

Changer les hommes ou changer les lois? Les deux voies de l'utopie à l'époque des Lumières

Catherine Larrère •

"L'*Oceana* d'Harrington (...) convenait parfaitement au goût d'un siècle, où les plans imaginaires de républiques faisaient le sujet continuel des disputes et des conversations". Cette remarque que fait Jaucourt, dans l'*Encyclopédie*, (article Rutland), à propos du livre, publié en 1656, dans lequel Harrington expose son modèle républicain, ne vaut-elle pas aussi pour le XVIIIe siècle? La réflexion sur les régimes politiques et leurs institutions y prend une importance croissante dans l'imaginaire utopique, allant jusqu'à se dissocier de l'autre paradigme du genre utopique, celui du voyage exotique.

La première oeuvre de Morelly, *Naufrage des cités flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai, poème héroïque traduit de l'indien*, publié en 1753, correspond bien aux règles du genre : voyage lointain, pays imaginaire où un peuple vit heureux grâce à une sage législation. Mais, dans son ouvrage suivant, de loin le plus connu, le *Code de la nature*, paru en 1755, Morelly cesse de situer la société idéale dans un ailleurs imaginaire, pour présenter une réflexion générale sur les principes des lois, qui se termine par l'exposé d'un plan de législation. Le modèle de référence, alors, n'est plus l'utopie de More, et sa fiction romanesque, mais Montesquieu : à son *Code de la nature*, Morelly donne comme sous-titre, *Le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu*. Jusqu'à quel point, en renonçant à la fiction, reste-t-il fidèle à l'esprit des lois de l'utopie?

L'*Oceana* d'Harrington est sans doute une île, mais nul n'a jamais douté qu'il s'agisse de l'Angleterre : son livre ne relève en aucune façon des voyages imaginaires.

• Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne.

Cependant, le régime républicain qu'Harrington y présente n'existe pas, bien qu'il en parle comme s'il existait réellement : on retrouve donc quelques traits de la fiction utopique. Jusqu'à quel point, cependant, s'agit-il d'une utopie? C'est sur le terrain de l'étude des constitutions, telle que Montesquieu a pu la mener dans *L'Esprit des lois*, que l'on pourra trouver les éléments de réponse à cette question.

L'abbé de Saint-Pierre ne s'est jamais livré à la fiction du voyage exotique et de l'île imaginaire. Mais il fit preuve d'une imagination institutionnelle débordante et conçut d'innombrables projets de réformes pour la France ou pour l'Europe. Cela fait de lui "l'utopiste exemplaire" du XVIIIe siècle (Baczko, 1978, p. 174), à tel point que Voltaire l'appelait "Saint-Pierre de l'utopie". C'était pour s'en moquer. Montesquieu fit preuve, à son égard, de plus de bienveillance, en lui sachant gré d'avoir continué à considérer la politique et la morale comme une science, à une époque où toute l'attention scientifique se tournait vers la connaissance de la nature (*Pensées*, 1940). Quant à Rousseau, lorsqu'il s'occupa des oeuvres de l'abbé, il lui reconnut le mérite de s'être interrogé sur les possibles, et classa ses détracteurs parmi les "ignorants qui ne savent mesurer le possible que sur l'existant" (OC, III, p. 635). Mais, en matière d'inventivité institutionnelle, peut-on faire l'impasse sur la nature politique du régime pour lequel on prévoit des réformes, et ne pas tenir compte du fait qu'il s'agit d'une monarchie et non d'une république?

En s'affranchissant des contraintes du genre utopique, l'imaginaire législatif de l'utopie du temps des Lumières se place sur le terrain plus général de l'étude des lois et des institutions, dont Montesquieu et Rousseau sont, au XVIIIe siècle, les figures marquantes. Cela rend les frontières floues : comment faire le partage entre ce qui est utopique et ce qui ne l'est pas? Quand il s'agit de Montesquieu, il n'est pas très difficile de répondre à cette question. Son objet, "les lois, les coutumes et les divers usages de tous les peuples de la terre" (*Défense de l'Esprit des Lois*, EL, II, p. 429) est certes immense, mais il s'en tient à l'existant. Mais Rousseau, en reprochant à Montesquieu de ne s'être occupé que "du droit positif des sociétés", (*Emile*, livre V, OC, IV, p. 836), ne se met-il pas en continuité avec les utopistes? Quand il réfléchit sur la constitution de pays existants (comme la Corse ou la Pologne) n'adopte-t-il pas une démarche utopique? Cependant, en même temps que se brouillent les frontières entre l'existant, l'imaginaire et l'idéal, se précise l'intérêt qu'il y a à interroger le contenu utopique de l'imaginaire des institutions

et des régimes. On peut, en s'appuyant sur Montesquieu, étudier l'esprit des lois de l'utopie comme s'il s'agissait d'institutions réelles, discuter du contenu institutionnel du modèle républicain de Harrington et mettre en question le devenir réformiste des projets utopiques. La proximité même de Rousseau à certaines démarches utopiques, qu'il s'agisse de la propriété ou des formes de vie, permet de mieux en caractériser la différence. On comprend également comment passer du bonheur (objet des utopies communautaires) à la liberté (objet des projets de constitution élaborés par Rousseau) rend nécessaire de poser la question du régime, qui est aussi la référence quand il s'agit d'apprécier les projets réformateurs. C'est donc en faisant référence à Montesquieu et à Rousseau que nous aborderons successivement les utopies de la communauté des biens, la république d'Harrington, et les réformes projetées par l'abbé de Saint-Pierre.

I/ L'esprit des lois de l'utopie

"La communauté de vie et de biens sans commerce d'argent" (*L'utopie*, ES, p. 200) : ce qui constitue, pour Thomas More, la caractéristique déterminante de son utopie l'est resté pour toutes les fictions utopiques qui ont suivi; on peut considérer qu'il s'agit là du trait qui permet de les identifier et les rassemble en une catégorie homogène. La *Basiliade* de Morelly en fait sans aucun doute partie : le bonheur et l'innocence y sont liés à l'absence de propriété, tout y est commun entre les hommes, la Terre y est regardée comme "une nourrice commune" (*Basiliade*, p. 6). Morelly ne se dément pas dans le *Code de la nature*, dont la première loi fondamentale interdit toute appropriation privée : "Rien dans la société n'appartiendra singulièrement ni en propriété à personne que les choses dont il fera un usage actuel, soit pour ses besoins, ses plaisirs, ou son travail journalier" (*Code de la nature*, ES, p. 128).

Comme chez Platon, qui est, depuis Thomas More, la référence constante du discours utopiste, ce modèle de la communauté des biens est emprunté à la famille. C'est ce qui permet de comprendre la règle de la propriété commune. Comme le rappelle Rousseau, au début du *Discours sur l'économie politique*, c'est la propriété qui fait la différence entre la famille et l'État, entre l'économie domestique et l'économie politique : dans la famille, "les enfants n'ayant rien que ce qu'ils reçoivent du père, il est évident que tous les droits de propriété lui appartiennent, ou émanent de lui; c'est tout le contraire dans la

grande famille, où l'administration générale n'est établie que pour assurer la propriété particulière qui lui est antérieure." (OC, III, p. 242). "Toute l'île forme une seule famille" (*L'utopie*, ES, p. 138) : l'affirmation, présente dans *l'Utopie*, se retrouve dans tous les textes qui lui font suite. Elle en constitue la deuxième caractéristique marquante, après la propriété commune, et explique celle-ci.

L'esprit des lois de l'utopie est donc celui de la famille, ce qui a pour conséquence leur grande simplicité, qu'il s'agisse des lois politiques (qui touchent à la répartition des pouvoirs) ou des lois civiles (qui touche au statut des individus) si l'on reprend la distinction faite par Montesquieu dans *L'esprit des lois* (I, 3). Toutes ces lois sont l'oeuvre d'un législateur. Personnage clé de tous les récits utopiques (Baczko, 1978, p. 157), il est celui qui en inaugure l'histoire, fixant à tout jamais, grâce à sa sagesse, les conditions de son bonheur: l'Utopus de More, qui a physiquement formé l'île (en coupant l'isthme qui la reliait à la terre) et lui a donné ses lois, est le premier d'une longue série. Cette figure politique est aussi, et avant tout, une figure paternelle. Cela peut être vrai au sens propre. La société de *L'Île des Pins*, d'Henry Neville (1688) est formée par toute la descendance que son fondateur a engendrée avec les quatre femmes qui l'accompagnaient après qu'ils aient été jeté sur l'île par la tempête. L'idée d'un législateur géniteur se retrouve (en 1765) chez les Galligènes de Tiphaigne de la Roche (il s'agit alors d'un père et de sa fille) ou dans la *Basiliade* de Morelly (le couple y est formé par un frère et une soeur). Mais, même en l'absence d'un lien physique entre le législateur et les habitants de l'utopie, la métaphore paternelle permet d'expliquer à la fois le lien social (tous les habitants sont comme les frères et soeurs d'une même famille) et l'autorité politique, fondée sur l'affection et sur le respect que l'on doit à un homme que l'on vénère, beaucoup plus que sur l'obéissance à la loi.

De ce modèle paternel du pouvoir, que l'on retrouve dans toutes les utopies de la communauté des biens, ne découle pas une forme politique uniforme. Les différentes variantes se répartissent entre deux pôles. L'un, despotique, est celui d'un centre unique du pouvoir, d'où rayonne toute l'autorité. C'est un modèle monarchique que l'on trouve chez les Sévarambes de Denis de Vairasse (1702), dont l'utopie est fortement marquée par l'absolutisme centralisateur de Louis XIV. L'autre est plutôt fédérateur, et le pouvoir s'y dégage de la composition croissante d'unités locales, dans une orientation plus

républicaine : c'est le cas chez Thomas More, mais aussi chez Morelly. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la référence reste au modèle paternel et familial. Le père est la figure unique de l'autorité dans le premier cas. Dans le deuxième, c'est la famille, qui dans une société égalitaire, où il n'y a de différences ni de richesses, ni d'ordre social, fournit la hiérarchie nécessaire à la composition du pouvoir. Dans le *Code de la nature* de Morelly, "pour que tout s'exécute dans un bel ordre", la nation est dénombrée et divisée, par familles, tribus et cité (p. 128), chaque père de famille, devient sénateur à l'âge de cinquante ans, et c'est parmi les chefs de famille que l'on choisit les chefs de tribus (p. 138-139). Il s'agit bien de deux pôles, l'un qui insiste sur l'autorité qui émane d'un centre, l'autre qui compose le pouvoir à partir d'en bas, mais cela ne constitue pas une véritable différence de régimes : le modèle familial maintient l'unité.

Quant au droit civil, l'absence de propriété privée en diminue singulièrement l'objet si l'on pense à l'importance que le statut des biens privés joue dans les lois civiles. On peut dire la même chose du droit des familles que n'encombrent pas les problèmes d'héritage. Cela ne signifie pas que ces utopies soient dépourvues de structure juridico-institutionnelle, et vivent sans lois, dans une sorte de spontanéité anarchique. Au contraire : on trouve, dans les fictions utopiques, l'énonciation minutieuse des multiples règlements qui fixent la vie de chacun : qu'il s'agisse des mariages (avec qui? à quel âge? combien?), de la distribution et de l'évaluation des biens(avec une grande attention à la façon dont les quantités sont estimées), ou même des allers et venues des différents habitants (notamment des voyages à l'étranger). Mais ce qui semble retenir l'attention des auteurs, ce n'est pas tellement la nature même du règlement (sa déduction juridique) que le mode de vie qu'il organise. La question est moins juridique, ou institutionnelle, que morale.

C'est particulièrement net pour la propriété. "Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *ceci est à moi*",... OC, III, p. 164), dans la très fameuse exclamation qui ouvre la deuxième partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, comme dans l'énumération du cortège de maux ("crimes", "guerres", "meurtres", "misères", "horreurs"), qui la suit on peut voir un écho de la réflexion utopiste qui fait de la propriété la racine du mal. On peut, d'autant plus que les textes sont écrits en même temps, la rapprocher de la façon dont Morelly, dans le *Code de la nature*, affirme "l'évidence de cette proposition : que là où

il n'existerait aucune propriété, il ne peut exister aucune de ses pernicieuses conséquences." (p. 47). Mais le point de vue est différent : Morelly s'inquiète des conséquences morales de la propriété, là où Rousseau fait voir l'acte -contestable- d'une institution ("le premier qui,....., fut le vrai fondateur de la société civile") dont il va rechercher les conditions de légitimité. C'est dans cette perspective qu'il déclare, au début du *Contrat social*, vouloir prendre "les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être". (CS, I, OC, III, p. 351). Les auteurs utopistes ne font pas semblable distinction : s'ils s'occupent des lois, c'est qu'ils se demandent ce qu'elles peuvent faire des hommes, loin d'accepter ceux-ci tels qu'ils sont.

Les utopies de la communauté des biens sont des utopies de la sobriété, où chacun vit heureux, dans l'abondance, parce qu'il satisfait ses besoins sans se laisser entraîner par ses désirs. Une telle idée n'est pas nouvelle : dans les sagesses antiques (stoïcienne autant qu'épicurienne) le bonheur consiste à se contenter de peu. Mais More, et les utopistes à sa suite, font de cet objectif moral un idéal social : la sobriété n'est pas seulement une conduite individuelle, qu'adoptent ceux qui savent être tempérants, c'est une structure sociale. Celle-ci ne fait pas toujours appel à une distribution autoritaire imposant à chacun sa part. Dans l'utopie de More, chaque père de famille choisit librement ce qui lui convient. Une société sobre suppose l'abondance mais repose surtout sur une hypothèse anthropologique, formulée en question : "pourquoi celui qui a la certitude de ne manquer jamais de rien, chercherait-il à posséder plus qu'il ne faut?" (*L'utopie*, ES, p. 132). Morelly reprend la même hypothèse : "personne n'a intérêt à prendre plus que le nécessaire, quand il est assuré de le trouver toujours." (*Basilade*, p. 108), et, comme Thomas More, il en fait reposer la réalisation sur une structure collective, celle de l'absence de propriété privée : tout est commun, et "rien ne se prodigue" (ibid.). L'organisation collective révèle donc les possibilités de la nature humaine (se satisfaire de ce que l'on a) que masque la société ordinaire, marquée par l'envie et le désir d'avoir toujours plus.

Cela n'implique pas nécessairement une vision idéalisée de la nature humaine (il y a des lois pénales en utopie), mais plutôt une grande confiance dans la capacité des institutions à rendre les hommes bons, vertueux et heureux. On retrouve ici l'idée, exposée par J. C. Davis, selon laquelle la caractéristique propre de l'utopie (par rapport à

d'autres conceptions de la société parfaite) est qu'elle valorise l'organisation sociale elle-même, et idéalise la capacité des institutions à faire régner l'ordre et l'harmonie (Davis, p. 38). Cette importance donnée aux lois (c'est d'elles que dépend le bonheur ou le malheur des hommes) en affecte la nature. Les lois, en effet, n'établissent pas un ordre juridique indépendant, elles ont pour vocation de former les mœurs, la façon dont les gens vivent entre eux. Dans ces sociétés, les lois ne sont finalement rien d'autre que les mœurs, aussi s'agit-il beaucoup plus, dans ces descriptions utopiques, d'une enquête sur les formes de vie (naissance, éducation, âge adulte, comportements des hommes et des femmes, façons de se nourrir, de s'amuser, conduites religieuses...), que d'une étude des lois et des institutions. À cette enquête anthropologique, la forme fictionnelle convient bien, et la présentation utopique perd en se réduisant à son concept, comme c'est le cas avec le *Code de la nature*.

Sans doute Rousseau, dans ses plans de gouvernement ou ses projets de constitution pour des pays réels (Corse ou Pologne), s'intéresse-t-il beaucoup aux mœurs de leurs habitants et celles qu'il prête aux Corses ou aux Polonais, dans ses projections, ressemblent par de nombreux aspects à celles des fictions utopiques : simplicité des mœurs, vie sobre, principalement agraire, peu d'échanges, absence même de monnaie (en Corse), éducation publique, etc... Mais il n'affirme nullement que cette vie harmonieuse serait le produit direct d'une organisation sociale, encore moins d'une organisation politique. Il distingue nettement les deux, affirmant, au début de son projet pour la Corse, qu'il n'y a entre les mœurs et les lois, entre le "corps qui est gouverné" et le "corps qui gouverne" que des "rapports de convenance" (OC, III, p. 901), pas de détermination directe. Si, comme il l'explique, en prenant la Suisse comme référence, "le système rustique tient à l'état démocratique" (*ibid.*, p. 907), s'il y a donc un rapport entre les façons de vivre et les institutions politiques, ce rapport n'est pas un rapport de causalité, ni dans un sens, ni dans un autre. Là où le présupposé utopique est que les lois produisent les mœurs, Rousseau montre qu'il s'agit de deux ensembles relativement indépendants dont on peut seulement chercher l'accord "de convenance".

La séparation se maintient d'autant plus que Rousseau ne propose jamais de supprimer la propriété privée. Certes il existe, dans les villages corses, des "biens communaux" (*ibid.*, p. 925) et, au niveau de l'ensemble du pays, un "domaine public"

(*ibid.*, p. 931) sur lequel sont prises les dépenses du gouvernement. Mais cela n'exclut pas, bien au contraire, l'existence d'une propriété privée. Il ne s'agit pas, explique-t-il, "de détruire absolument la propriété particulière parce que cela est impossible mais de la renfermer dans les plus étroites bornes, de lui donner une mesure, une règle, un frein qui la contienne, qui la dirige, qui la subjuge et la tienne toujours subordonnée au bien public." (*ibid.*, p. 931) Le bien public, ici, ne passe pas par la mise en commun des biens, il s'agit de subordonner l'intérêt particulier, ou privé, à l'intérêt général ou public, ce qui laisse la place à des règlements juridiques et à une finalité explicitement politique.

Dans cette grande famille qu'est l'utopie de la communauté des biens, la finalité est le bonheur de tous, et c'est le législateur, le père de famille, qui en est chargé. Tiphaigne de la Roche explique ainsi que, tant qu'Almont, leur père à tous, vécut, les Galligènes furent heureux, et jouirent de l'abondance dans une vie aimable, qui ne leur demandait que peu de travail. Ils devaient tout cela à Almont : celui-ci "qui ne s'était occupé que de leur bonheur était l'objet de leur tendresse et de leur vénération" (*Histoire des Galligènes*, partie 1, chapitre XII, p. 97). Almont mort, il ne leur reste plus qu'à obéir aux lois que sa sagesse leur a laissées et dans lesquelles survit son esprit : "nous tendrons au plus grand bonheur possible et nous le trouverons en ne nous écartant jamais des lois" (*ibid.*, chapitre XIII, p. 105). Ce paternalisme, qui fait que la personne en situation d'autorité connaît mieux le bien de ses administrés que ceux-ci, convient au contexte colonial qui est celui du genre utopique : quelles que soient les péripéties du récit de voyage, il s'agit toujours soit de peupler une terre inoccupée (cas de l'engendrement physique par le législateur), soit de civiliser (plutôt que de conquérir) un peuple indigène (c'est ce que fait Utopus, et beaucoup d'autres à sa suite). Morelly n'échappe pas à ce souci paternaliste de l'éducation coloniale. Dans le *Code de la nature*, il met en scène un "savant européen" qui s'adresse "à quelqu'un des peuples américains", les exhortant au travail (défrichez les terres, leur enjoint-il), mais les détournant de partager ce bien commun, fût-ce en parts égales (*Code de la nature*, ES, p. 60 et 61).

Si le développement de la fiction utopique accompagne assez fidèlement le développement de l'entreprise coloniale de l'Europe moderne, Rousseau est étranger à ce courant. Qu'il s'agisse de la Corse ou de la Pologne, on n'est pas dans la situation d'une colonie de peuplement (Rousseau fait explicitement la différence à propos de la Corse,

pour marquer le lien que les Corses ont à leur sol natal, OC, III, p. 913) et, surtout, ni les Corses ni les Polonais n'ont besoin d'un législateur. Rousseau se défend de vouloir lui-même jouer ce rôle, et, s'il commence son projet pour la Pologne (OC, III, , p. 956) par un rappel des législateurs héroïques de l'antiquité, c'est pour signaler que le temps des législateurs est passé (Baczko, 1978, p. 74), il s'agit pour les Polonais de s'inspirer de leur esprit, nullement d'en souhaiter le retour. La liste des législateurs héroïques (Moïse, Lycurgue et Numa) est empruntée à la tradition républicaine (on trouve les mêmes chez Machiavel) et cela signale un déplacement de finalité. Sans doute n'est-il pas sans importance que les Polonais et les Corses soient heureux (leur organisation économique doit y pourvoir), mais la finalité principale est la liberté, et celle-ci ne peut avoir d'existence assurée que politique. Il s'agit, pour les Corses comme pour les Polonais, de se donner les institutions politiques qui leur permettront de vivre librement. La finalité est celle de l'auto-gouvernement républicain.

Certes, comme le remarque Rousseau dans le *Contrat social*, en rendant hommage à Montesquieu, "La liberté n'étant pas un fruit de tous les climats n'est pas à la portée de tous les peuples" (CS, III, 8, OC, III, p. 414). Si cela a un sens de conseiller les Polonais ou les Corses sur un plan de gouvernement, c'est que les uns comme les autres sont "dans l'heureux état qui rend une institution possible" (OC, III, p. 902) : ils n'ont pas complètement perdu la liberté dont ils ont pu jouir, pour des raisons qui tiennent tant à leur histoire (pour la Pologne, exposée à l'anarchie mais pas à la sujétion) qu'à leur "climat" (le rapport qu'ils ont, notamment les Corses, avec leur environnement naturel, comparable à celui de la Suisse). Il ne suffit donc pas d'avoir de bonnes institutions politiques, encore faut-il qu'elles conviennent au "corps gouverné", au peuple qui les reçoit, et cela peut impliquer, comme B. Baczko l'a montré en étudiant le projet polonais de Rousseau, un fort investissement imaginaire dans la représentation qu'un peuple se donne de lui-même, notamment dans ses fêtes (Baczko, 1978, pp. 91-100). La réflexion menée par Rousseau sur l'importance des fêtes dans la vie politique d'un peuple est une contribution importante à la tradition utopique.

Le déplacement du bonheur à la liberté, de l'imaginaire colonial au projet républicain ne supprime donc pas la référence utopique. Mais qu'en est-il quand il s'agit, non des moeurs et des formes de vie d'un peuple républicain, mais de ses institutions?

Existe-t-il des utopies républicaines, à l'époque des Lumières? C'est la question que l'on peut se poser, à propos d'Harrington, et de la lecture qui en a été faite, notamment par Montesquieu.

II/ *L'Oceana d'Harrington : une utopie républicaine?*

L'opposition, qu'introduit Harrington, dès les Préliminaires d'*Oceana*, entre l'"ancienne prudence" (le gouvernement des lois) et la "prudence moderne" (le gouvernement des hommes), comme les auteurs qu'il cite (Aristote, Cicéron, Machiavel, Hobbes), ou sa façon de voir en Machiavel, "un disciple des anciens" et "le seul politicien des derniers siècles" (*Oceana*, 1995, p. 231) ne laissent aucun doute : Harrington s'inscrit explicitement dans la tradition républicaine, celle de l'humanisme civique, par laquelle l'héritage de la réflexion politique des humanités classiques (Aristote, Polybe, Cicéron) se continue dans la modernité (Machiavel) . Si Harrington peut être considéré comme républicain, ce n'est pas seulement parce qu'*Oceana* est une république, c'est également parce que ses auteurs de référence font partie d'une tradition de pensée républicaine qui maintient, dans la modernité, les idéaux de liberté politique de l'antiquité grecque et romaine. Cette tradition républicaine est clairement distincte et indépendante de celle qui, depuis More, unit voyage imaginaire et législation idéale dans un même genre utopique. On voit mal comment on pourrait rattacher Harrington au genre utopique. Ce n'est pas seulement que la fiction d'*Oceana* voile à peine la référence à l'Angleterre (personne ne s'y est trompé) c'est qu'Harrington, explicitement, relève d'un courant de réflexion qui a son unité propre et le conduit dans des domaines différents de ceux qu'aborde le genre utopique.

On peut le vérifier à propos de la propriété. La tradition républicaine attache beaucoup d'importance accordée à la propriété de la terre : Machiavel consacre de longs passages des *Discours sur la première décade de Tite Live* à l'étude des lois agraires chez les Romains. La contribution d'Harrington a été décisive par le lien qu'elle a établi entre citoyenneté et propriété. Pour Harrington, le pouvoir politique découle de la propriété. La base d'une république se trouve dans la structure sociale de pays où la propriété foncière est répartie entre un grand nombre de francs-tenanciers. On voit que cette contribution n'a rien à voir avec la réflexion utopique sur la communauté des biens.

D'autant plus que, quelle que soit l'importance qu'attache Harrington aux institutions politiques, il ne leur appartient pas de réaliser la base sociale (celle de la propriété) sur laquelle elles s'appuient. Les lois sont une condition de la liberté mais elles ne forment pas les mœurs. Hume, dans l'essai politique qu'il consacre à *L'idée d'une république parfaite* (1752), considère que "tous les plans de gouvernement qui supposent une réforme considérable des mœurs de l'humanité sont purement imaginaires" (*Discours politiques*, 1993, p. 230). Mais, s'il inclut Platon et More dans cette catégorie (utopique), il en excepte Harrington : "L'*Oceana* est le seul modèle recevable de république qui ait été jusqu'à présent offert au public" (ibid.)

On y a cependant vu une utopie. Il en est ainsi du chevalier de Jaucourt, qui dans l'article "Rutland" de l'*Encyclopédie* de d'Alembert et Diderot, évoque *Oceana*, ouvrage écrit en forme de "roman", "à l'imitation de l'histoire atlantique de Platon". Pense-t-il suivre en cela Montesquieu, dont il a beaucoup repris les idées dans l'*Encyclopédie*? Le jugement de celui-ci sur Harrington, qui clôt le chapitre de *L'esprit des lois* consacré à l'examen de la constitution d'Angleterre, peut sembler aller dans ce sens :

Harrington, dans son *Oceana*, a aussi examiné quel était le plus haut point de liberté où la constitution d'un État peut être portée. Mais on peut dire de lui qu'il n'a cherché cette liberté qu'après l'avoir méconnue, et qu'il a bâti Chalcédoine, ayant le rivage de Byzance devant les yeux." (EL, XI, 6, 1973, 1, p. 179)

L'utopiste n'est-il pas celui qui donne à voir l'invisible, qui peint l'altérité sociale en ayant le quotidien sous les yeux? Une lecture plus précise ne permet pas de maintenir cette interprétation. La référence est aux *Histoires* d'Hérodote (IV, 144). On y lit qu'un Perse, Mégabaze, de passage à Byzance, "apprit que les Chalcédoniens s'étaient installés dans la région dix-sept ans avant les Byzantins; sur ce, il déclara que les Chalcédoniens devaient être aveugles à cette époque, car ils n'auraient pas choisi de s'installer à l'endroit le moins bon quand il s'en présentait un plus beau, s'ils ne l'avaient été". La Chalcédoine, dont il est ici question, (comme c'est le cas aussi chez Polybe (*Histoire générale*, IV, 24)), n'est pas un pays lointain, encore moins une contrée imaginaire, c'est l'autre rive du Bosphore, faisant face à Byzance. En choisissant leur installation, les Chalcédoniens ne se sont pas laissés emporter par leur imagination, ils n'ont simplement pas su voir le meilleur emplacement, qu'ils avaient pourtant à portée de regard. Ils ont fait preuve d'aveuglement. La critique faite à Harrington ne l'accuse pas d'avoir s'être montré trop

imaginatif, mais d'avoir manqué de discernement : il n'a pas vu ce qu'il avait devant les yeux.

Que n'a-t-il pas vu? On peut lui reprocher de s'être obstiné à construire une république sur un sol qui convenait à la monarchie. La leçon que Montesquieu tire de l'expérience de la première révolution anglaise (celle du Commonwealth de Cromwell, qui est la référence d'Harrington) est que, pour les Anglais, la république appartient au passé, et qu'ils ont donc perdu leur temps à chercher à la faire revivre : "Ce fut un assez beau spectacle, dans le siècle passé, de voir les efforts impuissants des Anglais pour établir parmi eux la démocratie. (...) Le peuple étonné cherchait la démocratie et ne la trouvait nulle part. Enfin, après bien des mouvements, des chocs et des secousses, il fallut se reposer dans le gouvernement même qu'on avait proscrit." (EL, III, 3, t. 1, p. 27). Cela ne veut pas dire, cependant, que la liberté politique que les Anciens (et, avec eux, ceux qui restent fidèles à la tradition républicaine) plaçaient dans la république, se retrouve, dans la modernité, liée à la seule monarchie. C'est plutôt, comme le précise le livre XI, qu'elle n'est pas attachée à un régime déterminé ("la démocratie et l'aristocratie ne sont point des États libres par leur nature", EL, XI, 4, t. 1, p. 167), mais qu'elle ne se trouve que dans les gouvernements modérés" (ibid.) : elle dépend non du type de régime, mais de la façon dont les institutions politiques distribuent le pouvoir (il n'y a de gouvernement modéré que là où les différents pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire, ne sont pas confondus).

Dès lors, le débat se porte sur l'examen des institutions. Selon l'interprétation de Céline Spector (Céline Spector, 2014, 130-148), Montesquieu, dans son différend avec Harrington, viserait l'attribution du pouvoir législatif entre les différents organes de la constitution (le roi, les deux chambres). La maxime d'Harrington est que "le sénat propose et le peuple dispose" si bien que l'Assemblée du peuple, seule apte à percevoir l'intérêt général, détient le dernier mot dans le mécanisme législatif. Pour Montesquieu, au contraire, les trois organes, Chambre des communes, chambre des Pairs, roi participent à la décision législative, la première par sa "faculté de statuer", les deux autres par leur "faculté d'empêcher", cette participation des différents organes à un même pouvoir étant ce qui maintient la distinction des pouvoirs et, donc, garantit l'existence de liberté politique (EL, XI, 6).

Cette différence dans l'appréciation du pouvoir qui doit être attribué à chacun des organes renvoie, certes, à une différence de régime, puisque, là où le pouvoir est donné à l'assemblée populaire on a une république, alors que Montesquieu fait ressortir la nature monarchique de la constitution qu'il étudie, et qui repose sur la part que le roi a au pouvoir législatif. Montesquieu, d'autre part, se réfère aux conditions réelles de l'exercice du pouvoir, alors qu'Harrington construit une république en idée, éloignée de la réalité historique. Mais l'essentiel de l'opposition n'est pas, dans le jugement que Montesquieu porte sur Harrington, entre l'imaginaire et le réel. On peut même se demander si, pour Montesquieu, l'utopie a un statut distinct.

Le tout dernier chapitre du livre XXIX, sur lequel *L'Esprit des lois* devait se clore (les livres XXX et XXXI ont été rajoutés au moment de l'édition), est consacré aux "législateurs" (EL, XXIX, 19). Il ne s'agit pas des législateurs de l'antiquité (Moïse, Lycurgue, Solon, Numa), chers à la tradition républicaine, auxquels Montesquieu fait référence, au fur et à mesure de son étude des gouvernements. Le chapitre ne s'occupe pas des héros légendaires, mais d'écrivains réels, qui ont traité des législations. Parmi ceux-ci, on trouve ceux qui ont construit des cités en paroles, et que l'on peut ranger dans la catégorie des utopistes : Platon, Thomas More, Harrington. Mais, à côté d'eux, figurent des écrivains qui se sont occupés du réel : Aristote, qui réunit une importante documentation sur les constitutions existantes, Machiavel, qui tournait en dérision tous ceux "qui se sont imaginés des Républiques et des Principautés qui ne furent jamais vues ni connues pour vraies" (*Le Prince*, XV, 1958, p. 335). Les utopistes se trouvent ainsi absorbés dans la catégorie plus large des législateurs, qui tous ont en commun d'avoir été les hommes d'une idée fixe : Platon et sa haine de la tyrannie populaire, Aristote partagé entre sa jalousie de Platon et sa passion pour Alexandre, Machiavel, et son admiration pour César Borgia, Thomas More, "qui voulait gouverner tous les États avec la simplicité d'une ville grecque", Harrington, qui "ne voyait que la république d'Angleterre". À la cécité qui caractérise plus particulièrement l'utopiste (qui ne sait pas voir le réel, pourtant plus prometteur), s'ajoute la partialité commune à tous les législateurs : "les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur" (EL, XXIX, 19).

III/ L'utopie projet et son devenir réformiste

Cette partialité compromet l'acuité de leur jugement et leur capacité à proposer des réformes. Dès la préface de *L'esprit des lois*, Montesquieu avertit qu'"il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un État." (EL, t. 1, p. 6). Cela jette un doute sur le devenir réformiste des législations utopiques.

Henri Castel de Saint-Pierre ne figure pas parmi les législateurs présentés par Montesquieu. Il fut pourtant animé par une constante passion : celle des projets de réforme, qu'il n'était jamais las de concevoir et de présenter à ses amis. On en retient principalement trois : son projet de paix perpétuelle entre les différents États européens, son plan de polysynodie (celui de conseils gouvernementaux limitant le pouvoir du prince), et le projet du "scrutin perfectionné" garantissant l'accès aux postes publics d'un personnel aussi savant que vertueux (Baczko, 1978, p. 175). Mais ses ambitions réformistes, qu'il présenta dans différents mémoires avant de les réunir dans ses *Ouvrages de politique* (parmi ses projets de réforme, il y avait celle de l'"ortographe"), s'étendent à de très nombreux domaines : éducation (multiplier les collèges de filles), organisation de la vie intellectuelle (rendre plus utile l'Académie des écrivains, former une académie des sciences politiques), domaine juridique (*Mémoire pour diminuer le nombre des procès*) et surtout tout ce qui relève du domaine que nous dirions aujourd'hui économique et social : finances (politique monétaire, impôts), commerce, travaux publics (il écrivit un *Mémoire sur la réparation des chemins*), attitude à adopter à l'égard des pauvres et des mendiants (il préconisait leur "renfermement"). Les projets sont si nombreux, si divers, que la seule réaction possible semble être de rechercher le mille et unième, celui qu'il a oublié : "L'illustre abbé de Saint-Pierre, note Montesquieu (*Pensées*, 1295), a proposé divers projets, tous pour conduire au bien. Il est surprenant qu'il n'ait pas pensé à une société de journalistes et donné des règles pour cela."

S'il y a quelque chose dont aucun de ceux qui ont eu affaire à l'abbé de Saint-Pierre n'a jamais douté, c'est de sa bonté. C'était certainement un homme de bien, mu par l'amour du bien public et cela peut expliquer que le scepticisme que rencontre souvent son ardeur réformatrice s'accompagne toujours, même chez ceux qui se moquent de lui, comme Voltaire, d'une tolérance affectueuse. Mais il n'a pas seulement suscité cette approbation distante et un peu condescendante. Il a eu des continuateurs. Le marquis

d'Argenson, qui l'a fréquenté au Club de l'Entresol, et qui en fait grand cas dans son Journal, présente dans ses *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* (publiées de façon posthume, en 1764, puis en 1784), un véritable plan d'administration du royaume, qui tente d'insérer dans la monarchie ce qu'elle peut supporter de démocratie, et qui s'intéresse beaucoup à la prise en charge, au niveau local, des travaux d'intérêt général (et notamment de l'entretien des chemins). On peut même voir dans le *Mémoire sur les municipalités* que Turgot soumet à Louis XVI en 1775, un héritage de l'utopie projet de l'abbé de Saint-Pierre.

Par ailleurs les projets de réforme qu'élabora l'abbé de Saint-Pierre n'étaient pas tous condamnés à rester enfermés dans des cartons. Tout le XVIII^e siècle est jalonné d'efforts pour réformer les impôts, notamment la taille sur laquelle l'abbé de Saint Pierre écrivit plusieurs mémoires (Mireille Touzery, 1994). Avec le milieu du siècle, d'abord autour de Gournay, puis de Quesnay et des physiocrates, les projets de réforme économique se font de plus en plus nombreux, et sont mis en pratique, particulièrement avec les édits de 1763-1764 établissant la liberté (intérieure puis extérieure) du commerce des blés. Cette multiplication des réformes peut apparaître comme une réalisation des projets utopiques, comme ceux de l'abbé de Saint-Pierre. Mais quelles en furent les conséquences? On a pu y voir un renforcement du centralisme de la monarchie absolue bien plus qu'un progrès de la liberté.

Tocqueville, dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, intitule "comment les Français ont voulu des réformes avant de vouloir des libertés" le chapitre qu'il consacre à l'action politique des physiocrates, et à la façon dont ils ont compté sur l'administration royale pour réformer la société de leur temps (1952, p. 209-217). On peut trouver les prémisses de son jugement dans la façon dont ces entreprises réformatrices -celles des physiocrates, comme celles, procédant du même esprit, qui les ont précédées, ont été jugées, à leur époque, par de nombreux contemporains, à commencer par Montesquieu et Rousseau.

À la fin de *L'Esprit des lois*, Montesquieu dit sa défiance à l'égard des "idées d'uniformité" qui attirent parfois les "grand esprits" mais encore plus souvent les "petits" par leur simplicité, qu'ils confondent avec la perfection : "les mêmes poids dans la police, les mêmes mesures dans le commerce, les mêmes lois dans l'État, la même religion dans

toutes ses parties" (EL, XXIX, 18, t. 2, p. 298). La raison, explique-t-il, n'est pas ennemie de la complexité, quand on est capable d'en faire un "art" (EL, VI, 1, t.1, p. 81). À cela s'ajoute qu'il ne croit pas au pouvoir de la raison, car "elle ne produit jamais de grands effets sur l'esprit des hommes." (EL, XIX, 27, t. 1, p. 348). Rousseau le rejoint dans cette constatation de l'impuissance de la raison, ce qui le conduit à contester la conviction rationaliste des physiocrates qu'ils font reposer sur la force de ce qu'ils appellent l'"évidence" (on ne peut, selon eux, se refuser à la manifestation de la vérité). Dans cette critique des physiocrates et de leur politique Rousseau se retrouve d'accord avec Forbonnais : "Dire que les passions des hommes se plieront sous le joug des vérités spéculatives, écrivait celui-ci, c'est évidemment abandonner la société au régime du système insensé de l'évidence, gouvernant le monde malgré ses opinions" (François Véron de Forbonnais, 1768, p. 54). Sommé par Mirabeau, qui espérait le convertir à la physiocratie, de lire *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, de Mercier de la Rivière, Rousseau lui opposa une fin de non recevoir, sans même s'engager dans la critique (lettre du 26 juillet 1767, CG, 5991, 5991bis). Il considérait (comme le fit Diderot dans son *Apologie de l'abbé Galiani*) que les projets des physiocrates appartenaient à l'utopie et feraient bien d'y rester. Leur foi dans la capacité de la raison à se réaliser par elle-même, leur ignorance des passions est un déni de la politique. Lorsqu'il veulent réaliser leur projet, ce déni les conduit à avoir recours à une politique par défaut, celle du despotisme, dont ils se réclamaient explicitement, au nom du "despotisme légal", ce qui, pour Rousseau (et quelques autres, dont Turgot) était un oxymore. Le devenir réformiste de l'utopie, avec les physiocrates, est despotique.

Les projets réformistes de l'abbé de Saint-Pierre, que Rousseau fut amené à examiner de près, quand Mme Dupin le sollicita, en 1754, de faire un abrégé de ses oeuvres pour les rendre accessibles au public, ne relevaient pas, selon lui, de cette catégorie. Dans la *Polysynodie*, il est sensible à l'exploration des possibles à laquelle se livre l'abbé de Saint-Pierre, à l'opposé de l'ignorance de ceux qui s'en tiennent à l'existant. Bien loin donc d'accuser l'abbé de Saint-Pierre d'ignorance, il y trouve plutôt une possibilité d'accroître ses connaissances. L'abrégé qu'il fit du *Projet de Paix Perpétuelle* (livre d'autant plus volumineux qu'il se présente, dans l'édition de 1713, comme un véritable ouvrage de droit public rassemblant toutes les alliances passées entre les différents États européens qui s'entendent pour rester en paix) lui donna l'occasion de mettre au point ses idées sur

ce qui faisait l'unité de l'Europe, malgré la diversité, le plus souvent conflictuelle, des gouvernements.

Rousseau, cependant, ne s'est pas limité au seul *Extrait du projet de paix perpétuelle*, qu'il publia en 1761. Une seconde présentation, intitulée *Jugement sur la paix perpétuelle*, fut publiée après sa mort, en 1782. Or ces deux textes portent des jugements divergents sur le projet de l'abbé de Saint-Pierre : si la conclusion de l'*Extrait* est plutôt favorable, celle du *Jugement* est franchement critique. Cela tient sans doute à ce que l'*Extrait* en reste à la paraphrase, et se borne à exposer la démarche de l'abbé de Saint-Pierre, alors que Rousseau intervient dans le *Jugement* et prend ses distances. Mais sur quoi porte le différend? On pourrait penser que l'abbé de Saint Pierre, comme on en fait souvent le reproche aux utopistes, suppose les hommes (et plus particulièrement les Princes) meilleurs qu'ils ne sont, et leur prête donc des motivations morales, alors qu'il faudrait prendre en compte la réalité de leurs conduites. Mais, ce n'est pas le cas. Dès l'*Extrait*, où il présente positivement le projet de l'abbé de Saint-Pierre, Rousseau déclare explicitement que la question n'est pas celle des "vertus" des Princes, mais celles de leurs "intérêts" (OC, III, p. 581). La littérature politique de l'époque, quand elle se veut réaliste, tient en effet le discours des intérêts des Princes, et c'est sur ce terrain que Rousseau, présentant le projet de l'abbé, se place pour faire la démonstration de sa cohérence : les puissances européennes ont, à la paix, un intérêt rationnel. Il peut donc réaffirmer, au début du *Jugement*, "l'utilité générale et particulière de ce projet" (OC, III, p. 591). Ce n'est donc pas le projet qui est mauvais, c'est ceux sur qui on compte pour le réaliser qui ne conviennent pas. Les abus que le projet cherche à éliminer "sont fondés sur l'intérêt même de ceux qui les pourront détruire" (ibid., p. 592) Rousseau revient donc sur le discours des intérêts des Princes dont il conteste la rationalité prétendue : on a tort de prêter aux intérêts une rationalité qu'ils n'ont pas. Jaloux de leur "indépendance absolue" (ibid., p. 592), les Princes refusent de se soumettre à la loi, et préfèrent s'exposer aux hasards de la guerre. Despotisme intérieur et guerre extérieure ont partie liée : chacun sert de prétexte à l'autre. Si, comme l'affirmait Hérodote, « Nul homme n'est assez dénué de raison pour préférer la guerre à la paix », que les Princes fassent la guerre est la preuve que c'est la passion qui les guide. Celle du pouvoir, plus encore que de l'argent.

Dès lors l'erreur de l'abbé de Saint-Pierre n'est pas d'avoir surestimé la vertu des Princes, mais d'avoir méconnu la nature des régimes. Il n'y aura pas de paix en Europe tant que les régimes monarchiques y seront les plus nombreux. Il ne peut y avoir de paix qu'entre les républiques, parce que celles-ci accepteront de limiter leur pouvoir par la loi, ce dont les monarchies sont incapables, car c'est contraire à la nature de leur régime. Ce lien entre république et paix avait déjà été présenté par Montesquieu : "l'esprit de la monarchie est la guerre et l'agrandissement; l'esprit de la république est la paix et la modération" (*EL*, IX, 2, t. 1, p. 143). Il est surtout clairement explicité par Kant dans son propre *Projet de paix perpétuelle* (1795). Il y pose que "la constitution civile de chaque État doit être républicaine" (1986, p. 341) et que l'on parviendra à la paix à travers des "fédérations d'États libres". Les républiques ne se font pas la guerre : l'idée, défendue par Kant, est considérée par John Rawls, dans le *Droit des peuples*, à la fois comme "un fait décisif" et un principe de droit international (2006, p. 20). Il le met au centre de sa réflexion sur le droit des gens ou droit des peuples. Il fait de la capacité d'une communautés politiques à imposer des limites à sa souveraineté vers l'extérieur, ce qui fait la différence entre les peuples (qui peuvent vivre pacifiquement ensemble, en respectant des normes) et les États, entre lesquels n'existent que des rapports de force.

Suivre la voie des relectures qui mènent, sur la question de la paix entre les régimes politiques, de l'abbé à Saint-Pierre à Rousseau, puis à Kant, c'est voir l'utopie devenir projet puis réalité. Cela passe par un changement dans le régime du discours : même si le *Projet* de Kant, peut-être en hommage à l'abbé de Saint-Pierre, se présente comme une suite d'articles rédigés en vue d'établir un traité, il ne mime plus les textes existants, il développe une argumentation qui lui est propre, et le situe à un niveau de réflexivité du discours qui permet d'examiner la nature des régimes (républicain ou monarchique) et de formuler des normes (celle des restrictions à la souveraineté). Il ne s'agit plus de faire comme si il y avait d'autres lois, mais de rechercher ce que les lois peuvent être.

Conclusion

Parce qu'elles se préoccupent plus des mœurs que des lois, et de la morale que de la politique, les utopies de la communauté des biens accordent peu de place à la

structure juridico-institutionnelle de la société qu'elles présentent. Elles font preuve de peu d'inventivité législative : non seulement il faut peu de lois, mais ce sont presque toujours les mêmes. Cela tient à ce qu'elles comptent surtout sur la capacité de la structure sociale à réaliser l'ordre auquel elles aspirent. Mais, par là, elles s'exposent à la critique qui les accuse de vouloir réformer la nature humaine, voire de fabriquer l'homme qui convient à la structure sociale, entreprise facilement jugée totalitaire. En déclarant vouloir "prendre les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être", ce que John Rawls qualifie d' "utopie réaliste" (2006, p. 18-19), Rousseau a-t-il trouvé, pour l'utopie, une voie de réflexion sur les institutions, qui lui permette d'échapper aux critiques qui lui sont généralement faites? Cela conduirait à distinguer deux types différents d'utopies : celles qui, comme le dit Fredric Jameson (*Archéologie du futur*, 2007), se demandent "quel type d'humanité conviendrait à une société radicalement différente des nôtres", celles qui, à l'instar de Rousseau, recherchent les lois qui peuvent convenir aux "hommes tels qu'ils sont". Passer d'un type d'utopie à l'autre, c'est quitter l'étude de la diversité des formes de vie, pour celle des institutions et des régimes politiques. Ce n'est pourtant pas congédier l'utopie, même dans ses formes classiques.

Prendre les hommes "tels qu'ils sont", c'est, certes, ne pas les supposer meilleurs qu'ils ne sont. Le reproche, souvent fait aux utopies, n'est, cependant, guère justifié : si les utopistes se préoccupent tant de réformer les hommes, voire de créer un homme nouveau, c'est qu'ils n'ont pas la naïveté de les croire bons. En fait, prendre les hommes pour autres qu'ils ne sont, c'est bien plus souvent les croire pires que meilleurs. C'est ce que montre Rousseau en se référant aux politiques qui, "jugant les hommes en général sur eux-mêmes et ceux qui les entourent" (OC, III, p. 1038), croient que l'on ne peut avoir prise sur eux que par "l'argent et le knout" (ibid. p. 1039). On en vient ainsi à méconnaître que les "bornes du possible" dans les "choses morales" sont beaucoup moins resserrées qu'on ne le croit, et qu'il appartient aux institutions politiques de révéler leur étendue : tant que l'on n'a pas connu la démocratie, on ne sait pas tout ce que peut un homme libre. L'argument est employé par Rousseau dans le *Contrat social* pour affirmer la capacité du peuple à s'assembler (CS, III, 12, OC, t. III, p. 425) : c'est l'ignorance qui, en s'en tenant à l'existant, ignore les possibilités. De bonnes lois révèlent les possibilités humaines, qui, à leur tour, soutiennent les lois. À partir du moment, où entre les lois et les conduites humaines, on ne place pas des rapports de détermination stricte, mais des

rappports de convenance, l'utopie qui s'interroge sur ce que l'homme peut être et la réflexion politique qui porte sur les lois ne s'excluent pas.

Bibliographie

Sources primaires

Argenson, René-Louis de Voyer, marquis d', *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France, comparé avec celui des autres états ; suivies d'un nouveau plan d'administration*, 2e édition, 1784.

Mémoires du Marquis d'Argenson, publiés par René d'Argenson, Paris, 1825.

Diderot, Denis, *Apologie de l'abbé Galiani*, [1770], in Diderot, *Oeuvres politiques*, Paris, Garnier, 1963, p. 129-168.

Harrington, James, *Oceana* (1656), trad. française, Paris, Belin, 1995.

Jaucourt, Louis de, article "Rutland", *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Volume 14, Paris 1765, p. 448.

Hume, David, *L'idée d'une république parfaite* [1752], in *Discours politiques*, trad. fr., Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1993, p. 229-244.

Kant, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle* [1795], in *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, tome III, 1986.

Machiavel, Nicolas, *Le Prince* [1512], in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1958.

Montesquieu, *De l'esprit des lois* [1748], édition R. Derathé, Paris, Garnier, 1973, 2 vol..

Montesquieu, *Pensées. Le Spicilège*, édition L. Desgraves, Robert Laffont, 1991.

More, Thomas, *L'utopie*, [1516], trad. fr. Paris, éditions sociales, 1966.

Morelly, Etienne-Gabriel, *Naufrage des cités flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai, poème héroïque traduit de l'indien*, Paris, Messine, Société de libraires, 1753, 2 vol.

Morelly, Etienne-Gabriel, *Code de la Nature* [1755], introd. par P. Volguine, Paris, Editions sociales, 1953.

Neville, Henry, *The Isle of Pines, or a late discovery of a fourth Island in Terra Australis Incognita*, London, Banks and Harper, 1668. [in *Three Early Modern Utopia*, Oxford World's Classics, Oxford University Press, 1999]

Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin, et Marcel Raymond, tome III, *Oeuvres politiques*, Paris, Gallimard, 1964.

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, *Oeuvres complètes*, t. IV, 1969.

Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel (Abbé de), *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht, 1713.

Rousseau, Jean-Jacques, *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*. Tome dix-septième, Paris, Armand Colin, 1932.

Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel (Abbé de), *Ouvrages de politique*, Rotterdam et Paris, 1733-1740, 14 vol.

Tiphaigne De La Roche, Charles-François, *Histoire des Galligènes ou mémoires de Duncan* [1765], préf. de Raymond Trousson, Genève, Slatkine Reprints, 1979.

Turgot, Anne-Robert-Jacques, *Mémoire sur les municipalités* (1775), in *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, avec biographie et notes par Gustave Schelle, Paris, 1913-1923, 5 vol.

Vairasse d'Allais, Denis, *Histoire des Sévarambes* [1702], préf. de Raymond TROUSSON, Genève, Slatkine, 1979, 2 vol.

Véron de Forbonnais, François, *Examen du livre intitulé 'Principes de la liberté du commerce des grains'*, supplément du *Journal d'Agriculture*, 1768.

Littérature secondaire

BACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.

Davis, J.C., *Utopia and the ideal society : a study of English utopian writing : 1516-1700*, Cambridge, London, Cambridge University Press, 1983.

Jameson, Fredric, *Archéologies du futur, Le désir nommé utopie* [2005], trad. fr., Paris, Max Milo, 2007.

Rawls, John, *The Law of Peoples. With the Idea of Public Reason Revisited*, 1999, trad. fr. *Paix et démocratie*, Paris, La Découverte, 2006.

Roza, Stéphanie, "Une filiation clandestine? De Morelly au *Discours sur l'origine de l'inégalité*", *Philonsorbonne*, 5/2011, p. 47-62.

Spector, Céline, "Bâtir Chalcédoine, le rivage de Byzance devant les yeux, Oceana de Harrington à Montesquieu", in *Harrington et le républicanisme à l'âge classique*, textes réunis

par Bernard Graciannette, Christophe Miqueu et Jean Terre, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2014, p. 130-148.

Tocqueville, Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. II, 1957.

Touzery, Mireille, *L'Invention de l'impôt sur le revenu, La taille tarifée 1715-1789*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, Ministère des finances, Paris, 1994.