup>231</sup> ; il affirme également que la saine distribution du rôle et des compétences entre le roi et ses sujets se déduit de l'observation des rapports entre Dieu et les hommes mortels, et de l'adaptation de cette expérience « théologique » à l'ordre politique. Le législateur ne fait par conséquent que « *répéter le portrait d'un modèle infini en l'appliquant à son parallèle mortel et fini.* »<sup>232</sup> On examinera dans les chapitres suivants le contenu exact de cette philosophie politique « divine », mais on peut d'ores et déjà affirmer que l'identification de la sagesse politique à une sorte de théologie appliquée ne laisse pas beaucoup de place à l'historicisme tel qu'il se manifeste dans les ouvrages de Dubos ou de Boulainvilliers.

On n'oubliera pas pour autant que la réalisation de l'œuvre politique quasi divine, celle de la monarchie égalitaire chère à notre auteur n'est concevable que sur fond d'une profonde transformation des mœurs, de l'avènement de la politesse et du progrès de la raison humaine. Les règles divines et naturelles n'étant sujettes à aucune modification, les hommes furent en effet toujours égaux et les principes du bon gouvernement furent toujours ceux qui commencent à se faire jour à l'époque de notre auteur, mais les prescriptions de cet ordre divin et naturel furent longtemps éclipsées par les préjugés caractéristiques de la barbarie. Le processus de la reconnaissance et de l'identification de cet ordre

---

<sup>230</sup> Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, 1966, p. 226.

<sup>231</sup> *Considérations*, p. 23.

<sup>232</sup> *Considérations*, p. 24.

divin anhistorique est indiscutablement soumis aux aléas de l'histoire. Dans les temps de la barbarie, avant l'avènement de la politesse (du au processus que notre auteur nomme « *le progres de la raison universelle* »), la plupart des hommes avait eu l'entendement trop offusqué par les passions sauvages pour concevoir les principes éternels d'égalité et du bon gouvernement. Rappelons, pour compliquer davantage les choses, que le philosophes antiques honorés par notre auteur eurent également acces aux vérités éternelles de la philosophie politique ; ils ont énormément a apprendre meme a l'homme poli du XVIIIe siecle : « *C'est dans la seule lecture des anciens qu'on puisera les vrais principes pour la réformation d'un Etat : Amons la lecture des anciens. Je soutiens que ce n'est que la, dans leurs maximes et dans leurs réflexions justes [...] qu'un ministre d'Etat trouvera le vrai pour la réformation de notre Etat. Un Caton, un Scipion, un Aristide nous inspireront seuls. La nature y est pure, le vrai n'y est point mélangé de nos préjugés modernes et alambiqués. Tout l'ouvrage d'un moderne sera d'accomoder au tems et d'appliquer juste ce qui est la exposé de paroles et preché d'exemple.* »<sup>233</sup> Résumons : il existe donc une philosophie politique éternelle et atemporelle, susceptible d'assurer le bonheur de l'humanité nonobstant les différences historiques séparant les époques. D'Argenson affirme que les plus grands des philosophes antiques avaient des idées justes sur cette philosophie (bien entendu, les temps n'étant plus les memes, leur philosophie doit etre adaptée aux moeurs modernes pour etre opératoire) ; quant aux politiques modernes, ils vivent dans un âge essentiellement favorable au succes des principes du bon gouvernement. Entre les deux époques s'étirent les longs siecles obscurs de la barbarie ou les hommes – surtout les princes – furent trop aveuglés par leurs passions pour comprendre la vérité. Les traits caractéristiques des différentes époques de l'histoire humaine que nous venons d'énumérer ont une valeur axiomatique dans la réflexion du marquis d'Argenson : l'antiquité et la modernité (nous pouvons sans risque appeler ainsi ce que notre auteur désigne par « *l'âge de la politesse universelle* ») sont présentées dans tous les textes comme des époques favorables aux sciences

---

<sup>233</sup> *Poitiers*, P15, Pensée no. 634, 6r.

et a la réflexion politique ; tandis que les moeurs barbares caractérisant la plus grande partie de l'histoire de la monarchie française étouffent les sciences et les arts. En vain chercherait-on dans le *Traité de Dijon*, dans les *Considérations* ou dans aucun des mémoires cités les traces d'une théorie cohérente du devenir historique : d'Argenson ne nous fournit aucune indication sur les raisons de ces transformations survenues dans les moeurs ainsi que dans les régimes politiques. Nous sommes extrêmement tentés de poser a l'oeuvre du marquis les grandes questions que d'autres ont posées aux plus grands esprits « historiques » du XVIII<sup>e</sup> siècle, a Voltaire ou a Montesquieu. Il serait par exemple tres intéressant d'apprendre pourquoi a un moment donné de l'histoire universelle (parce qu'il s'agit bien d'une histoire universelle des moeurs) la barbarie remplace-t-elle la sagesse théorique et pratique des antiques ; quelles sont les facteurs qui expliquent la décadence médiévale des arts et des sciences ? Quelle est la force qui permet a l'humanité de s'arracher a cette barbarie ? Avons-nous devant les yeux une conception cyclique de l'histoire ou le marquis d'Argenson postule-t-il la linéarité du progres qui se manifeste dans les moeurs ? Quel est le rôle de l'homme dans le processus historique : dira-t-on qu'il ne fait que subir l'histoire ou bien serait-il, au moins en partie, maître de son destin ?

Commençons par la recherche des moteurs du changement historique. L'histoire universelle, telle qu'elle se dessine dans les écrits de notre auteur, se compose de quatre grandes époques : la sauvagerie prépolitique, l'Antiquité (époque d'une culture certes admirable, mais tres éloignée de la perfection), la barbarie féodale (dix siècles d'obscurité regrettable) et l'âge récemment advenu caractérisé par la politesse des moeurs.<sup>234</sup> Ce qui nous intéressera ici, c'est le rapport entre les formes du gouvernement et de la domination politique d'un côté, et le processus historique de la transformation progressive des moeurs de l'autre, parce que c'est justement a la lumiere de ce rapport que nous pourrons comprendre la portée véritable des propositions qu'on trouve dans les *Considérations*. Le marquis d'Argenson ne nous apprend pratiquement rien au

---

<sup>234</sup> Cette description du cours de l'histoire de l'esprit humain est tres peu originale au XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour s'en convaincre, voir par exemple Jean Dagen, *L'histoire de l'esprit humain de Fontenelle a Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.

sujet des conditions et des modalités de la victoire de la barbarie sur l'antiquité. Il y a un rapport de corrélation indiscutable entre le manque de liberté et la décadence morale et intellectuelle, mais d'Argenson ne dit pas clairement que celui-ci soit la cause de celle-la. Le régime féodal est un ordre politique abominable, fondé sur les passions les plus viles de l'homme, incompatible non seulement avec le droit naturel, mais aussi avec la philosophie politique des antiques ; mais le marquis ne nous dit pas de manière univoque si ce régime est la cause de l'effondrement des sciences et des arts ou au contraire, s'il est l'effet du déclin de la réflexion politique. Il est remarquable que notre auteur n'attribue pas d'importance particulière au christianisme.

Passons maintenant à l'autre mutation d'importance, celle qui est porteuse de tant d'espoir pour l'avenir. Tout ce que l'on peut savoir du progrès de la raison humaine, c'est qu'il s'agit indiscutablement d'un processus providentiel, voulu et d'une certaine manière exécuté par Dieu<sup>235</sup>. Cette profonde et salutaire transformation des mœurs avance par étapes ; les premiers signes apparaissent déjà sous la troisième race des monarches et depuis, l'histoire française se décrit comme l'éloignement progressif de la barbarie sauvage et guerrière caractérisant les débuts de la monarchie. Le progrès de la raison humaine est en corrélation étroite avec l'affermissement graduel de l'autorité royale et l'élargissement de la liberté des sujets, mais à ce point de l'analyse il est extrêmement difficile d'établir un rapport de cause à effet entre ces deux ordres de phénomènes traités dans l'œuvre. Il s'agit pour nous de savoir si c'est le progrès des sciences et des arts (et de la réflexion politique comme la première et la plus importante des sciences) qui génère les transformations salutaires dans l'exercice du pouvoir, ou bien si c'est le processus irrésistible (puisque providentiel) de l'établissement d'une monarchie égalitaire et respectant la liberté de ses sujets qui crée enfin des conditions plus favorables aux sciences, à la philosophie et aux arts. Dans l'un des articles les plus intéressants des *Considérations*, intitulé « *Troisième race. Louis le Jeune* », d'Argenson écrit : « *L'amour des sciences et des arts augmenta*

---

<sup>235</sup> Pour une vue générale sur les histoires philosophiques des Lumières voir Olga Penke, *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák* [Histoires philosophiques et philosophies de l'histoire], Budapest, 2000, surtout p. 98-107.

*insensiblement parmi les françois sous la troisieme race. Louis le Jeune, dans des circonstances favorables a cette entreprise, rendit la liberté au peuple par des loix qui eurent un grand succes... »*<sup>236</sup> Ce passage paraît suggérer que les rois agissent en vue de la liberté de leurs sujets lorsque les circonstances – qui ne semblent aucunement dépendre d’eux – le permettent. Un phénomène d’ordre moral – le progres irrésistible de la raison humaine, indépendamment de toute volonté humaine, et dont l’un des bienfaits n’est que l’humanisation du pouvoir politique – paraît donc commander les développements du pouvoir monarchique. Comme il deviendra clair par la suite, nous arrivons maintenant a un point fondamental de notre reconstitution de la réflexion du marquis d’Argenson : l’argumentation qui veut que dans le processus historique la priorité logique soit accordée a l’état des moeurs – puisque celui-ci sert d’infrastructure et détermine la superstructure politique – est indispensable pour la compréhension de la portée et de la nature exactes des réformes morales et institutionnelles que notre auteur propose d’établir dans la monarchie française. Nous ne nierons pas pour autant qu’on puisse trouver d’autres passages ou la relation de cause a effet se trouve renversée et ou le progres de la raison humaine paraît le résultat d’une conscience politique royale. C’est ainsi par exemple que notre auteur interprete dans un sens essentiellement constructiviste le long regne de Louis XIV : pour lui, c’est le roi qui par le soutien et la protection qu’il avait accordé aux artistes, écrivains et philosophes de son temps réussit a polir et a raffiner les moeurs françaises : « *Il disoit et tout se faisoit. Il voulut les arts ; son regne devint celui d’Auguste...* »<sup>237</sup> Cette indétermination quant a la définition des lois du changement historique se manifeste dans tous les écrits du marquis d’Argenson. Quiconque lit attentivement le traité déjà cité sur les historiens remarquera que notre auteur tantôt paraît affirmer que les antiques ont des principes politiques sains parce que le régime politique fondé sur la liberté ne les empeche pas de réfléchir (considérant donc la liberté politique comme la condition *sine qua non* de la réflexion politique raisonnable) ; tantôt il exige, dans la partie consacrée a

---

<sup>236</sup> *Considérations*, p. 134. Nous soulignons.

<sup>237</sup> *Considérations*, p. 169.

la monarchie française de ce même traité, une liberté politique plus large parce que l'état avancé des connaissances et les convictions philosophiques caractérisant l'époque la rendent non seulement désirable, mais directement nécessaire. D'Argenson ne définit donc pas de façon univoque les causes et les effets dans le processus historique : le lecteur de ses ouvrages ne saura pas si c'est un régime libre qui génère (ou au moins crée les conditions de) la philosophie raisonnable, ou bien au contraire, si c'est le progrès de la raison humaine et la propagation subséquente d'une philosophie raisonnable qui établissent un régime libre. Les phénomènes traités dans son oeuvre n'entrent pas dans un quelconque schéma bien défini de causalité, mais on peut risquer l'affirmation selon laquelle il existe un certain rapport nécessaire entre le progrès de la raison humaine et l'avènement de la liberté politique puisque ces deux ordres de phénomènes avancent parallèlement.

Nous n'avons donc pas réussi à retrouver les traces d'une théorie cohérente de causalité dans les écrits du marquis d'Argenson. En examinant sa narration du progrès de la raison humaine qui se dégage des *Considérations*, on peut se demander si celle-ci s'insère dans une conception linéaire ou bien dans une conception cyclique de l'histoire. La question véritable est celle du rôle attribué aux moeurs des Grecs et des Romains et à l'appréciation de la pensée philosophique de l'Antiquité : puisque le marquis d'Argenson considère les temps antiques comme une phase ascendante de l'histoire humaine, suivie de près par une phase descendante (la barbarie médiévale), on pourrait légitimement supposer que notre auteur tend à craindre que la modernité récemment installée ne soit menacée par le danger d'une éventuelle rechute dans la barbarie et le fanatisme. Or il n'en est rien.

Certes, dans sa réflexion sur les formes institutionnelles du pouvoir politique on peut indiscutablement retrouver les traces « *du pessimisme de l'âge classique et de cette conception de la politique conçue comme un combat jamais achevé contre le temps destructeur.* »<sup>238</sup> Les premières pages des *Considérations*

---

<sup>238</sup> Jean Goulemot, « De l'histoire cyclique à l'histoire cumulative : l'Angleterre comme lieu du débat et du compromis », *Le règne de l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 302.

sont consacrées à la description toute théorique du processus au cours duquel la monarchie dégénère, de manière quasi inévitable, déterminée par le cours naturel des choses, en tyrannie ou en despotisme. D'Argenson expose également le danger de dégénération qui ne cesse de guetter les aristocraties et les républiques. Quoiqu'il ne reprenne pas la description polybienne de l'*anakuklosis* (le cercle des formes politiques qui dégèrent les unes dans les autres), il est convaincu de l'extrême fragilité des régimes politiques devant la corruption à laquelle les expose l'histoire.

Ce pessimisme disparaît dès que notre auteur quitte le terrain de l'histoire politique proprement dite pour entrer dans le domaine des mœurs. À en croire le marquis d'Argenson, le progrès de la raison humaine est un processus non seulement salutaire, mais irréversible : les temps de barbarie et de fanatisme sont définitivement révolus. Ce que l'auteur des *Considérations* appelle « *des traces de barbarie* », il en reste certainement, mais peu susceptibles de pouvoir longtemps résister à la marche irrésistible de l'histoire humaine vers un état proche de l'idéal, elle n'angoissent pas outre mesure le marquis d'Argenson qui ne paraît donc pas craindre un retour fatal des mœurs barbares. L'opposition des temps modernes de politesse et les temps anciens de barbarie et de fanatisme prend souvent la forme de l'opposition de la raison et des passions, et les chances de la première de s'emporter définitivement sur la dernière augmentent progressivement : « *...convenons que les goûts ont augmenté par la Politesse et les passions en sont diminués de violence, examinons dans quelles classes de citoyens cette vérité est remarquable plus ou moins, nous trouverons que les passions président encore à la société, mais que le corps devient plus sain que la teste par le progrès de la raison universelle, les passions sont moins contagieuses, elles reculent, elles perdent du terrain, elles se retirent ou bataillent toujours, comme une armée battue mais encore dangereuse.* »<sup>239</sup> L'article intitulé « *Progrès de la raison humaine* » qu'on trouve dans l'édition de Jannet fournit de précieux renseignements au sujet des modalités et de l'exacte portée de la transformation salutaire des mœurs. Plusieurs indications

---

<sup>239</sup> Fragment historique, 206v.

nous incitent à penser que le marquis d'Argenson est convaincu de l'irréversibilité du processus d'adoucissement des mœurs et de la linéarité (sinon de la régularité) du progrès de la raison universelle. L'adaptation à la transformation des mœurs, la métaphore (récurrente dans l'œuvre du marquis d'Argenson) des âges biologiques de l'homme – « *...le monde était enfant, il se sevre, il se perfectionne. La barbarie et le vice qui en proviennent, disparaissent.* »<sup>240</sup> – ne nous satisfont pas encore entièrement puisqu'il y a plus qu'une manière d'interpréter celle-ci : on peut certes dire que de l'âge d'homme l'on ne retourne pas à l'enfance, le murissement est donc un processus cumulatif et irréversible, les vices en question disparaissent donc définitivement ; mais il suffit de penser à la vieillesse et à la mort de l'individu ainsi qu'à l'alternance des générations pour se convaincre que la métaphore en question est susceptible d'évoquer soit une conception cyclique soit une conception linéaire de l'histoire. Dans la suite l'importance véritable des transformations devient claire : le progrès de la raison universelle, l'établissement des vertus caractéristiques des temps modernes et la disparition quasi-complète de la violence et du fanatisme ne constituent pas seulement une mutation parmi d'autres, mais une véritable réconciliation de l'homme avec sa propre nature ainsi qu'avec l'ordre universel des choses : « *Tôt ou tard les vertus devront prendre leur place ; car elles ne sont que la voix de la nature et de l'ordre.* »<sup>241</sup> Quant à ses origines, le progrès de la raison universelle est un processus providentiel ; quant aux modalités de son succès, il avance progressivement et irrésistiblement parce que ses manifestations deviennent habitudes et règles de comportement universellement acceptées<sup>242</sup> : celui qui ne s'y adapte pas est voué à sa perte. Ce progrès providentiel de la raison universelle, ce remplacement des mœurs barbares par des mœurs polies paraît initier une toute nouvelle époque de l'histoire humaine ; par la profondeur

---

<sup>240</sup> « Le progrès de la raison universelle », Jannet V, p. 308.

<sup>241</sup> *Ibidem.*

<sup>242</sup> « *On est guidé par l'exemple ; les pratiques extérieures se tournant en habitude, le caractère même s'y conforme. Les hommes et leurs passions sont des atomes angulaires qui se broient et s'usent par le frottement continu ; à la fin ils deviennent ronds et doux, et forment un tout uni et paisible, comme l'océan pendant un beau calme. Ainsi sommes-nous polis les uns par les autres dans nos sociétés qui se sont liées du particulier au général ; de façon qu'une partie rude et aigüe devient un corps étranger, qui se remarque et ne tarde pas à être expulsé, s'il ne se forme promptement au moule.* »



des transformations qu'il induit, il enlève le risque d'un éventuel retournement du processus et d'une éventuelle rechute dans la barbarie. « *Nous ne reverrons plus de Saint-Barthélémy* », et les proscriptions de Sulla appartiennent également à un passé lointain<sup>243</sup>. On peut dire que, dans un certain sens au moins, le processus historique que notre auteur nomme le progrès de la raison universelle constitue le terminus et la fin de l'histoire humaine. Le triomphe de la rationalité a été un processus bien lent : si la vérité de la morale et de la politique se manifeste tardivement, après de longs siècles obscurs caractérisés par le fanatisme et les préjugés, c'est parce que la progression, loin d'être régulière, est entrecoupée de revirements et de longues périodes de stagnation, dus surtout au dysfonctionnement de la sphère politique. Il arrive parfois que d'Argenson soit d'avis que l'action gouvernementale ou royale ait pu contribuer au progrès de la raison universelle – nous n'avons qu'à penser à la présentation des efforts de Louis XIV dans les *Considérations* ; mais dans la plupart des cas, l'activité de l'*homo politicus* est responsable de la stagnation et des revirements. On a l'impression que notre auteur attribue un rôle extrêmement restreint aux magistrats (les seuls à être autorisés d'agir politiquement) dans le processus historique : dans le meilleur des cas, les rois et les législateurs sages peuvent créer des institutions politiques conformes à l'esprit du moment historique ; par contre, ils sont incapables d'exercer une influence durable sur le progrès de la raison universelle, qui avance soumis à la Providence divine.

Le marquis d'Argenson, comme cela ressort de tous ses écrits, se place à un moment très particulier de l'histoire de l'humanité, notamment à celui où les conditions intellectuelles et morales de l'établissement de la monarchie parfaite sont déjà réunies, mais l'adaptation des résultats de la nouvelle réflexion à la sphère politique proprement dite se fait encore attendre. Contrairement à ce que suggère Neal Johnson dans son article déjà cité, les nombreuses références à la philosophie morale et politique des antiques ainsi que les textes où il fait l'apologie des républiques ne font pas du marquis d'Argenson un penseur politique « classique » : quoiqu'il soit très critique à l'égard de certaines

---

<sup>243</sup> *ibidem*.

manifestations des moeurs nouvelles, quoiqu'il ne cesse de rendre compte dans un ton nostalgique des inconvénients et des conséquences périlleuses de celles-ci<sup>244</sup>, notre auteur est indiscutablement très attaché à la politesse moderne. Comme il ressort de ses écrits, le marquis d'Argenson considère que sa mission ne consiste en rien d'autre qu'à ajuster les institutions et les principes de base de la monarchie française à l'esprit éclairé de son temps, donc à contribuer à l'établissement d'une politique philosophique en France : « *Tels seront les remparts et les justes espérances de liberté et de justice : les progrès des mœurs et de la raison ; et si les arts et les sciences vont se perfectionnant, devons-nous considérer la politique seule comme devant rester en arrière ?* »<sup>245</sup> Une politique qui prend en compte le progrès de la raison humaine tend à insister sur la confiance absolue qui doit s'établir entre le monarque et ses sujets : nous savons – c'est l'objet principal du *Fragment historique* – que l'état des moeurs ne permet plus aux rois de laisser libre cours à leurs passions les plus atroces, mais que les sujets ont également trouvé des moyens polis et civilisés d'exprimer leur éventuel mécontentement : « *La voix du peuple se fait toujours entendre quand il a lieu de se plaindre, autres fois c'étoit par des révoltes tumultueuses et sanguinaires, aujourd'hui par des cris plus doux, mais plus aigus, elle se joint à la raison universelle générale, aux moeurs offensées, aux souverains subjugués de leur enfance par la mode et par la politesse des tems...* »<sup>246</sup> Si la disparition de la menace de la violence dans les rapports entre le monarque et de ses sujets est une nouveauté très importante par rapport aux temps anciens de la barbarie (et

---

<sup>244</sup> Voyons par exemple la perte de la sensibilité et le triomphe de l'esprit mercenaire qui caractérisent l'âge poli. « *Je trouve que, de mon siècle et de mon âge, les humains se défont chaque jour de cette belle partie de l'âme que l'on nomme la sensibilité aimante. Ce besoin qu'a le cœur d'aimer, de s'attacher, de choisir avec douceur, avec passion, avec violence, cela disparaît de la terre. [...] Les calculs de l'intérêt absorbent aujourd'hui tous les instants. Tout est voué au commerce d'intrigue, comme les villes de Hollande le sont au trafic de la banque et des marchandises. Le feu intérieur s'éteint, faute d'aliments. La paralysie gagne le cœur, comme les jambes s'engourdissent par défaut d'exercice.* » Albert O. Hirschman a déjà dit l'injustice de l'accusation portée contre la nouvelle société et les nouvelles moeurs « capitalistes » d'avoir appauvri la personnalité humaine en éteignant ou en domptant certaines passions. Hirschman souligne que la vocation principale du capitalisme fut exactement d'étouffer les passions qualifiées de dangereuses et de faire de l'homme un être plus « unidimensionnel » et prévisible. *Érdekek és szenvedélyek*, Budapest, József kiadó, 1998, p. 140 [Traduction hongroise du *The Passions and The Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, 1978.]

<sup>245</sup> *ibid.*

<sup>246</sup> *Fragment historique*, 190v-191r.

aussi par rapport aux moeurs antiques)<sup>247</sup>, elle n'est pour autant qu'un aspect certes tres important d'un processus plus vaste, celui de l'harmonisation des intérêts du roi et des citoyens de son royaume. L'analyse comparative des Etats contemporains tend a prouver que parmi les diverses formes de gouvernement, la monarchie est la seule qui soit vraiment compatible avec le progres de la raison universelle : *«...qu'arrive-t-il, de nos, jours, dans la constitution des Etats ? Les républiques s'éclipsent, les gouvernements mixtes fermentent, s'alterent ou s'affoiblissent de dehors. Le monarchique absolu s'étend de tous côtés, mais encore inondé de mauvais conseils. »* La stratégie a l'oeuvre qui se dessine dans les articles consacrés au rapport entre la transformation récente des moeurs et les formes de gouvernement (et dont on peut retrouver les traces dans pratiquement tous ses écrits) est la suivante : en insistant sur le déclin des républiques européennes et sur l'inadaptation du régime républicain a un grand pays, d'Argenson s'efforce de prouver que le régime monarchique est le seul qui soit convenable a la France moderne. Une fois démontré que la république comme régime politique n'est pas (ou bien n'est plus) un concurrent sérieux de la monarchie, celle-ci peut sans risque se permettre d'emprunter certains traits caractéristiques (institutionnels ou moraux) de celle-la. Le progres de la raison humaine ayant définitivement écarté la menace républicaine, rien ne doit désormais empecher la monarchie de se républicaniser, de se démocratiser, d'accorder une plus grande liberté a ses sujets. Le roi d'une monarchie moderne n'a rien a craindre, ni rien a demander de ses sujets : cette assurance tranquille de sa situation lui permet de gouverner avec une impartialité sans précédent qu'on peut considérer comme la seule garantie concevable d'un regne raisonnable. *« Les rois assouvis de pleins pouvoirs n'ont plus rien de mieux a faire que de bien gouverner leurs peuples. Le progres de la raison et de la politesse universelle les a dégoutés de la cruauté. Ils n'ont plus rien a souhaiter pour les plaisirs et les jouissances de leur personne. Ils n'ont plus d'autre gloire a rechercher que celle de bien gouverner leurs sujets. »*<sup>248</sup> Nous pouvons sans risque qualifier cette

---

<sup>247</sup> Non seulement Saint-Barthélémy, mais aussi Sulla.

<sup>248</sup> « Du livre de Sidney contre le gouvernement monarchique. Essai de réfutation », *Jannet*, V., p. 274.

argumentation de psychologico-historico-politique : d'Argenson affirme que, semblables à tous les êtres humains, les rois sont motivés par leurs passions tels que l'amour-propre et la vaine recherche de la gloire. Le progrès de la raison universelle a heureusement créé une telle situation historique que pour satisfaire leurs passions les monarques n'ont d'autre choix que d'agir raisonnablement et conformément aux intérêts de leurs sujets. Le fait que le marquis d'Argenson voit dans la situation psychologico-morale particulière des monarques modernes une garantie suffisante contre les abus rend superflu une théorie de *checks and balances* : si la « vérité » de la politique est une et indivisible, et si les conditions historiques sont extrêmement favorables à la manifestation et la mise en pratique de cette vérité, il n'est pas nécessaire, voire, il est directement déconseillé de perturber la situation privilégiée dont jouit le monarque par des institutions rivales. Le caractère exceptionnel de cette situation historique particulière réside dans le fait que les passions et la raison tendent à converger : le roi, rassuré de sa position, mais en même temps avide de gloire exécutera les commandements de la raison et de la nature qui brilleront enfin par leur évidence : « *Les vrais principes prévaudront ; ils s'établiront comme par acclamation et l'on ne pourra plus y résister.* »<sup>249</sup>

Nous allons fournir dans le sixième chapitre de notre thèse une présentation détaillée des propositions du marquis d'Argenson : nous y exposerons par exemple comment notre auteur s'efforce de réanimer dans les cadres d'une monarchie moderne certains aspects de l'esprit républicain et une certaine idée de la participation du plus grand nombre dans les affaires publiques. Dans ce quatrième chapitre nous avons essayé d'éclairer le rôle de l'histoire dans l'argumentation politico-morale du marquis d'Argenson et ce faisant, nous avons peut-être réussi à identifier un des fils conducteurs de sa réflexion : encouragé par les succès récents des sciences et de la philosophie ainsi que par l'adoucissement incontestable des mœurs, notre auteur se croit autorisé d'interpréter l'histoire humaine comme une longue marche des hommes vers leur perfectionnement, comme un véritable « *progrès de la raison universelle* ». Il

---

<sup>249</sup> Ibid.

s'agit apparemment de la même conception progressiste de l'histoire qui s'incarne dans les deux plus grands ouvrages de synthèse du XVIII<sup>e</sup> siècle : *l'Essai sur les mœurs* de Voltaire et *l'Esquisse d'un tableau historique* de Condorcet. Il y a néanmoins une différence fondamentale qui sépare la pensée historique du marquis d'Argenson de celle de Voltaire et de Condorcet après lui : pour Jean Dagen, l'idée d'une telle histoire progressiviste n'est véritablement concevable que si l'esprit humain commence à pouvoir se construire lui-même dans le temps, s'il réussit à prendre en main son propre destin au lieu de le recevoir passivement d'une instance supérieure, notamment de la Providence divine. Or, rien de tel dans les écrits du marquis d'Argenson : à en croire notre auteur, tout au cours de son histoire l'homme subit passivement les transformations providentielles des mœurs et la seule compétence des monarques et des législateurs est de s'efforcer d'adapter, de conformer la sphère politique à la situation donnée. Cette règle générale toujours en vigueur permet de comprendre le plus récent des changements d'importance, celui que notre auteur a salué avec tant d'enthousiasme. La possibilité du règne de la raison humaine, l'homme ne l'a pas activement obtenue ; il l'a reçue de la Providence divine.

N'étant pas ce qu'on peut appeler un esprit scientifique, le marquis d'Argenson est relativement peu intéressé par les apports concrets du progrès des sciences et des arts : la description qu'il en donne dans les *Considérations* ainsi que dans ses autres textes est extrêmement sommaire. En vain chercherait-on dans son œuvre des références à l'invention de l'imprimerie, à la découverte des Amériques ou à d'autres phénomènes d'importance. Notre auteur s'intéresse surtout aux aspects politico-moraux de la transformation justement parce que ce sont l'adoucissement général des mœurs ainsi que la nouvelle configuration des passions qui peuvent servir de point de départ à sa réflexion politique. Une dernière remarque : il suffit de citer ici la description la plus typique du phénomène en question pour voir que d'Argenson, apologiste de la simplicité, s'efforce de détacher le progrès de la raison universelle du développement du

commerce, celui-ci interprété le plus souvent comme un reste de barbarie.<sup>250</sup> C'est l'aspect idéologique que le phénomène en question peut prendre qui intéresse le marquis d'Argenson, penseur politique avant toute autre chose.

---

<sup>250</sup> « *Les mœurs sont plus douces, la violence est bannie, l'ivrognerie, le rapt, les combats particuliers, les emprisonnements et le faux-monnayage. Les seigneurs n'osent plus être des despotes dans leurs cantons, ni les magistrats des usurpateurs comme autrefois. Quelques restes de ces mœurs subsistent encore, mais fort déguisées, et ne doivent pas nous dérober tout ce qui en a été retranché.* » « Question politique (sous la date de juin 1750) », *Jannet V*, 287.

## 5. PHILOSOPHIE ET NATURE

### *5. 1. Le marquis d'Argenson et l'école de droit naturel*

Les nombreuses références à la politique conforme à la nature, au gouvernement selon les principes naturels ou à l'apologie des mœurs naturelles doivent nous amener à reconnaître la nécessité de confronter la réflexion politique du marquis d'Argenson à la tradition philosophique jusnaturaliste, telle qu'elle se dessine dans les ouvrages de Hobbes, Grotius, Pufendorf, Locke ou Barbeyrac. Dans son livre consacré à la pensée politique du marquis, Lamson a déjà effleuré la question du rapport de la pensée du marquis d'Argenson aux théories du contrat social<sup>251</sup>. Sur les pages d'un article consacré au « *messagers de la Révolution* », le grand théoricien et homme d'Etat libéral britannique, Lord Acton a présenté notre auteur comme l'un des représentants les plus marquants de la philosophie politique fondée sur la raison pure. À en croire Acton, son rationalisme abstrait aurait conduit le marquis d'Argenson à non seulement accepter le principe de la souveraineté du peuple, mais d'attribuer effectivement le pouvoir politique à la multitude<sup>252</sup>.

La recherche de l'importance véritable du droit naturel dans l'oeuvre du marquis d'Argenson pose un certain nombre de problèmes. Soulignons tout d'abord combien notre auteur est attaché à la nature comme instance suprême permettant de légitimer tel ou tel aspect de la réalité politique et d'en dénoncer d'autres. Il faut en même temps rappeler que les références à la loi naturelle (ou au droit naturel) ne sont pas à confondre avec l'adhésion à une certaine forme de naturalisme. John Finnis a précisé que les auteurs politiques, qui définissent ce qui est bon et ce qui est mauvais sur la base d'une théorie de la loi naturelle, ne sont pas forcément obligés de « *soutenir que les propositions normatives qu'ils*

---

<sup>251</sup> À l'avis de Lamson « *d'Argenson ne se prononce pas formellement sur l'état de nature et le contrat social. Mais, comme tous ses contemporains, il les admet implicitement.* » Voir son ouvrage intitulé *Les idées politiques du marquis d'Argenson*, Diss. Iur, Montpellier, 1943, p. 53.

<sup>252</sup> Lord Acton, « *The Messengers of Revolution* », *Home and Foreign Review*, 1862. [Nous avons consulté la traduction hongroise du texte: « *A forradalom hírnökei* », *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I.*, Budapest, Atlantisz, 1991, p. 107-108.]

dépendent sont "dérivées de la nature", qu'elles sont "lues" ou "appréhendées dans la nature des choses." »<sup>253</sup> Les penseurs que l'on considère comme théoriciens de la loi naturelle, pour mériter ce titre, ne doivent même pas avancer que leurs propositions sont en rapport quelconque avec les lois de la nature, telles qu'elles se manifestent dans les sciences de la nature (la physique ou la biologie). Pour Finnis, si les théoriciens avancent des propositions normatives qu'ils jugent « naturelles », « conformes à la nature » ou « de nature », cela veut dire tout simplement qu'elles sont raisonnables, qu'elles se trouvent au-dessus des lois et des conventions positives et qu'elles favorisent, d'une manière ou d'une autre, l'épanouissement de l'être humain. Ces remarques méthodologiques, dont l'objectif principal est de tracer des frontières entre théories du droit naturel et naturalisme, sont très utiles dans la mesure où elles permettent de mettre en relief un trait caractéristique très important de la réflexion de d'Argenson et d'éclairer le caractère très contradictoire de sa conception d'un ordre naturel. Nous serions très contents si nous pouvions nous exprimer avec certitude sur le concept de nature qui a cours dans l'œuvre du marquis. S'agirait-il d'une conception englobante, cosmologique de la nature, héritée ou bien empruntée aux philosophes aristotéliens et stoïciens qui regardent le monde comme un vaste organisme dans lequel tout est lié par la Providence divine conformément à un système universel de correspondances ?<sup>254</sup> Les tenants de l'école classique du droit naturel postulent l'existence d'un ordre universel, la nature, dans lequel tout être vivant (les hommes et les animaux) dispose d'une place déterminée qui lui est assignée.<sup>255</sup> Doit-on interpréter les références à la nature que l'on trouve dans les écrits du marquis d'Argenson sur l'arrière-fond d'une adhésion aux principes fondamentaux de la philosophie classique ? Dans ce cas, il faudrait regarder les passages consacrés au droit naturel ainsi qu'à la loi naturelle comme des avertissements aux devoirs moraux et politiques de l'homme qui ne sont compréhensibles qu'en rapport à une norme transcendante de droit et de

---

<sup>253</sup> Art. « Loi naturelle », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996. Voir aussi son livre *Natural Law and Natural Rights*, Oxford-New York-Clarendon Press, 1980.

<sup>254</sup> Simone-Goyard Fabre, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, 1994, p. 24-26.

<sup>255</sup> Richard Tuck, « Hugo Grotius », *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge University Press, 1993.



justice.<sup>256</sup> Ou bien, au contraire, devrions-nous voir dans le marquis d'Argenson un jusnaturaliste moderne qui fonde sa philosophie politique non pas sur une cosmologie, mais sur une anthropologie ? Dans le jusnaturalisme moderne, on doit entendre par nature la nature humaine. A en croire Léo Strauss, Hobbes fut le premier philosophe à rompre avec la normativité inhérente de la tradition classique pour tenter de construire un régime politique qui convienne enfin à l'homme tel qu'il est dans son individualité, conduit par ses passions et par ses intérêts.<sup>257</sup> Les références à la nature que l'on trouve dans les textes composés par le marquis d'Argenson reflètent tantôt une conception cosmologique, tantôt une conception anthropologique de la nature. Le lecteur de ses traités politiques remarquera par exemple que notre auteur ne défend point « *l'éthique minimaliste* »<sup>258</sup> élaborée par les jusnaturalistes modernes en réponse au défi sceptique : pour le marquis d'Argenson le droit naturel paraît impliquer un bon nombre d'obligations par rapport à autrui ainsi que plusieurs exigences politiques nullement élémentaires, parfois même bien compliquées – ce qui paraît rapprocher sa pensée de celle des penseurs chrétiens de son époque (ceux-ci, comme le montrent les ouvrages de Fénelon et du chevalier de Ramsay, cherchaient à poursuivre une politique parfaite et vertueuse ; ils ont même accordé une importance particulière aux obligations morales qu'ont les Rois pour gouverner leurs sujets et pour les rendre bons et heureux). Lamson voit dans sa pensée l'une des dernières manifestations de la philosophie politique médiévale.<sup>259</sup> C'est une interprétation possible, mais en même temps, il faut remarquer que les références jusnaturalistes que l'on trouve dans l'œuvre du marquis d'Argenson sont presque toujours au service des argumentations visant à établir la nécessité de l'égalité des conditions et à prouver l'origine contractuelle du pouvoir politique, ce qui paraît rapprocher sa réflexion à celle des

---

<sup>256</sup> Jean-Fabien Spitz, « Présentation », John Locke, *Morale et loi naturelle*, Paris, Vrin, 1990, p. 11.

<sup>257</sup> Leo Strauss, *Természetjog és torténelem*, Budapest, 1999, p. 122-181. Voir aussi Simone-Goyard Fabre, « Les deux jusnaturalismes ou l'inversion des enjeux politiques », Caen, 1987.

<sup>258</sup> Voir Catherine Larrère, *L'invention de l'économie*, Paris, PUF, 1994.

<sup>259</sup> « *Malgré ses emprunts à la théorie du contrat social, elle s'apparente encore davantage aux idées de Saint-Thomas et des docteurs du Moyen-Âge. Il ne fait que les moderniser en appelant nature ce que les docteurs appelaient Dieu. L'origine du pouvoir du Prince est dans le consentement du peuple, mais ce pouvoir a des limites que lui fixe la loi naturelle.* », Lamson, *Les idées... op.cit.*, p. 56.

jusnaturalistes modernes, telle qu'elle se dessine dans les écrits de Grotius, Pufendorf ou de Barbeyrac. Puisque nous sommes incapables de fournir une définition rassurante de sa position, nous nous proposons d'éclairer le problème en commentant chacune de ses références à une politique et à une moralité naturelles.

Notre auteur ne paraît point dépasser les cadres du jusnaturalisme moderne quand il exprime qu'il est convaincu de l'existence d'un ordre physique et biologique créé par une sagesse souveraine. En tant que créature de Dieu, l'homme est étroitement soumis à cet ordre physique et biologique ; en revanche, le marquis d'Argenson paraît également affirmer que cet ordre physique définit, d'une manière qu'il explicite peu ou prou, un ordre moral dans lequel l'homme est obligé de se soumettre à des devoirs politiques et moraux bien déterminés. Nous avons rencontré ici une véritable difficulté d'interprétation : nous voyons que notre auteur est convaincu de l'existence de cet ordre moral (dont l'homme disposant d'une droite raison est capable de déduire des règles de justice et des institutions politiques universellement valables), mais, nous ne comprenons pas très bien comment notre auteur déduit ces règles de justice de l'existence indiscutable de cet ordre physique universel.

Dans certains passages, le marquis d'Argenson a recours à la méthode analogique. L'existence de l'ordre physique, du mécanisme divin est une certitude indiscutable. Quant à l'ordre moral, son existence est une intuition fondamentale à partir de l'ordre physique : « *La preuve de la Providence est fondée sur ce que la justice divine doit être aussi parfaite que le mécanisme par lequel Dieu a organisé l'univers. Les rouages qui échappent à notre vue doivent être aussi bien conçus que ceux qui nous frappent. Si la justice existe, elle est complète. Ainsi nous voyons des traits de justice ; ceux que nous ne voyons pas existent de même, il ne s'agit que de les deviner ou de les attendre.* »<sup>260</sup> Dieu est indiscutablement le créateur de l'ordre physique, d'un mécanisme universel qui paraît fonctionner parfaitement. De ceci notre auteur déduit que Dieu a dû créer un ordre moral à l'usage des hommes, composé de devoirs et d'obligations, et qui

---

<sup>260</sup> « Pensée no. 1164 », *Jannet*, V, p. 247

est également susceptible d'atteindre une certaine perfection. D'Argenson est de l'avis que les récentes découvertes dans le domaine des sciences naturelles et les efforts des philosophes modernes ont permis à l'homme de comprendre les régularités de cet ordre mécanique ; quant aux éléments de l'ordre moral, ils sont peut-être plus difficiles à identifier, mais il est indubitable qu'ils ne forment, eux aussi, un système complet. Ayant noté que ce rapprochement est souvent établi dans les traités des jusnaturalistes (de Cumberland et de Barbeyrac à Burlamaqui), Jean Ehrard ne manque pas de souligner que l'épanouissement du droit naturel moderne est en quelque sorte parallèle à celui de la science mécaniste.<sup>261</sup>

Voyons maintenant deux autres passages dans lesquels le marquis d'Argenson tente de fonder des propositions politico-morales sur des observations scientifiques, biologiques notamment. Dans le premier cas, notre auteur affirme que le mariage est conforme à la loi naturelle dans la mesure où l'homme « *est un animal d'accouplement solitaire, comme les colombes, les tourterelles et les perdrix.* » Or, « *les lois d'orgueil et d'avarice ont changé tout cela ; elles ont voulu donner aux époux une propriété incommutable l'un sur l'autre et sur leurs enfants.* » En faisant d'un penchant naturel une véritable loi d'oppression, les législateurs ont corrompu un phénomène naturellement – biologiquement – bon. La « naturalité » signifie ici plus que la négation de la positivité des lois : dans ce texte la loi naturelle est une véritable détermination biologique. Dans le *Traité de Dijon*, le marquis d'Argenson tente de prouver que le pouvoir des pères sur leurs enfants (ainsi que d'ailleurs le pouvoir des chefs sur leurs sujets) ne s'explique que par l'utilité de ce pouvoir : les enfants ont besoin d'une autorité tutélaire pendant les premières années de leur vie, mais la loi naturelle veut – et « *indique par l'exemple des animaux* » – que cette autorité se restreigne à leur minorité<sup>262</sup>. S'efforcer de déduire une « loi naturelle » du comportement des tourterelles n'est pas une entreprise généralement admise dans les traités jusnaturalistes<sup>263</sup>. Le rationalisme des grands théoriciens du droit

---

<sup>261</sup> Ehrard, p. 332.

<sup>262</sup> Tisserand, p. 125.

<sup>263</sup> Selon Ehrard, les jurisconsultes romains ont défini le droit naturel comme « *ce que la nature enseigne à*

naturel moderne ne leur permet point de se fier a tel point a l'instinct animalier. Pufendorf, fier de sa qualité de philosophe chrétien – et cartésien, regarde les animaux comme des machines dépourvues de raison : leurs instincts ne peuvent point orienter le théoricien cherchant les fondements véritables du droit naturel<sup>264</sup>.

La question qui nous préoccupera tout au long du chapitre suivant est de savoir quelles sont les garanties de l'existence de cet ordre naturel ainsi que de définir les obligations qu'il prescrit aux hommes. Nous allons voir que le marquis d'Argenson, en accord sur plusieurs points avec le jusnaturalisme moderne, ne manque pas de s'en écarter sur d'autres.

Dieu étant le créateur du monde, l'ordre moral est garanti par Dieu, par la Providence divine : dans les textes étudiés, nature et Providence, ou nature et Dieu sont presque toujours synonymes. Dans des passages terminologiquement très incertains, le marquis d'Argenson fera référence a plusieurs reprises a cette loi naturelle qui commande – ou au moins devrait commander, si les hommes pouvaient l'écouter – le comportement de tout homme par rapport a ses semblables<sup>265</sup>. La première chose a remarquer est que le marquis d'Argenson ne paraît pas respecter la distinction hobbesienne entre droit naturel et loi naturelle : les deux expressions sont utilisées dans son oeuvre comme synonymes. L'expression « droit naturel » figure d'ailleurs moins fréquemment que le terme « loi naturelle » dans les textes philosophiques composés par le marquis d'Argenson. En plus, si notre auteur s'en sert, ce n'est presque jamais pour justifier une obligation ou un droit fondamental et général comme l'obligation de s'abstenir de faire du mal a autrui ou le droit de se conserver par tous les moyens possibles, mais, assez étrangement, pour donner son avis sur telle ou telle question économique-politique extrêmement particulière.

Sur les pages des *Considérations* notre auteur utilise deux fois l'expression « *droit de convenance* » dans un sens difficile a déterminer.

---

tous les animaux », p. 343.

<sup>264</sup> *Le droit de la nature et des gens*, Amsterdam, 1706, Livre I, p. 158.

<sup>265</sup> A ce point, nous ne suivrons pas Henry qui n'admet que « *very few natural-law passages* » dans l'oeuvre du marquis. *Henry*, p. 123.

L'expression est très intéressante parce que, comme Nannerl O. Henry l'a signalé<sup>266</sup>, les traductions françaises de Grotius et de Pufendorf ont défini le droit naturel comme ce qui est « convenable » à la nature humaine. Comment interpréter l'émergence de cette expression dans le traité du marquis ? Dans le premier chapitre, en parlant du « *cahos de regles, de genes et de contradictions* » dans lequel le finance et le commerce sont enveloppés, il insiste sur la difficulté à réformer un gouvernement et tout un régime politique ou tant de lois, de règlements, d'ordonnance et d'arrêts, parfois très contradictoires obscurcissent la vue du législateur. Or, « *il faut aller aux sources et aux principes de la composition, il faut connaître le droit de convenance, qui est la voix de la raison et la source du bonheur public : il faut savoir le préférer aux droits des titres et même à celui de la possession....* »<sup>267</sup> Le droit de convenance nous paraît donc un droit public conforme à la nature, fondé sur la raison, au-dessus de tout droit positif. L'autre émergence de l'expression est liée au traitement des conséquences du contrat qui avait eu lieu entre le roi et le peuple ayant donné naissance à la monarchie. D'Argenson reconnaît qu'il est quasi impossible de faire respecter les stipulations fondamentales de ce contrat, puisque le contrat même qui confère aux rois la totalité de la puissance législative les met dans une situation telle que personne ne pourra désormais leur imposer quoi que ce soit. De toute manière, nous allons examiner dans la suite les arguments par lesquels le marquis d'Argenson justifie son refus d'admettre la théorie des contre-pouvoirs et de toute limitation constitutionnelle du pouvoir. Dans ce passage il écrit : « *Ce pouvoir doit être réglé par le droit de convenance, d'équité et de raison qui est le premier des droits.* »<sup>268</sup> L'expression en question est toujours très obscure, mais on peut affirmer avec certitude que notre auteur veut désigner par ce terme un droit politique non écrit, raisonnable, éventuellement en opposition avec le droit

---

<sup>266</sup> Henry, p. 83-84. Les références au *Droit de la guerre et de la paix* fournies par Mme Henry ne sont pas précises. Il reste néanmoins indiscutable que dans une note au *Discours préliminaire* Barbeyrac affirme que Grotius fait consister le droit naturel « *dans une convenance ou disconvenance nécessaire avec une nature raisonnable et sociable* », *Le droit de la guerre et de la paix*, nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1724, p. 8.

<sup>267</sup> *Considérations*, p. 18.

<sup>268</sup> *Considérations*, p. 121.

positif et dont la validité universelle s'explique justement par le fait qu'il est enraciné dans la nature des choses (plutôt que dans la nature de l'homme).

En confrontant les thèses du marquis d'Argenson aux principes fondamentaux des jusnaturalistes, nous ne prétendons pas qu'il soit un représentant « pur sang » de l'école de droit naturel : de premier abord, nous devons constater l'absence de certains thèmes caractéristiques des philosophies jusnaturalistes. On ne trouve point dans les ouvrages du marquis d'Argenson de description explicite et détaillée de l'état de nature, il ne parle que très rarement des motifs qui ont porté les hommes à former une société et à se doter d'autorités politiques. Nous présenterons plus bas les idées très particulières du marquis au sujet de l'existence de la société et de la naissance des institutions politiques. Le droit de résistance aux tyrans, sujet si important de tant de traités jusnaturalistes, n'est pas un sujet fréquent dans de l'œuvre de d'Argenson. Il est évident que la postulation d'un ordre naturel a une fonction critique dans la réflexion du marquis : elle permet d'opposer l'état existant des choses à un état idéal. Nous devons aussi signaler ici, en guise d'avertissement, que sa pensée n'est nullement caractérisée par la clarté conceptuelle et par la cohérence logique d'un Grotius, d'un Locke ou d'un Rousseau. L'œuvre du marquis d'Argenson s'apparente plutôt aux tentatives des philosophes moins connus et peut-être de moindre importance qui tentent d'expliquer les phénomènes politico-moraux de leur époque par un fréquent recours à la notion de la nature.

Nous nous efforcerons surtout de commenter certains passages du *Traité de Dijon*, intitulé *Quelle est la source de l'inégalité par mi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle*, un texte particulièrement intéressant, dans lequel, en adoptant une construction plus logique et en ayant recours à un vocabulaire plus abstrait et en somme plus philosophique, le marquis d'Argenson tente apparemment de changer de registre par rapport aux *Considérations*. En effet, au lieu de fournir une sorte de philosophie pratique consistant à décrire la situation particulière de la monarchie française et à s'ériger en conseiller réformateur, il s'efforce de fonder, avec un succès relatif, sa propre philosophie

politique, adoptant certaines expressions empruntées au vocabulaire de la tradition des grands jusnaturalistes.

Le préambule du texte stipule qu'afin de pouvoir consulter la loi naturelle, paradigme de toutes les autres lois, il faut écarter les lois existantes, les habitudes, les coutumes, bref, toute positivité. Le marquis reconnaît que, dans une certaine mesure au moins, ce projet relève de l'utopie ; mais d'Argenson n'a jamais eu peur des réflexions qui a première vue apparaissent extrêmement hardies. L'un des objectifs principaux de son projet politique très ambitieux qui se dessine dans le traité, consiste à déplacer les limites assignées à la réflexion politique. La recherche de la perfection politique passe presque obligatoirement par la recherche des origines et par la description hypothétique de la formation de la société politique. D'Argenson récuse véhémentement la relevance de « l'histoire réelle » dans la philosophie politique : les errements passés ne peuvent en rien influencer sur la réflexion théorique : « *La corruption ayant infecté les sources de la législation, l'on a cru devoir éclairer les droits par l'histoire ; la critique a prétendu blâmer ou autoriser le temps présent par la recherche de l'antiquité. Alors la moindre analogie a séduit nos savants; les usurpateurs ont trouvé de l'appui dans les memes origines dont les rebelles légitimaient leur puissance; l'histoire des abus a passé pour celle du droit public...* »<sup>269</sup> Ce passage – que nous analyserons plus en profondeur plus tard – est l'une des très nombreuses manifestations de l'anhistorisme de notre auteur : d'Argenson a souligné dans plusieurs textes l'impossibilité de considérer l'histoire comme un instrument utile au service de la philosophie politique. C'est justement ce trait constant de sa réflexion qui nous a convaincu de l'impossibilité de ranger le marquis d'Argenson parmi les représentants de la *these royale*. Dans un traité théorique comme celui de Dijon, le marquis d'Argenson tentera d'adopter le vocabulaire de l'école de droit naturel : nous espérons montrer dans les pages suivantes que malgré certaines ressemblances et préoccupations communes, d'Argenson n'est point un jusnaturaliste parmi d'autres.

---

<sup>269</sup> Tisserand, p. 123.

La première tâche incombant à la philosophie serait donc d'éclaircir la notion de la loi naturelle, d'inventorier les institutions humaines afin de séparer celles qui relèvent du domaine de la nature de celles qui sont le résultat des conventions humaines. À en croire le marquis d'Argenson, la tâche du philosophe est la même que celle que Barbeyrac lui avait indiquée dans la *Préface* à sa traduction de Grotius : « *dépouiller le droit de nature des haillons dont on l'avait revêtu* ». <sup>270</sup> Il faut signaler que le marquis ne remplit pas cette gageure digne d'un vrai jusnaturaliste : sa définition de ce qui est naturel nous paraît extrêmement contingente et trop large par rapport à celle des tenants de l'école du droit naturel. Nous allons montrer, citations à l'appui, que d'Argenson se plaît à légitimer comme naturel un nombre extrêmement élevé d'institutions politiques et de phénomènes moraux, sans toutefois expliciter en quoi consiste vraiment leur caractère « naturel ». Nous devons nous rendre compte du fait que nous avons affaire ici à un auteur politique extrêmement ambitieux qui exprime maintes fois son intention de révolutionner la science politique sans toutefois disposer de l'armature intellectuelle nécessaire. Nous nous efforcerons ici, en présentant les différentes significations qu'il accorde au terme « naturel », de systématiser quelque peu sa pensée apparemment incohérente et terminologiquement très confuse.

Un premier aspect indiscutable de la philosophie politique conforme à la loi naturelle est son caractère profondément égalitaire. Que doit-on entendre par égalité ? Avant d'aller plus loin, nous devons nous rendre compte que le sujet qui préoccupe le plus le marquis d'Argenson sur les pages du *Traité de Dijon* est l'inégalité des conditions et non pas l'inégalité des richesses. On a l'impression que pour notre auteur l'établissement du pouvoir politique n'est pas en rapport direct avec la question de la propriété. Les magistrats et le gouvernement civil n'ont pas émergé pour résoudre des questions litigieuses concernant la propriété des biens, ni pour assurer la possession paisible des éventuelles acquisitions faites dans l'état prépolitique. La formation des institutions politiques paraît répondre à l'inclination naturelle qui pousse l'homme à vivre dans un ordre

---

<sup>270</sup> Barbeyrac, « Préface » *Le droit de la paix et de la guerre...éd. cit.* p. III



politique juste : « Elle [la nature ou la raison] nous dit que nous devons vivre sous des Loix, et que la manutention de ces Loix doit être confiée à des hommes choisis et incapables de corruption comme des Loix memes. »<sup>271</sup> Pour le marquis d'Argenson, la première chose dont la loi naturelle paraît disposer est la formation des hiérarchies politiques (la naissance des « chefs » et des « magistrats »), la répartition correcte de l'autorité politique et la définition correcte des conditions de son juste exercice. La justice « naturelle » prescrit donc une certaine manière d'exercer l'autorité – une société d'égaux désigne certains de ses membres à remplir certaines fonctions pendant une durée bien déterminée, et tout cela parce que les hommes unis par certains objectifs politiques communs ont besoin de ces institutions permettant d'harmoniser leurs actions. La plupart des références au droit naturel – ou à la loi naturelle – qu'on trouve dans le *Traité de Dijon* sont donc essentiellement politiques dans la mesure où elles contribuent à la définition des relations justes entre les personnes et du lien entre gouvernants et gouvernés<sup>272</sup>. L'existence des institutions politiques ne s'explique pas par la nécessité de garantir et de protéger les fortunes accumulées précédemment, dans l'état prépolitique. Au contraire, notre auteur paraît postuler ici l'universalité de l'obligation politique, ce qui permet de rapprocher sa réflexion de celle des penseurs aristotéliens. Pour lui, l'homme n'est pas seulement destiné à vivre dans une société, mais il a aussi une inclination naturelle (facilement éclipsée, il est vrai, par les préjugés et les coutumes) pour un certain ordre politique, notamment celui fondé sur l'égalité des conditions. L'inégalité des fortunes est une question certes importante qui ne cesse de préoccuper le marquis d'Argenson tout au long de son œuvre, mais pour lui, elle ne relève point du droit naturel, son traitement est subordonné à celui de l'ordre politique juste.

C'est également l'idée de l'égalité des conditions et de la fondation d'un ordre politique juste que d'autres références au droit naturel – que l'on trouve parmi les pensées du marquis – sont censées servir. Dans la pensée no. 658 de

---

<sup>271</sup> Tisserand, p. 124.

<sup>272</sup> Voir John G. A. Pocock, « Vertu, droits et mœurs : un modèle pour les historiens de pensée », *Vertu, commerce et histoire*, Paris, 1998.

l'édition de Jannet, le marquis affirme que « *les lois bien faites devraient rapprocher au droit naturel au lieu de s'en éloigner* ». <sup>273</sup> Or, le droit naturel prescrit l'égalité politique de tous les citoyens d'un Etat donné. Dans le cas très particulier de la monarchie française, le droit naturel paraît donc ordonner au roi d'abroger le détestable régime féodal en permettant à tous ses vassaux de s'affranchir ainsi que de « *rendre toutes les terres de franc alleu roturier* ». Le marquis d'Argenson dénonce donc les vestiges de la féodalité, « *les restes de barbarie et de tyrannie que l'autorité royale a bien voulu tolérer et mettre en règle* ». Dans une autre pensée, intitulée « *Mouvances féodales* », c'est le droit de chasse des seigneurs qu'il juge contraire au droit naturel <sup>274</sup>. Le marquis d'Argenson exprime sur ces pages sa conviction que les prescriptions du droit naturel brillent par leur évidence : il attribue à la sottise humaine et aux préjugés le fait qu'elles ne soient pas toujours observées pour autant. Remarquons encore que dans un autre petit texte intitulé « *Egalité des citoyens* » <sup>275</sup> – dans lequel notre auteur expose des idées très semblables à celles que l'on trouve dans le *Traité de Dijon* – le marquis réitère l'identification de la solution du problème très particulier de l'établissement du « *franc alleu roturier* » au droit naturel. De tous les textes cités, il devient clair que d'Argenson identifie, sans ambages, le droit naturel à l'égalité des conditions, et l'oppose au « *droit national* », donc au droit historique coutumier.

Dans le *Traité de Dijon*, le marquis d'Argenson définit sa position à l'encontre de ceux qui croient « *qu'il y avait parmi les hommes une inégalité légale autorisée de Dieu et de la nature.* » <sup>276</sup> D'autres passages permettront d'identifier de plus près les opinions que d'Argenson s'efforce de réfuter ici : il s'agit de « *... tant d'écrits dangereux, ou du moins inutiles ; les pères de famille, les pasteurs, les chefs de brigands ont été donnés pour les premiers dépositaires de la puissance publique ; on leur a prêté une institution divine, l'on a confondu dans leur pouvoir l'artifice avec la nature, la violence avec la légitimité, et ce*

---

<sup>273</sup> Jannet, V, p. 190.

<sup>274</sup> Jannet, V, p. 328.

<sup>275</sup> Jannet, V, p. 313-317.

<sup>276</sup> Tisserand, p. 121.

*chaos admiré des hommes studieux et oisifs a produit une législation publique toujours altérée, toujours pernicieuse au genre humain.* »<sup>277</sup> La critique vise les conceptions traditionnelles (paternalistes ou théocratiques) de la naissance du pouvoir politique. Le passage cité est néanmoins quelque peu trompeur : il est évident d'Argenson ne conteste pas que les premiers dépositaires de la puissance publique aient pu être « *les pères de famille, les pasteurs et les chefs de brigands* » ; ce qu'il réfute, ce n'est que leur institution à la fois divine et naturelle. Le point de départ de la réflexion du marquis d'Argenson est un état naturel dans lequel, en l'absence d'institutions politiques, règne une parfaite égalité. A un moment donné émerge le besoin d'un pouvoir régulateur (d'Argenson a du mal à expliquer pourquoi cet état de nature devient invivable). On peut qualifier de divine ou de naturelle l'émergence de ce besoin dans la mesure où il paraît absolument inéliminable, mais cela n'affecte en rien le fait que les hommes soient libres de définir la nature, la compétence et la durée du pouvoir naissant. D'Argenson accepte de concéder un caractère divin théorique et abstrait à la naissance du pouvoir politique, par contre, il insiste que les modalités concrètes de celui-ci relèvent de la pure convention humaine. Jusnaturalisme et artificialisme vont de pair dans le *Traité de Dijon*, ce qui n'est pas sans rappeler les tensions qu'on peut observer à l'intérieur de la philosophie politique et morale de Locke<sup>278</sup>. C'est ainsi qu'on peut interpréter le passage suivant : « *La magistrature est de droit divin, le magistrat n'est que d'élection humaine ; l'obéissance est due aux lois et non aux législateurs abstractivement à la loi.* »<sup>279</sup> Il faut aussi signaler que, contrairement à ce qu'on trouve dans les traités jusnaturalistes, l'état naturel hypothétique que nous dessine notre auteur n'est pas peuplé d'individus isolés, mais de petites sociétés rudimentaires. Nous reviendrons sur la conception argensonienne de l'état infrapolitique, maintenant contentons-nous d'affirmer qu'il réfute, en accord cette fois-ci avec les représentants de l'école du droit naturel, l'idée (attachée le plus souvent à

---

<sup>277</sup> Tisserand, p. 123.

<sup>278</sup> Philippe Raynaud, « Locke », *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, 1996, sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, p. 349-350.

<sup>279</sup> Tisserand,

Filmer<sup>280</sup> et a Bossuet) selon laquelle le pouvoir politique serait d'origine divine et s'enracinerait dans l'ascendance qu'ont les peres sur leurs fils. Bossuet écrit dans sa *Politique* que les hommes sont naturellement inégaux et dépendants d'une autorité quasi-paternelle.<sup>281</sup> On trouvera beaucoup de contradictions et d'inconséquences dans la réflexion politique du marquis d'Argenson, mais il ne s'écarte jamais de sa conviction selon laquelle tout pouvoir est d'origine conventionnelle.

Dans un article très intéressant Alain Renaut montre comment la pensée contractualiste participe à la dynamique de la modernité philosophique : en postulant la possibilité de la création artificielle des institutions politiques, l'homme se révolte contre les hiérarchies qu'il n'avait pas choisies pour les remplacer par des structures qu'il prétend avoir créées lui-même, à l'aide de sa raison et de sa volonté<sup>282</sup>. Tous les théoriciens admettant le caractère contractuel ou conventionnel du pouvoir politique ne le font pas pour autant au service des mêmes objectifs politiques. L'idée que les pouvoirs en place sont les produits des conventions acceptées par la majorité des membres d'une communauté peut bien évidemment servir de base à des revendications démocratiques : si par exemple la monarchie est née d'un contrat entre le roi et ses sujets – comme le prétend le marquis d'Argenson<sup>283</sup> –, l'idée de résilier le contrat et de recommencer la construction de la sphère politique sur des bases nouvelles ne paraît plus inadmissible, d'autant plus que selon la théorie pufendorfienne et lockienne du double contrat, la dissolution du gouvernement ne signifie pas en même temps la dissolution de la société civile. Il existe également des lectures absolutistes de la théorie contractualiste de la naissance de la société politique : il est notoire que Pufendorf, ainsi que ses disciples, en insistant sur le fait que la notion de contrat implique une soumission définitive à l'autorité naissante, prennent position contre le droit des sujets de reprendre en main la souveraineté s'ils se trouvent

---

<sup>280</sup> D'Argenson connaissait bien les écrits de Filmer, comme l'atteste son commentaire de Sidney.

<sup>281</sup> *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, Livre II, art. I.

<sup>282</sup> Alain Renaut, « Le contractualisme comme philosophie politique », p. 317-318.

<sup>283</sup> « ... la royauté vient toujours d'un contrat [ou précis ou sous-entendu] entre le roi et le peuple. Ce contrat est [plus ou moins] conditionnel, il exige l'observation des lois fondamentales [naturelles] qui sont portées par le contrat même... », *Considérations*, p. 120. Les expressions en gras ne figurent que dans l'édition de 1784, leur authenticité n'est donc pas hors de doute.

être mécontents du prince régnant. Par conséquent, il ne suffit pas de prouver, citations à la main, que le marquis d'Argenson voit des conventions à l'origine de la société politique. Il convient également d'examiner la nature des revendications politiques étayées par l'argumentation contractualiste. Or, quiconque lit attentivement les textes du marquis doit se rendre compte que les références aux conventions ne servent point la cause d'une mise en question démocratique de l'autorité, royale, ou autre. Toutefois, notre auteur n'infléchit pas l'argumentation contractualiste dans un sens absolutiste non plus. Quand d'Argenson insiste sur le caractère conventionnel du pouvoir des « magistrats », il ne procède pas ainsi dans le but d'attribuer aux sujets de la monarchie française un quelconque droit de résistance ; notre auteur est très conscient des dangers et de l'instabilité qui accompagnent les révoltes populaires. Les indéniables efforts de « démocratisation » du royaume (dont nous parlerons dans les chapitres suivants) ne sont nullement liés à ses réflexions concernant la naissance de la société politique. L'argumentation contractualiste ne lui sert pas non plus à réduire les compétences du monarque, ni à exiger – dans l'esprit du fameux principe du « laissez-faire » qu'il fut peut-être le premier à prononcer en France – du pouvoir étatique de s'abstenir à intervenir dans l'économie. Les références au droit naturel et les rappels réitérés à l'origine contractuelle du pouvoir politique ne visent pas la limitation des compétences des gouvernants : ceux-ci, disposant d'un pouvoir théoriquement illimité, se garderont néanmoins d'intervenir lorsqu'ils reconnaîtront l'inutilité de l'interférence fréquente dans les affaires de leurs sujets. L'objectif principal de l'argumentation contractualiste du marquis d'Argenson est de souligner que les magistrats ne sont élevés au-dessus du reste de l'humanité qu'afin de remplir une certaine tâche bien déterminée ; leurs positions ainsi que les privilèges dont ils jouissent sont liés à leurs fonctions et non pas à leur personne. Il s'ensuit que les magistrats ayant perdu leurs fonctions doivent également perdre leurs privilèges : les références au droit naturel qu'on trouve dans les écrits du marquis d'Argenson sont autant d'attaques contre l'idée d'une noblesse héréditaire, vue par notre auteur comme un abus politico-social intolérable. L'autre sens de ce rappel permanent aux origines contractuelles du

pouvoir politique est un avertissement adressé aux rois, ou aux gouvernants en général : ceux-ci ne doivent pas oublier qu'ils sont élus dans le seul but de faire le bonheur de leurs sujets, ils sont donc, dans un sens moral au moins, *minor universis*, soumis au bien public. En reconstruisant ainsi la naissance de ce qu'il appelle « *la magistrature* », le marquis d'Argenson n'entend ni limiter, ni renforcer le pouvoir, mais le moraliser, l'inciter à reconnaître ses devoirs envers les sujets ainsi que l'empêcher d'abuser de ses possibilités. Comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, notre auteur a plus confiance dans la retenue auto-disciplinaire d'un gouvernement bienveillant et éclairé que dans son éventuelle limitation institutionnelle.

Examinons maintenant de plus près le *Traité de Dijon* et remarquons aussi le fait hautement significatif – sur lequel nous reviendrons également – que d'Argenson y utilise les expressions « naturel » et « divin » comme synonymes. Nous nous proposons surtout d'analyser les passages dans lesquels notre auteur s'exprime au sujet d'un état de nature ou au moins d'un état infrapolitique. Le texte est composé d'un préambule et d'une conclusion, séparés l'un de l'autre de deux chapitres, respectivement intitulés « Y-a-t-il une inégalité raisonnable et naturelle parmi les hommes ? » et « De l'inégalité vicieuse ». Dans le premier chapitre, d'Argenson conteste « *la fausse apparence* » selon laquelle l'inégalité entre les hommes s'enracinerait dans la nature. Il reconnaît qu'à première vue l'existence des inégalités de talent, de force physique, de beauté et de bonheur paraissent fonder les inégalités politiques : on pourrait facilement croire que « *les uns sont destinés au commandement, les autres à l'obéissance* »<sup>284</sup>. Néanmoins, la droite raison est là pour nous éclairer : elle nous dit que les différences naturelles qui séparent les hommes les uns des autres dans un état prépolitique ne fondent pas une inégalité sociale ou politique. Les inégalités de force physique, de talent et de bonheur ne sont pas des inégalités proprement dites : le marquis signale qu'en vérité il faudrait réserver ce terme pour l'état politique. Les différences naturelles de force physique, de talents, des qualités de l'esprit ne relèvent point du domaine de la législation, elles n'intéressent donc point le

---

<sup>284</sup> Tisserand, p. 123.

philosophe lorsqu'il traite l'origine de l'inégalité politique. Produit de conventions et de besoins, l'inégalité n'est pas naturelle, mais artificielle. Naturellement différents, les hommes ne sont pas moins égaux dans l'état prépolitique. Pour le marquis d'Argenson, l'égalité qui regne dans l'état de nature, c'est-à-dire l'état prépolitique, doit, dans un certain sens, servir d'exemple à l'état politique subséquent dont la tâche principale devrait être le maintien de cette égalité naturelle. Le passage de l'état de nature à l'état politique, du naturel à l'artificiel ne correspond pas à une rupture ou à une transformation totale : d'Argenson considère l'état politique comme la suite de l'état de nature, avec d'autres moyens. Sa réflexion paraît prendre le chemin de Pufendorf et de Locke qui affirmaient avant lui que « *la société civile n'est pas en rupture, mais en continuité avec la nature : normée par elle, elle n'en est que la mise en oeuvre.* »<sup>285</sup>

Dans ce sens, on peut dire que l'égalitarisme du marquis est plus radical que celui de Rousseau, puisque, contrairement à ce qu'a écrit le citoyen de Genève, d'Argenson ne semble pas accepter l'idée selon laquelle les différences naturelles qui séparent les hommes puissent en quelque sorte légitimer les inégalités politiques<sup>286</sup>.

## 5. 2. *Raison et nature*

L'universalité de la loi naturelle s'explique par le fait qu'elle tient son autorité de la droite raison : les ordonnances de la nature s'imposent aux hommes dans la mesure où ceux-ci s'avèrent capables de les concevoir<sup>287</sup>. Dans la plupart de ses textes où il fait référence à la loi naturelle, la perception par l'homme de ses commandements ne constitue pas un problème épistémologique particulier aux yeux du marquis d'Argenson. Il paraît référer à la nature et à la raison

---

<sup>285</sup> Jean-Fabien Spitz, article « Etat de nature et contrat social », *Dictionnaire de Philosophie politique*, sous la direction de P. Raynaud et Stéphane Rials, Paris, PUF, 1996.

<sup>286</sup> « [...] l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au Droit Naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique [...] », Discours sur l'inégalité, Exorde, O. C., III, p. 131, cité par Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, Paris, Payot, 2002, p. 120.

<sup>287</sup> Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950, p. 151-152.

comme a deux notions attachées l'une a l'autre avec des liens indissociables : dans cette configuration la nature serait l'instance supreme de la politique, tandis que la raison ne serait que l'instrument de son déchiffrement. A force de faire certains efforts, l'homme est capable d'identifier la loi naturelle puisque celle-ci se caractérise par une évidence unique. Néanmoins, le lecteur du *Traité de Dijon* doit remarquer que dans ce texte la nature et la raison sont dans une relation confuse (ou dialectique, si nous abordons la pensée du marquis avec une certaine bienveillance). Dans les pages consacrées au passage de l'état prépolitique a l'état politique, d'Argenson affirme, en conformité avec le rationalisme dominant la plus grande partie de son oeuvre, que c'est précisément la raison qui permet de séparer les différences naturelles des « *grandeurs de convention* » ainsi que de distinguer le bien public du bien particulier. La nature est donc toujours l'instance principale qui doit commander la réflexion politique, mais puisque ses ordonnances sont loin d'être évidentes ou facilement identifiables, la raison rencontre une tâche particulièrement difficile. A première vue, on pourrait même croire que la nature admet, voire prescrit un certain degré d'inégalité. C'est uniquement la raison qui permet de dissiper les erreurs concernant la politique naturelle ; c'est elle qui nous révèle que les hiérarchies et les supériorités apparemment naturelles (l'autorité du père sur ses enfants, l'autorité des rois ou des magistrats sur leurs sujets) sont en vérité artificielles et conventionnelles: « *Nous continuerions a sentir les memes préjugés si la raison qui les a établis ne venait nous éclairer elle-meme sur des distinctions nécessaires.* »<sup>288</sup> La nature pourrait donc facilement s'éclipser derrière les apparences trompeuses, si on ne l'interprète pas par l'intermédiaire de son fidèle instrument qu'est la raison. Dans d'autres textes, la raison est un instrument encore plus indispensable : sans son intervention, les hommes, agissant sous l'effet des passions, seraient prêts a commettre les plus horribles atrocités : « *...nous montrons donc quelle est l'inclination naturelle de l'homme, cet animal raisonnable quand la raison ne lui ait pas persuadé par la crainte quand il ne connaît que l'image de ses*

---

<sup>288</sup> Tisserand, p. 119.



*passions.* »<sup>289</sup> Ces passages attestent que le marquis d'Argenson a identifié de la manière suivante les deux acteurs principaux du processus de la formation des institutions politiques et des phénomènes moraux : la nature, une instance bienveillante, parfois susceptible de débordements et dont les ordonnances sont difficiles à déchiffrer est éclairée, guidée et dans un certain sens limitée par la raison.

En revanche, d'autres passages du *Traité de Dijon* nous mettent en présence d'une toute autre configuration des rapports entre la raison et la nature. Afin d'expliquer le processus inévitable de la corruption de l'inégalité naturelle, le marquis doit dénoncer le caractère extrêmement fragile et vulnérable de la raison. Citons les toutes premières phrases du Préambule: « *Les erreurs de notre raison sont souvent plus grandes que celles de notre sens ; celles-ci passent et se redressent, une expérience en corrige une autre, et la curiosité mène à la rectitude. Mais ce que nous nommons notre raison s'enorgueillit de vains raisonnements que nous suivons avec plus de rapidité que d'examen, c'est une chaîne longue et incertaine de conséquences, qui penchant souvent dans le principe, nous présente des lumières plus dangereuses que l'obscurité. Nos préjugés et nos passions en infectent la source ; l'amour-propre déifie les idoles qui lui sont favorables, le pouvoir les autorise, et la médiocrité obéit par crainte et par habitude. Ces erreurs n'ont que trop souvent passé des hommes aux loix, et la mauvaise constitution d'un Etat appuie les abus qui le ruinent.* »<sup>290</sup> Le défaut principal des systèmes et des institutions fondées sur la raison est leur incapacité à se corriger lorsque leur point de départ s'avère erroné. On retrouvera cette intuition fondamentale permettant de dénoncer le dogmatisme inhérent du rationalisme dans le traditionalisme de type burkéen. Mais, comme nous allons le voir, le marquis d'Argenson ne se sert jamais de la critique de la raison théorique pour retourner à un empirisme prudent ou à l'apologie de l'état existant des choses. Il préconise plutôt, au risque de se perdre dans une argumentation circulaire, un retour à la nature : dans un premier temps c'est la raison qui

---

<sup>289</sup> *Fragment historique*, 191v.

<sup>290</sup> *Tisserand*, p. 117.

déchiffre et éclaire la nature ; plus tard il nous apprend que c'est la nature qui doit garantir que la raison ne s'écarte du droit chemin. Selon d'Argenson, la raison, susceptible de se réduire en simple instrument auxiliaire d'une instance plus grande qu'elle, tend à se mettre au service des passions<sup>291</sup>. L'exemple que d'Argenson fournit est celui des droits dont les pères disposent sur leurs enfants : la raison, recrutée au service des passions dominantes des parents, paraît prescrire que ceux-ci disposent d'un pouvoir perpétuel sur leur descendance. C'est la nature qui corrige une méprise possible de la raison : celle-la oblige, dans un certain sens, celle-ci à se remettre sur le chemin de la vérité. Nature et raison agiront ensemble enfin pour abolir un préjugé fondé sur une passion (ayant réussi un moment à « tromper » la raison éloignée de la nature): « *Au lieu de ce droit monstrueux qu'elles [les coutumes des Romains] leur accordaient, la nature et la raison les restreignent aux seuls besoins de leur éducation pendant la minorité des enfants ; la nature l'indique par l'exemple des animaux.* »<sup>292</sup> Un autre exemple illustrera d'une manière encore plus éloquente que parfois « [l]es réflexions et les conseils de prudence n'ont servi que de moyens aux passions humaines : elles en ont subtilisé le feu sans l'éteindre » : le droit naturel (ou la loi naturelle<sup>293</sup>) paraît inclure le droit aux enfants de succéder aux pères puisque les biens ne peuvent évidemment pas longtemps rester sans maître. Or, le système de la succession légitime, apparemment conforme au droit naturel, est responsable de la naissance des grandes fortunes, de l'inégalité des richesses ; il éloigne les hommes du droit naturel correctement interprété. Une nouvelle fois, la raison s'averant incapable de s'auto-corriger, c'est encore la loi naturelle qui permet d'avoir accès à la vérité : « *Cette erreur a cependant fondé la plupart de nos lois : elles ont consolidé l'injustice au lieu de la détruire et comment n'y serions-nous pas trompés quand la vénération pour les lois de notre pays fait pour nous une seconde religion, et quand il y a du danger à trop sonder la loi de nature.* » Dans la configuration particulière qu'illustrent les deux exemples précédents, la raison, loin de permettre la découverte des lois de la nature, devient un élément

---

<sup>291</sup> Tisserand, p. 120.

<sup>292</sup> Tisserand, p. 125.

<sup>293</sup> Ici encore, D'Argenson emploie les deux expressions dans le même sens.

important dans le processus de dénaturalisation de la politique : elle est à l'origine de la « *tyrannie douceureuse* » (cette expression idiosyncratique revient très souvent sous la plume du marquis d'Argenson : nous tenterons d'éclairer sa signification plus tard). La raison instrumentale, au service des passions, est très susceptible de tromper le philosophe, d'éterniser les préjugés et de naturaliser les conventions (ou plutôt de leur accorder un faux-semblant de naturalité). Influencés par les passions, les hommes commencent à trouver naturel et raisonnable les obstacles artificiels qui les empêchent d'être libres. Nous pouvons donc en conclure que, selon le marquis d'Argenson, la raison au service de la nature a permis de déchiffrer celle-ci, tandis que la raison au service des passions menace sérieusement la politique naturelle.

Il convient de préciser que dans le *Traité de Dijon* intitulé *Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes* le marquis dénonce comme contraire à la nature non seulement l'inégalité politique fondée sur l'usurpation des statuts et des rangs, mais aussi l'inégalité des richesses. Commençons pourtant par la présentation de son interprétation de l'inégalité des conditions. Le marquis d'Argenson ne conteste pas que l'existence de la société nécessite la magistrature, c'est-à-dire l'émergence de personnes disposant de certaines qualités auxquelles la communauté assigne des fonctions bien précises. Il ne nie pas non plus que par leur compétences et qualités, ces personnes méritent « naturellement » ces fonctions. Le fait que ces magistrats disposent, pour un temps bien déterminé, de prérogatives politiques et sociales, est conforme, selon le marquis d'Argenson, à la loi naturelle. La déviation commence lorsqu'on confond les fonctions avec leurs titulaires, lorsque l'homme particulier commence à être l'objet de la vénération. La hiérarchie composée de dirigeants et de soumis n'est point naturelle : elle est constituée de « *grandeurs de convention et de besoin, elles sont toujours subordonnées aux conditions qui les reglent ; elles ne sont naturellement que pour un temps.* » Suit une description relativement détaillée du processus de corruption et d'éloignement de la nature. Elle est particulièrement intéressante dans la mesure où c'est dans ces lignes que le marquis, généralement très confiant dans le pouvoir de la raison, commence à

dissocier celle-ci de la nature : l'humanité se trompe de point de départ, elle regarde comme naturelles des choses qui ne le sont pas (« *La corruption ayant infecté les sources de la législation...* ») ; les savants et les théoriciens de la politique, quant à eux, mettent leur foi dans la rationalité de l'histoire (« ... *l'on a cru devoir éclairer les droits par l'histoire [...], blâmer ou autoriser le temps présent par la recherche de l'antiquité.* ») Or les toutes premières phrases du *Traité de Dijon* citées plus haut nous ont déjà avertis de la vulnérabilité de la raison historique qui se déduit de son incapacité à se corriger. De la critique de la raison historique au service des passions à l'éloge la raison éclairée par la nature la conséquence est bonne ; il nous semble donc que le marquis d'Argenson enfreint la logique de sa propre démonstration lorsqu'il termine son passage avec la phrase suivante : « *Non, le droit public ne peut avoir sa source dans les abus continuels que nous présente l'histoire de la barbarie : il n'en a qu'une seule, c'est la raison.* » Il est vrai que quelques paragraphes plus bas il écrit, dans un esprit plus en accord avec l'argumentation précédente: « *Partout l'homme s'élève sur l'homme et traite son inférieur comme sa bête. C'est à la nature d'éclairer la raison, c'est à la loi de venger la raison et la nature.* »

### 5.3. *Nature et Providence*

Nous allons traiter de la pensée religieuse du marquis d'Argenson dans un chapitre à part. Ici, nous nous contenterons d'examiner le rapport que sa réflexion établit entre la nature et la Providence divine. Il est à espérer que le regard que nous porterons sur sa conception de la Providence permettra également une meilleure compréhension de sa définition de l'ordre naturel. La question de savoir dans quelle mesure l'ordre de la nature reste dans la dépendance de Dieu est l'un des problèmes métaphysiques les plus difficiles de l'époque. Les réponses que les philosophes de la première partie du XVIII<sup>e</sup> siècle y offrent sont multiformes. Jean Ehrard souligne qu'il existe deux façons bien différentes de concevoir les rapports entre Dieu et la Nature : on peut « *restreindre le rôle du premier à un minimum indispensable; ou au contraire*

*l'aggrandir de telle sorte que la Nature tende a n'être plus qu'un reflet visible de l'action divine.* »<sup>294</sup> Tirailé entre « spinozisme », malebranchisme et providentialisme traditionnel, d'Argenson paraît émettre des opinions contradictoires au sujet du rapport des deux instances.

Nous savons, plusieurs passages en témoignent, que d'Argenson, en général très sceptique dans les affaires religieuses, est profondément convaincu que l'existence de la Providence divine est l'un des « *quelques principes connus, démontrés a l'intelligence et a l'humanité* » dont un homme de bon sens ne saurait douter. Le bel ordre de l'univers reflète la volonté créatrice d'une intelligence suprême : « *Douter qu'il y ait une Providence est une folie aussi grande que de douter dans un pays riant et bien gouverné qu'il y ait une puissance publique par ce que ce soit éloigné de la résidence. La stupidité de l'athée qui nie un auteur de tout le mécanisme qu'il admire est la meme que celle qui nie la Justice de créateur.* »<sup>295</sup> Quoique l'argument téléologique soit incontestablement valable aux yeux de d'Argenson, celui-la ne permet point au philosophe (dont la tâche principale est, rappelons-le, d'améliorer la vie des autres) de s'engager dans de hardies spéculations métaphysiques au sujet de la volonté divine : le marquis se presse d'avertir a plusieurs reprises et très explicitement son lecteur combien il est inutile, voire périlleux de chercher a savoir comment cette instance fonctionne et agit sur la vie des hommes. Cette stratégie, fondée sur la suspension du jugement dans les questions indécidables par la raison humaine, fait partie de sa tentative de désamorçage de la bombe confessionnelle. Nous allons néanmoins voir que le marquis enfreint assez souvent la règle sceptique qu'il s'est prescrite : on trouve dans ses oeuvres plein de remarques concernant le fonctionnement de la Providence divine. Nous devons examiner de plus pres en quoi consiste exactement le providentialisme du marquis afin de pouvoir déterminer les rapports entre la volonté divine et l'ordre naturel. Le marquis d'Argenson, ennemi « *des mauvais philosophes* » qui « *donnent l'impénétrable Providence pour un sort aveugle, stupide et méchant*

---

<sup>294</sup> Ehrard, p. 76.

<sup>295</sup> *Fragment historique*, 207r.

*comme eux* », est convaincu de l'existence d'un ordre à la fois physique et moral lequel, si les hommes étaient capables de le reconnaître, pourrait assurer leur bonheur. Cette conviction l'amène à occuper une position très proche de celle des Physiocrates au sujet de l'imputation du mal<sup>296</sup> que Catherine Larrère a analysé à propos de l'ascendance malebranchienne sur les disciples de Quesnay<sup>297</sup>.

Nous nous efforcerons également d'examiner quels sont les principes philosophiques, politiques et économiques et les institutions politiques que les références à la Providence divine sont censées légitimer. Le lecteur des textes du marquis remarquera que dans la plupart des cas les phénomènes politiques ou moraux qu'il qualifie conformes à l'ordre providentiel sont les mêmes qui semblent relever de l'ordre naturel : Dieu ne veut donc que ce qui est naturel ainsi que la nature n'est qu'une manifestation de la volonté divine. Vu sous cet angle, on pourrait dire que la référence à la volonté divine n'est qu'un instrument rhétorique permettant de renforcer sa reconstruction de l'ordre naturel. C'est surtout dans le *Traité de Dijon* intitulé que les références à la nature sont quasi interchangeables avec les références à la volonté divine : ce qui est autorisé par la nature est en même temps conforme à la volonté divine. Si l'ordre naturel est en même temps un ordre divin, la politique naturelle s'identifie nécessairement à une politique conforme à la volonté divine. Dans un passage très important du texte, le marquis d'Argenson dit de la nature « *qu'elle est divine et ne nous dicte que des lois faciles à exécuter, mais il faut l'écouter pour la suivre; elle ne se fait entendre que parmi des citoyens égaux et amis.* »<sup>298</sup> Or, la politique naturelle est incontestablement égalitaire : l'inégalité des conditions est en contradiction avec la politique raisonnable, ainsi qu'avec la politique divine : « *...on a cru qu'il y avait parmi les hommes une inégalité légale autorisée de Dieu, et de la nature. Démêlons ces fausses apparences de la réalité et nous établirons ensuite la vérité dans tout son jour.* »<sup>299</sup> L'objectif principal du traité est de prouver à l'aide de

---

<sup>296</sup> Il va de soi qu'il s'agit ici du mal économique-politique, et non pas du mal au sens théologique.

<sup>297</sup> Catherine Larrère, « Malebranche révisité: l'économie naturelle des Physiocrates » *Dix-huitième siècle*, no. 26, 1994, p. 118-138.

<sup>298</sup> Tisserand, p. 129.

<sup>299</sup> Tisserand, p. 122.

l'argumentation a la fois naturaliste et providentialiste le bien-fondé des aspirations égalitaires de d'Argenson.

L'arrière-fond philosophique de l'identification de la nature et de l'ordre providentiel est évident : puisque Dieu est le Créateur d'un monde conçu comme un mécanisme qui fonctionne parfaitement, son intervention ultérieure ne paraît plus nécessaire. D'après les textes dont nous disposons, il nous est impossible de déterminer si le marquis d'Argenson opte pour une solution que l'on qualifierait volontiers de déiste (et qui consiste à dire que Dieu, après avoir créé le monde, se contente de donner la « chiquenaude » nécessaire afin de le mettre en marche) ou bien s'il accepte l'idée plus traditionnelle d'une Providence continue. Il existe des passages où d'Argenson s'empêche contre la croyance aux miracles et il refuse d'admettre l'idée d'une intervention extranaturelle divine<sup>300</sup>. Cette vue semble rapprocher le marquis d'Argenson des déistes de son temps qui affirment que Dieu agit par règles générales et non pas par interventions particulières. L'existence de l'ordre naturel montre la bienveillance de Dieu qui a créé le monde et les lois de sorte que toutes ses créatures puissent y trouver le bonheur. Dans les passages que nous avons cités ici, nous trouvons une volonté manifeste d'identifier nature et Providence. Dans la mesure où la volonté divine ne se distingue point de l'ordre naturel, le recours au terme de Providence nous paraît en quelque sorte superfétatoire ou au moins difficile à expliquer : si providentiel est équivalent à naturel, pourquoi se servir de l'une des deux expressions au détriment de l'autre ? Son utilisation fréquente n'est peut-être qu'un signe d'orthodoxie, une manifestation du politiquement correct.

Le marquis d'Argenson n'est point un esprit métaphysique, il ne s'intéresse pas outre mesure à la physique non plus. Le domaine principal de son activité intellectuelle est incontestablement celui de la philosophie politique. Dans ses textes, il ne traite le sujet de l'existence d'un ordre mécanique universel que pour en examiner les conséquences politico-morales. Ce qui distingue le

---

<sup>300</sup> « Je dis que c'est impiété que de soutenir qu'il y a une religion révélée : je soutiens et je crois fermement que suivant la justice de Dieu, la Providence et la Perfection, il ne s'est rien passé dans ce monde contre l'ordre physique. Chaque secte appelée religion a ses prétentions aux miracles; chacune se moque des miracles de sa rivale. Mais la vérité est que cette croyance est un reste de barbarie dont la philosophie nous guérira peu à peu. » « Religion », Jannet V, p. 247.

providentialisme du marquis d'Argenson de celui de la plupart des déistes, c'est que ces derniers critiquent volontiers l'anthropocentrisme de la pensée chrétienne traditionnelle. Il existe plusieurs interprétations du fonctionnement du grand mécanisme dont Dieu n'est que le Grand Horloger, mais la plupart des philosophes versés dans la science mécanique de leur temps se plaisent à ridiculiser ceux qui regardent l'homme comme le « chéri de la nature » (pour reprendre une expression de Fontenelle). Le marquis d'Argenson, dans ses nombreuses réflexions au sujet de la place de l'homme dans l'univers, voit les choses autrement. Pour lui, l'univers n'est pas seulement un mécanisme parfait, mais un ensemble créé à la mesure de l'homme: « *...une preuve de notre supériorité absolue par rapport aux autres êtres, quoiqu'en dise l'auteur de Gulliver, qui nous montre très petits en comparaison des êtres plus grands que nous, c'est que nous ne sommes point sujets à des animaux capricieux, comme les fourmis et les autres insectes le sont à nous, qui les écrasent d'un coup de pied. Ou les fastes du monde parlent-ils de pareilles aventures arrivées aux hommes? Le déluge n'a été que dans un canton, et le surplus n'est qu'exagération poétique. Nous vivons paisibles; des éléments bien réglés et modérés sous des astres mus périodiquement. Il n'y a que nos passions qui fassent nos contretemps et nos malheurs.* » L'homme, bénéficiaire d'une place privilégiée que lui accorda Dieu dans son ordre, se trouve au centre de l'univers. Pour d'Argenson, le monde créé est parfaitement adapté aux besoins de l'homme, créature privilégiée. L'appartenance de l'homme à cet ordre divin plus qualitatif que quantitatif détermine ses droits ainsi que ses obligations. Il est très important de noter que l'ordre providentiel (le terme revient sans cesse sous la plume de d'Argenson) n'est pas seulement un mécanisme déterminant l'existence corporelle (physique et biologique) de l'homme ; les références à la Providence divine ont une validité politico-morale incontournable. Accompagnées des références à l'ordre naturel, elles ont un rôle relativement important à jouer dans les argumentations politiques égalitaires du marquis d'Argenson. Le fondement de la réflexion politique du marquis n'est point une supposée liberté de l'homme, mais son adaptation à un ordre plus grand que lui.



Remarquons néanmoins l'existence d'autres passages qui jettent un jour nouveau sur la question du providentialisme du marquis d'Argenson. Dans un petit texte difficile à interpréter, il paraît soutenir que la Providence divine est un élément indispensable de la moralité. Plusieurs auteurs avant et après lui ont déjà écrit des difficultés de fonder la morale sur d'autres bases qu'une religion révélée et l'idée d'un Dieu rémunérateur. Quoiqu'il ne s'engage pas explicitement dans le débat sur l'athée vertueux, notre auteur, ayant lu « *des déistes, du Spinoza, de Bayle et des Pensées Philosophiques* », ne dissimule point combien il trouve dangereux les efforts de ceux qui « *réduisent tout au physique et à la religion naturelle, c'est-à-dire arbitraire...* ».<sup>301</sup> Ces philosophes qui nient la Providence et supposent l'indifférence de Dieu par rapport à sa créature, sans le savoir peut-être, sont en train de miner les fondements de la moralité. La question de l'autonomie de la morale par rapport à la religion revient dans une pensée intitulée ironiquement *Argument pour la religion* : « *... la religion fait des sots, si l'on veut, mais l'irreligion fait des scélérats. Je n'y trouverois de réponse, sinon celle-ci : que les sots sont plus incommodes à la société que les scélérats.* » Contrairement au passage précédent, le marquis paraît dire ici, en anticipant les diables rationnels de Kant, que la société pourrait éventuellement se composer d'hommes méchants et mécréants, mais capables poursuivre rationnellement leurs intérêts.

C'est la même inquiétude qui se manifeste dans son compte-rendu pourtant très élogieux du *Code de la Nature* de Morelly auquel d'Argenson reproche de s'être tenu sur la Providence. Néanmoins, il faut savoir distinguer les textes dans lesquels notre auteur parle de la nécessité de la croyance en la Providence de ceux où il analyse les manifestations de celle-ci. Il existe un certain nombre de textes qui semblent prouver que pour le marquis d'Argenson la bienveillance de Dieu ne s'épuise pas à l'acte unique de la création du monde. L'intervention divine dans le cours des choses peut revêtir plusieurs formes ; agissant par des voies mystérieuses, le Créateur peut influencer l'histoire politico-morale de l'humanité. Nous n'avons qu'à regarder par exemple le phénomène

---

<sup>301</sup> « Lectures de Spinoza et d'auteurs de la même sorte », *Jannet V*, p. 235.

qu'il nomme « *le progres de la raison universelle* » (dont nous allons voir plus tard l'importance dans la réflexion politique du marquis d'Argenson) : ce qu'il entend par cette expression (l'adoucissement des moeurs, l'avenement de la politesse) est également un processus a la fois naturel et providentiel : « *Ceci est donc une religion nouvelle, et propre a améliorer par des voies plus sures et plus durables qu'aucune qui ait jamais été. Et ce n'est pas assurément sans l'ordre de Dieu et la permission de sa Providence qu'elle s'est répandue : Dieu continue le cours de ses bienfaits sur ce monde qu'il a créé.* »<sup>302</sup> Ce passage est particulièrement intéressant dans la mesure où le marquis d'Argenson place ses propres propositions politiques (son projet de la « républicanisation de la monarchie ») dans un un contexte « providentiel ».

#### 5.4. *Etat social et état politique*

Dans le *Traité de Dijon*, le marquis d'Argenson envisage incontestablement un état de nature ou un état prépolitique dans lequel les hommes égaux, dirigés par leur raison, vivent – conformément a la loi naturelle – dans une parfaite égalité. Cet état prépolitique, est-il en meme temps un état présocial ? Le marquis d'Argenson poursuit-il, a l'instar des jusnaturalistes modernes, la réduction analytique de la construction socio-politique jusqu'au plus infime de ses éléments, c'est-a-dire l'individu ? D'autres questions, non pas sans rapport avec les premières, demandent également des réponses. Pourquoi avoir quitté cette état presque parfait ? Quels sont les défauts de l'état prépolitique qui nécessitent l'établissement de la société politique ? Le traité en question pourrait être plus facilement lu comme un texte d'inspiration jusnaturaliste si le marquis eut pris la peine d'offrir une raison satisfaisante a ces questions qui ont déjà quelque peu embarrassé tous les philosophes qui défendent l'idée que l'état naturel, n'étant pas « un vide éthique », n'est pas un milieu invivable pour les humains. La complexité des réponses que donne le marquis

---

<sup>302</sup> « Progres de la raison universelle », *Jannet V*, p. 309.

d'Argenson a ces questions montre les limites de son jusnaturalisme : même s'il est d'accord avec les tenants de l'école du droit naturel sur le caractère artificiel et conventionnel des institutions politiques, il paraît convaincu que les hommes ne purent jamais vivre hors de la société et peut-être même sans une certaine forme de pouvoir. Les hommes avaient toujours vécu rassemblés en société et ils avaient toujours respecté des « magistrats » placés au-dessus d'eux. L'existence de ces magistrats est naturelle, ou conforme à la providence divine, dans la mesure où elle est une condition incontournable de la vie sociale ; par contre, n'étant pas supérieurs aux autres hommes, ils ne sont pas institués « naturellement » : ils sont désignés par convention pour remplir des fonctions bien précises et pendant un temps bien précis.<sup>303</sup> Aux yeux du marquis d'Argenson, le pouvoir politique, fondé sur des conventions, est un instrument permettant de perfectionner un état (l'état de nature) qui n'a rien d'intolérable : « nous sommes nés égaux comme les animaux; mais vivant en société, il a fallu des lois pour la perfectionner »<sup>304</sup>.

Malgré certaines ressemblances et certaines préoccupations communes, la pensée du marquis d'Argenson est en nette rupture avec la tradition jusnaturaliste sur la question de la priorité logique de la société ou de l'individu. Afin de définir en quoi s'opposent les idées du marquis d'Argenson aux conceptions jusnaturalistes, nous examinerons ses idées en mettant à profit les concepts utilisés par Jean-Fabien Spitz dans son analyse consacrée à « l'ontologie holiste » de Rousseau<sup>305</sup>. La question est de savoir si on peut séparer, dans l'analyse argensonienne des réalités politiques et collectives, priorité logique et antériorité historique. L'analyse de Spitz vise la question des droits individuels dans l'œuvre de Rousseau. Quant à nous, nous tenterons d'utiliser les mêmes concepts pour comprendre la nature de l'abîme qui sépare l'argumentation du marquis d'Argenson de celle des tenants de l'école du droit naturel. Quand les

---

<sup>303</sup> « La magistrature est de droit divin, le magistrat n'est que d'élection humaine; l'obéissance est due aux lois et non aux législateurs abstractivement à la loi. Ce choix de magistrat et de législateur ne constitue donc que l'homme honoré d'emploi, mais non supérieur par lui-même; le grade tient aux choses et non aux personnes. »

<sup>304</sup> Tisserand, p. 122.

<sup>305</sup> Spitz, *La liberté politique .. op.cit.*, p. 429-465.

jusnaturalistes rendent compte de la naissance de la société, ils prennent comme point de départ l'homme isolé et indépendant. Cet homme isolé, doté de la raison et de la capacité de la langue est certes sociable (c'est-à-dire qu'il peut apprendre à vivre en société, ou même que, certaines de ces capacités ne se trouvent réalisées que dans les cadres d'une société civile), son indépendance et isolation hypothétiques constituent néanmoins le point de départ obligatoire des traités jusnaturalistes. L'homme indépendant a la priorité logique sur la société, puisque ce sont les individus qui, à partir de leurs passions et leurs besoins, construisent la société, et non le contraire.

En revanche, l'étude des textes du marquis d'Argenson nous amène à qualifier sa conception des origines de la société de holiste, dans la mesure où l'on n'y rencontre jamais l'homme isolé, vivant hors de société. Dans le *Traité de Dijon*, construit de manière systématique par son auteur, d'Argenson semble postuler l'existence d'un état d'avant la naissance des lois (qu'on pourrait qualifier de prépolitique), mais il ne conçoit jamais un état présocial. Dans l'introduction du *Fragment historique*, le marquis d'Argenson s'aventure très loin en arrière dans l'histoire hypothétique de l'humanité. Il affirme que l'on trouve à l'origine de la société politique « [U]ne troupe de chasseurs [...] menée par un chef qui dirigeait mieux qu'un autre une grande entreprise contre les bêtes sauvages, les hommes d'alors ne différaient guère des animaux, c'était beaucoup qu'ils s'entendoient qu'ils s'armassent contre les créatures que la nature avait mieux armé qu'eux. »<sup>306</sup> Ce passage nous illustre que selon d'Argenson les hommes encore très proches de l'état animal vivaient déjà dans une communauté rudimentaire. L'émergence des premiers chefs s'explique par des nécessités défensives : le tout premier magistrat fut celui qui réussit à protéger des hommes contre les animaux. Le marquis d'Argenson ne pose même pas le problème de la naissance de la société à partir des individus isolés. Disons, pour utiliser les termes savants empruntés aux traités jusnaturalistes, qu'il ne trouve pas nécessaire d'avoir recours à un *pactum associationis* qui aurait pour fonction la transformation d'une multitude en peuple. Dans un compte-rendu du

---

<sup>306</sup> *Fragment historique*, 190v.

*Second traité* de Rousseau, d'Argenson reproche aux Gênois le point de départ erroné et de sa réflexion : considérer l'individu comme le fondement sur lequel se construit la société constitue une erreur de taille. L'existence de la société est une donnée essentielle dont la réflexion philosophique ne peut point se passer : « *Enfin il rejette toute société, et nous renvoie aux bois comme les sauvages et les chevaux. Il est dangereux de lui passer ses majeurs, car alors on est perdu avec lui.* » Le passage est particulièrement intéressant dans la mesure où il concerne non seulement Rousseau, mais tous les penseurs jusnaturalistes qui postulent l'égalité et l'indépendance naturelles des individus et qui regardent donc la société comme un phénomène qui demande explication. Le marquis d'Argenson n'est pas de cet avis. Le point de départ de sa réflexion est une société naturellement, instinctivement, quasi-biologiquement constituée qui se soumettra, par une sorte de *pactum subjectionis*, à l'autorité politique. En refusant de postuler l'existence d'un état présocial dans lequel les individus indépendants auraient vécu séparés les uns des autres, le marquis d'Argenson quitte le terrain du jusnaturalisme moderne. Les tenants de l'école de droit naturel moderne admettent que certains besoins et certaines capacités disposent l'homme indépendant de l'état de nature à chercher la compagnie de ses semblables. D'Argenson, quant à lui, ne se contente pas de la sociabilité des jusnaturalistes : la société étant éternelle, il serait inutile, voire absurde de tenter d'expliquer sa naissance. Avant la création des lois politiques et la naissance de la propriété privée, non seulement les hommes avaient été fondamentalement bons, innocents et altruistes, mais grâce à ces qualités innées, ils pouvaient vivre ensemble dans une société prépolitique, dépourvue de lois. La naissance des lois, l'émergence des magistrats ne s'expliquent point par la nécessité de garantir des droits individuels préexistants aux conventions, mais pour satisfaire un besoin élémentaire et naturel de l'homme, notamment de vivre dans un ordre politique juste. Il nous semble que, pour mettre en valeur son égalitarisme d'inspiration morale, le marquis se croit obligé de positionner quelque part entre Barbeyrac et le chevalier Ramsay : afin de souligner le caractère conventionnel et conditionnel de tout pouvoir politique, le marquis d'Argenson a besoin de postuler l'existence

d'un état de nature ; mais en même temps, puisque la description individualiste que les jusnaturalistes donnent de l'état de nature ne cadre point avec ses convictions « socio-centriques », il semble adopter la voie médiane en assimilant l'état de nature à un état social prépolitique.

##### *5. 5. Une définition large de la politique conforme au droit naturel*

Après avoir passé en revue les modalités difficiles et contradictoires de la détermination du droit naturel, nous tenterons de montrer en quoi en consiste le contenu : que commande exactement le droit naturel dans l'interprétation du marquis d'Argenson ? Comment se définit le droit naturel argensonien par rapport à la grande tradition du jusnaturalisme moderne ? Quels sont les aspects que d'Argenson a probablement empruntés aux théoriciens du droit naturel et en quoi sa philosophie est-elle incompatible avec les idées de ceux-ci ? Il s'avèrera, du moins c'est ce que nous espérons, que les débats philosophico-politico-économiques présentés par Lionel Rothkrug et Catherine Larrère définissent un cadre d'interprétation beaucoup plus adapté à l'étude de la pensée du marquis d'Argenson que ne le fut le débat historique au sujet des origines de la monarchie française.

Le droit naturel moderne, inauguré dans un certain sens par Machiavel, reformulé par Grotius et développé par Pufendorf ainsi que par Locke définit une éthique universelle, mais minimaliste, fondée sur le principe de la conservation de soi. Les jusnaturalistes modernes, se détournant de préférence de toute référence à un ordre transcendant quelconque, abandonnant les prescriptions morales ambitieuses visant la vie bonne, fondent leur doctrine sur la description de l'homme tel qu'il est, dirigé par ses passions et avant tout par la volonté de se conserver. Afin de pouvoir répondre au défi du scepticisme, le droit naturel moderne n'implique aucun commandement positif, il se contente d'interdire certaines choses apparemment inconciliables avec l'exigence de sécurité de l'individu. L'argumentation du jusnaturalisme s'écarte volontairement de la présentation aristotélicienne extrêmement complexe de la vie sociale pour mettre

en valeur un nombre très restreint de principes fondamentaux. Les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme nous le montre Catherine Larrere, se trouvent en face d'une version élargie par Locke et par Barbeyrac du droit naturel, incluant entre autres l'immortalité de l'âme, mais le projet philosophique demeure le même : se mettre d'accord sur un minimum de principes incontestables. Quoiqu'il partage les convictions égalitaristes des tenants du droit naturel moderne, il nous paraît néanmoins évident que le marquis d'Argenson n'est point attiré par ce minimalisme inhérent au projet jusnaturaliste. Plus proche à cet égard de Fénelon et de Ramsay – qui établissent un long catalogue composé d'obligations et vertus – que des jusnaturalistes proprement dits, le marquis d'Argenson s'exercera à défendre une morale « naturelle » plus inclusive que celle de Grotius ou de Pufendorf, ainsi qu'à justifier certaines institutions politiques en se référant à une politique qu'il qualifie volontiers de naturelle. Il ne se contente pas de la définition minimale de la moralité naturelle qui prescrit de s'abstenir de faire du mal à autrui, pour lui, l'ordre naturel implique une certaine dose d'altruisme : « *Si nous écoutions bien les penchants que nous a donné le Créateur, et pour le bien de nos semblables, et pour notre plaisir, nous trouverions que les plus parfaits délices de cette vie sont de finir les malheurs et de commencer le bonheur des autres ; cependant qui est-ce qui s'y livre ?* »<sup>307</sup>

Il n'est pas rare qu'en référant à la loi naturelle d'Argenson dénonce la réglementation économique en vigueur, notamment la priorité supposée accordée aux manufactures et au commerce au détriment de l'agriculture. C'est à juste titre que Catherine Larrere range le marquis parmi les critiques « agrariens » du mercantilisme. Dans son *Invention de l'économie*<sup>308</sup>, elle interprète la critique agrarienne comme un discours de crise opposant un système moral complet aux tentatives minimalistes des jusnaturalistes. Nous voyons volontiers d'Argenson comme le successeur tardif des agrariens chrétiens et anti-mercantilistes chers à Lionel Rothkrug.<sup>309</sup> L'intérêt de l'ouvrage de l'historien américain réside dans le

---

<sup>307</sup> « Observations sur le bien que les seigneurs peuvent faire aux habitants de leur terre », *Journal Oeconomique*, juin 1751, p. 57.

<sup>308</sup> Paris, PUF, 1992.

<sup>309</sup> *The Opposition of Louis XV*, Princeton, 1975.

fait qu'il est capable de démontrer l'existence d'une longue tradition qu'il qualifie d'anti-machiavéliste et dont les représentants sont réunis par certaines convictions théoriques, éthiques et politiques communes. Rothkrug recule très loin dans le temps pour montrer les facteurs assurant la cohérence de cette sensibilité philosophique, quant à nous, nous nous efforcerions de montrer que le marquis d'Argenson partage l'optimisme anthropologique des auteurs mentionnés ci-dessus, ce qui se manifeste également dans le fait que les problèmes traités dans les œuvres de Jean de Lartigue, de Fénelon, de Fleury et de Belesbat reviennent fréquemment sous la plume de notre auteur.

Ces agrariens antimachiavélistes supposent l'existence d'un ordre naturel des choses, garanti en dernière instance par Dieu. Le marquis d'Argenson identifie, lui aussi, l'ordre naturel à un ordre voulu et exécuté par la providence et à la justice divines.<sup>310</sup> Cet ordre naturel constitue l'univers moral dans lequel vit l'humanité ; l'existence de cet univers assigne à l'homme des obligations de bienfaisance dépassant la loi naturelle des jusnaturalistes. Il ne suffit pas de s'abstenir de faire du mal à autrui et de respecter certains droits fondamentaux : le bonheur propre à l'homme consiste à s'efforcer d'assurer, dans la mesure des capacités et de la position sociale de chacun, la félicité de ses prochains. Puisque les agrariens chrétiens et d'Argenson (ainsi que les Physiocrates après lui) partagent la conviction selon laquelle cet ordre naturel est fondamentalement bon, – c'est-à-dire qu'il permet l'épanouissement économique et moral de l'homme – le problème politique devient pour eux un problème épistémologique : comment interpréter correctement la nature ? Le bon régime est celui dans lequel se réalise la concordance des lois politiques et des commandements de la nature. L'intérêt de la démocratie (opposée à l'absolutisme) et de la vie rurale (opposée à la vie dans les villes, surtout à la vie parisienne) tient en partie à leur valeur heuristique : elles permettent une meilleure perception et compréhension de la nature: « *Si la démocratie étoit goûtée, on sentiroit par la suite quel est le bon et le mauvais usage de nos loix, quels réglemens sont superflus ou nuisibles, quelles règles favoriseroient mieux le grand nombre et quelles ont été dictées*

---

<sup>310</sup> « Cours abrégé de théologie » Jannet, V., p. 197.



*dans leur origine par le plus petit, mais avec plus de crédit. Toutes ces lumières sont cachées.* »<sup>311</sup> L'élément démocratique permet donc au législateur de se renseigner sur les besoins de la population. La même inspiration épistémologique sous-tend l'apologie de la vie campagnarde : la proximité de la nature assure aux ruraux une bien meilleure compréhension des commandements de la nature : « *Le séjour des villes est monstrueux pour l'humanité. [...] les habitants y perdent de vue tout esprit de la loi naturelle : La ville est le séjour des profanes humains : les dieux habitent la campagne : Ce n'est en effet que dans le séjour heureux et tranquille des campagnes que l'on peut juger de l'accord des lois de nature avec des lois politiques.* »<sup>312</sup> Les maux – qu'ils soient moraux ou économiques – ne sont aucunement le produit de cet ordre rationnel et naturel, mais de l'erreur et de l'ignorance humaines. C'est bien ici qu'il faut chercher le sens profond du fameux maxime du « *laissez-faire* » : « *Ce principe est infallible : Que le bien paroît et s'éleve de lui-même dès que les maux ont disparu par la vigilance des législateurs.* »<sup>313</sup> La fonction du gouvernement n'est autre que de balayer les obstacles qui empêchent l'action salutaire de la nature.

Pourtant, une politique conforme à la nature n'assure pas seulement un ordre économique et social stable ; elle exige que l'État forme et produise des citoyens vertueux. D'Argenson se sert d'un terme extrêmement éloquent, celui du « *gouvernement moral* »<sup>314</sup>, afin de souligner que les obligations de l'autorité publique ne se limitent pas toujours à garantir une sphère de liberté dans laquelle les hommes peuvent poursuivre leurs objectifs individuels. La définition que le marquis d'Argenson donne de la liberté est indiscutablement négative : le « *gouvernement moral* » qu'il propose ne consiste pas à prescrire une manière de vivre particulière aux membres de la communauté. Il s'agit seulement d'organiser les institutions politiques du royaume de telle sorte qu'elles permettent d'éradiquer, ou au moins de contenir certaines passions et certaines déformations incompatibles avec l'existence d'un ordre politique stable et

---

<sup>311</sup> *Considérations*, p. 266.

<sup>312</sup> *Considérations*, p. 267.

<sup>313</sup> *Observations...* art. cité, p.65

<sup>314</sup> *Considérations*, p. 264.

vivable. Par son projet visant la réorganisation politique de la monarchie française notre auteur tente d'installer des institutions qui « incitent » a une sorte de vertu politique dans le sens que ces nouvelles institutions doivent dissuader les sujets de poursuivre certains objectifs et leur en imposer d'autres<sup>315</sup>. D'Argenson s'est rendu compte de l'existence au sein de la monarchie française de deux problèmes socio-politiques de taille qui a terme ne manqueront pas de détruire l'ordre politique du royaume : le gouvernement doit intervenir dans les affaires afin d'améliorer l'état misérable des campagnes en forçant en quelque sorte les seigneurs de quitter Paris et les grandes villes et de résider dans les provinces et afin de mettre fin a la vénalité des offices qui permettra de « *déraciner peu-a-peu l'ambition a prix d'argent.* »<sup>316</sup> La survie de la monarchie française exige « *un grand changement des moeurs de la nation* »<sup>317</sup> dirigé d'en haut. Le gouvernement de Louis XV ne peut nullement se contenter de réformes institutionnelles, il doit également extirper du coeur de ses sujets certaines passions destructrices de l'ordre politique et ranimer l'amour de la terre et le respect de l'agriculture – la situation exige donc que le pouvoir oriente, de maniere artificielle, les désirs de certains de ses sujets dans une direction qui n'est pas spontanément la leur<sup>318</sup>. L'objectif commun le plus important qui s'impose – notamment la repopulation des campagnes – ne pourra etre atteint tant que « *tous les habitants aisés se portent vers la capitale et la cour, excités par l'inquiétude, l'ambition et la mollesse* ».<sup>319</sup> Une réforme d'ordre moral est donc la condition de la réforme d'ordre politique. Cette proposition n'entrave-t-elle pas pourtant de maniere intolérable la liberté des sujets ? Doit-on en déduire que le marquis d'Argenson range la promotion de telle ou telle maniere de vivre parmi les tâches assignées au pouvoir politique ? Certainement pas : le marquis d'Argenson définit a plusieurs reprises la liberté comme la non-intervention du pouvoir dans les affaires des sujets. Sur les pages des *Considérations*, il affirme : « *On n'a peut-etre jamais pensé a cette mesure de liberté dont je viens de*

<sup>315</sup> Spitz, *La liberté politique...op.cit.* p. 210-211.

<sup>316</sup> *Considérations*, p. 265.

<sup>317</sup> *Ibidem*.

<sup>318</sup> Spitz, *La liberté politique ... op.cit.* p. 211-212.

<sup>319</sup> « Question politique – sous la date du juin 1750 », *Jannet V*, p. 282.

*parler ; c'est celle que les Loix doivent laisser a ceux qui leur sont soumis, pour qu'ils conservent tout l'effort naturel qui conduit aux grandes choses ; mais qui réprime la ou il faut, la licence qui trouble l'ordre général ; souvent tout est gene ou tout est désordre. »*<sup>320</sup> Si le marquis d'Argenson, connu comme le premiers des apologistes du laissez-faire, partisan de la plus grande liberté négative qu'on puisse possiblement accorder au sujets, insiste sur la nécessité de ressusciter l'amour de la vie agricole ce n'est pas qu'il est convaincu de la supériorité de cette forme particuliere sur toutes les autres. Il est vrai que notre auteur a souvent donné expression a son attachement a la vie campagnarde, mais nous ne prenons pas trop de risques en affirmant qu'elle ne constitue pas une sorte de *summum bonum* : le marquis d'Argenson prône le retour a l'agriculture parce que c'est une condition primordiale a la stabilité de l'ordre politique.

Quoiqu'il en soit, ces exigences rapprochent la réflexion du marquis d'Argenson a celle de Fleury, Belesbat, Fénelon et d'autres agrariens extremement mécontents du regne de Louis XIV et qui demandent au roi de concentrer son attention sur les affaires de politique intérieure au lieu de chercher la gloire en guerroyant et en faisant des conquetes. Herbert Homig a remarqué que le *Plan de gouvernement* composé de 52 articles qui suit les *Considérations* s'inspire des plans de Fénelon connus sous le nom de *Tables de Chaulnes*<sup>321</sup>. La préoccupation principale des deux auteurs est l'extreme pauvreté de la population rurale. Dans son apologie riche et quelque peu paradoxale de la monarchie, écrite a propos du livre d'Algernon Sydney, d'Argenson reprend pratiquement tous les préceptes des agrariens : « *Les vrais principes prévaudront : il s'établiront comme par acclamation et l'on ne pourra y résister. On reconnaîtra que la guerre est moins glorieuse que la paix, que la meilleure finance se tire de l'abondance générale ; que les financiers sont de mauvais conseillers pour ce qui est de la prospérité intérieure; que le gouvernement municipal est meilleur pour le peuple que celui des officiers royaux; que la vénalité des charges est la vraie cause de la corruption des officiers ; que l'agriculture est préférable aux*

---

<sup>320</sup> *Considérations*, p. 22-23.

<sup>321</sup> Herbert Homig, « Einfuehrung », *Politische Schriften*, Muenchen/Oldenbourg, 1985, p. 4-5.

*manufactures, et les intérêts du commerce intérieur a ceux du commerce de dehors ; que l'économie vaut mieux que le luxe pour accroître le capital de l'Etat, que la noblesse a été suffisamment attirée a la cour pour y fonder l'autorité, et qu'il est temps aujourd'hui d'en regarnir les provinces ; que les troubles dans la religion s'apaisent mieux par le silence que par la persécution, etc. »*<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup> « Du livre de Sidney contre le gouvernement monarchique. Essai de réfutation », *Jannet*, V., p. 274-275.

## 6. LA MONARCHIE REPUBLICAINE DU MARQUIS D'ARGENSON

Après ces chapitres consacrés à divers aspects de la réflexion du marquis d'Argenson, nous pouvons nous pencher sur sa réflexion politique au sens strict du terme, c'est-à-dire sur ses idées concernant la nature et les origines de la république et de la monarchie ainsi que sur ses propositions concrètes au sujet de la monarchie française.

### *6.1. Définitions*

Dans la première partie de son ouvrage majeur, intitulée « Définitions », le marquis d'Argenson fournit une énumération fort traditionnelle des formes de gouvernement. Nous verrons par la suite que notre auteur, souvent mécontent de cette classification traditionnelle, s'efforcera d'introduire dans la description des États européens – et surtout dans celle des institutions politiques françaises – des termes novateurs, même idiosyncratiques. Mais restons pour l'instant aux premières pages des *Considérations* qui nous servent d'introduction à la compréhension de la réflexion politique de notre auteur.

Les trois régimes classiques, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie ont chacune une forme légitime et une forme « fausse ». Il n'est pas nécessaire ici de traiter la distinction que d'Argenson établit entre l'aristocratie légitime et l'oligarchie, ou la fausse aristocratie, parce que les principes du gouvernement aristocratique sont par définition en contradiction avec ses convictions égalitaires : « ...le corps de la noblesse étant séparé du reste des citoyens, il [le régime aristocratique] affecte de mépriser et d'accabler les roturiers qui sont cependant les plus nombreux. »<sup>323</sup> Dans une note publiée par Jannet d'Argenson va jusqu'à contester que l'aristocratie est un régime politique au même titre que

---

<sup>323</sup> *Considérations*, p. 6 .

les deux autres : l'aristocratie n'est pas un système, elle n'est qu'un abus. « *L'aristocratie est à la démocratie ce que la pourriture est à la fruit.* »<sup>324</sup> Ses définitions des deux autres formes de gouvernement méritent un examen plus proche puisqu'elles auront leur importance dans la suite.

Voyons d'abord la définition du gouvernement d'un seul : « *La monarchie proprement dite* [« la monarchie absolue » dans l'édition de 1784, revue par Paulmy] *s'entend d'un gouvernement ou le monarque rapporte tout à lui, ne considérant en tout cela que son droit de propriété sur les états qu'il gouverne, et ne croyant pas devoir déférer aux conseils.* »<sup>325</sup> Cette définition de la forme « fautive » du gouvernement d'un seul, opposée à celle de sa forme légitime, montre d'emblée en quoi consiste exactement la critique que le marquis d'Argenson adresse au gouvernement français de son époque : « *La royauté* [« la royauté ou la monarchie bien entendue » dans l'édition de 1784] *est le gouvernement d'un état par un homme seul qui considère moins son droit de propriété que le bien de l'état qu'il gouverne, et dont il ne se regarde que comme le premier magistrat.* »<sup>326</sup> En opposant aux dangers de la monarchie les vertus de la royauté, notre auteur ne demande pas seulement une réforme institutionnelle (il en demande aussi, comme nous allons le voir en détail dans la suite), mais il insiste avant tout sur la nécessité d'un changement d'attitude de la part du monarque ; il exige une sorte de révolution morale à la tête de l'État. En accord avec la plupart des auteurs politiques, le marquis d'Argenson place la royauté (entendons « la monarchie bien entendue ») au sommet de la hiérarchie imaginaire des régimes politiques, parce qu'elle est susceptible d'assurer non seulement une certaine stabilité intérieure, mais également le gouvernement juste de ses sujets. Le défaut principal du gouvernement monarchique est que les passions du prince le transforment très facilement en despotisme, voire en tyrannie.<sup>327</sup> Quant au gouvernement démocratique, il est indiscutablement un

---

<sup>324</sup> « Conduite à tenir pour faire adopter mon plan », *Jannet*, V., p. 265.

<sup>325</sup> *Considérations*, p. 2.

<sup>326</sup> *Considérations*, p. 2-3.

<sup>327</sup> On trouve ici une définition très intéressante du despotisme et de la tyrannie : le despotisme est « l'autorité trop absolue indépendante de toute loi fondamentale ou particulière » ; il s'agit donc d'une potentialité dont la tyrannie n'est que « l'abus de fait », donc la mise en pratique. *Considérations*, p. 7.

régime intéressant puisqu'on peut le regarder comme la mise en pratique du principe de l'égalité cher à d'Argenson, mais il n'est pas sans défaut pour autant : l'histoire des républiques antiques et modernes ne manque pas de montrer que ce régime est soumis aux passions de la multitude, qu'il est incapable de réagir rapidement en état de péril et enfin qu'il dégénère facilement en tyrannie. Nous trouverons dans les divers mémoires du marquis d'Argenson une comparaison complète et suivie des origines, des avantages et des défauts respectifs de la monarchie et de la démocratie (la république étant l'équivalent de celle-ci<sup>328</sup>), mais on peut d'ores et déjà affirmer que ce qui fait la différence entre la « fausse » démocratie et la démocratie véritable, c'est l'idée – essentiellement moderne – de la représentation : la démocratie opératoire est celle dans laquelle « *on agit par députés, et ces députés sont autorisés par l'élection.* » Pour terminer cette brève présentation des concepts fondamentaux utilisés par le marquis d'Argenson, nous devons ajouter que notre auteur a également accordé quelque attention au régime très particulier que l'on connaît sous le nom de « *gouvernement mixte* ». Bien qu'il soit convaincu de la popularité de ce régime parmi les philosophes politiques de tous les temps, le marquis d'Argenson est de l'avis qu'un tel gouvernement, fondé sur l'équilibre de trois espèces de gouvernement, ne peut pas subsister très longtemps : « *...il est humainement impossible d'empêcher que tôt ou tard l'un des trois gouvernements ne gagne sur les autres.* »<sup>329</sup> Les apologistes du régime spartiate et du gouvernement britannique devraient se désabuser : au lieu d'assurer une stabilité séculière, le gouvernement mixte est particulièrement fragile puisque « *les trois rivales* [les composantes monarchique, aristocratique et démocratique] *ne cessent jamais de se combattre jusqu'à l'entier anéantissement de deux* »<sup>330</sup>. D'Argenson prend donc ses distances de la théorie du gouvernement mixte, mais la suite très

---

<sup>328</sup> Conformément aux usages du XVIII<sup>e</sup> siècle, le marquis d'Argenson utilise l'expression *république* tantôt pour désigner tout régime politique sans distinction, tantôt pour désigner les gouvernements non-monarchiques (y compris les régimes mixtes comme, parmi d'autres, la Suède), tantôt – et c'est de loin l'utilisation la plus fréquente – les démocraties antiques et modernes, tels Athènes, Rome, les cités-républiques italiennes ou les Pays-Bas. Gojossa, *Le concept de la république en France*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1998, p. 337.

<sup>329</sup> *Considérations*, p. 4.

<sup>330</sup> *Considérations*, p. 41.

intéressante de ce même passage montre que si notre auteur refuse de ranger « sa » monarchie démocratique parmi les manifestations de celle-ci, l'idée de construire un régime inédit en mélangeant les aspects salutaires des trois formes traditionnelles paraît inspirée par cette ancienne théorie : « *elles [les trois rivales] peuvent être admises pour être consultées, ou pour rester en subordination l'une de l'autre.* »

## 6. 2. Monarchie et république

Dans les pages précédentes, nous avons déjà signalé que le marquis d'Argenson est partisan d'un régime idéal qu'il appelle monarchie démocratique ou républicaine, qu'il regarde comme une forme particulière et inédite du gouvernement mixte et dont le progrès de la raison humaine n'a que récemment créé la possibilité d'existence. Les textes composés par notre auteur témoignent du fait qu'il a toujours sérieusement considéré les avantages et les chances de l'option républicaine : si la forme monarchique du gouvernement a indiscutablement sa préférence, cette fidélité monarchique ne prend pas la forme d'une loyauté allant de soi : le gouvernement d'un seul doit prouver ses mérites dans une comparaison systématique avec le régime républicain.

Commençons par la question des origines et de « l'ancienneté » des deux formes de gouvernement. Dans un article qu'il a probablement composé dans les années 1740, le marquis d'Argenson se prononce ainsi : « *Les hommes ont commencé par préférer le gouvernement républicain. Voici la preuve que j'en donne, et je ne sache pas qu'elle ait encore été alléguée. Le genre humain crut longtemps au polythéisme, au gouvernement de l'Univers par plusieurs dieux, ayant chacun leur département, avec des pouvoirs inégaux à la vérité. C'étoit une république, et Jupiter n'étoit que primus inter pares. Depuis nous nous sommes persuadés qu'il n'existe qu'un seul Dieu. Les Hébreux reçurent cette croyance par révélation ; les chrétiens et les mahométans l'adoptèrent : le polythéisme fut banni. Ainsi la monarchie devint à la mode.* »<sup>331</sup> Le marquis

---

<sup>331</sup> « Monarchie, république », *Jannet V*, p. 311.



d'Argenson pose donc la question des origines de manière radicalement différente de celle que nous avons vue dans les écrits des participants du débat entre les germanistes et les romanistes : au lieu de partir des résultats concrets – quoique controversés – des recherches sur l'histoire militaire, sociale et politique des premiers siècles de la monarchie française, notre auteur décide de recourir aux procédés de l'histoire hypothétique. Il tente donc de reconstruire par voie de spéculation le processus de la formation du pouvoir politique. A en croire Victor Goldschmidt, fin connaisseur des philosophies politiques de l'Antiquité et de l'âge moderne, les mérites comparés des trois constitutions avaient toujours donné lieu à de longues discussions spéculatives. Par contre, la question de leur origine n'a été traitée que beaucoup plus rarement et avec moins d'intensité.<sup>332</sup> Goldschmidt affirme également que les auteurs ayant pris la peine de chercher une réponse à la question des origines des diverses formes du gouvernement, à l'exception de Pufendorf – et peut-être de Barbeyrac – étaient de l'avis que la monarchie est la plus ancienne des régimes politiques. Il serait peut-être erroné d'attribuer trop d'importance au problème de l'ancienneté, deux remarques méritent néanmoins d'être posées. Notons d'abord que la question du régime politique est étroitement subordonnée à celle de l'état des mœurs : le gouvernement républicain, si répandu dans les temps antiques n'est que le corollaire des croyances polythéistes en usage dans le monde pré-chrétien. On pourrait donc tout simplement affirmer – et d'Argenson ne manque pas de suggérer une telle chose – que le gouvernement républicain correspond à un état de mœurs désormais définitivement résolu, tandis que le régime monarchique est celui qui correspond le mieux à l'humanité d'abord chrétienne, puis moderne. Cela est indiscutablement vrai, mais il est peut-être possible d'approfondir quelque peu cette interprétation en examinant en quoi peut consister la différence véritable entre polythéisme et monothéisme. La priorité historique que le marquis d'Argenson accorde à la république sur la monarchie – ce qui à première vue aurait même pu passer pour un avantage sérieux – est donc plutôt un signe de l'appartenance du régime républicain à un passé définitivement résolu, ainsi,

---

<sup>332</sup> Goldschmidt, *Les principes du système...op. cit.*, p. 694.

nous pourrons sans risque considérer ce passage comme faisant partie de la stratégie anti-républicaine – ou plutôt pseudo-républicaine – dont nous avons déjà parlé : en suggérant que le régime républicain est en quelque sorte plus naturel que son rival, le marquis d'Argenson semble également dire l'archaïsme de l'esprit républicain et de son inadaptation aux temps modernes. La disparition progressive des républiques dans l'Europe polie du XVIII<sup>e</sup> siècle en témoignent. L'adoption du monothéisme constitue pour notre auteur une étape très importante du progrès de la raison universelle ; mais il faut faire la distinction entre la reconnaissance de la portée de l'avènement du monothéisme d'une part, et de l'apologie de la moralité et de la sensibilité évangélique (telle qu'on la trouve par exemple dans les *Discours* de Turgot) d'autre part : la transformation dont parle d'Argenson est d'une importance plus générale dans la mesure ou le remplacement du polythéisme – identifié tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle à la superstition et à la barbarie<sup>333</sup> – par le monothéisme constitue une véritable révolution intellectuelle dont le succès de la moralité évangélique n'est que l'un des corollaires observables dans le monde. En quoi le polythéisme est-il incompatible avec le progrès de la raison humaine ? La conception d'un univers gouverné par plusieurs dieux, jaloux les uns des autres, évoque non seulement la superstition, le fanatisme et la barbarie, mais aussi un pluralisme fondamental de la pensée philosophique qui amena les antiques à regarder le monde comme le théâtre de l'opposition et du conflit de plusieurs forces et de plusieurs intérêts particuliers. Les antiques, par les croyances polythéistes qui furent les leurs, demeurèrent incapables de concevoir l'unité essentielle du monde, ce qui se manifeste également dans le particularisme caractérisant leur organisation politique. La plus importante des transformations eut lieu aux temps des Hébreux, qui reçurent le don du monothéisme par la voie de la Révélation : ce fut le point de départ qui permit la naissance et le développement d'une nouvelle manière de penser. La supériorité de la monarchie moderne sur la république antique paraît relever de la supériorité de la philosophie moniste moderne sur la philosophie pluraliste des anciens : d'Argenson oppose l'univers fragmentaire de

---

<sup>333</sup> Voir par exemple l'article « Polythéisme » de Diderot dans l'Encyclopédie.

la philosophie antique a l'univers créé par un seul Dieu des modernes. Le gouvernement républicain, qui correspond a la philosophie et aux moeurs antiques, paraît donc appartenir a un passé définitivement résolu ; tandis que le régime monarchique ne manque pas de refléter l'existence d'un principe créateur unique dont la reconnaissance progressive constitue le progres de la raison humaine. Si la vérité est unique, elle doit pouvoir s'incarner dans un monarque : celui-ci agira conformément aux commandements de la raison. Le passage que nous avons cité est particulièrement intéressant dans la mesure ou l'on y trouve a l'oeuvre le processus nommé « le progres de la raison humaine » : les moeurs subissent une transformation providentielle – par la Révélation – et cette évolution se répercute, immédiatement ou bien apres murissement, sur le régime politique. La réforme de la monarchie – l'établissement de la monarchie démocratique – que propose le marquis d'Argenson doit se dérouler selon le meme schéma : l'adoucissement des moeurs – qui est un changement au moins aussi important que l'adoption du monothéisme – déterminera la création de la démocratie nouveau modele.

Il est temps maintenant de passer a l'examen des autres éléments de la comparaison des régimes monarchique et républicain. L'objectif de la recherche n'est autre que de trouver « *un juste mélange de puissance publique et de liberté particulière* »<sup>334</sup>, les criteres les plus importants sont donc le gouvernement juste, la compatibilité avec le principe d'égalité, ainsi que la stabilité et la capacité de prendre des décisions rapides.

Afin de comprendre la portée véritable des efforts de d'Argenson visant la « républicanisation » de la monarchie, nous devons reprendre, d'une maniere quelque peu différente de la précédente, un petit texte particulièrement important, notamment le compte-rendu que notre auteur a mis sur papier en commentaire a la réponse de Montesquieu a ses critiques. Il est notoire que dans *De l'esprit des Lois*, Montesquieu affirme, en accord a ce point avec les apologies traditionnelles de la monarchie, que l'existence de ce régime politique implique une hiérarchie sociale : « *Le gouvernement monarchique suppose, comme nous avons dit, des*

---

<sup>334</sup> « Conduite a tenir pour faire adopter mon plan », *Jannet V*, p. 262.

*prééminences, des rangs, et meme une noblesse d'origine.* »<sup>335</sup> Montesquieu défend également sa conviction « *que la vertu n'est point le principe du gouvernement monarchique.* »<sup>336</sup> Le ressort de la monarchie n'est autre que l'honneur dont meme Montesquieu reconnaît qu'il n'est, malgré son évidente utilité, qu'un préjugé philosophiquement indéfendable. Or, le marquis d'Argenson est fondamentalement mécontent de cette définition. Il est particulièrement révolté par les passages dans lesquels le Président affirme que l'idée de la monarchie soit inséparable du luxe.<sup>337</sup> La critique de la définition montesquieuienne de la monarchie que l'on trouve parmi les *Remarques en lisant* mérite d'être examinée de plus pres, parce que ce petit texte nous fournit de tres précieux renseignements sur sa conception de la monarchie idéale ainsi que sur le rapport des différents gouvernements. Pour notre auteur, et c'est un point tres important, tous les régimes – a l'exception de l'aristocratie, mais on a déjà vu que l'idée meme d'un régime aristocratique est irréconciliable avec les convictions égalitaires de notre auteur – doivent poursuivre le meme objectif, notamment celui de contribuer a l'établissement de l'égalité : « *Le législateur, semblable a un médecin, doit viser a bannir l'inégalité et le luxe, et approcher autant qu'il pourra de l'égalité et de la frugalité. Autrement, c'est prendre le défaut pour l'essence, et désespérer de la monarchie. C'est-la un défaut répandu souvent dans ce livre.* »<sup>338</sup> A en croire le marquis d'Argenson, l'erreur de Montesquieu consiste a donner une mauvaise définition des objectifs de la politique et a exagérer les différences entre monarchie et république. Contrairement a la conception qui se dessine dans les écrits du Président, d'Argenson paraît refuser d'attribuer a chacun des deux régimes en question deux moralités, deux vertus et deux principes distincts : il existe une saine moralité frugale et une sage politique égalitaire auxquelles doivent se conformer les bons législateurs et les acteurs politiques des républiques et des monarchies. Dans celle-la, un seul magistrat, nommé roi, exerce le pouvoir ; tandis que dans

---

<sup>335</sup> *De l'esprit des Lois*, III., 7.

<sup>336</sup> III., 5.

<sup>337</sup> VII., 4.

<sup>338</sup> « Apologie de l'Esprit des Lois, ou Réponse aux observations de l'abbé Delaporte », *Remarques en lisant*, no. 2002, *Jannet V*, p. 118.

celle-ci, le plus grand nombre participe au gouvernement. Notre auteur tente de réduire la différence à son aspect purement institutionnel. Pour une multitude de raisons (que nous allons bientôt énumérer) le marquis d'Argenson reste très attaché au gouvernement d'un seul, mais étant donné que sa fidélité à ce régime particulier est en quelque sorte secondaire par rapport à ses convictions concernant la nécessité de conformer la forme du gouvernement aux nouvelles mœurs enfin polies, son apologie de la royauté doit obligatoirement passer par la critique des idées de Montesquieu sur le principe de la monarchie. Afin de concilier la monarchie avec ses exigences politico-morales – le moment historique est extrêmement favorable à cette entreprise –, le marquis d'Argenson doit tenter de la débarrasser enfin de l'inégalité et du luxe, en en faisant un régime politique susceptible d'assurer l'égalité des sujets et de leur fournir les cadres d'une vie vertueuse. La monarchie, enfin seule sur scène, doit resorber, incorporer ce que son concurrent majeur, définitivement condamné à mort, avait de meilleur : voilà le sens véritable de la républicanisation de la monarchie.

Nous devons immédiatement noter que dans le compte-rendu de d'Argenson, il ne s'agit pas d'un constat, mais d'une exigence normative : notre auteur sait très bien que les monarchies du passé et celles qui existent dans son siècle ne se caractérisent pas vraiment par l'égalité et la frugalité (bien qu'il ne manque pas, dans les *Considérations*, d'interpréter les étapes du renforcement du pouvoir royal comme autant de pas en direction d'une plus grande égalité des sujets – à ce point il est indiscutablement proche des tenants de la thèse royale). Toutefois, son objectif est de les inciter à s'approcher de cet idéal. En reprochant à l'auteur de *L'esprit des Loix* de renoncer trop facilement à l'idée normative d'une monarchie vertueuse, d'Argenson se méprend volontairement sur le sens véritable de l'entreprise de Montesquieu : le marquis fait semblant d'ignorer que le Président ne dit point que le principe de la monarchie *devrait* être l'inégalité et le luxe, mais qu'il soutient, sur la base de l'observation des monarchies, que c'est bien le cas. La critique que d'Argenson adresse à Montesquieu est en fin de compte celle qu'un théoricien politique conscient des pouvoirs de la philosophie peut adresser à un philosophe trop modeste : « *Je sais qu'un bon législateur*

*s'accommode a la dureté des cœurs ; mais un meilleur encore vise toujours a la perfection, et ne souffre que pour un temps ces rebellements. »*<sup>339</sup>

Nous sommes tentés d'attribuer l'émergence de cette exigence évidemment très hardie a la situation historique particulière créée par le progrès de la raison universelle : nous avons déjà dit que les transformations récentes que notre auteur affirme avoir perçues dans le domaine de la moralité le remplissent d'optimisme quant a l'avenir de l'humanité. Encouragé par l'adoucissement des mœurs, par la fin de la violence et des inégalités, ainsi que par les conquêtes récentes de la politesse, le marquis d'Argenson est convaincu que le siècle dans lequel il vit peut enfin établir le bonheur de tous les hommes. Par rapport a ces transformations, la question de la meilleure forme de gouvernement paraît en quelque sorte secondaire, mais il est évident que le régime le plus susceptible de servir de cadre au processus d'évolution n'est autre que la monarchie. L'une des raisons, et non pas des moindres, de la supériorité du gouvernement sur son rival républicain réside dans sa capacité de toujours se renouveler, de s'adapter aux exigences inédites : « *Le gouvernement républicain est insoutenable dans sa pureté primitive : donc il est mauvais. Ce qui s'altère et se détruit de soi-même est mauvais, tandis que la monarchie est allée et ira se perfectionnant de tous les égards. Les rois assouvis de pleins pouvoirs n'ont rien de mieux a faire que de bien gouverner leurs peuples .* »<sup>340</sup> Nous avons vu que pour le marquis d'Argenson les premiers siècles de l'histoire politique sont dominés par le gouvernement républicain, parce que ce régime a été le plus adaptable aux croyances polythéistes de l'homme antique. Quoique la pureté du régime républicain soit indiscutable (entendons qu'il assure l'égalité fondamentale et la frugalité des mœurs), l'histoire montre qu'il ne cesse de décliner, de s'altérer depuis ses débuts glorieux. Dans l'article écrit contre Sydney, d'Argenson tente de montrer l'instabilité fondamentale des républiques antiques et la fragilité de la fameuse liberté républicaine : « *Sydney tombe dans le sophisme lorsqu'il prétend que les troubles des Gracques, de Marius et de Sylla, de Pompée et de César,*

---

<sup>339</sup> *Ibidem.*

<sup>340</sup> « Du livre de Sidney contre le gouvernement monarchique. Essai de réfutation », *Jannet*, V., p. 274.

*n'appartiennent point a la république, mais a la monarchie que ces factieux vouloient établir. Il est de l'essence du gouvernement républicain qu'il y ait toujours des ambitieux qui aspirent au pouvoir, si bien qu'on ne saurait avoir de bons généraux qu'aussitôt la république n'ait a craindre pour sa liberté. »* Trop exposée aux ambitions des particuliers ainsi qu'aux passions de la multitude – d'Argenson exprime dans maints passages sa conviction que « *le peuple insolent méprise les lois et la raison* »<sup>341</sup> – la république est de maniere permanente menacée par le danger de la tyrannie. Malgré tous ses mérites, le régime républicain est trop instable, trop attaché a un passé déjà définitivement révolu et trop peu capable de se renouveler pour etre le gouvernement le plus adapté aux exigences de l'homme moderne.

Bien évidemment, la monarchie, au moins telle qu'on la voit dans l'histoire, est tres loin d'etre un régime parfait. Le marquis d'Argenson trouve a cette forme de gouvernement un nombre tres élevé de défauts. Dans les *Considérations*, notre auteur a souligné que la monarchie n'est pas moins susceptible de dégénérer en despotisme – voire en tyrannie – que les régimes démocratiques. Il reconnaît, dans son article déjà cité sur le livre de Sydney, que l'auteur britannique n'a pas tort a critiquer les monarchies absolues, mais il précise immédiatement que les mauvaises expériences accumulées lors de l'étude de celles-ci ne déterminent point l'avenir d'une « *monarchie tempérée de démocratie* » réunissant les avantages des deux gouvernements. Afin de mettre en relief les dangers de la monarchie absolue, le marquis d'Argenson est pret a donner, a l'appui de sa monarchie démocratique, une interprétation inédite de la décadence romaine : pour remplacer l'explication traditionnelle du déclin par l'amollissement inévitable des moeurs du a la réussite des conquetes, notre auteur tente une interprétation purement politique : « *En effet les Romains s'agrandirent et conquirent toute la terre connue tant qu'ils furent république, avec un juste mélange de puissance publique et de liberté particulière. Des qu'ils tomberent en monarchie absolue, sans aucun mélange de démocratie, la*

---

<sup>341</sup> *Considérations*, p. 8.

*décadence se fit sentir.* »<sup>342</sup> Les mérites de la monarchie républicaine sont si élevés que si les Romains l’avaient adoptée, ils auraient pu éviter le déclin.

Il faut en meme temps remarquer que, pour d’Argenson, les actes sanguinaires des rois, l’oppression violente des sujets – les abus qu’on reproche souvent au gouvernement d’un seul – appartiennent définitivement au passé : « *Les progres de la raison et de la politesse ont assoupi les fumées de la cruauté ; le fer et le poison sont bannis des intrigues, des vengeances et des intérêts particuliers. Ne craignons donc plus autant ces âmes noires que dépeint Sydney : les Néron, les Louis XI ne sont plus dans nos mœurs.* » L’importance des récentes transformations morales est illustrée par le fait que depuis l’adoucissement des moeurs, les enjeux sont devenus moins importants : les rois peuvent certainement faire du bien et faire du mal a leurs sujets, mais ils ne peuvent plus les martyriser. Comme nous l’avons vu, ce changement constitue également le sujet principal du *Fragment historique*. Le handicap principal des monarchies modernes par rapport aux républiques n’est donc plus leur caractere particulièrement violent, mais leur propension quasi naturelle a une activité incessante. L’une des caractéristiques principales du régime monarchique est qu’il ne peut pas se retenir d’intervenir dans la vie de ses sujets. Or, la sortie de l’humanité de la barbarie et la conquete de la politesse viennent de créer une situation inédite : les sujets du monarque, que l’on pouvait précédemment et avec quelque dédain qualifier de « *multitude* » ou de « *plus grand nombre* » et qui devaient etre dirigés par une autorité tutélaire, sont progressivement devenus capables de gérer leur propres affaires. Un passage tres intéressant illustre comment le marquis d’Argenson relie la question du progres de la politesse a celle du laissez-faire et a celle du gouvernement le plus adapté aux temps modernes : « *Laisser faire, telle devrait etre la devise de toute puissance publique, depuis que le monde est civilisé. Les hommes sont sortis de la barbarie ; ils cultivent tres bien les arts ; ils ont des lois ; des modeles, des essais en tous genre pour connoître ou sont les bonnes pratiques. Laissez les faire, et vous observerez que la ou on suit le mieux cette maxime tout s’en ressent. Dans*

---

<sup>342</sup> « Conduite a tenir pour faire adopter mon plan », *Jannet V*, p. 262.



*les républiques, les patrimoines particuliers engraisent et fleurissent ; chacun y jouit de son bien ; on y voit prospérer les arts utiles. Il en est de meme en nos pays d'Etat : tout ce qui échappe a l'autorité et laisse l'action de l'homme plus libre prend son essor et fructifie. Mais dans les monarchies, et surtout, plus elles sont absolues, plus la puissance publique culbute tout, ruine, énerve, dépeuple, anéantit. Elle s'approprie tout, n'écoute que ses passions, tyrannise, extravague.*

»<sup>343</sup> A la lecture de ce passage, on pourrait croire que notre auteur a abandonné ses convictions monarchiques apparemment inébranlables : il paraît soutenir ici que les régimes républicains modernes sont plus susceptibles de reconnaître la nécessité de « laisser faire » que les monarchies toujours prêtes à déranger le cours naturel des choses par leurs interventions fréquentes ; les républiques contemporaines seraient par conséquent plus adaptées à l'esprit de la liberté qui devrait caractériser le siècle. En effet, nous trouvons, dans l'oeuvre de notre auteur, plusieurs passages où il fait l'apologie des républiques modernes ; il est surtout très admiratif à l'égard des Pays-Bas qu'il affirme bien connaître depuis son intendance dans le Hainaut<sup>344</sup>. Sur les quelques pages des *Considérations* consacrées à l'analyse des principes et du fonctionnement de la Hollande, le marquis d'Argenson définit ce régime comme « *un gouvernement très-purement démocratique* » qui se caractérise par « *la perfection intérieure en toutes les choses qu'on peut dire de la nature et de l'art.* » Le régime hollandais est regardé par notre auteur comme le prototype des républiques modernes puisqu'il est dirigé par des députés du peuple qui « *n'ont qu'un caractère momentané ; ils retombent dans l'état privé et dans l'égalité lorsque leur temps de magistrature est fini* »<sup>345</sup>, et il assure l'égalité presque absolue de ses sujets (la noblesse ne jouissant pas de privilèges sociaux ou politiques). Mais ce qui fait la supériorité de ce régime sur les monarchies n'est autre que la liberté entière qu'il accorde à tous ses citoyens. Quelle est donc cette liberté tant prisée par d'Argenson qu'il n'hésite pas à en faire le point principal de sa démonstration ? La question est

---

<sup>343</sup> « Commerce étranger – son danger », *Jannet*, V, p. 364-65.

<sup>344</sup> Les moeurs et les institutions de l'autre république européenne, la Suisse, paraissent trop éloignées de celles qui caractérisent la France pour pouvoir déduire quelque chose d'intéressant de son analyse. Voir les *Considérations*, p. 68-70.

<sup>345</sup> *Considérations*, p. 60-67.

extremement importante parce qu'au cas où la définition que notre auteur donne de la liberté incluerait l'idée de la participation des citoyens dans les affaires publiques, il devrait abandonner, ou du moins profondément modifier ses convictions monarchiques. Or, en examinant le texte de plus près, on voit que si l'auteur des *Considérations* qualifie les citoyens des Pays-Bas d'hommes libres, ce n'est pas parce qu'ils ont le droit d'élire leurs magistrats, mais parce que ces magistrats leur laissent l'entière liberté de faire tout ce qui ne nuit pas aux autres et de satisfaire tous leurs désirs légitimes. La liberté du citoyen hollandais ne réside donc pas dans son éventuelle participation au pouvoir suprême (il ne s'agit donc pas d'une « liberté positive »), mais dans sa liberté de poursuivre ses propres intérêts avec tous les moyens qui ne heurtent pas l'intérêt des autres et ne sont pas interdits par la loi. C'est le fait que la liberté dans ce second sens – la « liberté négative – soit plus large dans les républiques que dans les monarchies qui explique que non seulement les « *héritages particuliers* », mais aussi les « *ouvrages publics* » paraissent dans un meilleur état dans celles-la que dans celles-ci. Quel est le rapport entre la liberté négative et la liberté positive ? La liberté des citoyens hollandais de poursuivre leurs objectifs privés et de satisfaire leurs désirs a-t-elle besoin des garanties institutionnelles (ou autre) pour subsister ? D'Argenson ne se pose pas la question « skinnerienne » sur les conditions politiques de la liberté de l'individu de poursuivre ses intérêts. Il n'est pas inutile de rappeler la question qui ne cesse de préoccuper Quentin Skinner : l'auteur britannique affirme l'existence dans l'histoire de la pensée politique d'un courant « républicain »<sup>346</sup> et d'un courant « néo-romain »<sup>347</sup> dont les représentants, quoique profondément attachés à l'idée d'une liberté négative, doutent de la possibilité d'exercer cette liberté avec sécurité à défaut de certaines garanties d'ordre politique. La satisfaction des désirs individuels, l'exercice de la liberté négative ne sont assurées que dans un régime politique qui protège chacun de ses citoyens de l'éventuelle domination des gouvernants. Quelles sont les conditions de l'existence d'un tel régime ? La tâche d'assurer la liberté de faire

---

<sup>346</sup> Quentin Skinner, « The republican ideal of political liberty », *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, 1990.

<sup>347</sup> Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Le Seuil, 2000.

ce qu'on veut exige soit un certain degré de participation des citoyens aux affaires publiques<sup>348</sup>, soit l'existence d'une loi qu'aucun pouvoir discrétionnaire ne pourra transgresser<sup>349</sup>. Les penseurs politiques étudiés par Skinner tentent de montrer que la liberté individuelle des citoyens n'est pas en sécurité tant que les gouvernants disposent d'une réelle possibilité d'interférence dans leur vie, donc que l'on peut, sans pour autant renoncer à une définition négative de la liberté, affirmer la nécessité de certaines actions ou de certaines institutions politiques<sup>350</sup>. Or, nous allons voir que le marquis d'Argenson, convaincu que ce problème appartient à un passé déjà résolu, ne cherche pas dans le domaine de la politique proprement dite les garanties de la liberté des citoyens contre les interférences abusives du pouvoir politique. C'est encore à la notion quelque peu floue du « *progres de la raison universelle* » et à ses effets visibles dans le monde que nous devons avoir recours pour comprendre son optimisme : notre auteur, ébloui par l'évidence de la supériorité du laissez-faire sur l'interventionnisme – entendons ces deux termes non pas dans leur seule acception économique, mais dans un sens plus général – est sûr qu'un pouvoir politique éclairé comprendrait qu'il n'a tout simplement aucun intérêt à déranger la vie des citoyens. Son analyse du fonctionnement du régime hollandais est une véritable apologie de la liberté négative : plus les hommes sont abandonnés à eux-mêmes, plus facilement leurs activités industrielles et commerciales peuvent se développer. C'est par ses effets que l'on doit juger de la liberté conçue comme non-intervention. Or, les résultats de cette politique sont indiscutables : les Pays-Bas sont un pays florissant, tandis que la France doit envisager de graves problèmes dont la plupart sont dus au fait que le gouvernement monarchique ne peut pas se retenir d'intervenir dans le cours naturel des choses. Le marquis d'Argenson fonde toute sa réflexion politique sur sa conviction que l'homme poli et éclairé du XVIII<sup>e</sup> siècle pourra sans difficulté reconnaître ses véritables intérêts et agir en conséquence : l'idée qu'une autorité tutélaire est profondément inadaptée à

---

<sup>348</sup> Voir la thèse machiavélienne selon laquelle « *la liberté ne peut exister qu'au sein d'une communauté qui se gouverne elle-même*. », Spitz, *La liberté politique...op.cit.*, p. 143.

<sup>349</sup> Quentin Skinner, *La liberté...op. cit.*, p. 25. Voir aussi Jean-Fabien Spitz, « Quentin Skinner et l'histoire du concept de la liberté », *Critique*, no. 642., novembre 2000, p. 914.

<sup>350</sup> Spitz, *La liberté politique...op.cit.*, p. 143.

l'esprit du siècle est à un tel point évidente que notre auteur ne paraît pas craindre les éventuels abus d'un pouvoir institutionnellement illimité. Les républicains et les néo-romains de Skinner craignent les interférences – réelles ou possibles – d'une volonté arbitraire dont ils cherchent des remèdes d'ordre politique. Or, le marquis d'Argenson, postulant non seulement l'existence d'une fondamentale identité d'intérêts entre gouvernants et gouvernés, mais aussi l'adoucissement général des mœurs peut accepter l'idée d'un maître – ou de plusieurs maîtres – bienveillant disposant d'une possibilité illimitée d'interférence parce qu'il sait que de toute manière celui-ci s'abstiendra d'intervenir de manière arbitraire ou oppressive dans la vie de ses sujets. Les auteurs politiques partisans d'une autorité monarchique forte se servent souvent de l'argument traditionnel selon lequel il est impossible que les gouvernants aspirant à la gloire ne fassent pas le bonheur de leurs sujets, puisque les rois échouant dans leurs entreprises militaires et dans leurs efforts d'assurer la paix et la sécurité des gouvernés ne méritent pas la vénération de leurs contemporains et de la postérité. Le marquis d'Argenson reprend cet argument fondé sur l'identité durable d'intérêts entre gouvernants et gouvernés, mais il ne manque pas de l'adapter à l'esprit poli du siècle : « *Que faut-il à cet homme qui gouverne un grand peuple, quand il est assouvi de pouvoir et de délices ? Sa plus grande passion doit être la gloire, et son plus grand bien le repos. La gloire des conquêtes commence à lui être interdite par la barrière qu'y oppose l'Europe, concertée pour prévenir les usurpations. Reste donc la gloire par la vérité, la justice et la bienfaisance.* »<sup>351</sup> Le fait que désormais la seule source de gloire autorisée par les mœurs polies du siècle soit le gouvernement juste et bienfaisant paraît aux yeux du marquis d'Argenson une garantie suffisante contre les éventuelles interférences du pouvoir théoriquement illimité. Notre auteur ne partage point le pessimisme qui caractérise les écrits de Montesquieu et de Rousseau : les deux grands théoriciens sont convaincus que les détenteurs du pouvoir, si aucun garde-fou institutionnel ne les en empêche, ne manqueront pas d'en abuser.<sup>352</sup> D'Argenson tend plutôt à supposer le contraire :

---

<sup>351</sup> « Question politique (sous la date de juin 1750) – Si la satrapie et l'aristocratie remédient mieux au despotisme que la démocratie subordonnée à la monarchie ? », *Jannet*, V, p. 284.

<sup>352</sup> « *C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser.* », *De l'esprit*

il s'imagine que le pouvoir, même s'il est vrai que les passions néfastes comme l'ambition et l'amour-propre peuvent facilement le corrompre, est fondamentalement bienveillant. Le gouvernement monarchique, par exemple, pourra enfin se transformer en pouvoir éclairé s'il comprend la leçon des temps modernes : accorder la plus grande liberté possible à ses sujets. Retournons après ce détour explicatif à l'exemple des Pays-Bas. Puisque la cause principale de la supériorité du régime républicain hollandais sur le gouvernement monarchique français n'est pas la participation de ses citoyens dans les affaires publiques, mais l'énorme liberté négative qu'il leur accorde, il n'y a rien dans l'expérience hollandaise qui soit fondamentalement incompatible avec le principe monarchique. La France peut par conséquent sans risque se permettre d'emprunter cette fructueuse politique de non-intervention au gouvernement hollandais. « *Les ressorts qui produisent ce mouvement dans les républiques sont-ils absolument ennemis de la royauté ?* »<sup>353</sup>

Il ne sera pas inutile de reprendre à ce point les éléments de la comparaison des régimes politiques poursuivie par le marquis d'Argenson. On peut noter avant toute autre chose que notre auteur disqualifie dès le départ l'aristocratie parce que ce gouvernement, fondée sur l'existence d'une classe politique au-dessus du reste des citoyens, est incompatible avec ses convictions égalitaires. Quant aux deux autres régimes, nous avons vu que le gouvernement républicain est, à l'avis du marquis d'Argenson, plus ancien que son rival monarchique, mais on a également pu voir que l'ancienneté n'est pas forcément un avantage puisque la véritable question est de savoir lequel des deux régimes est le plus adapté aux mœurs polies qui caractérisent le siècle dans lequel vit et écrit notre auteur. Si la liberté qu'il accorde à ses citoyens paraît élever le gouvernement républicain au-dessus du gouvernement monarchique, le marquis d'Argenson demeure convaincu que les pratiques de non-intervention qui caractérisent les républiques ne sont pas indissociablement liées à ce régime

---

*des lois*, II., 11. Quant à Rousseau, il dit que « *s'il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est impossible que cet accord soit constant ; car la volonté particulière tend par sa nature aux préférences, tandis que la volonté générale a l'égalité.* », *Contrat social*, II., 1.

<sup>353</sup> *Considérations*, p. 63.

particulier et qu'une monarchie éclairée conduite par un roi averti peut sans trop de difficultés en faire autant.

Nous n'avons toujours pas reçu une réponse rassurante à la question suivante : si le gouvernement républicain est capable d'assurer la liberté de ses citoyens, pourquoi le marquis d'Argenson s'attache-t-il tellement au gouvernement monarchique ? Il est remarquable que notre auteur ne se sert jamais de l'argument pourtant très généralement utilisé à l'époque selon lequel la république ne conviendrait qu'aux petits Etats. D'Argenson affirme qu'en général les petits Etats sont plus faciles à gouverner que les grands, mais cela est non moins vrai pour la monarchie de Sardaigne<sup>354</sup> que pour la république suisse. Il est vrai que la démocratie directe est par définition impossible dans les grands Etats, mais de toute façon elle n'est que la forme dénaturée de la démocratie : la démocratie véritable agit par députés ce qui permet à ce régime de fonctionner sans problème même dans un pays aussi grand que la France.

D'Argenson procède également à la comparaison des deux régimes du point de vue de leur efficacité et de leur stabilité. L'étude des gouvernements contemporains montre l'énorme vulnérabilité des républiques modernes européennes : *« A peine nous reste-t-il trois ou quatre républiques dans le monde : encore sont-ce les plus petites puissances, et en ce moment les plus exposées aux insultes de leurs voisins. Elles dégèrent en aristocratie ou en monarchie (comme les Provinces-Unies), et touchent à leur prochaine extinction totale .»*<sup>355</sup> L'instabilité intérieure des républiques antiques et modernes s'explique aisément : tous les régimes dans lesquels les fonctions publiques sont attribuées par la voie électorale donnent lieu à l'émergence des passions les plus effrénées. Toute élection est source d'anarchie et d'instabilité – ceci est également vrai d'ailleurs pour les monarchies électives, ce qui explique que notre auteur leur préfère les régimes dans lesquels le pouvoir se transmet par la voie de l'hérédité<sup>356</sup>. Les républiques, toujours à la merci des factions concurrentes et des aspirations individuelles des ambitieux, ne pourront pas longtemps subsister

---

<sup>354</sup> *Considérations*, p. 87-88.

<sup>355</sup> « Questions politiques – sous la date de juin 1750 », art. cité.

<sup>356</sup> Voir l'article « Election des rois – droit héréditaire », *Jannet V*, p. 288-89.

parce qu'elles sont dans un état d'agitation permanente : « *La grande utilité de la royauté, c'est de maintenir les citoyens en paix et en égalité entre eux, tandis que les républiques sont constamment agitées par les factions, les cabales, la rivalité des nobles et plébéiens, et des nobles entre eux.* »<sup>357</sup>

Il est intéressant de voir que le marquis d'Argenson a une meilleure opinion de la politique extérieure menée par les républiques : « *Il y a des sénats de républiques libres qui ont gouverné merveilleusement les affaires étrangères : tels ont été le sénat romain, celui de Venise, de la Haye, tant qu'il n'y a pas eu de prince d'Orange pour soutenir les Anglais et opprimer la liberté des suffrages nationaux. Ces sénats républicains ont toujours su se préserver d'étourderie et de colere : Respublica non irascitur, disoit un ancien.* » Les personnages ambitieux et les factions concurrentes dont les conflits incessants constituent une menace si grave à la stabilité intérieure des régimes républicains paraissent réussir à se retenir les uns les autres de folles aventures guerrières. Tandis que les monarques cherchent souvent la gloire dans les conquêtes – ceci est également vrai pour les régimes aristocratiques dont les dirigeants sont imprégnés d'esprit guerrier – les sénats républicains oeuvrent, dans la plupart des cas, pour la paix. Il serait néanmoins erroné de croire que l'attitude paisible des républiques puisse s'expliquer par le caractère vertueux et raisonnable des dirigeants : les membres de l'élite et les diverses factions se regardent les uns les autres d'un oeil jaloux. C'est surtout le retour des chefs militaires après des campagnes victorieuses qui signifie un moment difficile dans la vie des républiques. Le régime républicain est donc construit de telle manière que certaines passions – comme par exemple la jalousie et l'ambition, en elles-mêmes méprisables – sont néanmoins capables de contrecarrer d'autres passions, potentiellement destructrices de la stabilité du régime. De ce conflit de diverses passions « *ne résultent que circonspection, sagesse et prudence.* » Le marquis d'Argenson fait à tel point confiance à l'idée de la politique extérieure dirigée par un des corps composé de plusieurs que dans son projet d'une monarchie idéale, il propose le recours à un « *ordre de*

---

<sup>357</sup> « Monarchie, république », *Jannet V*, p. 312.

*magistrats* » dont les conseils permettront a la monarchie de « *se préserver et d'étourderie et de passions a l'étranger* ». <sup>358</sup>

Nous n'avons pas encore épuisé tous les éléments de la comparaison des républiques et des monarchies poursuivie par le marquis d'Argenson. Notre auteur considère comme un avantage psychologique énorme que le monarque, par sa supériorité indiscutable sur ses sujets, peut inspirer le respect, l'amour, même la dévotion dans tous les cœurs. Les hommes sont quasi naturellement portés à l'idolâtrie : le monarque est toujours vu par ses sujets comme le lieutenant terrestre de la divinité. L'attachement quasi religieux des français à leur monarque qui incarne de sa personne l'unité du corps politique est un facteur très important de la stabilité. Les citoyens égaux qui composent le gouvernement républicain ont toujours du mal à accepter d'être gouvernés par leurs semblables : « *...voici encore un grand argument en faveur de la monarchie et contre la république. Celle-ci fait toujours haïr les personnes qui commandent, d'autant plus que l'égalité, qui rapproche d'eux, inspire la jalousie et l'envie de leur puissance.* » <sup>359</sup>

Le fait que le monarque soit capable d'inspirer dans le cœur de ses sujets de pieux sentiments n'est point une tromperie éblouissante : comme nous allons le voir, la monarchie, au moins la monarchie idéale esquissée par le marquis d'Argenson, doit en effet fonctionner à l'instar de l'action providentielle de Dieu, tâche à laquelle le gouvernement républicain, toujours instable, divisé et à la merci des passions des ambitieux, est inadapté. La monarchie fondée sur l'imitation de l'action divine doit être soigneusement distinguée de la monarchie de droit divin cher à Bossuet. Selon quels principes doit agir le monarque pour satisfaire les exigences du marquis d'Argenson ? C'est la question que nous allons étudier en détail dans le sous-chapitre suivant.

---

<sup>358</sup> « Sur le droit de la paix et de la guerre », *Jannet V*, p. 295.

<sup>359</sup> « Sentimens divers que les Anglois et les François se forment de la Royauté », *Jannet V*, p. 271.



### 6.3. La monarchie républicaine ou démocratique

Résumons : la monarchie idéale fondée sur l'imitation de Dieu, telle que la dessine le marquis d'Argenson, est une monarchie absolue dans le sens où notre auteur réfute violemment l'idée d'une limitation institutionnelle et constitutionnelle de son pouvoir. On trouve dans l'oeuvre de notre auteur plein d'incertitudes et de contradictions, mais il ne transige jamais sur cette question : dans tous les traités et dans tous les mémoires, il dit clairement l'inutilité de toute force politique dont la tâche serait de contrebalancer la puissance du monarque. A en croire le marquis d'Argenson le conflit permanent des forces politiques concurrentes ne pourra jamais engendrer la stabilité : celle-ci ne viendra que si le détenteur du pouvoir, rassuré de son invulnérabilité, peut entièrement se consacrer au bon gouvernement. « *Les rois assouvis de pleins pouvoirs n'ont rien de mieux à faire que de bien gouverner leurs peuples.* »<sup>360</sup> Le pouvoir monarchique doit être modéré par la raison et le sentiment de responsabilité du monarque ainsi que par l'état général des moeurs et l'opinion éclairée<sup>361</sup>, mais il ne doit rencontrer aucune limite constitutionnelle. Dans les *Considérations* notre auteur dit : « *On trouve que l'autorité monarchique pour être utile aux hommes veut être balancé, mais non partagée ; que jusqu'à ce qu'elle ait renversé tous les obstacles de contradiction, elle ne s'occupe que de son despotisme et elle ne se met encore sa gloire dans le bonheur de ses sujets...* »<sup>362</sup> Il est notoire que le

---

<sup>360</sup> « Du livre de Sydney contre gouvernement monarchique – Essai de réfutation », *Jannet V*, p. 274.

<sup>361</sup> L'idée maîtresse d'une lettre fictive intitulée *Lettre d'un Anglois à un François*, traduit de l'anglois et très vraisemblablement composée par d'Argenson est sa conviction que le pouvoir du roi, théoriquement illimité n'est pas pour autant despotique, étant donné qu'il est modéré par l'opinion. « *La loi n'est rien si l'opinion ne conduit les hommes ; les moeurs, ma mode, les usages ont ébably parmi les hommes des droits plus fermes que toutes les loix et les forces qui ayant jamais appuyé les loix ; à mesure que les peuples se sont éloignés de la barbarie et ont embelly leur société par la politesse et la philosophie, d'autant les loix et l'honneur ont-elles triomphé davantage[....] La raison, la morale, le bon exemple, les regles de l'honneur, tout captive les roys de ce siecle plus que n'ont jamais fait toutes les entraves que les législateurs ont imaginé contre la tyrannie, on les dit ayant droit de vie et de mort, mais lequel de leurs sujets a été maltraité et a souffert la mort par leur ordre sans forme de proces ? » Ce passage est cité par Eric Briggs dans son article sur « Le rôle des sentiments religieux dans la formation de l'esprit philosophique et anti-gouvernemental », *Lias*, 1977, 207-259. Selon Briggs – qui ne fournit d'ailleurs pas de références complètes quant à la localisation exact du pamphlet en question – la lettre aurait été écrite en réponse aux revendications parlementaires.*

<sup>362</sup> *Considérations*, p. 120-121.

marquis d'Argenson est l'ennemi juré de l'idée de la convocation des Etats Généraux et il refuse de considérer les Parlements comme une institution dont la fonction serait de limiter l'autorité monarchique.<sup>363</sup> Cette conviction rend difficile l'interprétation exacte des expressions par lesquelles le marquis d'Argenson désigne le régime idéal (« *monarchie démocratique* », « *démocratie monarchique* » ou « *monarchie républicaine* »<sup>364</sup>) : pourquoi et comment intégrer l'élément démocratique ou républicain dans le système du régime monarchique sinon pour le contrôler, pour lui servir de contreforce ? Or, il est évident que ce n'est point le cas : dans le système proposé par d'Argenson le monarque garde auprès de lui la totalité du pouvoir législatif et il ne délègue qu'une partie infime du pouvoir exécutif aux assemblées locales démocratiquement élues. Notre auteur le dit clairement : « *On sait que le droit essentiel qui réside chez le monarque est l'autorité législative. Le système dont il s'agit ne le diminue en rien ; on n'y verra aucun partage entre elle et l'autorité populaire : elle n'y est que soulagée par le choix d'une aide entièrement précaire et dépendante.* »<sup>365</sup>

Voyons ce que le marquis d'Argenson propose dans le *Plan du gouvernement proposé pour la France* rattaché aux *Considérations*<sup>366</sup> : selon le plan en question chaque communauté française pourra désormais s'élire une magistrature populaire qui représentera les intérêts de ses électeurs auprès du roi. Les modalités du processus nous intéressent ici moins que les fonctions et les compétences assignées à cette magistrature démocratiquement élue<sup>367</sup> : elles se chargeront avant tout de lever les impôts ; elles seront également rendues responsables de l'exécution des travaux publics effectués dans leur district. Toute leur activité sera étroitement soumise à la surveillance des intendants et aux subdélégués qui dépendront, comme avant, du pouvoir central. Les magistrats populaires, bien entendu, ne décideront ni du montant de l'impôt levé, ni des

---

<sup>363</sup> « *La puissance tribunitienne chez les Romains, le droit des communes et des parlements chez les anglais, celui des états nationaux, provinciaux ou de remontrances chez nous, tous ces remèdes ne sont que des maux ; ils partagent la puissance, tandis qu'elle doit être une et décidée.* », *Considérations*, p. 23.

<sup>364</sup> Dans l'édition controversée de 1784 des *Considérations*, on peut même rencontrer l'expression « *une république protégée par un Roy* ».

<sup>365</sup> *Considérations*, p. 290.

<sup>366</sup> *Considérations*, p.207-251.

<sup>367</sup> Il faut noter qu'au lieu d'élection, le marquis d'Argenson parle de scrutin, ce qui veut dire que c'est

travaux publics à exécuter : ils pourront faire d'humbles propositions à l'adresse du conseil royal tandis que celui-ci peut à tout moment suspendre leur activité.

Au cours de la présentation de son projet la préoccupation principale du marquis d'Argenson n'est autre que de rassurer les défenseurs de la monarchie forte : notre auteur insiste sur le caractère anodin des réformes proposées. Il souligne que « *cette démocratie n'est nullement dangereuse à la monarchie* » puisque les magistrats populaires ne participent point au pouvoir législatif, ils ne recevront aucune compétence judiciaire non plus ; de surcroît, le système est construit de telle manière qu'il « *arrivera souvent des jalousies entre les communautés voisines et que ces jalousies réciproques empêcheront l'union et les détourneront de machiner ensemble des résistances ou des rébellions aux volontés des souverains ; divide et impera, grande maxime du monarchisme...* »<sup>368</sup> Il est très important d'empêcher que ces magistratures puissent s'allier et constituer un front commun qui pourrait éventuellement défier la monarchie. Quel est alors le sens véritable de la création de ces magistratures populaires artificiellement divisées et affaiblies, et de toute manière munies d'une compétence extrêmement limitée ?

Le premier objectif de l'établissement des magistratures populaires est de permettre à l'autorité royale de se renseigner sur les intérêts véritables des sujets. Les magistrats élus peuvent représenter les plaintes et les exigences des sujets auprès du trône. La création de ce nouvel établissement peut également contribuer à « *l'augmentation des richesses du souverain dans l'accroissement de celles de ses sujets* »<sup>369</sup> : le marquis d'Argenson est conscient de l'impossibilité de diriger le pays entier à partir de la capitale. Il propose donc de laisser aux communautés la liberté de « *réparer un mauvais pas ou reboucher un trou* ». Son objectif est de soulager le gouvernement central en déléguant une partie de la responsabilité administrative aux magistrats locaux. La décentralisation purement administrative qu'il propose promet d'améliorer l'efficacité du gouvernement –

---

l'intendant qui choisit les magistrats parmi les candidats proposés par les citoyens. Voir p. 236-237.

<sup>368</sup> *Considérations*, p. 211-212.

<sup>369</sup> *Considérations*, p. 257.

dans ce sens elle n'est qu'une mesure pragmatique sans véritable portée politique.

Il paraît néanmoins indispensable d'insister sur l'autre aspect de la démocratisation de la monarchie qui est plus important que le premier dans la mesure qu'en l'étudiant nous aurons peut-être accès au noyau central de la réflexion du marquis. En examinant le rapport entre le phénomène connu sous le nom de « *progres de la raison universelle* » et le plan de démocratisation de la monarchie, nous comprendrons la nature véritable de la monarchie idéale proposée par d'Argenson. Le point de départ de la réflexion de notre auteur est la conviction que les mœurs ont subi de telles transformations qu'il est désormais inconcevable de gouverner un Etat par la seule force armée ; que dans le siècle de la politesse les monarques peuvent et doivent accorder une large sphère de liberté à leurs sujets. Or, les sujets sont libres quand ils pensent l'être : l'opinion a toujours gouverné le monde. Nous avons vu que le marquis d'Argenson refuse de lier la question de la liberté des sujets à celle de leur participation dans le gouvernement : il ne voit aucune contradiction dans l'idée de vivre librement sous l'autorité d'un despote bienveillant, d'autant plus que le pouvoir monarchique doit fonctionner à l'instar de l'autorité de Dieu sur les hommes. Partisan d'une conception négative de la liberté, d'Argenson est de l'avis que la participation des sujets au pouvoir n'a strictement rien à voir avec le degré de liberté dont ils jouissent : la citation suivante montre que les magistratures populaires ne contribuent à la plus grande liberté des sujets que dans la mesure où elles créent l'illusion de la participation : « *Tout l'art du gouvernement, suivant mon Traité de démocratie monarchique, consiste à imiter celui de Dieu sur les hommes [...] donner tout le pouvoir au gouvernant, n'en laisser aucun au gouverné, puisque qui donne tout au premier n'excepte rien pour le second ; mais cacher ce pouvoir absolu en ne présentant au gouverné que l'idée d'une liberté totale, comme Dieu la présente aux hommes, et quand cette liberté devient nuisible, l'arrêter seulement où elle l'est, l'arrêter net et absolument. En récompenser ou en punir le bon ou le mauvais usage, indéfatigablement et avec*

*une justice la plus exacte. Par la, le gouverné se croit gouverner lui-meme, et agir en maître quoiqu'il ne le soit aucunement.* »<sup>370</sup>

L'imitation du gouvernement divin ne consiste donc pas à intervenir fréquemment dans la vie des sujets, au contraire, le monarque doit leur accorder la plus grande liberté négative possible. Théoriquement omnipotent, il sait que puisque les citoyens de son royaume sont capables de poursuivre leurs propres objectifs, et que dans la plupart des cas cette activité ne menace point la stabilité politique de l'Etat, il a intérêt à ne se servir de son pouvoir absolu que si c'est vraiment indispensable pour la stabilité de son Etat. Despote bienveillant, il ne manifeste que très rarement son autorité afin de laisser aux gouvernés l'illusion d'une liberté entière. A l'instar du Dieu des philosophes déistes, le monarque de la monarchie idéale esquissée par d'Argenson ne devrait agir que par décrets et lois généraux : sa tâche principale est de créer un ordre global fondé sur un nombre restreint de principes fondamentaux et puis de surveiller le fonctionnement du système. Un bon roi ne s'efforce de régler que les principales affaires de sa couronne, pour le reste « *il ne se réserve qu'une secrète inspection et voit opérer plutôt qu'il n'opere* ».<sup>371</sup>

Un despote doté des pleins pouvoirs, un lieutenant de Dieu par terre qui, par respect de la liberté de ces citoyens, n'intervient que très rarement dans le cours naturel des choses – tel est le monarque idéal qui se dessine dans les ouvrages du marquis d'Argenson. Cette conception politique s'enracine dans une conviction métaphysique qui impregne toute la pensée de notre auteur, mais dont on ne trouve pas de formulation plus forte que celle-ci dans son oeuvre : « *...le législateur souverain nous a voulu laisser l'usage de notre liberté comme une essence de notre être.* »<sup>372</sup> Puisque l'homme est voué à être libre dans ses toutes actions, le roi, agissant par l'imitation de Dieu, doit accorder la plus grande liberté possible à ses sujets. Bien entendu, la liberté de l'homme se définit essentiellement comme la poursuite libre de son propre bonheur ; le roi doit par conséquent lever tous les obstacles qui puissent l'en empêcher.

---

<sup>370</sup> Rathéry I, xl, cité par Henry, p. 45.

<sup>371</sup> *Considérations*, p. 23.

<sup>372</sup> *Considérations*, p. 26.

Il est intéressant de voir que pour présenter le rapport entre un monarque théoriquement omnipotent, mais en vérité passif et les sujets vivant dans une dépendance théorique absolue, mais en vérité disposant d'une liberté presque entière le marquis d'Argenson a volontiers recours à un terme probablement emprunté au vocabulaire du débat sur la philosophie malebranchienne. En parlant à maintes reprises de « *causes secondes* » le marquis d'Argenson paraît suggérer que le seul acteur politique effectif dans une monarchie est le roi : l'âme véritable de l'Etat, il se trouve à l'origine de toutes les décisions d'importance. Le monarque-législateur doit se transformer en Première Cause afin de déterminer les lois générales de son royaume. Ses lois serviront de cadres dans lesquels les sujets – qui ne sont ainsi les causes secondes ou les causes occasionnelles de leur propre action – peuvent se considérer comme agents libres. Lorsque d'Argenson souligne (et cela arrive dans plusieurs traités) que la bonne législation est celle qui ne connaît qu'un nombre restreint de lois, générales et simples et qui ne tolère pas les exceptions, il paraît transposer dans le domaine politique l'idée malebranchienne bien connue de la providence générale, plus conforme à la nature divine que la providence particulière. S'il arrive parfois au monarque d'agir par des volontés particulières, c'est uniquement lorsque la conservation de l'ordre politique le rend absolument nécessaire. Bien sûr, avant de pouvoir gouverner par « *la simplicité des voies* », le roi doit construire, en recourant à des mesures tout-à-fait traditionnelles, un ordre stable qui serait digne d'être conservé. C'est ainsi que l'antagonisme apparent entre l'exigence d'accorder la plus grande liberté possible aux sujets et la nécessité de la réorientation de certains de leurs désirs paraît se résoudre : la monarchie, telle qu'elle est, n'est pas susceptible d'être gouvernée par des lois générales incarnant la rationalité pure. Avant l'établissement de la monarchie idéale, il est inconcevable d'exiger une non-interférence absolue du monarque dans le cours naturel des choses : cela serait la conservation d'un état inacceptable. On ne doit néanmoins pas oublier qu'il existe certaines gênes et entraves gouvernementales superflues et nocives (il s'agit surtout de celles qui frappent le commerce) dont le monarque doit immédiatement, sans attendre l'avènement de la monarchie idéale, libérer ses

sujets. Dans le passage suivant le marquis d'Argenson récapitule ainsi ses convictions au sujet du statut et des compétences respectifs du monarque et des démocraties locales : « ...le gouvernement invisible de Dieu laisse agir les causes secondes. Les rois doivent les laisser agir de meme, ne point gener notre liberté. Sous le monarque, il faut des corporations, des républiques petites et morcelées. Toute autorité a un seul homme, toute action a plusieurs, la démocratie dans la monarchie ; tout pouvoir électif, momentané, jamais a vie, encore moins héréditaire : c'est ainsi que je conçois le seul bon gouvernement, duquel j'ai composé un traité. On peut dire et meme on doit dire, que les rois, a l'égard de chacun de leurs sujets, sont des dieux, et, a l'égard de la généralité de la nation prise collectivement, ne sont que ses valets, c'est-a-dire ses gens d'affaires, suivant leur devoir, obligation et contrat passé avec la nation, quand elle s'est donné cette espece de maître, qui n'est a proprement parler qu'un premier magistrat. »<sup>373</sup> Cette breve description reprend tous les éléments de l'étrange monarchisme du marquis d'Argenson : un roi regnant a l'imitation de Dieu, a la fois omnipotent et passif, qui n'oublie pourtant pas que son pouvoir provient d'un contrat passé avec son peuple et que par conséquent il n'est que le premier magistrat de sa communauté.

#### 6. 4. La critique de la monarchie de Louis XV

A en croire le marquis d'Argenson, la monarchie française de la premiere moitié du XVIIIe siecle est dans une profonde crise politico-sociale. Dans ce sous-chapitre, nous nous proposons d'examiner les diverses manifestations de son profond mécontentement a l'égard de la monarchie française sur l'arriere-fond des principes politiques généraux étudiés dans le sous-chapitre précédent. Notre auteur vise par les fleches les plus acerbes de sa critique trois institutions particulièrement injustes, corrompues et incompatibles avec la saine philosophie politique : la noblesse, la vénalité des charges et le conseil des ministres vivant en symbiose avec la cour royale.

---

<sup>373</sup> « Monarchie, république », *Jannet V*, p. 312.

La philosophie politique du marquis d'Argenson est fondamentalement antinobiliaire : son égalitarisme n'admet pas l'existence d'un corps disposant de privilèges héréditaires au sein de la société. Les nobles, les guerriers de jadis, ont perdu leur raison d'être dans ce siècle poli et paisible, d'autant plus qu'avec les transformations techniques et stratégiques advenues dans le domaine militaire, les roturiers peuvent très bien remplacer les nobles fiers des exploits de leurs ancêtres<sup>374</sup>. L'existence de la noblesse ne peut pas être justifiée non plus par sa prétendue capacité de constituer une sorte de contrepoids politique du pouvoir monarchique : nous avons vu que la seule garantie de la liberté des sujets que le marquis d'Argenson puisse concevoir n'est autre que la bienveillance du monarque. Notre auteur ne voit donc aucune raison pourquoi un corps politique ayant perdu toutes ses fonctions devrait garder ses privilèges qui l'élevaient au-dessus du reste des citoyens. Il n'est pas inutile de rappeler ici que l'objectif principal du *Traité de Dijon* a été de prouver que « *les grandeurs sont de convention et de besoin ... elles ne sont naturellement que pour un temps* »<sup>375</sup> : les magistratures sont attribuées à des personnes compétentes qui s'efforceront d'œuvrer en vue du bien public ; mais lorsque les « officiers » ne sont plus utiles, ils doivent retourner dans l'état privé en abandonnant leurs privilèges. L'idée même d'une noblesse héréditaire constitue donc aux yeux de notre auteur un abus intolérable puisque « *le grade tient aux choses et non aux personnes.* »<sup>376</sup> Quoique le marquis d'Argenson ne transige jamais sur ce principe fondamental, on trouve dans ses œuvres toute une gamme de solutions possibles susceptibles de régler le problème de la noblesse héréditaire.

La plus radicale des solutions serait de tenter l'abolition complète – quoique non point immédiate, plutôt progressive – de la noblesse héréditaire. A maintes reprises le marquis d'Argenson se plaît à qualifier les nobles – dans les *Considérations* ainsi que dans nombre d'autres textes – de « *frelons de la ruche* »<sup>377</sup> : par cette expression il entend mettre en relief leur inutilité sociale et

---

<sup>374</sup> Voir l'article « De l'amour des roturiers dans un roi », *Jannet V*, p. 302.

<sup>375</sup> *Tisserand*, p. 122.

<sup>376</sup> *Tisserand*, p. 123.

<sup>377</sup> « Population », *Jannet V*, p. 302.



leur oisiveté : « *ils mangent le miel sans travailler* »<sup>378</sup>. Dans la conclusion des *Considérations* notre auteur ajoute que la noblesse est une institution extrêmement dangereuse pour la saine moralité des citoyens d'un Etat dans la mesure où les nobles disposant d'une fortune et d'un statut social dès leur naissance ne manqueront pas de répandre dans la société un esprit d'indolence et d'étouffer l'émulation des fils de roturiers. Le mot-clé du traité n'est autre que *le mérite* : dans une société politique bien construite chacun doit devenir fils de ses oeuvres. Jouir paisiblement des droits obtenus par les ancêtres n'est pas tolérable. L'existence de la noblesse héréditaire est un abus si ouvertement en contradiction avec les principes d'une saine philosophie politique que le marquis d'Argenson ne comprend pas « *comment en tolère-t on le principe, quand la morale et la politique y sont si grossièrement violées ?* »<sup>379</sup> Le terme idiosyncratique par lequel notre auteur désigne le pouvoir et les privilèges héréditaires des grands-seigneurs et des nobles est celui de la « *satrapie* »<sup>380</sup>, emprunté à l'histoire persane.<sup>381</sup> Cette expression très fréquemment utilisée dans ses traités lui permet de dénoncer les abus de certains grands seigneurs, mais surtout et dans un sens plus général, elle sert à souligner combien il est inutile de chercher un rempart de la liberté dans les corps privilégiés qui, sous le prétexte de la défense du bien public, ne s'efforcent que de maintenir leurs privilèges. La référence aux satrapies lui permet de mettre en relief l'inutilité des contreforts institutionnelles qui de toute manière ne regarderont que leur propre intérêt, brisent l'unité de l'autorité et qui par conséquent ne sont bonnes qu'à provoquer des coups de despotisme de la part du roi. Si le monarque pouvait se libérer de ses préventions afin d'écouter la voix de la raison, il s'efforcerait de réduire le nombre des nobles ; il abolirait surtout « *l'indigne entrée dans le corps des nobles qui se donne par la finance* »<sup>382</sup>. L'existence d'une noblesse héréditaire est

---

<sup>378</sup> « De l'amour des roturiers dans un roi », *Jannet V*, p. 303.

<sup>379</sup> *Considérations*, p. 296.

<sup>380</sup> Voir par exemple « Question politique (sous la date de juin 1750) – Si la satrapie et l'ar remédient mieux au despotisme que la démocratie subordonnée à la monarchie ? », *Jannet V*, p. 282-288.

<sup>381</sup> Le dictionnaire de Furetière, le dictionnaire de Trévoux et l'Encyclopédie n'utilisent l'expression que pour désigner l'institution persane. Le mérite de l'innovation revient à l'abbé de Saint-Pierre qui, dans sa *Polysynodie*, utilise le terme dans un sens inédit.

<sup>382</sup> *Considérations*, p. 297.

incompatible avec les objectifs de la philosophie politique qui doit chercher à établir une égalité « *absolue et platonicienne* ». La solution idéale serait donc l'abolition pure et simple de « *cet ordre si fameux* »<sup>383</sup>, même si notre auteur sait que la parfaite égalité est un chimère irréalisable. De toute manière, contrairement à ce que dit Montesquieu, le régime monarchique peut très bien se passer d'une noblesse héréditaire : l'un des objectifs principaux du marquis d'Argenson est de persuader le roi d'abandonner entièrement « sa » noblesse et s'appuyer désormais sur les roturiers.

Bien sûr, puisque le marquis d'Argenson sait combien il est inconcevable que l'autorité royale exécute une politique antinobiliaire radicale, dans d'autres textes il envisage d'autres solutions au problème de l'existence de la noblesse héréditaire. Dans les articles qu'on trouve dans l'édition de Jannet notre auteur ne demande plus la suppression immédiate de la noblesse au nom du principe de l'égalité ; dans la plupart de ses textes, il propose au roi d'abandonner tout simplement la protection particulière accordée aux nobles. Le marquis d'Argenson veut que les nobles, abandonnant leurs privilèges et leurs préjugés de caste trouvent leur place dans le monde transformé. Dans le fameux débat sur la noblesse commerçante qu'il suit avec attention jusqu'à sa mort, le marquis d'Argenson occupe une position qui correspond à ses convictions politico-morales : s'il rejette vigoureusement le message de la « *misérable brochure* » du chevalier d'Arcq<sup>384</sup> en prétextant que les défenseurs de la noblesse militaire veulent séparer les membres de cet ordre du reste des citoyens d'une manière incompatible avec le principe de l'égalité des citoyens, il n'est pas entièrement d'accord avec l'abbé Coyer non plus. Notre auteur est charmé par l'idée de voir la noblesse contrainte à se rendre utile à la société, mais en même temps il craint que si les seigneurs terriens s'engagent dans le commerce, l'autorité royale se croira obligée de leur fournir une protection particulière, « *ce qui ferait prendre le monopole pour le commerce* ».<sup>385</sup> Dans quelque situation qu'on la mette, la noblesse ne renoncera pas à ses privilèges : le commerce intérieur et extérieur

---

<sup>383</sup> *Considérations*, p. 296.

<sup>384</sup> « Noblesse militaire », *Jannet V*, p. 136.

<sup>385</sup> « De la noblesse commerçante », *Jannet V*, p. 135

dominé par les nobles perdrait toutes ses chances de fonctionner sous le signe de la liberté. Le commerce est une activité qui reçoit déjà trop d'attention de la part de l'autorité gouvernementale : si les nobles envahissent ce domaine particulier de l'économie, la politique de laissez-faire souhaitée par notre auteur sera inconcevable. Coyer insiste sur les avantages réciproques pour les deux parties : le commerce pourra enrichir la noblesse pauvre, en échange, les nobles accorderont enfin un statut honorable à cette activité méprisable<sup>386</sup>. Or, le marquis d'Argenson, attaché aux valeurs agrariennes et à la moralité frugale ne partage pas les objectifs de Coyer : non seulement il ne veut point renforcer la noblesse par le commerce, mais il ne veut pas renforcer le commerce par la noblesse non plus. Dans un article consacré à l'avenir de la noblesse, notre auteur affirme que le monarque devrait forcer les nobles à retourner à la campagne<sup>387</sup> afin de s'occuper enfin de leurs terres en friche depuis longtemps. « *Je saurais un excellent moyen de soutenir la noblesse : ce seroit de la laisser jouir de son bien. Je ne parle pas des taxes qu'elle paye, mais des tentations qu'on lui procure. Cessons de l'attirer à la cour, d'attiser son orgueil par la vénalité des emplois, par le luxe des armées, des capitales, par des espérances de fortune subite, etc. C'est ce qui la perd, c'est ce qui constitue ensuite l'Etat en obligation de lui restituer son enjeu, au moyen de gros lots qui nous ruinent.* »<sup>388</sup> Une noblesse campagnarde aux mœurs frugales, vivant du produit de ses terres, exclue de l'exercice du pouvoir, disposant des mêmes droits que le reste des citoyens – tel est l'idéal du marquis d'Argenson.

Dans certains passages, les sentiments farouchement antinobiliaires du marquis d'Argenson laissent la place à un jugement plus nuancé : il lui arrive par exemple de reconnaître la valeur militaire des nobles qu'il conteste dans les *Considérations* ainsi que dans la plupart des textes que nous avons cités. Dans le compte-rendu de la brochure de Coyer, il affirme qu'il est à craindre « *que l'esprit militaire ne se tournât en esprit trop lucratif et mercantile, ce qui*

---

<sup>386</sup> Voir l'analyse du texte de Coyer par Catherine Larrere dans son *L'invention de l'économie .. op. cit.*

<sup>387</sup> « ...en regarnir la province » pour reprendre son expression utilisée dans l'article écrit contre Sydney, *Jannet V*, p. 273.

<sup>388</sup> « Noblesse », *Jannet V*, p. 303.

détournerait notre noblesse de ce fanatisme pour les armes qui fait aujourd'hui notre invincibilité. »<sup>389</sup> Quand il compare la noblesse de l'épée à l'autre « fléau » de la monarchie française, la noblesse de robe, il concède l'existence d'un sentiment d'honneur qui élève les porteurs des grands noms historiques au dessus de ceux qui ont tout simplement acheté leurs titres. Notre auteur consacre un long article des *Considérations* à l'étude de la vénalité des charges<sup>390</sup>. D'Argenson interprète ce phénomène politique comme une aliénation extrêmement dangereuse de la puissance publique. À l'origine des deux institutions, la noblesse de l'épée et la noblesse de la robe, on retrouve le même abus que le marquis a longuement analysé dans le *Traité de Dijon* : des magistrats choisis pour remplir une tâche bien déterminée parviennent à rendre leur fonctions héréditaires et se procurent, grâce à la faiblesse du pouvoir royal, des privilèges injustes. Dans ce sens, la vénalité des charges n'est que la suite de l'usurpation des fiefs, avec d'autres moyens : dans les deux cas il s'agit de l'intrusion des intérêts privés dans le domaine public. Les conséquences néfastes de l'aliénation de la puissance publique sont immesurables : l'administration du royaume est dans les mains de fonctionnaires incompétents qui ne regardent que leurs intérêts matériels.

Si la vénalité des charges et l'usurpation « traditionnelle » des fiefs et des offices sont des abus semblables du point de vue de leur origine et leur fonctionnement ; si les deux institutions sont également dangereux pour le bien public et également incompatibles avec les principes politiques égalitaires de notre auteur, le marquis d'Argenson est toujours de l'avis que celle-ci est plus méprisante que celle-ci. « *La noblesse n'eut jamais vendu la liberté publique, comme l'ont fait les gens de robe. Quand la noblesse au eu le maniement des affaires, elle a usurpé avec hardiesse, elle a exercé des violences ; elle a fait abus de sa force, mais elle n'a point travaillé ingénieusement à miner toute liberté, comme a fait la robe, tant de bassesse lui fut inconnue.* »<sup>391</sup> Les pratiques

---

<sup>389</sup> D'Argenson reprend ici un argument principal de la « misérable brochure » du chevalier d'Arcq : celui-ci craint que les nobles qui s'adonnent au commerce ne perdent l'esprit guerrier. Voir Simone Meyssonier, *La Balance et l'Horloge*, Montreuil, 1989, p. 263-267.

<sup>390</sup> *Considérations*, p. 150-157.

<sup>391</sup> « Du livre de Sydney contre le gouvernement monarchique », *Jannet V*, p. 276.

ouvertement violentes des grands d'autrefois avaient au moins exigé d'eux une certaine forme de mérite : la force et le courage. Quant a la vénalité des charges, elle a « *la plus basse des origines, qui sont l'avarice, l'argent et la cupidité.* »<sup>392</sup> C'est en se rappelant que le marquis d'Argenson, malgré son hostilité théorique a l'idée d'une noblesse héréditaire, paraît parfois très sensible aux valeurs militaires traditionnelles (surtout si elles sont opposées au caractère « *mercenaire* » des moeurs caractérisant la monarchie de Louis XV) qu'on comprendra le passage suivant : « *La noblesse d'extraction a quelque chose de plus physique que l'honneur des emplois qu'on a possédés. Nous voyons parmi les animaux que les bonnes races fournissent de meilleurs individus que les autres, qu'elles dégèrent par les mésalliances et la mauvaise éducation, mais que l'art soutient la nature. Qu'on accorde donc quelque préférence au nom et a la descendance !* »<sup>393</sup> Ce dernier passage et celui dans lequel notre auteur demande l'abolition de la noblesse héréditaire au nom du principe de l'égalité des citoyens constituent les deux pôles extrêmes entre lesquels oscille sa réflexion. Ces hésitations apparentes ne sont que de surface : elles ne nous permettent pas de mettre en cause les fortes convictions antinobiliaires de d'Argenson. Notre auteur décrit l'hérédité des rangs, des fonctions et des privilèges comme un principe de corruption introduisant l'inégalité et étouffant l'émulation nécessaire au bon fonctionnement de la société politique.

Il nous reste d'examiner la critique du fonctionnement inefficace du gouvernement monarchique au sommet. Contrairement à ce qu'écrit Henry, nous ne pensons pas que la présence dans ses textes tardifs de nombreux passages visant le despotisme ou le tyranisme ministériel serait le signe d'un profond changement d'orientation de la réflexion politique du marquis d'Argenson : notre auteur n'abandonne jamais son attachement à l'idéal d'une monarchie absolue, fonctionnant sans contrepoids institutionnels, modérée seulement par les moeurs et la raison du monarque et par la convergence entière de ses intérêts avec celui de ses sujets. Le problème principal que notre auteur remarque dans le

---

<sup>392</sup> *Considérations*, p. 154.

<sup>393</sup> *Tisserand*, p. 126.

fonctionnement du gouvernement n'est point l'éventuelle prépondérance du pouvoir monarchique qui l'inciterait à se reposer la question de la nécessité des garanties institutionnelles de la liberté. Au contraire, le marquis d'Argenson constate avec un énorme regret que l'autorité du roi est fragilisée et éclipsée par la formation d'un tout nouveau corps « *satrapique* » : le conseil des ministres est devenu depuis peu une véritable « *aristocratie tyrannique* »<sup>394</sup>. Quoiqu'ils soient théoriquement amovibles, s'ils parviennent à obtenir le soutien de certains personnages importants de la cour royale, ils peuvent longtemps garder leurs postes. Les membres de cette nouvelle aristocratie, à la fois précaire et puissante, agissent non pas en vue du bien public, mais afin de renforcer leur situation personnelle fragile. Les ministres qui doivent lutter pour leur survie politique en s'efforçant d'abaisser éventuellement leurs collègues ne peuvent aucunement incarner la raison politique. Cabales, factions, complots – la « *satrapie* » réintroduit dans le fonctionnement de la monarchie absolue ce facteur d'instabilité qui avait été le plus grand défaut des républiques, mais aussi du régime féodal.

Leur prise de pouvoir est un phénomène tellement important que d'Argenson se voit contraint de fournir une toute nouvelle définition du régime politique dans lequel il vit : la France n'est plus une monarchie absolue, encore moins une monarchie démocratique, mais « *une satrapie sous une monarchie despotique* »<sup>395</sup> ou bien une « *tyrannie douceureuse* »<sup>396</sup>. D'Argenson présente ce nouveau régime comme le résultat d'un véritable complot ourdi par les ministres afin d'affaiblir l'autorité royale : « *Or, l'effet de la satrapie est double, au-dessus et au-dessous de soi. Au-dessous elle sape toute liberté, au-dessus elle s'asservit le roi lui-même. L'intérêt des satrapes est d'inspirer au prince une défiance universelle, de ne se servir que de son nom, de l'éloigner du peuple, de s'attribuer tout mérite, de faire tomber sur la personne du roi le déshonneur et même le mépris. [...] Ils se formeront en un conseil permanent et même*

---

<sup>394</sup> Pensée 703 : « L'idée d'avoir un maître se perd en France », Poitiers, 15r.

<sup>395</sup> Pensée 704 : « Suite et définition de notre gouvernement », Poitiers, 15v-16r.

<sup>396</sup> Rathéry IV, p. 162.

*héréditaire.* »<sup>397</sup> Le marquis d'Argenson, partisan depuis toujours d'une monarchie forte et égalitaire, regarde avec horreur l'émergence de ce nouveau corps aristocratique qui s'interpose entre le roi et le peuple. Leur présence menace de détruire la communauté d'intérêts entre le monarque et les citoyens qui doit servir de fondement au fonctionnement idéal de la monarchie. Dominée par la jalousie et l'ambition effrénées, la politique gouvernementale deviendra le théâtre des conflits de compétence ; les ministres, dont la situation est fragilisée par les cabales et le favoritisme au sein du conseil, au lieu de regarder le bien public chercheront des appuis et des protecteurs dans la cour royale, ce qui permettra à celle-ci d'usurper le rôle d'un « *sénat de la nation* »<sup>398</sup>. Nous avons vu que notre auteur explique volontiers son propre échec au ministère par la jalousie de ses collègues et la conspiration de certains personnages de la cour : de cette expérience personnelle il déduit l'impossibilité théorique de gouverner en vue du bien public au sein d'un tel système.<sup>399</sup>

Le marquis d'Argenson ne voit qu'une seule solution permettant d'abolir ce régime qu'il qualifie tantôt de « *république de tyrans autorisés, prétextés sous le titre de monarchie* »<sup>400</sup> tantôt de véritable « *oligarchie monarchique* »<sup>401</sup>. Si le roi ne se croit pas capable de gouverner tout seul<sup>402</sup>, notre auteur lui propose de se procurer un premier ministre omnipotent, responsable de tout, mais amovible à tout moment. Voilà la définition de ce régime particulier que notre auteur appelle, en se servant d'une expression empruntée à l'abbé de Saint-Pierre, le vizirat : « *Un premier ministre dépendant de son maître quant à tout exercice et à son existence, en tous moments et de la façon la plus solide – doublant toute autorité du maître en toutes fonctions, tant qu'il est en place.* »<sup>403</sup> L'histoire française et l'analyse comparative des monarchies contemporaines montre que

---

<sup>397</sup> Nous citons ce passage d'une variante de la pensée 704. Elle nous a été communiquée en tapuscrit par M. Bernard Delhaume. (Manuscrit B, f. 27.)

<sup>398</sup> Pensée 726 : « Définition du gouvernement aujourd'hui en Europe », Poitiers, 17v-18r.

<sup>399</sup> En parlant d'un ministre imaginaire il écrit que « *s'il était bon, s'il aimait la chose commune, il serait bientôt renvoyé par d'autres collègues et par la cour...* », *ibidem*.

<sup>400</sup> *Ibidem*.

<sup>401</sup> *Fragment historique*, 195r.

<sup>402</sup> Le seul monarque en Europe qui dispose, selon d'Argenson, de la « *philosophie législative* » nécessaire au bon gouvernement est Frédéric de Prusse. Voir la pensée 751 intitulée « Comment peut arriver la réformation de notre Etat », *Delhaume*, p. 126.

pour gouverner efficacement, les rois doivent avoir recours à un « *vizir* », un « *maître valet* » ou un « *grand chancelier* » – c’est par ces trois expressions que le marquis d’Argenson désigne le premier ministre doté d’un pouvoir absolu qui incarne la rationalité politique. Afin d’être sûr de la fidélité absolue de son vizir, il est recommandé que le roi le choisisse parmi les roturiers dépourvus d’attaches avec la cour et avec les grands du royaume. Le plus important est d’empêcher que le vizir puisse rendre sa charge héréditaire, et ceci pour deux raisons : premièrement, l’établissement d’une dynastie de « *maires de palais* » menacerait sérieusement l’autorité royale ; en second lieu, la tâche extrêmement difficile de la surveillance de tous les domaines de la politique et de l’administration exige un personnage doté de qualités exceptionnelles qui doit par conséquent être choisi pour ses mérites et ses capacités. Supérieur en rang à tous les autres officiers de la couronne, ne dépendant que du monarque, sachant qu’il ne peut léguer sa charge à ses descendants, un tel vizir qui n’a rien à craindre, ni rien à espérer pourra gouverner le royaume en vue du seul bien public.

Dans la dernière partie de ce chapitre nous avons essayé de présenter la critique que le marquis d’Argenson fournit du fonctionnement de la monarchie louisquinzienne. L’interprétation des passages dans lesquels notre auteur dénonce l’émergence d’un nouveau despotisme au sein du gouvernement monarchique n’est pas facile. Nous avons essayé de montrer que la tyrannie que d’Argenson critique est non pas celle du monarque, mais celle de ses ministres ; l’objectif qui se dessine dans ses écrits n’est pas celui d’affaiblir de l’autorité royale, au contraire, le marquis entend abroger quelques déformations dangereuses afin de la rendre plus juste, plus efficace et plus sensible aux exigences de ses sujets. Dans ce sens, ses propositions concernant l’établissement d’un vizirat sont parallèles avec son projet de la démocratisation de la monarchie : il s’agit d’améliorer le fonctionnement de la monarchie et de la rendre plus attractive aux citoyens sans effectuer un véritable partage de la puissance législative et exécutive. Dans l’article consacré au traitement du vizirat, notre auteur dit clairement que la réalisation éventuelle des deux institutions ne modifierait en

---

<sup>403</sup> Pensée 708 : « Dissertation sur le vizirat », Poitiers, 15v.



rien le caractère absolu du gouvernement monarchique : « *Le vizirat est-il bon ? Voilà ce que je veux traiter. J'ai fait un livre De l'admission et des bornes dans le gouvernement absolu du démocratique, et je suis sûr d'avoir prouvé qu'assaisonné ainsi il est le meilleur de tous. Il s'agit de prouver la même chose pour le vizirat dans le même gouvernement absolu.* »<sup>404</sup> Dans les deux cas, il s'agit de propositions pragmatiques censées améliorer l'efficacité du gouvernement qui ne se situent pas au même niveau théorique que l'argumentation fondamentale selon laquelle la monarchie construite à l'imitation de Dieu est le meilleur des gouvernements.

---

<sup>404</sup> *ibidem.*

## 6. PHILOSOPHE ECLAIRE ET TRADITIONNALISTE : LE MARQUIS D'ARGENSON SUR LA RELIGION

Dans ce chapitre, je me propose de présenter et d'examiner les commentaires que le marquis d'Argenson consacre à la religion chrétienne sans toutefois m'aventurer dans une définition prématurée de la place exacte que la religion occupe dans son oeuvre. La question n'a jamais été traitée dans les ouvrages consacrés aux conceptions politiques du marquis. Si Henry et Gessler n'y accordent qu'une attention très restreinte, c'est d'abord parce que la problématique religieuse n'occupe certainement pas une position prioritaire dans l'oeuvre du marquis.<sup>405</sup> Pourtant, pendant toute sa vie, d'Argenson montre un intérêt très vif pour les grands débats religieux de son époque. Lecteur assidu du *Journal de Trévoux* et des *Nouvelles Ecclésiastiques*, une partie importante des *Remarques en lisant...*<sup>406</sup> sont consacrées à des articles de ces deux revues adversaires. D'Argenson n'est l'auteur d'aucun ouvrage qui fut particulièrement centré sur l'examen du christianisme ou de la foi religieuse en général. Son ouvrage majeur, les *Considérations*.<sup>407</sup> ne contient que très peu de remarques éparpillées concernant la religion. Dans notre recherche, nous allons centrer notre attention sur les *Essais dans le goût de Montaigne*<sup>408</sup> et sur les *Mémoires* inclus dans l'édition de 1857. Nous prendrons également en considération des sources manuscrites, notamment un texte intitulé *Dialogue sur l'âme*, conservé dans le Ministère des Affaires Etrangères. À cause de sa paternité plus que douteuse, je n'ai point pris en considération ici l'*Histoire du droit ecclésiastique français*,

---

<sup>405</sup>. Dans une note de bas de page, Mme Henry qualifie les idées religieuses du marquis « a form of deism »; un terme qu'il faudrait peut-être utiliser avec plus de prudence.

<sup>406</sup> « Les remarques en lisant » sont pour la plupart publiées dans l'édition de 1857-58 de Jannet.

<sup>407</sup> *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam, 1764.

<sup>408</sup> *Essais dans le goût de Montaigne, composés en 1736 par l'auteur des Considérations*, Amsterdam, 1785.

ouvrage paru sous le nom de Du Boulay, mais dont le marquis prétend être l'auteur « *en plus que la moitié* ». <sup>409</sup>

Afin d'assurer une vue d'ensemble sur les idées religieuses du marquis, j'ai décidé de les regrouper en quatre petits sous-chapitres. Dans un premier temps, je présente les convictions du marquis qui relèvent de la théologie proprement dite. Nous allons voir qu'il s'agit ici d'une théologie minimale, mutilée par des considérations épistémologiques, morales et politiques. Par la suite, j'examinerai l'opinion que le marquis s'est formée des différentes manifestations du protestantisme. La troisième partie sera consacrée à la description et à l'interprétation que d'Argenson donne de la corruption morale de l'Eglise catholique, à son opinion du conflit qui oppose les jésuites aux jansénistes. Dans la quatrième partie, je vais traiter de ses idées très particulières sur la tolérance religieuse.

### *5.1. Une théologie minimale.*

Le marquis d'Argenson, fils de son siècle, invoque la totalité de la doctrine chrétienne devant le tribunal de la philosophie et de la raison naturelle. A ses yeux, la seule légitime source de connaissance est l'intuition (même s'il ne se sert point de cette expression) d'un homme rationnel : « *il y a des vérités fondamentales sur lesquelles un homme de bon esprit est parfaitement convaincu.* » <sup>410</sup> - une sorte de consentement, de dénominateur commun partagé par tous les esprits philosophes de son siècle éclairé. L'agencement parfait du monde et le cours ordinaire des choses paraît convaincre le philosophe imaginaire, dépositaire de la vérité, de l'existence de Dieu, d'une justice divine, d'une moralité et d'une sociabilité naturelles sanctionnées par la volonté divine. La première chose que nous avons à remarquer, c'est que la réflexion de notre auteur est déterminée par l'idéologie du progrès de la raison universelle : ce

---

<sup>409</sup> « *J'avais donné le plan de ce livre, le commencement et les matériaux au P. de la Motte, jésuite, mon ancien préfet au collège, et depuis cela réfugié en Hollande, sous le nom de M de la Hode. Ce qu'il y a de bon est de moi, ce qu'il y a de hasardé, est de cet auteur.* » Rathéry I, p. 97.

processus providentiel a créé une situation particulièrement favorable a la révision de nos croyances religieuses. « *La philosophie nous éclaire, et le progres de la raison universelle, parmi un grand nombre de peuples policés, ramene chaque jour a la raison et a la simplicité, que l'ignorance et les préjugés avaient obscurcies.* »<sup>411</sup> Au silence des passions et des préjugés, l'homme moderne peut enfin se mettre a épurer sa foi, a la débarrasser des restes de barbarie et de fanatisme : le résultat de ce processus d'épuration est une religion tres minimale, une religion naturelle dont les préceptes sont communs a toute l'humanité. Ce procédé heuristique que le marquis d'Argenson paraît avoir adopté lui permet aussi d'assigner des limites a la connaissance : en accord avec l'esprit de certains sceptiques de l'âge classique le marquis affirme, qu'a défaut de preuves convaincantes, le philosophe rationnel imaginaire ne pourra jamais se convaincre de la vérité des mysteres et de la grâce. Il n'est pas facile de définir la position du marquis d'Argenson par rapport au scepticisme moderne. Nous savons avec quelle plaisir et avec quelle assiduité notre auteur s'adonnait a la lecture des écrits de Montaigne<sup>412</sup> et de Saint-Evremond. Ses notes de lectures nous révèlent aussi qu'il était familier avec les écrits les plus importants de Pierre Bayle. C'est dans un texte manuscrit – le *Dialogue sur l'âme* – qu'il reprend le probleme du pyrrhonisme de l'homme éclairé.<sup>413</sup>

Les deux personnages du dialogue en question (« *Ariste, un matérialiste respectant la religion* » et « *Philotée, un métaphysicien docile* ») reconnaissent que les doutes exprimés par les pyrrhoniens au sujet de la religion révélée et des idées que la plupart des hommes ont de Dieu sont tres difficiles a éclaircir. Il est par exemple impossible de dire si Dieu est un etre uniquement spirituel ou s'il est également doté d'une existence corporelle ; les pyrrhoniens ont donc raison de rejeter les « *romans de nos métaphysiciens* » et de suspendre leur jugement dans cette question ainsi que dans d'autres non moins indécidables. Ariste n'est pas

---

<sup>410</sup> Jannet V, p. 208.

<sup>411</sup> « Cours abrégé de théologie », Jannet, V., p. 197.

<sup>412</sup> Il qualifie Montaigne « *le meilleur philosophe moral que nous ayons en France* »; voir « De Michel Montaigne », Jannet V, p. 130.

<sup>413</sup> « Dialogue sur l'âme », Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Mémoires de France, 502, 251r-261r.

pour autant entièrement d'accord avec les sceptiques auxquels il reproche d'avoir « *douté de ce qu'il y avait de plus claire, Bayle a tout refuté avec malignité et par la a exclu toute créance.* »<sup>414</sup> Le philosophe mis en scène par le marquis d'Argenson se positionne donc à mi-chemin entre les pyrrhoniens qu'il accuse de douter par extravagance des vérités les plus évidentes et les « *métaphysiciens* » toujours prêts à émettre des assertions impossibles à prouver. Ariste exprime sa conviction que dans les limites assignées par Dieu l'homme peut avoir des certitudes, même dans le domaine de la métaphysique et de la religion. Il y a des choses « *que Dieu veut que nous sachions* » en nous servant de nos deux facultés : les sens et la raison. Ariste paraît entièrement fidèle à l'enseignement de Locke : il fait une confiance absolue aux sens parce qu'il est de l'avis que « *Dieu ne m'a pas donné des sens exprès pour me tromper, douter que j'existe, que je voye, que la matiere soit étendue, que le jour éclaire* ». Pour répondre aux questions dans lesquelles les sens ne fournissent pas de réponses définitives, l'utilisation prudente de la raison spéculative n'est pas interdite – il est possible de procéder « *... en remontant des effets causés aux causes ...* » –, mais l'homme ne peut pas se permettre de s'éloigner à trop grande distance des vérités sensibles. Ariste accuse les métaphysiciens spéculatifs d'avoir « *composé des romans au lieu d'histoire, des contes bleus et risibles qui ne passeront pas à nos neveux.* »<sup>415</sup>

La réponse qu'Ariste propose au défi pyrrhonien est donc extrêmement simple : construire une connaissance solide avec des éléments accumulés par les sens, abandonner les spéculations métaphysiques et théologiques qui ne donneront jamais des résultats sérieux et qui, parce qu'elles génèrent des désaccords impossibles à résoudre, menacent sérieusement la stabilité politique. Ariste va jusqu'à proposer un véritable « *Bureau du silence* » dont l'idée est inspirée « *... d'un décret des amphytrions qui avait défendu d'écrire ni de disputer davantage sur un certain oracle de Delphé qui avait causé trop de mouvements parmi les sophistes ...* ».<sup>416</sup> La question particulière dans laquelle

<sup>414</sup> « Dialogue sur l'âme », 252v.

<sup>415</sup> Ceci rappelle la fameuse remarque de Voltaire, prononcée à propos de Locke.

<sup>416</sup> « Dialogue sur l'âme », 253r.

Ariste veut imposer la silence est celle de savoir si la matiere étendue est capable de penser. Ariste, qui se déclare bon chrétien a plusieurs reprises, demande avec les termes suivants la suspension du jugement dans ce probleme particulier extremement difficile : « *Élevons nous sur cette dispute, convenons qu'elle perd la religion, reconnaissons que cela ne devrait point entrer en dispute, et que comme disent les logiciens de l'école, non datur scientia que nos lois et nos pratiques interdisent avec autorité une contestation si scandaleuse et périlleuse.* »<sup>417</sup> Le philosophe mis en scene par le marquis d'Argenson propose aux théologiens d'effectuer un profond changement d'orientation : au lieu de se perdre dans les spéculations métaphysiques inutiles, voire dangereuses a partir de quelques passages obscurs de l'Écriture Sainte, ils devraient enfin se rendre utiles a la société « ... *en prêchant la Justice et l'amour par l'espérance d'une éternelle béatitude et eussent détourné des mensonges et des crimes par la crainte des peines qui commencent des cette vie* »<sup>418</sup>. Ariste – qui parle du point du vue de l'homme d'Etat éclairé – s'efforce donc de prouver la nécessité d'épurer la religion de tout ce qui dépasse l'entendement humain, de tout ce qui peut devenir source de conflit, de tout ce qui peut ainsi menacer la stabilité politique de l'Etat. Si la religion ne se transforme pas en morale appliquée, elle devra calculer avec l'hostilité de l'autorité publique a son égard puisque l'objectif unique de celle-ci est désormais d'assurer la sécurité et le bonheur de tous les citoyens.

Lorsque son interlocuteur lui reproche de resserrer inutilement le domaine de la recherche scientifique<sup>419</sup>, Ariste lui répond que la théologie ne fait plus partie de la science. La théologie n'est plus susceptible de progresser, elle ne fournit plus de connaissances utiles, par contre, elle provoque toujours des émotions extremement violentes dans le coeur des hommes. Des physiciens ou les historiens qui sont en désaccord sur un certain nombre de questions relevant de leurs disciplines peuvent tres bien coexister, par contre, l'étude de l'histoire des siecles précédents montre que les désaccords religieux aboutissent presque inévitablement a des conflits armés. Il s'ensuit de tout cela qu'aux yeux d'Ariste,

---

<sup>417</sup> « Dialogue sur l'âme », 253v-254r.

<sup>418</sup> « Dialogue sur l'âme », 255r.

<sup>419</sup> « Dialogue sur l'âme », 254v.

l'imposition du silence dans les questions métaphysiques indécidables concernant la nature de la divinité ne constitue pas une atteinte intolérable à la liberté humaine. Nous allons retrouver la même attitude dans les pages consacrées à la question de la tolérance religieuse : la liberté à laquelle les citoyens peuvent légitimement prétendre n'est point illimitée. Afin de maintenir la stabilité de l'ordre politique, l'autorité politique peut se permettre de restreindre certains droits individuels. Puisque le marquis d'Argenson est de l'avis que jouir de la sécurité et de la paix sont le premier des droits, il n'est pas étonnant qu'à plusieurs reprises il a proposé au monarque d'imposer le silence sur participants du débat qui opposait les jésuites aux jansénistes dans les années 30 du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui menaçait déjà la stabilité politique de la monarchie.

La réduction de la religion à quelques principes fondamentaux et indiscutables n'est pas la seule possibilité que le marquis d'Argenson envisage pour résoudre les difficultés : son indétermination devant les deux réponses possibles au défi sceptique semble illustrer le bien-fondé de l'affirmation de Popkin : « *Complete scepticism is a two-way street, from which one can exit either into the 'reasonableness' of the Enlightenment, or the blind faith of the fideist.* »<sup>420</sup> Bien évidemment, personne ne peut prétendre que notre auteur ait sérieusement adopté des opinions qu'on pourrait qualifier de fidéistes. Toutefois, il est possible de relever dans ses écrits du marquis des traces d'un conservatisme pratique : puisque la faiblesse de la raison humaine ne permet point de savoir où on en est avec la vérité des dogmes chrétiens, il vaut mieux respecter la religion dans laquelle on est né ; au moins celle-là correspond sans doute au caractère national. L'exigence de la suspension du jugement dans les questions théologiques pourrait donc logiquement l'emmener à se rendre à la tradition, à la sagesse accumulée au cours des siècles. Cette attitude se manifeste non seulement dans sa fidélité désabusée à la foi et à l'Église catholiques, mais également dans son extrême attachement au principe de prudence en politique. Conformément à ce qu'écrivait Montaigne, il voit les protestants coupables non

---

<sup>420</sup> Richard J. Popkin, *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979., p. 95.

seulement d'innovation théologique, péché inexcusable s'il y en a a ses yeux, mais également de trahison des traditions nationales. Pourtant, le contexte est différent : a l'époque de Montaigne, cet argument a pu servir les intérêts catholiques ; au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle le protestantisme est une religion qui avait existé depuis deux siècles ; l'accusation d'innovation semble désormais déplacée. Les protestants contemporains du marquis d'Argenson ne sont plus des novateurs audacieux, ils ont leurs propres traditions auxquelles ils essaient, eux aussi, de se conformer. Bien qu'il nous semble qu'il se soit rendu compte de ces considérations, le marquis ne manquera pas de reprocher aux protestants l'esprit d'innovation et le caractère « étranger » de leur religion.

Comme nous l'avons vu, l'autre débouché possible du scepticisme est de donner une définition très étroite des choses dont la raison humaine peut avoir une fiable connaissance. Cette attitude implique une critique très sévère de la théologie chrétienne traditionnelle, basée sur des conjectures dépourvues de stables fondements philosophiques. Le marquis a l'intention d'épurer la foi de tout ce qui dépasse le niveau de la religion naturelle. D'Argenson affirme que les croyances qui sont vraiment nécessaires peuvent être réduites au minimum, selon un principe d'économie de la connaissance qui dérive de l'attitude sceptique. Puisque Dieu ne nous a jamais donné d'éclaircissements supplémentaires qui pourraient nous orienter parmi les questions obscures concernant la grâce et les autres mystères, ces croyances improuvables proviennent non pas de Dieu, mais des hommes; il est donc absolument légitime de les traiter de superstitions et enfin de viser leur destruction.<sup>421</sup> On ne peut pas faire confiance à la Révélation non plus, la volonté divine doit s'illustrer avant tout par sa généralité : il est impensable que Dieu voulut se communiquer exclusivement à un peuple choisi et à un moment donné de l'histoire. La croyance à la Révélation est plus qu'un acte irrationnel, elle constitue un véritable acte d'impiété<sup>422</sup>: si on dispose de

---

<sup>421</sup> Son attitude sceptique se manifeste également dans son commentaire du « Qu'en dira-t-on » de La Beaumelle: « *La hardiesse qu'il professe le rend tout-à-fait irréligieux; car il établit l'indifférence des religions, cessant d'adorer des mystères que nous ne concevrons jamais, tels que la vérité d'une autre vie, l'immortalité de l'âme, etc* » *Jannet V*, 126. La seule attitude philosophiquement acceptable à l'égard de ces questions indécidables est la suspension du jugement (bien qu'il n'utilise pas l'expression).

<sup>422</sup> *Jannet V*, p. 246: « Religion »



véritables preuves de l'existence de Dieu, il n'est pas permis d'avoir recours à des fabulations humaines. Les causes du détournement de la vérité divine sont doubles; la curiosité illicite constitue une raison psychologique (la critique d'origine augustinienne de l'orgueilleuse volonté de savoir toujours davantage est une arme qu'on peut facilement tourner contre la théologie spéculative) ; le fait qu'il évoque également les raisons politiques illustre qu'il connaît les écrits libertins et/ou clandestins qui résument leurs explications du phénomène théologico-politique dans les termes de charlatanisme et d'imposture: « *L'amplification des mystères n'est que pur charlatanisme; on les rend ridicules à force de les commenter.* »<sup>423</sup>

Le christianisme, menacé de perdre de son importance, devrait réformer sa stratégie d'expansion (ou de survie) : l'insistance sur les mystères et les subtilités théologiques n'est pas compatible avec « l'esprit éclairé » du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui attend de la religion le renforcement de la moralité. Il cite l'abbé de Saint-Pierre « *qui voulut que [dans les écoles] il fut défendu de prêcher autre chose que la morale, sans jamais recourir au dogme des mystères.* »<sup>424</sup> La réduction de la religion à la morale évangélique est la seule voie qui s'ouvre si on veut la sauvegarder. D'autant plus que d'Argenson est d'accord avec d'Alembert : la théologie n'est pas susceptible de progrès, elle n'est pas une science comme les autres, accumulant des connaissances de génération en génération: « *La théologie est assez éclaircie par des écrits savants sur chaque matière ; il faut refuser*

---

<sup>423</sup> Jannet V, p. 328. La citation suivante tirée du Journal du marquis pourrait figurer, pour sa radicalité, dans le Traité des trois imposteurs: « *Avec cette réforme dans la religion viendra bientôt celle dans le gouvernement. La tyrannie profane s'est mariée avec la tyrannie ecclésiastique; au contraire, les deux philosophies se tournent, l'une au gouvernement démocratique réglé, l'autre à adorer Dieu en esprit et en religion. L'on cesse de surfaire sur ces deux gouvernements, et l'on voit les moyens et les mœurs comme ils doivent être; la nature nous inspire tout ce qui nous convient; on l'écoute et on la suit quand l'imposture tyrannique vient à cesser.* » Rathéry VIII., p. 291. Françoise-Charles Daubert signale d'ailleurs la présence de deux copies manuscrites du *Traité des Trois Imposteurs* dans les archives de l'Arsenal, parmi les papiers du marquis d'Argenson. Les manuscrits 2235 et 2236 proviennent peut-être directement de Boulainvilliers. M. de Paulmy (le fils de René-Louis d'Argenson) écrit que son père avait récupéré tous les écrits du comte à la mort de celui-ci. *Le « Traité des trois imposteurs et « L'Esprit de Spinoza ».* *Philosophie clandestine entre 1678 et 1768.* Textes présentés et établis par Françoise-Charles Daubert, Voltaire Foundation, Oxford, 1999.

<sup>424</sup> Argenson V, p. 147: « De l'éducation »

*l'impression de tous nouveaux livres sur le dogme, et encourager les bons écrivains sur la morale évangélique ou philosophique. »*<sup>425</sup>

Qu'en est-il de cette fameuse moralité évangélique à laquelle se résume le christianisme véritable? La position de la moralité dans la reconstruction, élaborée par le marquis, de la religion idéale, est centrale: elle constitue le but ultime de toute religion, et non pas le salut de l'âme, dont il nous est impossible d'obtenir de solides connaissances. La position philosophique du marquis est intéressante quoique difficilement tenable : du fait que sa faible raison ne permet pas à l'homme d'avoir des certitudes à l'égard du salut éventuel de son âme, le marquis déduit que la question ne mérite point notre attention – il est même vraisemblable que ce soit Dieu en personne qui veut détourner les hommes de l'examen de la question. Son indifférence d'origine sceptique par rapport à la question du salut de l'âme expliquera également certaines de ses étonnantes positions dans la question de la tolérance (auxquelles nous reviendrons plus tard). Pour l'instant, il nous faut retenir le fait qu'à ses yeux l'importance accordée à la question du salut n'est qu'une leurre parmi d'autres : « *Concluez de ceci que la religion est mal entendue lorsqu'on veut tout rapporter à la grande affaire du salut; que c'est là une hérésie véritable, que dans le vrai, la vue du salut ne doit être qu'un moyen pour bien se comporter dans ce monde, et que la grande affaire ici-bas est, comme l'a dit le bon abbé de Saint-Pierre, d'exercer la bienfaisance, pour avoir paradis et éviter enfer. Ceux qui disent que nous ne devons jamais penser qu'à l'affaire du salut ressemblent aux avares qui disent que tout travail doit avoir pour but de gagner de l'argent, tandis que l'argent n'est réellement qu'un moyen de se procurer ce qu'on désire* »<sup>426</sup>. Le radicalisme de ces propos est frappant : le marquis d'Argenson qualifie d'hérétiques tous ceux qui prennent l'audace de se prononcer dans la question indécidable du salut de l'âme.

---

<sup>425</sup> Mémoire pour le testament politique de Fleury, Rathéry I, p. 370.

<sup>426</sup> Jannet V, p. 332: « Religion ». La dernière partie de l'argument évoque un topos antichrétien d'origine libertine: la moralité véritable ne prescrit pas les bonnes actions en vue d'une récompense, immédiate ou dans l'au-delà. L'action morale est une question, celle du salut en est une autre: il convient de ne pas les confondre. Voir Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 1943, p. 474. Pintard parle ici de Naudé qui, dans ses ouvrages, a radicalement dissocié vertu et aspiration au salut.

La moralité est donc la partie la plus importante de toute religion – le signe le plus évident du déclin du christianisme est le fait que la morale évangélique n’a plus la force persuasive qu’elle avait dans les temps reculés. Le marquis reconduit ce phénomène à deux facteurs : il existe une explication socio-politique (la corruption des principes purs par les prêtres éhontés – nous en reparlerons très brièvement) ; mais l’explication purement philosophique a beaucoup plus de poids : le catalogue chrétien des vices et des vertus ne correspond pas (ou ne correspond plus) à l’intuition du philosophe rationnel imaginaire. La morale (d’origine religieuse ou naturelle) doit régler les relations inter-humaines et non pas celles qui existent entre les hommes et la divinité<sup>427</sup>. Les préceptes de cette moralité se définissent en fonction des effets de nos actions sur la vie d’autrui, puisqu’on ne peut pas rationnellement supposer qu’on puisse offenser Dieu avec nos actes ou avec nos paroles : « *Appliquez ceci avec exactitude et sans préjugés, et vous serez étonné quel changement sera fait dans la morale religieuse et évangélique: Quels péchés ne sont que peccadilles! Quelles grandes oeuvres se réduisent peu à peu et deviennent nuisibles!* »<sup>428</sup> Les aspects inacceptables de la moralité chrétienne sont l’ascétisme, surtout la chasteté (ou en général, la morale sexuelle chrétienne) ; l’interdiction du suicide (dans les *Essais*, il parle avec compréhension des grandes figures de l’Antiquité qui avaient décidé de mettre fin à leurs jours) et il remarque aussi, dans certains passages très machiavéliens, l’incompatibilité du patriotisme et la morale évangélique. Il n’est pas rare de trouver dans les écrits du marquis de longues apologies de la philosophie d’Épicure, de la vie en retraite consacrée à l’*otium*, susceptible d’apporter à l’homme un bonheur durable<sup>429</sup>. En général, les idées du marquis ne sortent pas du cadre esquissé par les contemporains critiques de religion. On peut risquer l’affirmation que l’un des sujets majeurs de ses *Essais dans le goût de Montaigne* n’est autre qu’une comparaison suivie (quoique très

---

<sup>427</sup> « Cours abrégé de théologie », *Jannet V*, p. 195-197.

<sup>428</sup> « Cours abrégé de théologie », *Jannet V*, p. 198.

<sup>429</sup> *Jannet V*, p. 218: « Considérations sur l’humanité ». Les références épicuriennes datent surtout des années suivant son ministère: déçu de ses ambitions, le marquis tente de se consoler en se tournant vers les plaisirs individuels et familiaux.

peu systématique) entre la moralité des païens antiques et la moralité évangélique dont il sera encore parlé plus bas.

L'interprétation que d'Argenson donne de la Providence mérite également notre attention. Le marquis se sert souvent de cette notion dans ses diverses réflexions. Les très salutaires changements moraux qui caractérisent l'avènement de la modernité aussi bien que le progrès de la raison universelle (les mœurs s'adoucissent, les crimes se rarifient, etc.) s'expliquent par l'ingérence de la Providence divine. Les Lumières constituent une sorte de religion nouvelle et ce n'est assurément pas sans l'ordre de Dieu, ni sans la permission de sa Providence. L'effet de la Providence s'observe dans le domaine de la politique aussi: « *Les républiques s'éclipsent; les gouvernements mixtes fermentent, s'alterent ou s'affaiblissent au dehors. Le monarchique absolu s'étend de tous côtés, mais encore inondé de mauvais conseils* »<sup>430</sup> – je trouve ce passage particulièrement intéressant parce qu'il ébauche un nouveau cadre conceptuel à la pensée politique du marquis : d'un certain point de vue, ses propres propositions sur la démocratisation de la monarchie ne s'insèrent pas uniquement dans la tradition séculière et séculaire des réformateurs d'État, mais il les considère aussi comme faisant partie de la Providence puisque leur réalisation permettrait l'avènement plus rapide du paradis sur terre : « *le salut ne doit-etre qu'un moyen pour bien se comporter dans ce monde et que la grande affaire est ici-bas.* »<sup>431</sup> Bien qu'il accorde une force explicative extrêmement importante à la notion générale de Providence, il n'a beaucoup de choses à nous dire sur son fonctionnement. Toutefois, on n'oubliera pas que dans ses textes consacrés au fonctionnement idéal de l'autorité royale il compare celle-ci à la providence générale agissant non pas par interventions fréquentes dans le cours des choses, mais plutôt en établissant une règle générale à laquelle tous les sujets doivent se soumettre. Ces idées lui sont probablement inspirées par sa lecture de Malebranche. Malheureusement, il n'en subsiste aucune « remarque en lisant ». Le nom de Malebranche ne revient qu'une seule fois dans les textes et dans les

---

<sup>430</sup> Jannet V, p. 306: « Progres de la raison universelle ».

<sup>431</sup> Jannet V, p. 328, déjà cité.

manuscrits que nous avons consultés : dans le *Dialogue sur l'âme* d'Argenson reproche à l'auteur des *Eclaircissements* d'être trop spéculatif et trop peu enclin à accepter les vérités obtenues par le recours aux sens.

Soulignons enfin l'attitude très ambiguë du marquis par rapport aux livres « dangereux » de son époque, dans lesquels se manifestent des idées religieuses ouvertement hétérodoxes. La question est d'autant plus intéressante que Sylvain Maréchal le fait figurer dans son fameux *Dictionnaire des athées anciens et modernes* en lui attribuant, sans indiquer un *locus* exact, la phrase suivante : « *La religion est la philosophie du peuple.* »<sup>432</sup> Est-il juste de ranger le marquis d'Argenson parmi les athées de son temps ?

L'étude de ses manuscrits, surtout ceux conservés à Poitiers, montrent que notre auteur était lecteur assidu de livres délicats. Le marquis d'Argenson était à tel point familier des œuvres de Spinoza, de Bayle et de Boulainvilliers qu'il était même capable de donner son opinion des diverses éditions qu'il avait sous les yeux. Le fait d'avoir fréquenté ces livres ne signifie pas que d'Argenson ait été d'accord avec leurs auteurs. Le marquis s'intéressait surtout – et ceci n'a rien d'étonnant – aux conséquences politiques du succès éventuel de cette nouvelle philosophie. Au cours de sa lecture des « *déistes, de Spinoza, de Bayle et des Pensées Philosophiques qui nient la religion* »<sup>433</sup>, il est surtout sensible aux conséquences fâcheuses de la désantropomorphisation de l'univers : si on enlève aux hommes les idées des miracles, du Dieu justicier ou de l'autre vie, donc si « *on réduit tout à la physique et à la religion naturelle* », le résultat inévitable sera un appauvrissement de la vie passionnelle humaine. Avec l'éventuelle disparition de la caution morale qu'a constituée la conception traditionnelle de Dieu, il ne reste aux hommes, selon le marquis, que la crainte de la mort et le plaisir charnel, deux passions potentiellement dangereuses pour la

---

<sup>432</sup> Maréchal, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Bruxelles, 1833. Cette phrase ne figure dans aucun des manuscrits que nous connaissons au marquis d'Argenson.

<sup>433</sup> Jannet V, p. 232. Notons d'ailleurs que, comme d'autres le font à l'époque, il se sert de l'expression 'déiste' avec une certaine liberté. Dans la citation d'au-dessus, il qualifie de déistes Spinoza, Bayle et ceux qui « *nient la religion* ». Il s'agit donc ici de la désignation d'une position philosophique. Dans une autre remarque, il se félicite du progrès de la coterie des « *philosophes déistes* » qui se définissent, cette fois-ci, par le fait qu'ils « *s'arment contre les dévots et les prêtres* ». Le marquis va jusqu'à se demander :

stabilité sociale. Cette perspective suscite en lui une grave inquiétude, ce qui explique que sa sympathie pour les Pays-Bas, se manifestant partout dans ses oeuvres, s'éclipse pour un moment : « *La liberté du gouvernement de Hollande a produit cette faculté de dissenter sur la religion qui ne mene qu'a la perversion de la société.* »<sup>434</sup> Remarquons qu'il s'abstient de juger de l'intérêt philosophique ou de la vérité de la doctrine spinozienne : il la considère, de son point de vue « ministériel », comme un nouveau problème politique défiant la stabilité de l'Etat. C'est la raison pour laquelle ses notes de 1752 à propos des tentatives des jésuites de l'interdiction de l'Encyclopédie oscillent entre deux pôles : tantôt il critique Diderot et sa secte qui « *affecte trop l'irreligion* »<sup>435</sup>, tantôt il s'indigne contre les jésuites qui ne manqueront pas de faire perdre à la France « *une quantité de gens de lettres tres précieux* », jusqu'à une longue conversation avec d'Alembert qui convertit l'ancien censeur<sup>436</sup> au credo de la liberté de publication<sup>437</sup>. Le marquis occupe une position essentiellement *modéré* qui consiste à fuir les deux extrêmes, notamment la dévotion obscurantiste et l'athéisme affiché et provocateur.

Dans un endroit cité par Henry, le marquis évoque très ouvertement le problème théologico-politique: « *Argument pour la religion: la religion fait des sots, si l'on veut, mais l'irreligion fait des scélérats. Je n'y trouverois de réponse, sinon celle-ci: que les sots sont plus incommodes à la société que les scélérats.* »<sup>438</sup> L'auteur de ce passage se pose la question de « l'athée vertueux » de Bayle ou de Spinoza ou même celle des « diables rationnels » de Kant : la stabilité politique d'une société, exige-t-elle des sujets vivant conformément aux préceptes d'une impeccable moralité religieuse ou suffit-il que les hommes se conforment à un calcul d'intérêt rationnel ? Henry, qui ne paraît avoir retenu que cette seule citation, se contente d'affirmer dans une note en bas de page que « *the*

---

« *Pourquoi a-t-on fait un nom odieux du titre de déiste? C'est le titre de ceux qui ont la véritable religion dans le coeur et qui ont abjuré la superstition si destructive du monde entier* » (Rathéry VIII, p. 290)

<sup>434</sup> Jannet V, p. 235.

<sup>435</sup> Rathéry VII, p.56.

<sup>436</sup> voir Gessler, p. 42.

<sup>437</sup> Jannet IV, p. 92

<sup>438</sup> Jannet V, p. 216.

*values of religion outweighed its harmful effects* », <sup>439</sup> donc la caution morale que représente l'existence d'un Dieu justicier et un ordre moral ne constituerait dans la vision politique fondamentalement laïque du marquis d'Argenson qu'un facteur secondaire. Il nous paraît que il ne faudrait pas se contenter de ce trop prudent *understatement* : le nombre très élevé de passages dans lesquels le marquis exprime sa crainte devant la disparition de Dieu de l'horizon politique semble prouver que la religion constitue, aux yeux de d'Argenson, une force de dissuasion indispensable pour le bon fonctionnement de la société.

En résumant ce qui précède, on peut affirmer que les opinions du marquis s'intègrent relativement bien dans la tendance générale des Lumières. Comme la plupart de ses contemporains, il a une attitude critique et sceptique à l'égard de la religion traditionnelle. Sa conviction se caractérise par les traits suivants : un attachement très fort à la moralité « naturelle », le refus de toute idée de « révélation », le refus comme superstition d'origine apparemment humaine de tous les éléments de doctrine qui dépassent le niveau de la religion naturelle. Ces éléments correspondent assez fidèlement à la description générale de la religion des Lumières que nous donne Cassirer<sup>440</sup>. Il n'y a qu'un seul sujet notoire des grands débats du XVIIIe siècle dont on ne trouve pas de trace parmi les écrits du marquis, et c'est celui du péché originel, mais l'éthique séculaire, individualiste (je serais tenté de la qualifier de conséquentialiste, évaluant les actions en fonction des leurs conséquences sur les autres) qui constitue l'arrière-fonds de sa critique de certains éléments de la morale chrétienne serait difficilement conciliable avec l'idée d'un péché se transmettant de génération en génération.

Pour terminer ce petit sous-chapitre, je me permets de signaler que, malgré ses propres avertissements, il lui arrive de s'emporter dans des réflexions quasi-pascalienues concernant les paradoxes de la condition humaine. Dans un petit texte qui évoque le fameux fragment no. 230 des *Pensées* sur les deux infinis, d'Argenson disserte sur la disproportion qu'il y a entre nos âmes (gigantesques) et nos corps (bien faibles et petits) pour en déduire une preuve quasi irréfutable

---

<sup>439</sup> Henry, p. 181.

<sup>440</sup> Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, 1966, p. 193-248.

de l'immortalité de l'âme, qui est comme une « *divinité renfermée dans une chatière.* »<sup>441</sup> Cette description évoque une idée-maîtresse de Pascal, résumée comme suit par Anthony Mckenna: « *l'imperfection [humaine] est définie, non pas comme chez Descartes, par la seule contingence de la pensée par rapport à l'Être nécessaire, mais par l'indivisible union de cette pensée avec un corps animal. Cette divergence est capitale : à aucun moment Pascal n'admet pas la possibilité pour la pensée humaine de s'exercer en cette vie indépendamment des conditions de cette union à la machine du corps.* »<sup>442</sup> Comme Pascal, le marquis semble ici dénoncer l'illusion d'une moralité pure, indépendante des impulsions corporelles. Dans la dernière phrase de sa petite réflexion le marquis se sert d'une autre image admirablement chrétienne, qui pourrait dépeindre la condition humaine après la chute: « *Nous avons l'air des rois détrônés et emprisonnés* ». Il est quelque peu étonnant de voir d'Argenson en général très optimiste à l'égard de la liberté humaine donner dans un pessimisme quasi augustinien. Il convient de préciser que ces réflexions sont vraiment très rares et terminologiquement très incertaines ; on sent que le marquis n'est pas ici dans son élément.

## 6.2. Du protestantisme.

Le marquis d'Argenson consacre un nombre important de ses remarques à la question du protestantisme. Compte tenu de ses idées explicitées dans la première partie, le lecteur ne s'étonnera pas à voir que la révolution proprement théologique apportée par Luther et Calvin ne l'intéresse pas outre mesure : « *Je n'entre point dans les questions théologiques ou ils avaient grand tort devant Dieu...* »<sup>443</sup> En qualifiant l'œuvre de Luther de fausse réformation, d'une « *réforme grossière, mêlée de superstition et de liberté* », il émet un refus général du mouvement<sup>444</sup>. D'autant plus que l'innovation intellectuelle dans un domaine où Dieu ne nous permet d'avoir de solides connaissances constitue une arrogance

<sup>441</sup> Jannet V, p. 217.

<sup>442</sup> Anthony Mckenna, *De Pascal à Voltaire*, Oxford, 1990 (Studies on Voltaire 276-77), p. 14.

<sup>443</sup> Jannet V, p. 334: « *Ecrits politiques des huguenots français* ».

<sup>444</sup> Le caractère rude et grossier de Luther est sujet qui revient souvent sous la plume de Voltaire, voir par exemple l'*Essai sur les mœurs*, CXXVIII.



extremement dangereuse et répugnante : « *Plut a Dieu que ces damnés de réformateurs ne fussent pas venus approfondir les mysteres ...* »<sup>445</sup> Pourtant, le marquis ne manque point de relever les conditions atténuantes de l'action du réformateur allemande : des conditions qui sont tres semblables a celles de la France de son époque. Il sent venir en France une réforme qui, dans certains traits, sera comme celle de Luther, mais qui, sur d'autres points, en sera radicalement différente: toutes deux s'expliquent avant tout « *par les exces de tyrannie et d'avarice des pretres; mais comme notre nation et notre siecle sont bien autrement éclairés que celui de Luther, on ira jusqu'ou l'on doit aller, l'on bannira tout pretre, tout sacerdoce, toute révélation, tout mystere et on ne verra plus que Dieu présumé par ses grandes et bonnes oeuvres, qui a écrit dans nos coeurs sa loi, son amour, notre reconnaissance, nos espérances dans la Providence, et notre crainte de sa justice.* »<sup>446</sup> En somme, il considere la réforme lutheréenne comme une grande espérance ayant manqué son but. C'est un échec qu'il attribue a l'état arriéré de la philosophie a l'époque et dans le pays de Luther : le marquis ne manque pas de souligner le caractere et les origines allemands des idées du réformateur ; la « *religion étrangere* »<sup>447</sup> ne pourra jamais devenir religion dominante en France. Guérir le catholicisme français de ces maux, en profitant des leçons que nous offre l'histoire de la naissance du protestantisme est une obligation patriotique<sup>448</sup>. D'Argenson fait semblant de reconnaître les mérites et la profondeur de la pensée théologique des allemands, mais il ne croit pas que ses résultats soient adoptables en France. Leur anticléricalisme est naturel et acceptable, mais non pas suffisant ; l'élan réformateur déclenché par la corruption des pretres est salutaire, mais a défaut du soutien d'une philosophie éclairée, au lieu de conduire l'humanité a une religion

---

<sup>445</sup> Rathéry I, p. XX-XXI.

<sup>446</sup> Rathéry VIII, p. 289-90.

<sup>447</sup> L'expression se trouve dans son compte-rendu de l'*Accord parfait de la nature et de la raison* de Beaumont. Jannet V, p. 131.

<sup>448</sup> Le marquis exprime par exemple son soutien au projet du duc d'Orléans qui consiste a généraliser, a l'instar des allemands, l'enseignement de l'hébreu, afin d'augmenter le niveau des études théologiques en France, l'objectif étant de rattraper les Allemands dans ce domaine. Jannet IV, 367. Il est intéressant de voir que le marquis, qui s'exprime maintes fois contre l'importance accordée a la théologie (inutile, voire nocive), cette fois-ci approuve le projet d'Orléans. A mon avis, c'est son patriotisme qui fait penser au marquis que la France ne peut se permettre de rester derriere les Allemands dans aucun domaines.

naturelle, il prend un mauvais chemin, celui de remplacer une théologie par une autre. Une réforme nécessitée par « *l'esprit d'intéret, d'orgueil et de trahison de notre hiérarchie catholique* »<sup>449</sup> ne peut point dépasser les limites que ses origines lui ont assignées ; elle ne sera que le miroir du catholicisme. Cette interprétation est relativement proche de celle de Voltaire, qui, tout en saluant certains aspects de la Réforme, n'a pourtant jamais manqué de souligner le fait que, du aux circonstances intellectuelles peu favorables a une véritable tournant religieux, elle reste nécessairement une promesse manquée.

D'Argenson montre un intérêt extrêmement élevé a l'égard des aspects politico-moraux de la question: il trouve douloureux de devoir avouer que les maximes politiques des hérétiques sont tres remarquables, plus compatibles avec une saine politique que les doctrines catholiques. Le marquis cherche les preuves de cette affirmation dans la revue de la situation politique de l'Europe de son époque aussi bien que dans l'histoire française. Il démontre, sur les pages des *Considérations*, que les pays protestants de son époque se trouvent dans un état nettement plus favorable que les pays catholiques : ces premiers sont plus riches, plus peuplés. L'absence d'une Eglise ostentatoirement riche et d'ordres religieux, toujours enclins a donner dans le luxe, est tres salutare du point de vue de la moralité publique. La Suisse constitue un exemple particulièrement intéressant : elle permet la comparaison directe des cantons protestants et les cantons catholiques ; la différence est énorme et elle est toujours en faveur des protestants.

L'histoire de la France illustre que le protestantisme offre une réponse satisfaisante a la plus importante des questions politiques, celle de l'obéissance et de la stabilité. Ayant étudié – assez superficiellement d'ailleurs – les écrits des huguenots français, il constate que « *Rohan, Duplessis-Mornay, Sully, Bouillon, d'Aubigné évitent tous la flatterie et l'esprit de rébellion* »<sup>450</sup>. Il est d'avis que leur influence sur l'Etat a toujours été extrêmement salutare. Les doctrines politiques de Luther et de Calvin ne fragilisent pas la stabilité politique de l'Etat.

---

<sup>449</sup> « Eloge de la RPR selon la politique », *Jannet* V, p. 336.

<sup>450</sup> *Jannet*, p. 334: « Ecrits politiques des huguenots français ».

Leur persécution les rend semblables aux premiers chrétiens, mais l'ascendance aristocratique de certains les empêche de subir le martyre. Les guerres civiles qui ont ruiné la France au cours du XVI<sup>e</sup> siècle ne proviennent pas de la Réforme; elles sont le résultat de la persécution et de l'intolérance qui se manifeste de côté catholique.<sup>451</sup> Il serait pourtant erroné de croire que le marquis donne une apologie de l'Edit de Nantes ou qu'il exige son rétablissement – les idées très particulières de d'Argenson sur la tolérance seront présentées plus bas. L'engouement particulier de d'Argenson pour le discernement politique de Sully se manifeste très souvent dans ses écrits, mais puisque cet intérêt particulier n'a rien à voir avec le protestantisme de Sully, il ne nous intéresse pas ici. On devra par contre retenir que d'Argenson ne se libère pas entièrement des lieux communs antiprotestants de l'âge classique qui, théorisant les événements déroulés dans l'Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle, établissent une équation entre Réforme et une certaine forme ou un certain esprit de républicanisme<sup>452</sup>. Le marquis ne discute pas le bien-fondé de ces affirmations, mais il regarde les aspects républicanisants du protestantisme non pas comme un défaut ou un simple facteur de subversion, mais comme un avantage, une chance que les rois les plus sensés de l'histoire française purent saisir. Il écrit par exemple, en parlant de Henri IV et de « ses » protestants, que « ...l'on voit par l'exemple de ce regne qu'une monarchie peut s'approprier en grande partie les biens de détail et le bonheur d'une république, des que les pretres et les flatteurs n'entretiennent pas les passions du prince par le charlatanisme de l'autorité absolue. » Il s'agit ici de l'apparition – quelque peu étonnante – dans un contexte différent, religieux cette fois-ci, de son sujet de prédilection, celui de la combinaison idéale des

---

<sup>451</sup> Dans un mémoire de 1732 édité par Eric Briggs, d'Argenson souligne d'abord « l'entr'aide réciproque » du calvinisme et le parlementarisme en Angleterre, puis, à la fin du mémoire il fait allusion au caractère subversif du protestantisme: « Liberté[...] en tout. Tel fut toujours le cri de révolte contre l'Eglise et l'Etat. Depuis les calvinistes, coupables de cette double rébellion, on ne l'avait pas entendu en France parce que les vrais sujets du Roy n'ont jamais rien à désirer en ce point. » Pourtant, je pense que le double objectif qu'il s'est fixé à la conception de ce mémoire – impressionner les parlementaires révoltés et convaincre Fleury et Chauvelin de sa loyauté absolue – explique le fait que dans ce texte il est plus sensible au potentiel dangereux de la Réforme. Son opinion véritable est plutôt celle qui se dessine dans ses écrits ultérieurs. « Lettre d'un des membres du Parlement de Paris à un de ses amis, membre du Parlement d'Angleterre », *Lias*, 1977 (IV), p. 241-249.

<sup>452</sup> Voir le même mémoire de 1732. Voir aussi: Jean Goulemot, *Le regne de l'histoire*, Paris, 1975, ainsi que Geoffrey Adams, « Monarchistes ou républicains », *Dix-huitième siècle*, no. 17, 1987.

avantages de la monarchie et de la république. Je me permets de rappeler que c'est déjà la deuxième fois (je pense ici au développement « providentiel » de la monarchie absolue et aux origines protestantes de l'idée de la républicanisation de la monarchie) que l'étude des opinions religieuses du marquis permet de nuancer quelque peu ses jugements politiques proprement dits ou au moins de les placer dans un contexte un peu différent.

### *6.3. La corruption morale de l'Eglise catholique.*

Le jugement que le marquis d'Argenson porte sur le jansénisme a été examiné par Nannerl O. Henry dans sa monographie citée. Elle s'intéresse surtout à savoir pourquoi le refus des années de jeunesse s'atténue progressivement jusqu'à laisser la place à une indifférence, voire à une sympathie prudente. On ne discutera pas la conclusion de la savante américaine : l'opinion que d'Argenson se forme du jansénisme se modifie peut-être en fonction des transformations que sa théorie politique subit dans les années suivant son ministère. Henry, qui s'est efforcée de prouver que l'hostilité du marquis d'Argenson à l'égard des Parlements tend à décroître au cours des années 50, veut convaincre ses lecteurs de la vérité de l'équation suivante : plus le marquis est favorable au rôle des Parlements, plus il montre d'indulgence vers le jansénisme. Quant à nous, les manuscrits que nous avons consultés ne nous ont pas convaincu du bien-fondé de l'interprétation avancée par Henry, au contraire, nous sommes d'avis que l'antiparlementarisme du marquis d'Argenson n'est pas moins fort dans les dernières années de sa vie que dans les années 30. Il est par conséquent évident que l'argumentation qui lie la question des éventuelles sympathies jansénistes uniquement à son attitude favorable ou défavorable à l'égard des Parlements ne nous paraît pas acceptable.

Il est certain qu'il n'y a pas que l'aspect parlementaire de la question du jansénisme qui l'intéresse ; d'Argenson cherche les explications de l'émergence du mouvement et du conflit qui oppose les jansénistes aux jésuites dans la crise morale générale qui touche l'Eglise romaine. La présence des deux adversaires

(jansénistes et jésuites) n'est guere plus que le signe infallible de la décadence de l'Eglise. Comme il l'a fait pour le protestantisme, il refuse de considérer le contenu théologique du mouvement, « *qui n'est que fumée* »<sup>453</sup>. Son optimisme anthropologique, sa croyance a la perfectibilité morale de l'homme qui se manifestent dans ses remarques concernant la Providence devraient le rapprocher du point de vue moliniste ; mais puisqu'on sait qu'il refuse d'accorder une importance particuliere a la question du salut, on ne s'étonnera pas de voir qu'il ne définit point sa position dans les cadres de ce débat. La citation suivante montre qu'a l'avis du marquis tout bon catholique doit impérativement se soumettre aux bulles papales émises au sujet du jansénisme, meme si le doute est permis en ce qui concerne l'efficacité de ces mesures: « *Ma profession de foi sur les affaires du jansénisme et de la constitution a toujours été tres saine et digne de fortune quant au dogme et quant a la discipline ecclésiastique, mais tres hérétique et digne de disgrâce quant a la politique* »<sup>454</sup> Toute innovation théologique doit etre *réprimée*, mais non pas *vengée* ; l'Eglise romaine, deja extremement fragilisée par les défauts moraux de sa hiérarchie, par les attaques provenant du protestantisme et des philosophes, ne peut pas se permettre de fabriquer des martyrs en son sein. Le marquis accepte donc que le pape soit la plus haute instance quant aux décisions d'ordre dogmatique, mais il affirme que la stratégie que le Saint-Siege a choisie afin d'en finir avec l'hérésie n'est pas la plus efficace. Sa propre stratégie combinée de tolérance et de dissuasion sera présentée plus tard.

On peut pourtant relever d'intéressantes nuances dans son indifférence et son incompréhension générales. Selon le marquis, la faute la plus inexcusable qu'on puisse commettre en religion est celle de l'innovation. A mon avis, cette aversion pour les transformations philosophiquement injustifiables dans la doctrine s'enracine dans son scepticisme présenté plus haut : l'impossibilité d'avoir d'indications certaines sur les mysteres de la grâce rapproche toutes les tentatives de ce genre a l'imposture. Il reste a savoir qui est responsable de la

---

<sup>453</sup> Jannet V, p. 336: « Eloge de la RPR selon la politique ».

<sup>454</sup> Rathéry II, p. 90-92, février 1739.

faute d'innovation ? Son journal des premières années du conflit nous apprend que la responsabilité des jansénistes est une évidence à ses yeux : s'opposer à une décision dogmatique papale constitue un acte injustifiable. Même s'il critique, très tôt, depuis 1739, « *le parti moliniste, guisard et ligueur* » dont les réactions exagérées ont contribué à la détérioration de la situation, à ce moment il est plus antijanséniste qu'antijésuite. Ses *Essais*, composés en (ou au moins avant) 1736, ne se caractérisent pas encore de cette profonde aversion pour les jésuites qui impregneront les notes ultérieures de son journal ; il lui arrive même de louer la méthodologie de l'éducation qui a cours dans leurs collèges.<sup>455</sup>

La tendance se renverse spectaculairement après son échec au ministère. À la reprise en 1749 de l'affaire *Unigenitus* et à l'occasion du refus des sacrements en 1751, il ne manque pas d'accuser les molinistes de reprendre une lutte qui, sans eux, se serait déjà éteinte. Sa haine des jésuites et du jésuitisme est beaucoup plus profonde que son ancienne aversion pour les jansénistes. Les sectataires de Saint-Ignace ont répandu en France une fausse dévotion : l'éducation qu'ils imposent à la jeunesse est un mélange périlleux d'immoralité et d'hypocrisie : « *...la grande dévotion comme elle est entendue aujourd'hui [dans leurs écoles] produit moins de bien à la société que les vertus philosophiques..* »<sup>456</sup> Les résultats de cette éducation sont évidents : au siècle de Louis XIV, les plus grands savants furent en même temps les plus profonds croyants ; le marquis parle de « *Bossuet, d'Arnauld, de Saint-Cyran, Racine et les Messieurs de Port-Royal* ». <sup>457</sup> Dans les passages consacrés aux jésuites, il lui arrive souvent de s'emporter jusqu'à se permettre des généralisations sur la totalité du clergé : « *Les prêtres, ces prêtres, le ver rongeur de notre religion, depuis la mort des apôtres... Il est vrai de dire que ce sont nos prêtres qui ont*

---

<sup>455</sup> À cette époque, c'est justement le caractère mondain de l'éducation qui lui plaît : « *...chez les jésuites, on devient communicatif, ouvert et aimable, au lieu que dans les autres ordres originellement fondés sur la vie érémitique, les journées se passent en partie à chanter les louanges de Dieu, en partie à étudier dans la solitude, méditer dans la retraite, et écouter les maîtres en silence.* » Dans ces écrits ultérieurs, il condamne le mélange de mondanité et de dévotion comme une arme qui deviendra extrêmement dangereuse dans les mains des prêtres.

<sup>456</sup> Jannet V, p. 177., « De l'éducation »

<sup>457</sup> Jannet IV, p. 26.

*perversi la meilleure religion qui ait jamais existé.* »<sup>458</sup> Pourtant, malgré cette qualification très flatteuse du christianisme, il nous faut souligner que pour d'Argenson, la moralité antique des « *grands payens* » dépasse dans tous les domaines la morale de l'Évangile. Les références dans l'œuvre du marquis à la supériorité des Socrate et des Caton sur les illustres chrétiens sont extrêmement nombreuses. Il n'est pas nécessaire ici de sortir de l'univers chrétien pour expliquer son anticléricalisme qui se déduit de sa crainte de voir qu'une doctrine ambitieuse et opératoire, quoique loin d'être parfaitement adaptée aux véritables exigences de la société, se laisse corrompre par les intérêts matériels de ses prêtres. Dans ses écrits, d'Argenson qualifie de jésuitisme toute manifestation de fausse dévotion qui cèle une profonde immoralité, toute concession faite aux exigences du monde. Ces concessions (la fameuse adaptation des préceptes de la religion au temps et au pays) exagérées dont sont coupables les jésuites mettent en péril l'avenir de la religion chrétienne puisqu'elles la disqualifient moralement: « *La religion se conservera principalement par la répression des scandales. Tout est scandale quand l'infraction est faite ouvertement à la règle et il faut ajouter au scandale religieux celui de politique et de morale.* »<sup>459</sup>

On peut donc risquer l'affirmation que dans les écrits de d'Argenson le jésuitisme prend une signification générale : il devient l'autre nom de la manifestation temporelle de l'éternelle influence néfaste des passions humaines sur la morale.<sup>460</sup> Cette corruption prend toujours la forme d'une innovation, d'une adaptation de la vérité aux différentes conditions historiques ou géographiques ; la fameuse flexibilité et habileté de l'ordre des jésuites est vu par le marquis comme un vice horrible.<sup>461</sup> Dans un argument qui doit nous évoquer une allusion au caractère allemand de la Réforme, il ne manque pas de

---

<sup>458</sup> Jannet V, p. 336.

<sup>459</sup> Jannet V, p. 180.

<sup>460</sup> « ... ces enragés ultramontains, gens dont l'ambition sans bornes, la vengeance, l'exclusion des honnêtes gens, en un mot toutes les vues et la pratique jésuitique et italienne font tout le ressort de conduite. » Rathéry II, p. 105-106.

<sup>461</sup> Jannet V, p. 376: « Des jésuites ». Les scandales en question sont par exemple: « *l'accumulation dans le mauvais usage qui se fait communément en France, comme en Italie, des biens de l'Église et de l'habit sacerdotal* » ou bien « *les abbés dans le monde* ».

souligner le caractère étranger, notamment italien<sup>462</sup> de la moralité des jésuites: « ...ils enlèvent aux français le reste de la franchise gauloise. »<sup>463</sup> Cette dévotion hypocrite, étrangère au caractère des français, est un mal très difficile à déraciner.

#### 6.4. De la tolérance religieuse.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle plusieurs justifications différentes de la nécessité de la tolérance avaient été accessibles. Les idées du marquis d'Argenson sur la tolérance sont déterminées par certaines présuppositions (étroitement liées les unes aux autres) que nous avons déjà mentionnées : le peu d'importance qu'il attribue à la question de la recherche individuelle du salut rend impossible une apologie de type baylien de la tolérance qui serait fondée sur les droits de la conscience errante ; la priorité quasi exclusive qu'il accorde à l'aspect moral de la religiosité l'emmène à adopter certaines idées assez insolites quant à la nécessité de tolérer les protestants ou plus généralement « les sectes ». Ajoutons que son scepticisme, voire son « amusicalité » religieuse l'empêchent de considérer la diversité, la pluralité des opinions comme une valeur en soi : son tolérantisme limité reste, comme on va voir, pragmatique, jamais de principe.

L'une des deux questions principales de l'époque du marquis d'Argenson est celle de savoir si la monarchie française doit tolérer en son sein (et, en cas de réponse affirmative, sous quelles conditions) les protestants ; l'autre concerne le sort réservé aux jansénistes. On a déjà pu voir que le marquis est convaincu : les implications politiques de la Réforme ne sont pas dangereuses en elles-mêmes pour la stabilité de l'État. Les guerres civiles du XVI<sup>e</sup> siècle furent la conséquence directe d'une erreur politique de persécution. Son passage au ministère (1744-47) l'a rendu très sensible aux arguments soulignant les avantages économiques de la tolérance ; il exprime son accord avec le ministère actuel des finances, qui « *cherche à favoriser la tolérance, il sent combien les finances et le commerce ont besoin des protestants; ce sont eux qui font tout*

---

<sup>462</sup> « *Le jésuitisme qui nous gouverne y procède toujours le bâton d'une main et un écu de l'autre. Ainsi pensent des Français ces maudits Italiens qui les gouvernent...* », Rathéry VIII, p. 155.

<sup>463</sup> Jannet V, p. 376.



*aujourd'hui en ce genre dans nos provinces méridionales, mais le clergé jette les hauts cris pour soutenir l'horrible édit de 1685 et pour la persécution; le Roi écoute, entend peu et se laisse aller a tous vents.* »<sup>464</sup> Plus encore que le principe de la persécution, D'Argenson en abhorre les moyens : il proteste intensément contre les campagnes militaires menées dans le sud de la France afin d'éteindre le protestantisme en terrorisant la population. Son journal témoigne du fait qu'il avait maintes fois ouvertement pris position contre cette politique de répression : son indignation contre la campagne menée par le maréchal de Richelieu est particulièrement véhémement.<sup>465</sup>

Son refus de la persécution et de la violence ouverte ne nous permet pourtant pas de le qualifier de champion du pluralisme de la liberté religieuse. Son insensibilité pour les subtilités dogmatiques et la priorité qu'il accorde aux aspects politico-moraux de la religion expliquent que son idéal soit un royaume sans divergences religieuses, puisque la pluralité des convictions dogmatiques dans un pays a toujours des conséquences incalculables. Vu les passages cités plus haut, il est assez évident que la religion d'Etat dans une monarchie idéale ne serait pas le catholicisme romain, trop exposé aux dangers de la corruption morale, et trop peu capable d'assurer la stabilité politique; mais son réalisme le pousse à tenter de prudemment « moraliser » et de « politiser » le catholicisme au lieu de le remplacer par une *religio naturalis* chère aux philosophes. Adversaire depuis toujours de l'Edit de Nantes ayant ouvert une brèche dans l'unité du royaume, il proteste contre toutes les tentatives qui visent simplement à son rétablissement. Sa proposition est assez particulière: « *Je n'oserois pas conseiller aujourd'hui de rétablir l'edit de Nantes, tant à cause des clameurs horribles des pretres et du danger que leur rage feroit courir à la vie du roi, qu'à cause des privileges que les huguenots prétendroient réclamer, mais moyennant une sage tolérance on pourroit attacher à éviter, de la part des protestants, toutes*

---

<sup>464</sup> Rathéry IX, le 26 décembre 1755, p. 157.

<sup>465</sup> S'il proteste contre l'utilisation de la violence contre les protestants, il ne perd jamais de vue la raison d'Etat et la stabilité militaire du royaume : dans une lettre à son frère, il souligne le danger d'un potentiel soutien anglais ou sard aux protestants ; il conseille donc au comte d'Argenson d'envoyer des armées de dissuasion qui pourraient rétablir la stabilité sans coup férir.

*réunions et tout syndicat.* »<sup>466</sup> La stabilité du royaume ne permet donc pas de rétablir « les privilèges » dont jouissaient un certain nombre de Français, notamment les protestants : le fait que d'Argenson considère l'Édit non pas comme une loi assurant la tolérance, mais comme un partage inadmissible de la souveraineté, une décision que les conditions ont imposées à Henri IV. L'État idéal dont rêve le marquis ne pourra pas « acheter » la stabilité en faisant des concessions aux parties : l'unité de la législation politique et religieuse doit être respectée dans la totalité du royaume.

Que propose le marquis d'Argenson afin d'éviter à la fois l'instabilité politique provenant de la pluralité religieuse et la nécessité du recours aux conversions forcées? Quels seraient les avantages de cette politique de semi-tolérance? « *On permettrait l'exercice de leur culte, mais en secret seulement, comme celui des catholiques l'est en Hollande.* »<sup>467</sup> Les avantages de cette solution sont évidentes pour le marquis : les protestants ne seront plus des seigneurs quasi-souverains dans leurs territoires, comme ils le furent avant la Révocation ; en leur accordant une semi-légalité, l'autorité rendrait impossible toute répression violente, mais les garder dans une situation fragile aurait des effets très salutaires: « *Le religion ayant pour première destination d'améliorer les mœurs, observons quels sont les effets des sectes sur la morale publique. Or, je vois que les sectaires, vivant plus retirés, pratiquent mieux les préceptes divins; qu'ils sont bons, charitables, humains, qu'ils se rapprochent de la première Église. Je ne voudrais donc pas les répudier, comme on le fait. Ce sont de bons exemples à laisser au peuple. Il suffiroit d'aiguillonner leur vertu par une poursuite très modérée, de ne leur permettre de s'assembler qu'en silence.* »<sup>468</sup>

Que doit-on entendre par une poursuite très modérée ? Certainement pas la conversion forcée. D'Argenson propose une stratégie qu'il affirme être celle de

---

<sup>466</sup> Il dit la même chose dans son commentaire déjà cité de « *L'accord parfait...* » de la Beaumelle: « *j'ai montré dans ma dissertation qu'il [l'Édit de Nantes] n'étoit pas souhaitable, parce qu'il mettoit la religion étrangère au niveau de la religion dominante, et qu'il faut prendre un milieu que je crois avoir retrouvé.* »

<sup>467</sup> Jannet V, p. 326, « Religion »

<sup>468</sup> Jannet V, p. 328.

Henri III : « ... *une complete liberté de conscience ; on n'inquiétoit personne. Par la, tout nœud d'association étoit dissous, tout zele de parti étoit refroidi. Mais le roi, comme par un choix libre, n'amettoit aucun huguenot aux grâces, ni aux emplois* »<sup>469</sup> – la poursuite tres modérée consiste donc a exclure les hérétiques des dignités distribuées par l'Etat. Les victimes de cette exclusion ne se constitueront point en martyres comme les victimes de Saint-Barthélémy, pourtant, leur condition suffisamment désagréable les inciterait a réfléchir sur les désavantages. La fragilité de leur situation, le fait que la liberté de conscience et d'exercice de leur foi leur est accordée par la grâce particuliere du monarque les inciterait a devenir d'excellents et loyaux citoyens. Le marquis est convaincu qu'en agissant ainsi, le roi pourrait trouver une solution durable au probleme religieux : les protestants et jansénistes âgés, assurés de leur sécurité, se contenteraient du droit de vivre en paix et sans persécutions ; la génération des jeunes ambitieux, ennuyés de l'obstacle qui les écarterait des charges publiques, retournerait au sein de l'Eglise catholique. On se sait pas si cette permission tacite peut etre qualifiée de liberté : meme si le monarque décide de ne pas interférer dans la vie des religionnaires, ils restent sous son entiere domination puisque rien ne garantit que le roi ne changera pas d'avis. Remarquons, en outre, une contradiction de taille : le meme marquis d'Argenson qui a critiqué l'Edit de Nantes pour avoir retiré du pouvoir central une partie de la souveraineté, ne voit pas d'inconvénients a permettre l'émergence d'une faille énorme dans la législation française en admettant l'idée d'une tolérance tacite. Pourtant, plus important que cet apparent paradoxe est le fait que le point de vue du marquis est tres semblable a celui de Turgot : ni d'Argenson, ni l'auteur des *Lettres sur la tolérance* ne considèrent la religion que sous ses aspects politico-juridiques. Les deux penseurs voient dans la pluralité des idées religieuses au sein d'une société non pas une valeur, mais un probleme a résoudre, une menace permanente qui est a neutraliser. Si on reprend la distinction de Susan Mendus, qui a examiné les bases (*grounds*)<sup>470</sup> et les limites de la tolérance, on peut ranger le marquis

---

<sup>469</sup> Jannet V, p. 329.

<sup>470</sup> *Justifying toleration: conceptual and historical perspectives*, ed. by Susan Mendus, Cambridge UP, 1988.

d'Argenson parmi les auteurs qui définissent la tolérance non pas comme un droit de l'individu, non pas comme la condition indispensable d'une légitime recherche individuelle du salut, mais comme l'un des instruments possibles dont disposent les gouvernants qui n'ont vue que le maintien de la stabilité politique. Le point de vue duquel d'Argenson observe le problème n'est point celui de l'opprimé, mais bien celui de l'opresseur potentiel, qui, à la suite de considérations plus prudentielles que morales, a choisi de recourir à d'autres solutions que la violence ouverte. Puisque, comme on vient de le voir, au lieu d'expliquer la nécessité de la tolérance en fonction des droits de la conscience errante, le marquis la regarde comme une précaution utile, favorisant la stabilité politique d'un Etat, il ne sera pas étonnant qu'il ne voit pas d'inconvénients à lui assigner des limites assez étroites, en fonction des exigences sécuritaires (imaginaires ou pas) de l'Etat.

## 8. CONCLUSION

Nous espérons que notre these contribuera a la redécouverte d'un personnage intéressant dont l'oeuvre théorique n'a pas reçu l'attention qu'il méritait. Le marquis d'Argenson est l'un des chroniqueurs les plus connus de son temps : son *Journal* est peut-etre la source la plus souvent citée par les spécialistes de l'histoire politique du XVIII<sup>e</sup> siecle. Nous avons essayé de mettre en relief un autre aspect de son oeuvre : le philosophe, le moraliste et le réformateur d'Etat. Contrairement a Nannerl O. Henry, nous croyons a l'unité fondamentale de l'oeuvre du marquis d'Argenson : quoiqu'on puisse indiscutablement observer des contradictions et des inconséquences dans ses écrits, l'étude de celles-ci ne permet pas de dessiner un progres linéaire, ni meme un véritable changement d'orientation dans ses idées politiques. Dans cette conclusion nous allons tenter de fournir une rapide vue d'ensemble sur divers éléments de sa pensée et de montrer comment chacun des composants contribue a la formation d'une philosophie politique relativement cohérente aux grandes lignes de laquelle notre auteur demeura fidele tout au long de sa vie.

Il ressort clairement du premier chapitre de notre these que le marquis d'Argenson s'est toujours regardé comme philosophe politique dont la mission n'est autre que de refaire, de reconstruire entierement la monarchie française selon les principes politico-moraux qu'il juge conformes a la raison et au droit naturel. Il considere ses oeuvres, avec une naiveté parfois déroutante, comme autant d'instruments directement utilisables offerts sur un plateau au monarque et aux dirigeants du pays. Le fait que d'Argenson n'a que tres peu publié pendant toute sa vie illustre la nature de ses ambitions : plutôt que de chercher une réputation de théoricien ou de penseur systématique, il a essayé de persuader ceux qui exerçaient le pouvoir, en leur envoyant des exemplaires manuscrits de ses ouvrages et de ses mémoires, espérant ainsi qu'ils adopteront ses propositions. Proche des cercles du pouvoir depuis sa naissance – quoiqu'il ne dispose d'influence véritable que pendant les trois ans passés au ministere –, son

point de vue est « ministériel » : il regarde le pouvoir moins comme une source d'abus qu'une possibilité que Dieu a donnée aux puissants de faire le bonheur d'autrui. Ce sentiment de responsabilité paternaliste impregne toute la réflexion du marquis d'Argenson qui ne cesse de vouloir agir en vue des intérêts du plus grand nombre en les excluant en même temps des décisions importantes.

Afin de pouvoir définir et dénoncer les abus caractérisant le fonctionnement du pouvoir monarchique de son temps, le marquis d'Argenson se sert d'une argumentation fondée sur la recherche des origines du pouvoir politique en général. En recourant à une argumentation de type jusnaturaliste, le marquis d'Argenson s'efforce de prouver qu'il n'existe pas de rapports de subordination naturelle parmi les hommes : « *Nous venons tous d'une même famille, nous paraissions égaux à la naissance, également nus et dépourvus ; l'espèce humaine paraît la même à l'extérieur ; les beautés ou difformités, les Talens ou les défauts se développent en croissant, et beaucoup d'eux viennent de l'éducation bonne ou mauvaise.* »<sup>471</sup> Quoique notre auteur ne consacre pas trop d'attention à la description d'un état de nature dans lequel règne une parfaite égalité, il manifeste dans plusieurs textes sa conviction inébranlable que l'autorité politique – « *la magistrature* » – est le produit d'une convention établie entre égaux. La théorie du droit divin des monarques n'a jamais été une option acceptable pour le marquis : si l'émergence de l'autorité politique est une nécessité absolue et dans ce sens elle peut être qualifiée de naturelle ou même de divine, il est inconcevable que Dieu transfère *directement* son autorité aux monarques. La particularité de sa réflexion réside dans le fait que d'Argenson n'utilise pas la théorie de l'origine conventionnelle du pouvoir pour fonder telle ou telle revendication constitutionnelle, au contraire, les renvois fréquents au caractère humain et artificiel de toute autorité servent à rappeler les tenants du pouvoir qu'ils ne sont que les premiers servants de la communauté et qu'ils ne sont élevés au-dessus de leurs égaux que pour remplir certaines tâches bien déterminées. Dans l'interprétation du marquis d'Argenson le droit naturel, prescrivant aux magistrats d'abandonner leurs privilèges et de retourner dans

---

<sup>471</sup> Tisserand, p. 129.

l'état privé « *comme un acteur qui a fini son rôle dramatique* »<sup>472</sup>, est incompatible avec l'idée des charges et des privilèges héréditaires. Le droit naturel, tel qu'il se dessine dans les oeuvres du marquis d'Argenson (surtout dans le *Traité de Dijon* particulièrement consacré au traitement de cette question, mais aussi dans d'autres textes), ne contient pas d'éléments qui suggèreraient la nécessité de l'obéissance au souverain ou des limites de l'autorité monarchique. Quoique ses références au droit naturel soient parfois extrêmement confuses et difficiles à interpréter, les deux objectifs qu'il vise en les utilisant sont évidents : en rappelant à plusieurs reprises le souverain à l'origine conventionnelle de son autorité, notre auteur veut lui suggérer qu'il n'est que le premier serviteur de la communauté et ainsi éveiller en lui un sentiment de responsabilité à l'égard de ses sujets. L'autre aspect de sa reconstruction du droit naturel n'est autre que son attachement inébranlable à l'égalité de conditions qui sert d'arrière-fonds à sa campagne contre la noblesse héréditaire et la vénalité des charges.

La réflexion politico-morale du marquis d'Argenson se caractérise par un optimisme prudent. Nous avons vu dans le chapitre consacré à sa philosophie morale son attitude ambiguë à l'égard des passions en général : il affirme à plusieurs reprises que les hommes de tous les temps furent et seront motivés par les seules passions ; le vrai philosophe doit se rendre compte qu'il est inutile de s'élever contre ces moteurs indispensables de l'action humaine, il s'agit plutôt de les canaliser et de les orienter dans un sens socialement acceptable. Remplacer l'ambition par l'émulation et faire de l'amour-propre une passion utile – telle est la tâche de la philosophie morale éclairée. Dans d'autres textes le marquis d'Argenson se montre plus exigeant : il manifeste souvent sa conviction que la saine moralité est celle fondée sur la destruction sans ménagement de toutes les passions. La citation suivante illustre l'ambiguïté de sa pensée ainsi que les incertitudes de sa terminologie : « *Observons par des comparaisons connues que les passions diminuent, tant dans les hommes que dans la manière de les exercer. C'est un effet de la communication de la politesse. Plus on avancera, plus cette communication sera sensible, et il ne faut pas autre chose pour faire revenir*

---

<sup>472</sup> Tisserand, p. 126

*l'âge d'or, le siècle de Rhée et d'Astrée. Les passions sont certainement l'obstacle à la raison et à la justice. Cette vivacité de désirs et d'action a été donnée à l'homme pour le porter à agir vers ce qui lui est bon. Mais n'étant tempérée par rien elle porte aux plus grands désordres de l'humanité, à l'anthropophagie, au viol, au larcin, à toute violence.*»<sup>473</sup> L'effet le plus important du processus providentiel qu'il désigne par l'expression « *le progrès de la raison humaine* » est de modérer progressivement les passions les plus effrénées et les plus violentes des hommes – ceci est indiscutable, mais d'Argenson est incertain quant au terminus du processus : il ne dit pas clairement si à terme toutes les passions disparaîtront de la scène en cédant leur place à la raison ou bien doit-on croire que les passions violentes seront remplacées par d'autres passions, paisibles et calmes, susceptibles d'assurer le bonheur de l'homme. On peut trouver dans l'œuvre du marquis des passages à l'appui de chacun de ces deux interprétations.

Il est indiscutable que l'idée du progrès de la raison humaine occupe une place extrêmement importante dans la réflexion politico-morale du marquis d'Argenson. L'étude de cette notion est particulièrement importante dans la mesure où elle nous permet de passer du domaine de l'éthique au domaine de la philosophie politique. D'après les nombreux articles et mémoires consacrés au traitement de la question, le progrès de la raison universelle est une transformation progressive et providentielle des mœurs. Notre auteur décrit les traits caractéristiques de cette transformation de la manière suivante : quoique « *le fonds des passions* » reste inchangé dans le cœur des hommes depuis le temps de la barbarie, les manifestations extérieures de leurs passions subissent une de très importantes modifications. Le développement des sciences, des arts, mais surtout celui de la communication interhumaine ont créé une situation inédite dans la mesure où les hommes modernes ont perdu un certain nombre de leurs préjugés ; ayant reconnu la nécessité de la collaboration et le caractère destructeur est inhumain des guerres, les conflits armés sont plus rares et moins

---

<sup>473</sup> Pensée 725 : « Diminution des passions, effet de la politesse, source du bonheur général », Delhaume, p. 111.



violents. Les rapports entre le souverain et les sujets se trouvent également transformés : puisque les monarques ont reconnu que la violence est incompatible avec les mœurs polies, les citoyens n'ont plus à craindre les « *grands coups d'autorité* » comparables à ceux qui avaient cours dans le temps de Néron ou de Louis XI. On peut donc affirmer que l'homme moderne est plus prudent, plus poli, plus savant et par conséquent moins violent que l'homme barbare ou médiéval. Les effets salutaires du progrès de la raison humaine pourront être ressentis dans le domaine de la religion également. Nous avons tenté de montrer dans le septième chapitre comment le marquis d'Argenson s'efforce d'épurer la religion de ce qu'il appelle « des préjugés métaphysiciens » ainsi que de la réduire à quelques certitudes indiscutables. Dans son *Dialogue sur l'âme* notre auteur n'hésite pas à proposer l'interdiction absolue des recherches théologiques, jugées inutiles, voire dangereuses pour la stabilité de la communauté politique. En accord à ce point avec l'esprit général de son siècle, le marquis d'Argenson tente de réduire la religion à la morale des Évangiles.

De Montesquieu à Condorcet nombreux sont les philosophes qui partagent la foi dans le progrès des mœurs.<sup>474</sup> Ce qui sépare le marquis d'Argenson de la plupart de ces apologistes de la modernité, c'est que notre auteur refuse d'expliquer l'émergence des nouvelles mœurs par l'établissement de nouveaux rapports sociaux – des relations d'échange – fondés sur le commerce. Il saute aux yeux que dans les passages où il salue avec enthousiasme l'avènement des mœurs polies, il ne parle point du développement des échanges commerciaux. Pour le marquis d'Argenson le progrès de la raison humaine est un processus salutaire tandis que son attitude à l'égard du commerce est pour le moins ambiguë : l'exigence de la liberté du commerce ne s'interprète pas seulement comme la manifestation de sa volonté de libérer une activité productrice des entraves qui le paralysaient ; les mesures de protection des commerçants et des négociants français sont aux yeux du marquis autant de signes d'une attention exagérée que l'autorité consacre à un domaine de l'économie qui ne la mérite pas forcément et qui fonctionne aux dépens d'autres secteurs, notamment de

---

<sup>474</sup> Voir les Livres XX et XXI de *L'esprit des Lois* ou le *Tableau* de Condorcet.

l'agriculture.<sup>475</sup> L'établissement d'une économie *laissez-faire* serait moins un effort en vue de la promotion du commerce qu'une tentative de rétablir la hiérarchie naturelle des branches de l'économie. De toute manière, la position du marquis est délicate : il est relativement difficile d'être à la fois apologiste de la modernité et partisan des mœurs frugales. D'Argenson résout cette contradiction apparente en affirmant que le luxe et l'importance exagérée attribuée au commerce ne sont que les vestiges de la barbarie dont le progrès des mœurs libérera bientôt la société. Le progrès, tel que le marquis l'interprète, ne se manifeste donc pas dans la complexité croissante de la société, au contraire, il se reconnaît à la plus grande simplicité des rapports interhumains. Or, si notre auteur, très attaché aux valeurs agrariennes, refuse de voir dans le commerce le facteur le plus important de l'adoucissement des mœurs et l'avènement de la politesse, il devrait fournir une autre explication permettant de rendre compte des changements. À notre avis, c'est pourquoi il insiste tellement sur le caractère providentiel des transformations : en détournant « la responsabilité » du progrès de la raison humaine sur la volonté divine, d'Argenson peut s'épargner d'en attribuer le mérite au développement des échanges commerciaux.

Nous avons vu dans le sixième chapitre que le progrès de la raison humaine joue un rôle très important dans la philosophie politique proprement dite du marquis d'Argenson. Notre auteur défend la supériorité du gouvernement monarchique parce qu'il croit celui-ci plus flexible en général et en même temps plus adapté aux mœurs particulières de l'homme moderne que ses rivaux républicains. Le fil conducteur de sa pensée politique consiste dans sa volonté de créer une situation dans laquelle la raison seule déterminera les choix et l'action des responsables politiques. La première condition du bon gouvernement : il faut que le souverain soit assuré de sa position. Le monarque qui n'a plus besoin de renforcer davantage son autorité, ni de se défendre devant des adversaires politiques peut se consacrer entièrement à l'administration rationnelle de son

---

<sup>475</sup> Voir entre autres l'article intitulé « Contre l'opinion outrée qu'on a de l'utilité du commerce », *Delhaume*, p. 104., dans lequel il identifie le commerce au mouvement ainsi que l'agriculture et l'industrie à la matière. Le commerce n'est que le déplacement des produits créés par les autres branches de l'économie, par conséquent un gouvernement éclairé ne doit lui accorder qu'une place secondaire dans leur hiérarchie.

royaume. La raison politique ne peut s'incarner que dans un personnage qui n'a plus rien à gagner et rien à perdre : afin d'éviter que le roi ait des intérêts privés, il faut l'élever au-dessus du reste des citoyens, dans une sphere d'où toutes les passions humaines seront exclues. L'homme qui cherche à obtenir plus qu'il n'a et craint de perdre ce dont il dispose n'aura jamais le regard lucide qu'on exige du souverain<sup>476</sup>. On comprend pourquoi le régime républicain, dont il reconnaît certains mérites, ne satisfait pas notre auteur : les élites concurrentes se disputant toujours le pouvoir ne pourront jamais incarner la rationalité politique. La garantie véritable de la liberté des citoyens n'est autre que la lucidité d'un monarque absolu lequel, gouvernant dans le silence des passions, est rationnel « *par position* ».<sup>477</sup>

Puisqu'un tel monarque spontanément rationnel pourrait garantir la liberté des citoyens, il serait inutile de fragiliser sa situation par des contreforces constitutionnelles qui ne l'inciteraient qu'à vouloir vaincre ses adversaires politiques au lieu d'agir en vue des intérêts de ses sujets. De toute manière, le marquis d'Argenson est partisan d'une conception négative de la liberté : le monarque idéal laissera les sujets de son royaume poursuivre leurs objectifs privés sans exiger leur participation aux décisions politiques. L'importance du progrès de la raison humaine réside dans le fait que le monarque peut sans risque accorder à l'homme moderne, poli, éclairé et raisonnable une liberté plus large que n'avait été celle des anciens. L'état des mœurs modernes est tel que les monarques ne doivent plus craindre des révoltes sanguinaires de la part du peuple ; quant à eux, les sujets savent très bien que les rois ne pourront plus se permettre d'exercer sur eux une répression violente. La confiance mutuelle entre gouvernants et gouvernés, engendrée par le progrès de la raison humaine, remplace les garanties institutionnelles.

---

<sup>476</sup> Le marquis d'Jannet est tellement convaincu de l'utilité de cet argument, qu'il croit pouvoir le transmettre dans le domaine de la politique étrangère : notre auteur affirme que le seul pays européen dépositaire de la raison est la France, notamment par sa grandeur et par sa force. Ayant atteint ses frontières naturelles et disposant d'une force militaire suffisamment intimidante, la monarchie française n'a rien à espérer, ni rien à craindre sur la scène européenne. Voici ce qui la rend capable d'assumer le rôle de juge principal dans toutes les questions litigieuses. Voir son « Mémoire pour le testament politique de Fleury », *Rathéry I*, p. 372.

<sup>477</sup> Nous avons emprunté ce terme à Pierre Manent, *Les libéraux*, I., Paris, Hachette, 1986, p. 20.

Celui qui examine attentivement le système ébauché par le marquis d'Argenson doit admettre que malgré les fréquentes références à la monarchie démocratique ou républicain, la démocratie n'est pas un élément central, ni même très important dans la constitution du régime idéal. L'exigence de la démocratie locale est une question tantôt purement épistémologique – elle permet au despote bienveillant de se renseigner sur les véritables intérêts de ses sujets ; tantôt elle n'est qu'un mensonge politique : l'établissement de la démocratie locale ne sert qu'à éveiller dans les citoyens l'illusion d'une certaine participation afin d'assurer la stabilité du régime. Dans la monarchie idéale esquissée par le marquis d'Argenson l'élément démocratique n'est qu'un outil permettant de rendre plus efficace l'autorité du prince : les magistratures populaires ne pourront jamais devenir des garanties de la liberté des citoyens. Un monarque qui doit gouverner son royaume à l'imitation de Dieu n'a nullement besoin de contreforces, ni de limites institutionnelles : le monarque tout-puissant accordera une liberté très répandue à ses sujets parce qu'il sait que les hommes libres feront tout ce qui est nécessaire à leur bonheur et que les citoyens égaux entre eux – parce qu'également soumis au pouvoir du roi – reconnaissants de cette liberté, ne verront aucune raison de contester son autorité.

Il n'est pas chose aisée de ranger l'œuvre du marquis dans les grands courants de la pensée politique. D'Argenson est un auteur qui n'hésite pas à emprunter des idées parfois contradictoires à diverses traditions politiques. Quoiqu'on puisse relever dans son œuvre certaines des intuitions et des objectifs fondamentaux du libéralisme, on ne pourra pas se contenter de le considérer, à l'instar de Henry, comme un précurseur du grand libéralisme du XIX<sup>e</sup> siècle. Les aspects de la pensée qu'on peut qualifier de libéraux sont les suivants : tout d'abord, sa conception de la liberté essentiellement négative. Le marquis d'Argenson est convaincu que la liberté des citoyens ne consiste ni à se conformer aux exigences d'une moralité déterminée, ni à participer activement à l'exercice du pouvoir. Les hommes sont libres dans la mesure où ils peuvent poursuivre leurs propres objectifs individuels sans rencontrer d'obstacles artificiels. Le gouvernement idéal esquissé par notre auteur est celui qui, tout en

conservant son autorité absolue sur ses sujets, s'abstient d'interferer dans le cours naturel des choses. Le souverain doit créer les regles du fonctionnement de la société politique – il doit donc agir par Providence générale, pour reprendre les termes de la comparaison du monarque et de la divinité – mais il doit éviter de falsifier le libre jeu des intérêts en intervenant cas par cas, agissant par Providence particuliere. La réputation marquis d'Argenson est en grande partie fondée sur le fait qu'il fut parmi les premiers a émettre le fameux principe du *laissez-faire*, mais a notre avis il ne s'agit pas seulement chez lui d'un conseil pratique valable uniquement dans le domaine du commerce, mais plutôt d'un principe général permettant de rendre compte du fonctionnement idéal de la société politique. Le marquis d'Argenson est bel et bien un penseur libéral dans le sens qu'il est convaincu que le gouvernement ne doit se charger que du maintien de l'égalité politique de tous les citoyens. Pour le reste, les citoyens abandonnés a eux-memes seront capables de produire un ordre vivable. D'Argenson paraît admettre que les multiples biens privés formeront un bien commun, meme sans l'intervention du gouvernement. L'Etat, tel que notre auteur l'imagine, doit etre a la fois omnipotent et minimal : un Etat « veilleur de nuit » qui n'intervient que pour faire respecter la loi.

Or, dans certains textes, la confiance complaisante qu'il accorde a cet ordre qu'il serait tentant de qualifier de libéral paraît trébucher sur la question de l'égalité politique et l'égalité des fortunes. Il lui arrive de douter de la justice des lois « ... *qui ne s'irritent, ne pourvoyent qu'a l'avantage des particuliers, et presque jamais a l'intéret de la généralité ...* »<sup>478</sup> ? Dans ces memes textes, il se voit contraint d'accepter la nécessité d'une législation plus étendue, c'est-a-dire susceptible d'établir un ordre plus juste et des moeurs plus pures et surtout plus frugales. Quand il s'emporte contre les injustices qui se manifestent au sein de la société, il ne distingue plus l'inégalité des conditions de l'inégalité des fortunes : non seulement il rejette la « *tyrannie nobiliaire* », mais il demande en meme temps que l'Etat intervienne afin d'améliorer la situation des pauvres au dépens des riches.

---

<sup>478</sup> « Législation française », *Jannet V*, p. 317.

Le marquis d'Argenson, partisan du laissez-faire et du principe qui veut que « ... *pour gouverner mieux, il faut gouverner moins* ... », n'hésite pas à emprunter certains éléments du programme politique du républicanisme afin de remédier aux problèmes qu'une politique libérale ne paraît pas pouvoir résoudre. Notre auteur rejoint les grands théoriciens du républicanisme classique lorsqu'il dénonce le luxe comme un facteur destructeur de la communauté politique des citoyens. Ses convictions agrariennes l'amènent également à exiger des mesures radicales qui visent la repopulation des campagnes : d'Argenson ne rejette pas l'idée de l'établissement d'institutions « incitatrices » à la vertu. Ces aspects de sa pensée sont en effet difficilement conciliables avec la conception négative de la liberté qui impregne la réflexion politique du marquis.

Nous avons également vu que le système des démocraties locales dont notre auteur propose l'établissement n'est pas une réforme sérieuse dans la mesure où la création de ces magistratures populaires ne modifie en rien le caractère absolu de la monarchie française. Quelle est alors l'importance véritable du plan dans le système du marquis d'Argenson ? La réponse qui nous paraît la plus plausible est la suivante : d'Argenson juge indispensable l'illusion de la participation des citoyens aux affaires publiques parce qu'il a compris que le régime théoriquement supérieur à tous les autres – la monarchie omnipotente, mais qui gouverne en respectant la liberté négative de ses sujets – non seulement ne résout pas tous les problèmes de la société française, mais ne commande pas non plus l'affection des sujets. Le monarque, afin de gagner la sympathie de son peuple et de stabiliser ainsi son autorité, doit parler à leurs sujets comme s'ils étaient citoyens d'une république libre. Il doit leur inspirer le sentiment d'être plus libres qu'ils ne le sont en effet : bref, il doit leur donner l'illusion qu'ils ne sont pas exclus de l'exercice du pouvoir. Nous serions également enclins à interpréter ses propositions au sujet de l'établissement d'une milice citoyenne comme une sorte de leurre idéologique consistant à « jouer » avec le nom et le souvenir historique d'une institution républicaine sans en adopter l'esprit véritable : quand le marquis parle de la nécessité d'enrôler les citoyens français capables de porter les armes dans des milices provinciales en prétextant que « ...

*nous naissons tous soldats, naissant dans le devoir de défendre notre patrie ... »*<sup>479</sup>, il reprend un topos très ancien du discours républicain. Il est néanmoins indiscutable que la milice esquissée par le marquis d'Argenson ne peut et ne doit pas servir de garantie de la liberté des citoyens : elle doit fonctionner sous le contrôle étroit du souverain.

Tout au long de notre thèse nous nous efforcions d'établir, textes imprimés et manuscrits à l'appui, une interprétation plausible et cohérente de la pensée politique et morale du marquis d'Argenson, personnage intéressant et singulier. Sur les dernières lignes de notre dissertation, nous tenons à souligner une nouvelle fois que nous n'avons pas pu accepter l'idée d'une rupture dans la réflexion politique de notre auteur. Au début comme à la fin de sa carrière, D'Argenson a toujours regardé la monarchie absolue comme le meilleur gouvernement, capable d'assurer la liberté, l'égalité et la sécurité de ses sujets ; en revanche, ses hésitations et ses volte-faces nous ont permis de déterminer quels sont, même à l'avis du marquis, les points faibles et vulnérables de ce régime particulier.

---

<sup>479</sup> « Milice », *Jannet V*, p. 380.

## 9. ANNEXE

Dans l'introduction de notre these, nous avons déjà fourni une petite présentation de l'histoire des papiers de René-Louis d'Argenson. Nous avons signalé que la plupart des manuscrits provenant de notre auteur ont disparu dans l'incendie détruisant le Louvre en 1871. Par contre, une partie importante de ses écrits fut heureusement conservée a la quai d'Orsay, dans les Archives du Ministère des Affaires Etrangères (il n'est pas inutile de rappeler que le marquis d'Argenson fut ministre des Affaires Etrangères entre 1744 et 1747) ; ces textes sont parvenus jusqu'a nous, et grâce a la bienveillance du personnel des archives nous avons pu les consulter. Parmi les textes énumérés sur les pages suivantes, nous avons décidé de transcrire le *Fragment historique* parce que dans celui-ci nous avons trouvé des réflexions particulièrement intéressantes pour notre sujet.

Au cours de la transcription du texte, nous avons opté pour la fidélité absolue a l'orthographe utilisée par l'auteur : nous n'avons fait aucune correction d'ordre linguistique ou typographique. A quelques endroits nous avons rencontré des problèmes de transcription : les expressions que nous n'avons pas pu déchiffrées ou qui ont été recouvertes par des taches d'encre (ou autre) ont été signalées [**illisibles**].

Les mémoires de France no. 502 contiennent les textes suivants :

1r – 128v : Une version complete des *Considérations*, plus proche de l'édition de 1764 que de celle de 1784, mais non pas absolument identique, intitulée : « Traité de politique dans lequel on examine a quel point la Démocratie peut être admise dans le gouvernement monarchique en France »



129r – 189v : « La Prison du Prince Charles Edouard Stouardt. Tragédie anglaise a l'imitation de Shakespear. Traduit de l'anglais par les S\*\*\*. 5 actes. 1749 »

190r – 207v : « Fragment historique intitulé Quel fut l'état de la tyrannie pendant le XVIIIe siecle »

208r – 246r : « Six lettres sur les finances »

-Préface

-Lettre premiere sur la capitale du royaume et l'état des provinces

-Lettre seconde sur les blés

-Lettre troisieme sur la cavalerie

-Lettre 4 sur les tailles

-Lettre cinquiesme

-Lettre sixieme sur le commerce

246v – 250v : « Discours sur l'ambassade du maréchal de Noailles en Espagne, juillet 1746 »

251r – 267r : « Dialogue sur l'anatomie de l'âme »

267v – 276r : « Poésies »

-Ode a l'ambition, composée en 1710 (quand l'auteur avait 15 ans)

-La vieille et sa fille, fable, composée en 1711

-La Soye d'araignée, fable, tirée des mémoires de l'Académie des Sciences, composée en 1744

-Le testament, épigramme composé en 1712.

## QUEL FUT L'ÉTAT DE LA TYRANNIE EN EUROPE PENDANT LE XVIII<sup>E</sup> SIÈCLE ?

fragment historique

L'histoire des faits ne mérite que le titre d'annales ou de fastes, l'histoire des nations doit comprendre celle de l'esprit, des opinions et des moeurs, ce sont la cause des événements, des révolutions, et des grandes actions des hommes et par la que les gouvernemens ont si fort changé depuis Nimrod jusqu'a nous. Une troupe de chasseurs étoit menée par un chef qui dirigeoit mieux qu'un autre une grande entreprise contre les betes sauvages, les hommes d'alors ne différoient gueres des animaux, c'étoit beaucoup qu'ils s'entendoient qu'ils s'armassent contre les créatures que la nature avoit mieux armé qu'eux. Tel fut le premier effet de notre intelligence, l'art du gouvernement passa ensuite a l'entendre mieux pour le mieux détruire. D'hommes a hommes, il parvint enfin a de meilleures choses, il rechercha le bonheur, l'abondance, les commodités, les arts, le commerce, la philosophie, et la justice [190v], mais ces gouvernemens qui dirigent la société ont toujours eu leurs abus, ils sont sujets a toutes les memes fautes qu'ils répriment les chefs par leurs passions font ce qu'ils déffendent, ils sont avares, prodigues, ambitieux, injustes et cruels, voila la tyrannie et comme c'est avec pouvoirs, ils exercent leur injustice avec impunité – personne n'est au-dessus d'eux que le ciel ; dieu seul, disent-ils, les a constitué, dieu seul a la vérité peut les arreter, il usera pour cela Instruments Physiques, des voisins jaloux et des peuples mécontents. On a arrangé les gouvernemens en toutes sortes de formes, et toutes ont eu leurs déffauts, tous étoient bons dans leur essence, presque tous dans leurs premiers établissemens, mais sujets a corruption, ils se défforment, a peine aucun a-t-il été exempt de l'accusation de tyrannie soit que la puissance publique ayt été confié a un seul homme, a plusieurs chefs, aux nobles, aux élus du peuple, a différens districts de pouvoir partagés ou réunis.

La voix du peuple se fait toujours entendre quand il a lieu de se plaindre, autres fois c'étoit par des révoltes tumultueuses et sanguinaires, aujourd'hui par des cris plus doux, mais plus [191r] aigres, elle se joint a la raison universelle générale, aux moeurs offensées, aux souverains subjugués des leur enfance par la mode et par la Politesse des Tems (sans laquelle on ne seroit pas hommes mais monstres) n'osent par ce seul frein maltraiter leurs sujets avec cruauté, n'y commettre d'injustice atroce, mais s'y prenant avec adresse, ils ne les rendent pas moins malheureux, peut-etre meme cette adresse augmente-t-elle le malheur des hommes.

L'effet des mauvais gouvernements est la dépeuplation de la terre, l'inégalité des biens, la misere excessive de cent habitans pour un qui est trop riche, les afflictions, la flétrissure du coeur, la diminution des forces humaines, le désordre dans les moeurs, l'ingratitude envers le créateur, la méconnaissance de la patrie, le manque de l'humanité, d'hospitalité, et la perte de toute sensibilité parmy les hommes, comparons les anciens moeurs avec les nouvelles, nous concluerons que les tems de violence a tout prendre valloient mieux encore que ceux de la Politesse, mais que ceux-cy ne sont pas sans espérance, entrons en détail et en preuves.

Définition : La tyrannie est donc le pouvoir sans droit, ou l'abus du pouvoir de droits.

[191v] Les actions publiques ont marqué les moeurs des tems plus encore que les actions privées, car les particuliers ont toujours été retenus par quelque frein, ils ont des supérieurs, des égaux et des coutumes, mais un peuple en corps, et les chefs de nation livrés a leur naturel ont marqué leur conduite par trop de violence et la franchise de leurs tems et de leur climat, ainsy la tyrannie fut sauvage, sanguinaire, antropophage dans les tems de barbarie, on raffina les supplices quand les arts commencerent les tyrans se plurent aux corps des malheureux étouffés dans un tonneau d'airain. Ils firent massacrer tous les enfans quand ils s'imaginoient le devoir a leur sureté, on immola des hommes pour honorer la divinité, tous les supplices inventés dans les quatre parties du monde au rapport des historiens et des voyageurs, nous montrons donc quelle est l'inclination naturelle de l'homme, cet animal raisonnable quand la raison ne lui ait pas persuadé par la crainte quand il ne connaît que l'image de ses passions.

Les peuples se révolteraient avec la même fureur dont les avoient accablés leurs tyrans. Un plus noble courage prit la place de la barbarie, les grecs et les Romains combattirent pour la liberté, ils se donnerent la mort comme Caton pour ne [192r] pas survivre à l'honneur de leur patrie. Les Iers empereurs amenèrent, dit-on, une grande Politesse à Rome, cependant on y eut des Nérons, des Caligula, des Commode, des Héliogabales, aujourd'hui de tels monstres seroient impossibles, on n'aurait pas à les déthroner par ce qu'ils n'oseroient se montrer tels, leur Politesse étoit donc fort au-dessous de la nôtre.

Les turcs, les Barbaresques, en ce que nous avons encore des peuples sauvages hors de l'Europe nous montrent de grands traits de justice, ils sont hospitaliers, ils gardent bien leur parole, leur franchise est noble, leur cœur élevé, leur courage est vertu, mais la cruauté et l'avarice les déshonorent, avides de ce qu'ils connaissent leur être bon, ils aiment l'argent quand ils savent en faire usage, ils vellent comme les arabes, ils usurent comme les arméniens et les grecs, ce qu'ils ont de loix et de gouvernement porte partout le même caractère nationale, raison, franchise obscurcie de vices et de cruauté.

Les anglois se sont imaginés ressembler aux Romains et dans leurs gouvernemens et dans leurs moeurs, ils assurent même avoir perfectionné ce gouvernemens, en avoir retenu le bon et suppléé au défectueux, mais qu'ils l'examinent mieux et ils trouveront [192v] précisément le contraire, on a fait le proces et on a supplicié le meilleur de leurs Rois, on freine par l'abus et la subtilité des Loix, la Tyrannie chez eux a opprimé la légitimité, les suffrages sont vénaux dans leur Sénat, la Liberté cede chaque jour davantage à la corruption, ils méconnaissent le beau nom de la patrie plus qu'aucun peuple au monde ou pour mieux dire leurs écrits et leurs discours la professent encore mais leur cœur s'en éloigne, leur Politesse est féroce, leur mollesse est débauche, chacun est pour soi et est le centre de son cercle, on n'amasse que pour soy, on ne risque que pour soy, et si les Anglois se donnent la mort eux-mêmes se croient encore des Anciens romains qu'ils nous disent quel est celui qui se l'a donnée volontairement pour la patrie, non, ils se sont enuyés de vivre, ils n'avoient plus de goût pour les plaisirs, ils avoient perdu leur bien – c'est le désespoir de Sardanapale.

L'Angleterre est encore un composé bizarre des anciens tems de férocité et de nouveaux siecles de Politesse, dissonance rude ce qui contient le mauvais des deux âges – il en résulte a la vérité de la richesse et de l'esprit, mais ce tout deux fonds dont il faut suivre l'usage, les hommes y sont-ils plus heureux pour eux-memes et utiles aux autres [193r] soit entre eux dans la Nation, soit aux voisins, cet acquis l'on ne voyt pas, ils abusent du commerce et de l'art politique, ils sont tristes, ils ne sont pas doués de gout et de grâces dans les arts ils tombent fréquemment dans la maladie de consommation par leur intempérance, ils se donnent la mort par lassitude de vivre, leur Philosophie détruit la religion, leur gouvernement s'altère, ce n'est donc pas un peuple heureux par ce qu'il a conservé de violence et acquis de politesse.

Les Italiens d'aujourd'hui sont les successeurs des Romains d'autrefois, ils ne prétendent a rien de leurs prédécesseurs comme je viens de le dire des Anglois. Les Romains furent des gens de toute force et de toute violence, ils raisonnerent peu et guerroyerent toujours, ils aimerent leur patrie avec passion. Ils y vouloient une gloire sans limites et une justice sans égards, injustes cependant pour leurs voisins, mais durs pour eux, ils exécuterent des grandes choses que nous admirons et que les siecles futurs n'imiteront jamais. Oh contrariété merveilleuse dans le genre humain ! Prenez précisément le contraire de ce que je viens de dire et vous aurez eu les Italiens. Depuis que l'Italie a été conquise par les Barbares, leurs peuples genés [193v] dans toute entreprise militaire vivant comme des esclaves et rassemblant les usufructiers de leurs terres, divisés en petits Etats, on n'en a réuni plusieurs ensemble que par l'influence des étrangers, soumis a des nations plus puissantes, la jalousie de celles-cy fait encore la sorte différente des naturels du Pais, ils raisonnent beaucoup et agissent peu, la noblesse ne s'y distingue que par la mollesse et par les vices, ils goutent autant qu'ils peuvent les délices de la vie, leur raison, leur gout, leur peu d'activité tourne aux voluptés, au repos et a la fuite du danger a mesure qu'ils sont devenus plus polis, ils se sont rendus plus fourbes et plus pervers, ils se satisfont par l'avarice, l'injustice, le poison et l'assassinat.

Les autres Pais de l'Europe ont un caractere de Politesse plus raisonnable que l'Angleterre et l'Italie, nous ne distinguerons pas davantage celui de chaque nation, la France cependant y aura la place principale, la politesse et les arts donnent

aujourd'hui le ton aux autres cours et aux autres peuples, elle peut donc personnifier la m[eme ?] attitude qu'il faudrait dépeindre.

L'autorité de la puissance publique a un grand air de douceur dans ce siècle, [194r] mais elle est sans bornes, rien ne la contredit, rien ne peut l'arrêter dans ses effets, et si les effets alloient trop bien sous le masque de la loyauté, le mal seroit consommé avec le commencement du remède ; par là on a banni toute chose de puissance et de résistance, toute dispute sur les grands Droits a cessé, on a déconcerté toute entreprise téméraire des audacieux, mais n'achete-t-on pas trop cher cette grande sûreté ; le Laboureur travaille tranquille, mais énervé. Dans les tems affreux de violence on éprouvait une morte prompte, mais n'est-elle pas remplacée par d'autres supplices internes ce qui nous consume à petit feu. La tyrannie (quand il y en a encore dans quelques gouvernements) est toujours en règle pour ainsi dire douceureuse, elle inflige des disgrâces qui ostent les biens, qui s'appent sans retour l'espérance de fortune ou alloient tous les désirs, elle déshonore l'honneur d'hommes, elle l'expose aux reproches, elle cause des maladies longues et aiguës, la foye s'embarrasse, le Liqueurs se condensent, les nerfs s'attaquent, s'ébranlent et se relâchent, vous vous voyez mourir dans une Langueur longue et chronique, la [force ?] des hommes s'éteint par la misère, les campagnes s'attristent de leur désertion. [194v]

On ne voyt point tout cela dans les Pays de Barbarie (les maux sont raccourcis par la promptitude et par la force de la violence, dans les pais de la Politesse, on a tous le tems de considérer les disgrâces et de désespérer du remède, l'art du bonheur fait à luy des plus grands malheurs, l'exubérance de l'un cause précisément la disette de tant d'autres, les désirs ne se sont montés à envisager tant de commodités qu'ont les gens riches que pour jeter les pauvres dans le supplice de Tantale, celui qui va à pied n'y trouve d'incommodité qui parce qu'il voyt d'autres homme lui et de moins de mérite que luy, porté commodement dans un char qui l'éclabousse et qui le menace.

Tout vient du chef de l'Etat comme tout se rapporte à luy, on ne doit pas dire que tout mal arrive par sa faute comme homme, mais comme roy, que ne scayt-il comme on regne, que ne veut-il l'apprendre, il l'apprendroit.

Presque tous les monarques d'Europe semblent s'être copiés les uns et les autres pour les qualités, les pratiques et les défauts, ils ont tous plusieurs ministres, et point de conseil, ils évitent le vizirat ou le gouvernement par un [195r] premier ministre, ils semblent avoir mis honneur à exciter cette confiance exclusive. Certainement les demi-vizirs les en éloignent chaque jour davantage, les favoris qui cachent leur prétensions sous le masque des conseils les en écartant encore davantage, et la favorite (s'il y en a) doit insinuer le même principe.

L'intérêt de ceux qui entourent les souverains doit donc être de les flatter pour s'élever eux-mêmes (non au vizirat qui devient impossible par des obstacles) mais à perfectionner et à étendre chacun leurs départements. De là est venue une nouvelle espèce de gouvernement généralement répandue en Europe, et qui étoit inconnu aux anciens, on doit l'appeler oligarchie monarchique.

L'émulation de ce triumvirat ou triumvirat subordonné doit être d'abord de se perpétuer en place, l'union en devroit être la base, elle paroitra toujours au dehors, mais intérieurement ce sera l'envie la plus noire, la malignité adroite et un devoir continuel de supplantation réciproque.

N'ayant chacun à l'occuper que des détails dans un département, ils les ont perfectionnés non dans la vue du bien public, mais pour l'autorité et l'importance, l'égoïsme a tout dicté, ce sont comme autant de gouverneurs de citadelles [195v] qui n'avoient pensé qu'à rendre leur détroit inexpugnable sans songer à la défense générale de la frontière. Chacun a appelé à lui tous les détails de service sous le nom du Prince et n'a plus rien laissé à faire aux magistrats provinciaux ou municipaux.

Le nom et le prétendu intérêt du Prince ont tout fait contre sa gloire et son repos, c'étoit déjà bien assez que le nom du Prince se trouvât à la place de celui de l'Etat et du public, on le suffroit volontiers entendre que la Patrie étoit personnifiée dans le Prince, mais le symbolique est devenu réalité par le nouveau changement de l'intérêt du Prince en celui du ministère, par là l'intérêt public n'est plus stipulé par aucun suffrage qui y soit véritablement intéressé, chaque article de cet intérêt devient un problème abstrait dont il faut deviner la solution à tour d'esprit et non par l'évidence ou par l'épreuve, l'action en est de même, elle ne peut être que fautive et négligente puisque le peuple n'est plus le sollicitateur de la loi.

La vénalité des offices a déjà produit le mesme mal en France depuis deux siecles, tous les soins de justice, de police, de finance et de commerce [196r] ont été par la ostés du public pour les confier a quelques particuliers remplis d'une [illisible] et vuides du public.

Quoique le ministere ne soit pas vénale, il n'en est pas moins occupé de l'égoisme seul, tranchons le mot, par la les souverainetés sont devenues de véritables despotes, les sujets voyent partout l'homme au-dessus la loy. La Politesse ne fait que diminuer la violence, mais le fond est entierement livré a celle-cy. A bien étudier les ressorts qui poussent et ceux qui résistent nous verrions meme que la fureur augmente quand elle est retenue, ainsy un dogue a l'attache devient par la plus méchant qu'il ne l'étoit, il heurte davantage, ses yeux étincellent de rage, il déchire a belles dents ceux qu'il peut attraper hors de la présence de son maistre.

Presque tous les ministres dans les cours semblent etre du mesme caractere, donc gracieux, affables quand ils ont besoin de quelques suffrages, indifférents pour les malheureux, méprisants ceux qui leur sont inutiles, cruels par humeur, charmeurs des maux particuliers, hypocrites sur les calamités générales, affligés du bien, prompts en mal, la fourberie italienne et jésuitique, l'orgueil espagnol, la dureté angloise se sont introduits dans toutes les cours pour modeler les mesmes [196v] caracteres, le vray remede a ce que j'espere seroit que les ministres travaillent plus et les magistrats moins, chacun attire son semblable, les nouveaux intrus coppient leurs anciens et contrefont ceux qui ont réussi, ils prennent les vices pour moyens quand ils voyent des succes au vice, ainsy toutes les mesmes qualités qui triomphent aujourd'hui dans les mauvais ministres étoient dans le germe qui a triomphé le premier. De la vient que les bons sont rejettés, les méchants sont admis en prospérant, l'esprit d'intrigue est encouragé et fait de grands progres, celui de simplicité et de vérité recule.

De tels conseillers donnent a la République des conseils dignes d'eux. On devroit par exemple délivrer l'Etat de l'inimitié de ses voisins, au lieu de cela on s'attire leurs envies par des guerres injustes sous prétexte de le mettre a l'abri de leur attaque et d'empecher leur trop grande puissance.

Si l'on réfléchissoit sur les causes des maux internes qui appauvrissent les Royaumes et qui font les grands malheurs de la société, on trouveroit que leurs



ennemis n'auroient jamais pu imaginer rien de si ingénieux pour nuire que les méthodes de destruction ou les gouvernements se sont laissé aller d'eux-mêmes, et ou ils perséverent avec [197v] constance même en croyant bien faire (la raison humaine est donc bien gauche puisque elle produit le mal voulant faire le bien, non il n'y a que l'intérêt propre qui éclaire et garde).

L'égalité des possessions feroit le bien de la République, il faudroit au moins approcher autant qu'on pourroit, ainsy que le pensoient Licurgue et Publicola, on en doute aujourd'hui dans le principe et on ne travaille que l'éloigner en France particulièrement le gouvernement opere de façon a diminuer chaque jour les richesses de la campagne et des provinces, milles habitants sont ruinés comme a plaisir pour enrichir un seul par des biens excessif qu'il ne sycayt a quoi employer. Tout va donc de plus en plus a l'inégalité des possessions, ainsy n'étoit point dans l'ancienne barbarie.

Toute grandeur innée qui saisit l'homme a sa naissance sans avoir prouvé les mérites les étouffe, détruit l'espérance de la vertu et des talens, est autans d'enlevée aux oeuvres et a l'émulation. On dispute ce principe, le caractere de noble est fort suspecté, celui de seigneur d'extraction encore davantage [198r], on a introduit depuis peu deux ordres dans la noblesse, noblesse de province, noblesse de cour, collection de grandes richesses, on la concerne aux races par loy du Prince, les substitutions sont favorisées, les grandes charges sont héréditaires, on les concerne par la naissance, la noblesse et les dignités s'acquierrent par argent. L'antique barbarie ne pratiquoit point des usages si funestes aux talens et aux actions.

Les anciens et les barbares demeuroient épars dans les campagnes, et s'ils fondoient des villes, ce n'est point aux dépens des provinces mais aujourd'hui l'art de la finance et de l'agiot a réduit toutes les richesses au coffre-fort au porte-feuil, cette richesse mécanique a tout attiré dans la capitale (l'argent attire ce qu'il représente). De la, la tete est devenue grosse et engorgée, les membres de l'Etat sont décharnés et énervés, on se plaint de ce mauvais effet, mais quel remede y apporte-t-on ? Quelques loix, quelques encouragement aux mariages, foibles palliatifs semblables a ce que produiroient deux ou trois ouvriers dans une incendie générale.

Les juges contraints par des Loix de formes, ne peuvent abrégér les proces, ils ont pris le parti de les laisser grossir et de prendre leur salaire a l'enchere meme de la chicane. [199r]

Le clergé destiné a représenter au peuple la reconnaissance qu'il doit au créateur et a l'exciter aux vertus de la Société par les récompenses ne parle peines de l'autre vie, le clergé, dans ce monde poli a oublié la morale pour la vanité de la licence. Ses disputes scandalisent, l'intrigue est son partage, il ne prettend plus aux prix de sainteté, mais d'avarice, le clergé régulier au lieu de retraite fait valoir ses biens et est riche, le clergé séculier, si occupé du temporel en jouit en mauvais usufruitier, laisse tous les temples et les maisons, le souverain en tire les richesses comme il feroit d'une synagogue des Juifs : quel renversement d'ordre en toutes choses ou l'abus a-t-il précipité la législation moderne.

Une seule tete, il est vray, peut racomoder bien des choses en peu de tems dans une monarchie, mais elle a trop de préjugés a combattre avant que de mettre la premiere pierre a la Réformation. La Liberté est plus nécessaire aux Loix que les Loix ne le sont pour réprimer la violence, la Liberté écoutée et mise en regle en dicte plus que la prévoyance des Législateurs, elle se trouve encore dans quelques arts échappés a la pédanterie et a la tyrannie, mais elle se perd chaque jour et avec elle tout espoir de société et de morale.

Les monopoleurs étant les plus riches font la [199v] loy au commerce, on ne considere ses interests que par leurs yeux, c'est le monopole qui a institué les compagnies de commerce avec leurs privileges exclusifs, c'est lui qui établit les grosses maisons ruineuses a la qualité de petits marchands qui intervient beaucoup plus avec de moindres sommes et le gouvernement séduit soutient sans le scavoir les monopoleurs contre les marchands, effects de l'art et de la politesse.

Les maltôtiers font les fonctions des magistrats dans les campagnes, c'est par leur avis qu'on impose en France la taille arbitraire, meme on n'a conservé cet arbitraire que pour eux, l'espérance de justice a mis en valeur leurs principes horribles, par la on leve les droits du Prince comme la contribution sur les ennemis.

Enfin les richesses sont honorées, la pauvreté est avilie, les plus riches sont enrichis encore davantage et les pauvres encore plus appauvris : DIVITES IMPLANTUR BONIS ESURIENTES DIMITTENTUR INANES.

Mais toutes ces spéculations ont deux faces, une mauvaise et une bonne, le mal vient souvent d'un bon principe altéré, et le bien peut venir d'un mal corrigé, les anglais, grands [199r] spéculatifs en morale ont donné depuis peu des traités pour prouver que sans les passions et meme sans les vices il n'y aurait point d'arts libéraux et mécaniques, ni presque de société. C'est pour faire un bon usage de ces Levains que doivent agir les Gouvernements, mais qui corrigera les gouvernements tyranniques ? Les moeurs seules dans leurs progres, les sujets par les voyes douces et naturelles peuvent forcer leurs supérieurs a mieux faire.

cherchons les vertus humaines, retrouvons en le germe et l'existence ou ils sont.

La valeur a la guerre, le mépris de la mort se trouvent encore dans un degré chez nos modernes, ce n'est point point a la vérité l'amour de la patrie, ny le devoir de djustice ce qui y engagent, ce n'est que l'envie de s'avancer par la fortune, voila cependant les coeurs capables de grands efforts.

On travaille beaucoup, les proces impliqués de formes et de longues écritures trouvent des défricheurs exacts et patients, ce n'est point par amour de la patrie, c'est par métier, c'est pour éviter l'état odieux de fainéant. Remarquons que plus ces motifs sont foibles en eux-memes, plus les efforts qu'ils produisent [200v] ont le mérite de la difficulté surmontée. La force des hommes est donc resté aussy grande qu'autrefois, l'adresse et la subtilité des esprits n'y ont point nui dans ce nouveau siecle.

Si les contraintes et les chaisnes aiguissent la rage convenons aussy qu'elles forment l'habitude de ne pas malfaire, les habitudes peuvent devenir des qualités, les fils des faux convertis deviennent sincerement religieux quand les moyens manquent toujours aux passions, celles-cy s'éteignent faute d'exercice et d'aliment.

Ainsy avons nous vu de nos jours quantité de crimes et de brutalité disparoistre, le Poison, le Duel, le Rapt, l'Assassinat, l'ivrognerie et la tricherie. La seule crainte d'etre exclu de la bonne compagnie, la fuite du ridicule ont changé les moeurs ils n'ont pas absolument touché aux principes.

Le dérangement des affaires de la noblesse et de ceux qui prétendent l'imiter cause les plus grands désordres, prodigue de ses biens, avide de celui d'autrui, par la mauvaise émulation de dépense, on oste toute confiance parmy les grands, les

beaux-titres sont flétris de banqueroute et d'injustice. Cependant cette [201r] ruine toute vicieuse qu'elle est vient de quelque générosité. Celui qui méprise la mort par honneur peut bien mépriser la ruine par le même principe. Malentendre généralement, l'empire de la mode, le torrent de l'exemple tournent le bien en mal, mais si l'on gouvernoit mieux de tels martyrs d'honneur le sentiment qui rend si mal ne produisoit-il pas également la générosité, la charité et même le désintéressement.

Les pratiques italiennes de souplesse, de flatterie, de fourberie et d'intrigue manquent de l'esprit et de l'adresse, affirmons avec vérité que ce sont des qualités étrangère sur la terre et principalement en France, la finesse, je le soutiens n'est qu'un reste de barbarie, on croit tromper les hommes par les Paroles, mais déjà tous les tours d'ironie, de raillerie et d'escroquerie sont usés, il n'y a eu que leurs premières victimes qui y aient été pris, aujourd'hui l'homme naïf et de quelque usage du monde voit venir la fourbe et il s'en défie et méprise des traits [illisible], souvent même il pousse trop loing la méfiance, le trompeur démarqué est marqué à un caractère public qui le fait fuir, la finesse est sur le chemin de la fourberie, elle en a les premiers grades et les mêmes malheurs.

La franchise est naturelle à l'homme et [201v] surtout au François, la paresse présente d'abord la vérité, mentir est travailler, dire vrai est se reposer, on peint avec plaisir ce qu'on a vu et l'on exprime mieux d'après sa mémoire que sur les tableaux contraints d'une imagination forcée, il n'y a donc que de noires passions et des habitudes dépravées qui forcent les hommes au travail pénible de feindre des Romans et de jouer des Comédies dans la Société et dans les Affaires, c'est toujours par violence qu'ils veulent emporter ce qu'ils sentent être injuste, j'ai eu raison de dire que la Finesse étoit un reste de Barbarie, la violence étant décriée, la finesse et le mensonge ont pris sa place, mais si on les chassoit peu-à-peu de la Société elles disparaistroient par les mêmes moyens qui ont attaqué les crimes dont elles ne sont que la continuation.

L'on prétend que ceux qui ne savent pas hair ne savent pas aimer ; l'on se trompe, on pourroit dire que parmi les hommes il y a à peu près d'égalité de haine et d'amour, dira-t-on des animaux que les tourterelles ont la même mesure de haine et d'amour que les Lyons ont autant d'amour que de haine et de colère, non les penchants sont diversement distribués entre les différentes [202r] espèces

d'animaux, ils y excluent ce qui leur est contraire, les hommes mal armés par la nature sont naturellement nés doux et sensibles, leur violence n'est que dans le feu de leurs passions, mais quand leurs désirs restent modérés l'inaction laisse un libre cours aux mouvements intérieurs de l'âme et du sens, la nature remue leur coeurs par les objets [ **illisible** ], le calme profite a la sensibilité et a la tendresse, ce n'est point une passion que la tendresse, c'est l'exercice aimable de la plus paisible de nos facultés.

Les projets emportés déjoués d'un objet qui le refuse a nous seroient donc aux tems de la barbarie non réprimée par la raison ny par les moeurs, on les a renvoyés aujourd'hui aux livres romanesques de féerie et de magie. La haine implacable qui n'est qu'une colere continuée peut subir le meme sort, convenons qu'on voyt aujourd'hui qu'autrefois les déffauts de ces deux célèbres passions.

Il est vray que la sensibilité en général est diminuée dans notre monde poli. L'urbanité n'est, disons-nous, qu'une fausse imitation de l'humanité de la charité, et de l'amitié et il est toujours vray cependant qu'elle retient a l'Extérieur sur les vices qu'elle habitue aux vertus qu'elle représente, en feignant elle détruit peutetre, en habituant elle forme, [ **202v** ] non ce n'est plus un probleme et la Politesse a du moins suspendu les vices comme les vertus.

La nature reste, elle pourra répandre le droit un jour quand les bons exemples seront généraux surtout quand le mal puni et le bien récompensé precheront meme pour les bonnes pratiques, nous sommes peutetre dans une crise salutaire, nous nous trouvons dans une comédie impliquée de nous, il faut en voir la fin pour en sortir satisfaits. Considérons seulement que jamais on n'a tant aimé entendre parler de la vertu, livres de moeurs, religion naturelle, pieces morales au théâtre, tout retentit de maximes et de modeles complets, les représentations du mal souffert et couronné révoltent les spectateurs, on ne permet pas la moindre tache aux héros proposés, on aime donc la vertu par imagination, mais le courage manque aux conversions, on attache quelque ridicule aux vertueux, on craint assez les méchants pour les admirer encore, l'humanité est timide devant ce qu'elle aime et ce qu'elle craint, elle ne leur rend que cette forme et une indignation retardée.

La Barbarie réside encore toute entiere dans les gens puissants et intéressés, ils [ **203r** ] manquent de frein et de loix, leur désir [ **illisible** ] est allumer leurs passions

de leur première jeunesse. Leurs moyens d'arriver n'ont été qu'un long apprentissage du vice et de la violence ; parvenus, ils ont désiré davantage, ils exercent, ils professent tout ce qui détruit l'humanité, sans les mœurs présentes, ils immoleraient les hommes à leurs desseins et à leurs passions, ils violeroient les vierges comme autrefois, mais retenus par leur âge dans leur fureur sensuelle, ils travaillent à déchirer les cœurs, à ruiner par des voyes détournées et efficaces.

Le Souverain scayt ce qu'il doit au bon exemple, et il le donne autant qu'il peut, la gloire est intéressée à la décence, la gloire est tout l'aliment de ses désirs et le but de ses intérêts. Quand on la place aux conquêtes revient plus inhumaine que le temps des anciens brigands, quand on la rétablit dans son vrai siège elle cherche la paix et l'abondance autant que les Souverains sont capables d'en suivre les moyens ils se montrent alors de philosophes puissants, les Délices du genre humain, des divinités salutaires, s'ils font le mal ce n'est qu'en abusant et contre [203v] leur conscience, ainsi trouvera-t-on communément que le plus honnête homme de la cour est le Prince et les plus malhonnêtes gens ceux qui l'approchent de plus près cela plus souvent.

Le Bourgeois, l'homme borné dans ses desseins, réduit un homme, sa politesse en hospitalité, son cœur aime ce qu'il doit aimer, les Loix et les bonnes mœurs générales font sur luy tout l'effort qu'elles peuvent faire.

Le Scavoir-vivre est un mentor aimé et écouté qui a fait des élèves parfaits par des Leçons qu'il donne aux gens du monde et ce qu'on nomme la bonne compagnie. Par-la on est devenu incapable de toute violence intérieure dans les plus grands désordres de la débauche ou du feu, on n'insulte point les hommes, on ne blesse point les oreilles des femmes par le moindre mauvais propos.

Ces artifices de la morale peuvent tourner l'écorce en seve, à la méchanceté a succédé la malignité comme la finesse à la barbarie, d'attentats par des faits atroces, on a passé à l'irruption par Discours, les nerfs contraints ont agité les Langueurs [204r] et les membres ont placé tout leur efforts au cerveau certainement les hommes polis encore plus aujourd'hui leurs esprits que leurs corps. La tête est donc devenu le théâtre de tout l'exercice des passions : passons au Sicile plus de critiques, plus de Satyres, plus de fautes dans la partie supérieure, mais moins de crimes dans la partie animale et intérieure.

Les Besoins avoient commencé les Arts, le Luxe les a perfectionnés, les Romains devinrent d'autres hommes quand ils eurent conquis la Grece, le tzar Pierre I fit bien d'appeller le luxe dans ses états, mais peu apres les premiers bienfaits, ce remede devient fort dangereux, il dépeuple, il amollit, il inspire la fureur de l'avarice et persuade l'injustice a tous ceux qu'il possede, il mît des Impots rigoureux sur l'Innocence de l'economie. La seule invention du Tabac et de la boîte pour le porter a imposé plus de 20 millions par an sur les françois; chaque nouvelle découverte de commodité et de magnificence est un vice nouveau sorti de la boîte de Pandora pour inonder la République, qui la favorise détruit la patrie sans le scavoir. M. de Sully autant [204v] citoyen que ministre s'opposoit a l'établissement des vers a soye en France. Nous avons de tout chez nous, disoit-il, et pour nous passer de l'étranger nous admettons les miseres plus que les biens.

Cependant tous les articles de luxe ont eu leur apogée, et leur reviguée, l'économie fille de la raison vient critiquer ces bagatelles de gout et de mode, on a honte d'immoler le bonheur et la vertu et des objets qui chassent l'un et ne constituent point l'autre ; de la magnificence le siecle revient aujourd'hui a la simple propreté, et des superfluités fatigantes aux commodités bien entendues.

Ainsy avons-nous vu de nos jours diminuer quantité d'ornements aux maisons, aux voitures et aux habillements, les jets d'eau, les orangeries, les parterres et les terrasses de pierre cedent la palce dans les jardins a des gazons a l'anglaise, a des arbres proprement taillés et a des terrains verts qui se contiennent par leur glacis, des Peintures, des Plafons, des dorures mattes, les tapisseries d'haute[illisible] sont remplacées par des menuiseries simples et par des vernis. [205r] Les habits sont moins chargées, la vie philosophe s'adopte dans la bonne compagnie.

La mode n'est partout ce qu'on pense, on diroit que c'est un aveugle destin d'Epicure qui gouvernoit les Dieux inutiles et paresseux, la mode n'est qu'un usage qui charme dans son tems mais qui obtient quelquefois son immortalité par la raison. Elle commence donc par l'état d'usage, la nouveauté la recommande, la folie l'établit, mais la raison seule la fait durer. Sans cette derniere circonstance n'est souvent qu'éphémere. Les ouvriers varient pour gagner, ils surprennent comme le gout et la raison par le grand brillant de leur petites découvertes et par l'impérieux exemple des faux airs, mais cet empire est passager, on revient au bonne, au vray, les

vertus et les vices ont éprouvé une ridicule vicissitude, mais les conquêtes de la morale par la communication et par la politesse luy sont toujours restées par ce qu'elles étoient solides et raisonnables. Ce que les ouvriers influencent par les modes peut se pratiquer par les souverains, ils sont les véritables artisans des mœurs, leurs cours et leurs états se forment à leur exemple, la religion [205v] du Prince ne produit pas toujours des hypocrites, ses désordres n'établissent pas toujours la licence, les principes restent intacts au milieu des plus mauvaises pratiques, ils s'étendent par le bon exemple, ils se resserrent et s'affermissent par le mauvais, mais si le Prince entreprenoit par lui-même la mission des bonnes mœurs, un seul mot qu'il prononceroit contre les vicieux, un salaire donné à un propos à un homme simple et vertueux montreroient combien la mode des bons est aux ordres du monarque.

La Politique ambitieuse des Nations cause encore de grands maux, ses leçons sont terribles, que de sang versé pour apprendre à n'en plus répandre. La saine politique s'établit donc comme la vraie religion à qui il a fallu le sang de martyrs innombrables. Les conquérants ont vu leurs jours tranchés dès leur aurore, et leurs peuples plongés dans le malheur : les grands états veulent la gloire de l'arbitrage, et la force de la bonne réputation, l'inquiétude masque encore quelques mauvais desseins, on ne peut pas [suffisamment] de quelle persuasion est la franchise, combien l'artifice nuit à la réalité des desseins, les [206r] Liges n'osent déjà plus se qualifier d'offenseurs, cependant elles le sont et ne deviennent défensives que malgré l'espoir des contrastes que par les ordres supérieurs de la Providence.

Peut-être la Politique donnera-t-elle elle-même dans le monde les premiers traits de l'âge d'or quelque corrompu qu'on l'ait estimé jusque cette heure ; on se désabusera de signer des traités publics, on se contentera de la parole d'honneur et d'écrire seulement les conditions pour les sauver de l'oubli ; en effet de quelle utilité est l'authenticité des diplômes entre souverains, ou sont leurs juges pour contraindre à l'exécution, si on ne veut pas les garder, on ne fait que se déshonorer davantage en ajoutant la signature, le serment et le serment aux résolutions verbales, les chicaneurs offensent la Justice, les manifestes sont presque toujours à la honte de ceux qui les publient. Dans les principes de tyrannie où les forts ont reçu jusques ici avec les foibles, il suffiroit de déclarer que telle est l'intention dans un tems et qu'elle a cessé



dans l'autre, l'intérêt, la convenance et le pouvoir chargent les résolutions, la crainte, l'honneur, l'impuissance retiennent seules les traités contre ces variations intéressées.

Les Principes d'une morale et d'une [206v] raison universelle régleront toujours le droit public, ces ressorts seront toujours bien plus sensibles dans les grandes affaires du droit des gens que dans les petits objets de droit civil, il ne faudroit donc des écrits ligués que la ou ils ont obligation par contrainte, mais il ne faut que des paroles la ou l'honneur seule milite et contrainte.

Les goûts font le bonheur de l'homme, les deissins occupent son esprit, les désirs commencent a ébranler les principes, les passions déformeront toute morale et raisonnement a la Barbarie, convenons que les goûts ont augmenté par la Politesse et les passions en sont diminués de violence, examinons dans quelles classes de citoyens cette vérité est remarquable plus ou moins, nous trouverons que les passions président encore a la société, mais que le corps devient plus sain que la teste par le progres de la raison universelle, les passions sont moins contagieuses, elles reculent, elles perdent du terrain, elles se retirent ou bataillent toujours, comme une armée battue mais encore dangereuse.

Douter qu'il y ait une Providence est une folie aussi grande que de douter dans un pais riant et bien gouverné qu'il y ait une puissance publique par ce que ce soit [207r] éloigné de la résidence. La stupidité de l'athée qui nie un auteur de tout le mécanisme qu'il admire est la meme que celle qui nie la Justice du créateur.

Voyons comment la Providence distribue tout a propos par des routes inconnus et par des coups imprévus aux hommes. Les méchants qui paroissent jouir de la propriété et du bonheur ont dans leur conscience un ver rongeur qui les dévore, les trouble, des Langueurs qui leur ostent tous plaisirs et qui les conduisent a des chutes effrayantes. Les pauvres, les foibles, les justes jouissent intérieurement de la foy et des plaisirs pures, les délices paisibles prolongent leurs jours par la sérénité et leur donnent de belles et longues soirées autant que le permet la condition humaine.

La providence prete a tous besoins une main secourable, oeconome comme nous le devons etre prodigue quand il le faut, elle fait tout pour le mieux, nous l'approuvons toujours quand ces actes sont terminés, elle a peuplé la terre, elle a

laissé les hommes déployer leur courage pour reprimer les premières injustices et la barbare violence, elle les a rendu habiles artistes pour les occuper et pour bannir la paresse et l'indolence : [illisible]d'esprit, l'intrigue, la fourberie, les délices extravagants de l'imagination [207v] ont montré à la société l'envers de tous les usages de nos facultés pour l'en dégouter, et pour nous ramener avec connaissance et par épreuve au véritable employ de nos dons, à la simplicité des mœurs et au vrai bonheur de l'homme, nous avons passé par l'enfance ignorante, nous finissons aujourd'hui la jeunesse songeuse du monde, nous arrivons à la virilité, ainsi dans quelques siècles encore la terre sera suffisamment habitée, policée, savante et heureuse.

## **10. ELEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES**

### **Sources manuscrites consultées :**

-Archives de l'Arsenal, no. 2334, 2335, 2337, 2338.

«Jusques ou la démocratie peut être admise dans le gouvernement monarchique »

-Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Mémoires de France 502.

La liste des textes se trouve à la première page de notre Annexe.

-Fonds d'Argenson dans la Bibliothèque Universitaire de Poitiers

«Pensées sur la réformation de l'Etat »

«Remarques en lisant »

### **Sources imprimées :**

#### *1. Oeuvres du marquis d'Argenson*

-*Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France. Par Mr. le marquis d'Argenson*, Amsterdam, chez Jean-Michel Rey, 1764.

-*Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France, comparé avec celui des autres Etats, suivies d'un nouveau plan d'administration. Par Mr. le marquis d'Argenson*. Deuxième édition, corrigée sur ses manuscrits, Amsterdam, 1784.

-*Essais dans le goût de Montaigne, composés en 1736 par l'auteur des Considérations sur le gouvernement de France*, Amsterdam, 1785, Tome I-II.

-*Histoire du droit public ecclésiastique français, ou l'on traite de sa nature, de son établissement, de ses variations et des causes de sa décadence. On y a joint quelques*

*dissertations sur les articles les plus importants et les plus contestés, par Monsieur Du Boulay, Londres, 1737.*

*-Mémoires et journal inédit du marquis d'Argenson, publiés et annotés par M. le marquis d'Argenson, 1857-58, Paris, Jannet, 5 volumes.*

*-Journal et mémoires du marquis d'Argenson, publiés pour la première fois d'après les manuscrits autographes de la bibliothèque du Louvre pour la Société de l'Histoire de France par E. J. B. Rathéry, Paris, 1859-67, 9 volumes.*

- «Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle. » *Les concurrents de Jean-Jacques Rousseau à l'Académie de Dijon pour le concours de 1754*, publiés par Roger Tisserand, Paris, 1936.

- «Réflexions sur les historiens français et sur les qualités nécessaires pour composer l'histoire. » Lu le 14 mars 1755. *Histoire de l'Académie Royale et des Inscriptions et des Belles-Lettres*, Bd. 28, Paris, 1761.

- «Lettre d'un membre du Parlement de Paris à un membre du Parlement d'Angleterre, datée du 1er septembre 1732 », publié par Eric Briggs dans son article intitulé «Le rôle des sentiments religieux dans la formation de l'esprit philosophique et anti-gouvernemental » *Lias*, 1977, 207-259.

- «Lettre à l'auteur du Journal Oeconomique au sujet de la Dissertation sur le commerce de M. Marquis Belloni. » *Journal Oeconomique*, avril 1751.

- «Observations sur le bien que les seigneurs peuvent faire aux habitants de leur terre », *Journal Oeconomique*, juin 1751.

- «Comment un seigneur peut remédier aux inconvénients de la taille arbitraire », *Journal Oeconomique*, octobre 1751

- «Lettre a l'éditeur du Journal Oeconomique sur le commerce des blés », *Journal Oeconomique*, mai 1754.

## 2. Ouvrages contemporains

-Boulainvilliers, Henri de, *L'histoire de l'ancien gouvernement de France*, Paris, 1727.

-Boulainvilliers, Henri de, *Essai sur la noblesse*, Paris, 1732.

-Coyer, Gabriel-François, abbé, *La noblesse commerçante*, Paris, 1756.

-Dubos, Jean-Baptiste, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, Paris, 1734.

-Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, Paris, Garnier, 1987.

-Fénelon, *Direction pour la conscience d'un Roi ou examen de conscience sur les devoirs de la royauté*, Neuchâtel, 1961.

-Grotius, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix*, nouvelle traduction par Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1724.

-Hume, David, *Essais moraux, politiques et littéraires*, Paris, 2001.

-Malebranche, Nicolas, *La recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 1946, 3 vol.

-Mandeville, Bernard, *La fable des abeilles ou les fripons devenus honnêtes gens*, Paris, 1740. [Consulté en traduction hongroise, *A méhek meséje*, Budapest, Kossuth, 1996.]

-Maréchal, Sylvain, *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, Bruxelles, 1833.

-Montesquieu, Charles Secondat de, *Oeuvres complètes*, Paris, 1949, 2 volumes [l'édition Pléiade par Roger Caillois].

-Pufendorf, Samuel, *Le droit de la nature et des gens ou Systeme Général des Principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence et de la Politique*, traduction de Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1706, 2 vol.

-Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, Paris, 1959-1964, 3 volumes [l'édition Pléiade par Bernard Gagnebin].

- Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel abbé de, *Discours sur la Polysynodie, ou l'on démontre que la Polysynodie ou la pluralité des conseils, est la forme de ministere la plus avantageuse pour un roy et pour son royaume*, Amsterdam, 1719.
- Sydney, Algernon, *Discours sur le gouvernement*, La Haye, 1702.
- Turgot, «Tableau philosophique des progres successifs de l'esprit humain », *Oeuvres complètes*. Edition établie par Gustave Schelle, 5 vol., Alcan, 1914-1923.
- Voltaire, *Oeuvres historiques*, Paris, 1957 [l'édition Pléiade par René Pomeau]

### 3. *Oeuvres sur le marquis d'Argenson*

- Alem, André, *Le marquis d'Argenson et l'économie politique au début du XVIIIe siècle*, Paris, 1900.
- Boulet-Sautel, M., «Une épisode de la lutte contre les prérogatives de l'administration », *Mélanges G. Burdeau*, Paris, 1977.
- Cavanaugh, Gerald J., *Vauban, d'Argenson, Turgot: from absolutism to constitutionalism*, Dissertation inédite, Columbia University, 1967. [Cette dissertation ne m'était point accessible]
- Delhaume, Bernard, «Observations relatives aux copies manuscrites des Pensées diverses sur la politique du marquis d'Argenson avec une description détaillée des neuf copies manuscrites » – [tapuscrit inédit, datant de septembre 1984, communiqué a l'auteur de cette these par M. Delhaume.]
- Desserud, Donald, «Montesquieu, the Marquis d'Argenson and 'laissez-faire' : speculations of a possible intellectual relationships » [article inédit, lu en manuscrit]
- Gallanar, John, «Argenson's Platonic Republic », *Studies on Voltaire*, LVI, Oxford, 1967, 557-575.
- Gasparini, G., «Un réformateur méconnu », *Revue de la Recherche Juridique*, 1993/3
- Gessler, Peter, *René-Louis d'Argenson. Seine Ideen ueber Selbstverwaltung Einheitsstaat, Wohlfahrt und Freiheit in biographischen Zusammenhang*, Basel, 1957.

- Henry, Nannerl, O., *The Democratic Monarchy of the Marquis d'Argenson*, dissertation doctorale inédite, Yale, 1972.
- Homig, Herbert, «Einführung», [Introduction a l'édition allemande des Considérations], *Politische Schriften*, uebersetzt und kommentiert von Herbert Homig, Muenchen/Oldenbourg, 1985.
- Johnson, Neal, «L'idéologie politique du marquis d'Argenson d'après ses oeuvres inédites», *Etudes sur le XVIIIe siècle*, II, Bruxelles, 1984.
- Lamson, Jean, *Les idées politiques du marquis d'Argenson*, Diss. Iur, Montpellier, 1943.
- Levasseur, E., «Le Marquis d'Argenson», *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Paris, 1869.
- Ogle, Arthur, *The marquis d'Argenson. A Study in Criticism*, London, 1893.
- Rankin, Reginald, *The marquis d'Argenson*, 1901.
- Saint-Beuve, Charles-Auguste de, *Causeries du lundi*, Vol. 12, Paris, 1855.
- Sée, Henri, «Les idées politiques et sociales du marquis d'Argenson», *Revue Internationale de Sociologie*, Bd. 32, 1924.
- Tassin, C., «Un membre de l'Académie de l'Entresol, le marquis d'Argenson», *Le Correspondant*, 25 octobre 1883.
- Villers, R., «Un républicain malavisé», *Etudes en souvenir de G. Chevrier, Mémoires de la société pour l'histoire du droit des anciens pays bourguignons*, 1970-71, tome II.
- Zevort, Edgar, *Le marquis d'Argenson et le ministere des Affaires Etrangères*, Paris, 1880.

### 3. Etudes critiques

- Adams, Geoffrey «Monarchistes ou républicains», *Dix-huitieme siècle*, 1985, no. 17.
- Bachofen, Blaise, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002.
- Baker, Keith Michael *Au tribunal de l'opinion*, Paris, Payot, 1998.
- Barret-Kriegel, Blandine, *Les académies de l'histoire*, Paris, PUF, 1988.

- Barret-Kriegel, Blandine, *Jean Mabillon*, Paris, PUF, 1988.
- Barzun, Jacques, *The French Race. Theories of its origins and the social and political implications prior to the Revolution*, 1932.
- Benrekassa, Georges *Le concentrique et l'excentrique. Marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980.
- Berlin, Isaiah, « Deux conceptions de la liberté », *Eloge de la liberté*, Paris, 1988. [consulté en trad. hongroise : « A szabadsag kétféle fogalmáról », *Négy esszé a szabadságról*, Budapest, Europa, 1990 ]
- Boyer, Alain, « On the Modern Relevance of Old Republicanism », *The Monist*, vol. 84. no. I., January 2001.
- Canziani, Guido, « 'Politiques' pour le Prince. Traités et manuels au début de regne de Louis XIV », *L'Etat classique*
- Carcassonne, Elie, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Paris, 1927.
- Cassirer, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.
- Chaussinand-Nogaret, Guy, *La Noblesse au XVIIIe siècle*, Paris, 1976.
- Cuche, Xavier, *Une pensée sociale catholique : Fleury, La Bruyère, Fénelon*, Paris, 1991.
- Dagen, Jean, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.
- Derathé, Robert, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1950.
- Domenech, Jacques, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1989.
- Duranton, Henri « L'épisode du vase de Soissons vu par les historiens du XVIIIe siècle. Quelques aspects de la pensée historique sous l'Ancien Régime », *Revue de Synthèse*, IIIe série, LXXIX-LXXX, juillet-décembre 1975.
- Duranton, Henri, « Le mythe de la continuité monarchique », *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIIIe siècle*, tome III. *Débats et combats idéologiques*, Lille, 1979
- Ehrard, Jean, *L'idée de la nature dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 1963.



- Galliani, Renato, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, étude socio-historique*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1989.
- Gojosso, Eric *Le concept de la république en France*, Presses Univ. d'Aix-Marseilles, 1998
- Goldschmidt, Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.
- Gouhier, Henri, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977.
- Goulemot, Jean-Marie, *Le règne de l'histoire. Discours historique et révolutions, XVIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1996.
- Goulemot, Jean-Marie « Du républicanisme et de l'idée républicaine au XVIIIe siècle », *Le siècle de l'avènement républicain*, sous la direction de François Furet et de Mona Ozouf, Paris, Gallimard, 1993.
- Goyard-Fabre, Simone, *La philosophie des Lumières*, Paris, Klincksieck, 1972.
- Goyard-Fabre, Simone, *Pufendorf et le droit naturel*, Paris, PUF, 1994.
- Grell, Chantal, *L'histoire entre érudition et philosophie*, Paris, PUF, 1993.
- Grimsley Ronald, « Quelques aspects de la théorie du droit naturel au siècle des Lumières », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, XXV, Oxford, 1963.
- Grosperin, Bernard, *La représentation de l'histoire de France dans l'historiographie des Lumières*, Lille, 1978, II tomes.
- Gusdorf, Georges *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.
- Hirschmann, Albert O., *Passions and Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, 1978.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, Oxford University Press, 2001.
- Jardin, André, *Histoire du libéralisme politique en France*, Paris, Hachette, 1986.
- Keohane, Nannerl O., *Philosophy and State in France*, Princeton University Press, 1980.
- Larrère, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle : du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, 1992.

- Larrere, Catherine, « Malebranche révisité : l'économie naturelle des Physiocrates », *Dix-huitième siècle*, no. 26, 1994.
- Lefort, Claude, « Les foyers du républicanisme », *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- Lemaire, André, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'Ancien Régime*, Paris, 1907.
- Leroy, Maxime, *Histoire des idées sociales en France*, Paris, PUF, 1946.
- Lombard, Alfred, *L'abbé Dubos : un initiateur de la pensée moderne, 1670-1742*, Geneve, Slatkine Reprints, 1969 [1913].
- Manent, Pierre, *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1994.
- Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987 [consulté en traduction hongroise, *A liberalis gondolat története*, Pécs, 1994.].
- Pierre Manent, *Les libéraux I-II.*, Paris, Hachette, 1986.
- Mas, R., « Recherches sur les Gaulois et sentiment national en France au XVIIIe siècle », *Pratiques et concepts de l'histoire en Europe, XVI-XVIIIe siècles*, Textes réunis par Chantal Grell et Jean-Michel Dufays, Paris, 1990,
- McKenna, Anthony, *De Pascal à Voltaire*, Oxford, 1990 (Studies on Voltaire 276-77).
- Mendus, Susan (ed.), *Justifying toleration: conceptual and historical perspectives*, Cambridge University Press, 1988.
- Meysonnier, Simone, *La Balance et l'horloge. La Genèse de la pensée libérale dans la France au XVIIIe siècle*, Montreuil, Les Editions de la Passion, 1989.
- Paganini, Gianni, « Du bon usage du scepticisme : les 'Doutes des pyrrhoniens' », *La philosophie clandestine à l'âge classique*. Textes recueillis et publiés par Antony McKenna et Alain Mothu, Paris-Oxford, 1997.
- Penke, Olga, *Filozofikus világtörténetek és történetfilozófiák* [Histoires philosophiques et philosophies de l'histoire], Budapest, Balassi, 2000.
- Perkins, Merle L., *The Moral and Political Philosophy of the Abbé de Saint-Pierre*, Geneve, 1959.
- Perrot, Jean-Claude, *L'histoire intellectuelle de l'économie politique, 17e-18e siècles*, Paris, 1992.
- Pettit, Philip, *Republicanism, a Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997.

- Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1943.
- Pocock, John G. A., *Le Moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997.
- Pocock, John G. A., *Vertu, commerce et histoire*, Paris, 1998.
- Popkin, Richard J., *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979.
- Renaut, Alain, «Le contractualisme comme philosophie politique », *Histoire de la philosophie politique*, Tome II, *Naissances de la modernité*, sous la direction d'Alain Renaut, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
- Rétat, Pierre, « Luxe », *Dix-huitième siècle*, no. 26, 1994.
- Riley, Patrick, *The General will before Rousseau*, Princeton University Press, 1986.
- Riley Patrick, «Rousseau, Fénelon and the Quarrel », *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001.
- Rothkrug, Lionel, *The political and social Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, 1965.
- Schlobach, Jochen, «Pessimisme des philosophes ? La théorie cyclique de l'histoire au XVIIIe siècle », *Studies on Voltaire (151-155)*, Oxford, 1976.
- Sée, Henri, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1920.
- Shklar, Judith, *Montesquieu*, Oxford University Press, 1987. [consulté en traduction hongroise, Budapest, Atlantissz, 1994.]
- Skinner, Quentin, «Meaning and understanding in the history of ideas », *Meaning and Context. Skinner and his critics*, Ed. by James Tully, Cambridge, Polity Press, 1988. [consulté en version hongroise : «Jelentés és megértés az eszmetörténetben », A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe, Pécs, Tanulmány kiadó, 1997]
- Skinner, Quentin, *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000.
- Somerville, J.-P., «Absolutism and Royalism », *The Cambridge History of Political Thought*, edited by J. H. Burns, Cambridge University Press, 1991.
- Spitz, Jean-Fabien, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995.

- Spitz, Jean-Fabien, *L'amour de l'égalité. Essai sur la critique de l'égalitarisme républicain en France, 1770-1830*, Paris, Vrin, 2000.
- Spitz, Jean-Fabien, « Quentin Skinner et l'histoire du concept de la liberté », *Critique*, no. 642, novembre 2000.
- Starobinski, Jean, *J-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- Strauss, Leo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986. [Consulté en traduction hongroise : *Természetjog és történelem*, Budapest, 1999.]
- Tuck, Richard, *Natural right theories*, Cambridge University Press, 1978.
- Tuck, Richard, « Hugo Grotius », *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge University Press, 1993.
- Venturino, Diego, « Histoire et politique: l'Histoire du Parlement de Paris », *Voltaire et ses combats. Actes du Congrès International Oxford-Paris.,II.*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997.
- Volpillac, Catherine, *Taïte en France de Montesquieu à Chateaubriand*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1993.
- Wright, Kent, « Les sources républicaines de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen », *Le siècle de l'avènement républicain*, sous la direction de François Furet et de Mona Ozouf, Paris, Gallimard, 1993.
- Zarka, Yves-Charles, « La crise du droit naturel moderne », *Figures du pouvoir. Etudes de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001.
- Zarka, Yves-Charles, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.