Nicolas Lyon-Caen , La boîte à Perrette, le jansénisme parisien au XVIII^e siècle

Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 558 p.

Benoît Vermander

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22913>

DOI : 10.4000/assr.22913

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 206

ISBN : 9782713223273

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Benoît Vermander, « Nicolas Lyon-Caen , La boîte à Perrette, le jansénisme parisien au XVIII^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 156 | octobre-décembre 2011, document 156-72, mis en ligne le 15 février 2012, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22913> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.22913>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Nicolas Lyon-Caen , La boîte à Perrette, le jansénisme parisien au XVIII^e siècle

Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 558 p.

Benoît Vermander

RÉFÉRENCE

Nicolas LYON-CAEN , La boîte à Perrette, le jansénisme parisien au XVIII^e siècle, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 558 p.

- 1 C'est le sous-titre de cet ouvrage qui en définit véritablement le champ. La « boîte à Perrette » (nom d'usage de l'administration financière du mouvement janséniste, administration éclatée en de multiples comptes indépendants) avait fait l'objet d'un travail universitaire précédent de l'auteur (*La Boîte à Perrette. Approche des finances du mouvement janséniste au XVIII^e siècle*, thèse de l'École nationale des chartes, Paris, 2002), et cet aspect n'occupe qu'une part restreinte du présent ouvrage, fondé sur une thèse de doctorat ultérieure (*Marchands de miracles : la bourgeoisie janséniste parisienne au XVIII^e siècle*, Paris I-Panthéon Sorbonne, 2008). Le livre qui en résulte est passionnant de bout en bout. L'extrême richesse des sources et archives exploitées comme la minutie des développements qu'elle autorise ne font pas obstacle au bonheur de l'écriture ; la construction de l'ouvrage associe habilement regroupements thématiques et progression chronologique ; enfin, le souci historiographique ouvre par étapes sur des interrogations théoriques et méthodologiques d'ampleur.
- 2 Le champ social ici pris en compte est surtout celui des six principales corporations marchandes de la capitale, lesquelles, au cours du XVIII^e siècle, assument de leur propre initiative le vocable de « bourgeoisie », de concert avec quelques autres corps de métier, avocats et notaires principalement, mais aussi procureurs et médecins. Ce patriciat urbain, qui contrôle les fabriques paroissiales et le tribunal consulaire, s'avère

construire et vivre son identité en référence étroite avec le jansénisme, notamment entre les années 1720 et 1775. Le terme de jansénisme est à comprendre ici comme la « formalité des pratiques » (Michel de Certeau) qui se trouvent « informées » justement tout à la fois par l'héritage de Port-Royal, le mouvement convulsionnaires et les appels contre la bulle *Unigenitus*, l'ensemble étant réinterprété selon le mode normatif et narratif qui est celui du figurisme. Dès le départ, l'auteur prend quelque distance avec la lecture du mouvement janséniste aujourd'hui dominante, celle d'une transgression du contrat absolutiste qui fonde le droit divin, transgression qui en ferait l'un des modes, sinon le mode privilégié de la « sortie de la religion » dans le contexte théologico-politique français (notamment Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, Gallimard, 1998). Il s'agit ici de reprendre un débat plus ancien, celui qui a porté sur la genèse et la réception sociale du mouvement. Pareil débat fut illustré par les noms de Bernard Groethuysen, Edmond Préclin, Lucien Goldmann et Robert Mandrou, et poursuivi plus récemment par René Tavenaux puis Marie-José Michel. Ces auteurs ont proposé des interprétations divergentes du phénomène, certains présentant le jansénisme comme l'expression religieuse des couches sociales dynamiques, d'autres au contraire comme un refuge, une réaction contre l'emprise croissante de l'État. L'auteur reprend ici les questions principales d'un débat qui n'a jamais été conclu, mais, plutôt que de partir d'une définition préalable du jansénisme, il s'intéresse d'abord aux « jansénistes », et fait le pari de reconstruire les formes de leur investissement religieux ainsi que les solidarités concrètes que cet investissement implique. Il scrute les témoignages de cet investissement dans tout document signalant appel contre la Bulle, dévotion envers les miracles du diacre Pâris, contribution financière aux œuvres qui soutiennent les dits appels et dévotions, ou encore dans les images et bustes recensés dans les inventaires après décès. Sur cette base, peut alors s'opérer l'analyse de la participation janséniste aux liens sociaux ordinaires, notamment familiaux et professionnels. La fusion des identités religieuse et sociale s'exprime dans des lettres de direction de conscience, correspondance, biographies qui donnent un contenu spécifique à la foi janséniste. Le mode de sociabilité de la bourgeoisie janséniste comme le contenu de foi que cette sociabilité porte avec elle se conjuguent alors pour expliquer tant le rôle que joue cette bourgeoisie dans les activités charitables et paroissiales que ses positions et stratégies lors des querelles autour des refus de sacrement et de l'administration des paroisses. L'examen de ces querelles permet de mieux saisir comment la croissance puis le déclin du jansénisme bourgeois furent étroitement liés à un mode d'incorporation de l'individu dans la communauté sociale et politique, mode d'incorporation remis en cause vers la fin du siècle. Telle est la trame d'ensemble sur laquelle l'ouvrage dévide ses analyses.

- 3 Le premier chapitre illustre le renouvellement complet des acteurs qui intervient entre la fin du xvii^e et le début du xviii^e siècle. Les solidarités formées autour de Port-Royal commencent à s'effacer dès 1680. À l'inverse, des configurations nouvelles surgissent avec la résistance à l'*Unigenitus* dans les années 1720. L'exigence de retrait du monde manifestée par le premier Port-Royal explique son peu de succès auprès de la bourgeoisie marchande de son époque, laquelle se tourne plutôt vers l'ordre mendiants et les réseaux jésuites. La persécution royale s'avère efficace, et, au début du siècle suivant, il reste bien peu du réseau relationnel port-royaliste. On sait pourtant que c'est vers la même époque que se constitue, autour du séminaire oratorien de Saint-Magloire, un nouveau noyau militant. Un temps directeur du séminaire, l'abbé Charles-Armand Fouquet, fils du surintendant, met alors en place la matrice de la Boîte à

Perrette. L'important legs qu'il laisse à sa mort (1734) n'est plus géré par des descendants des proches de Port-Royal (la proportion importante de célibataires parmi ces derniers est un facteur décisif dans cet effacement), mais par de nouveaux réseaux d'avocats et de représentants de la bourgeoisie : « Il existe une sorte de passage à vide de l'engagement janséniste autour de 1700 et jusqu'à la fin des années 1720. » (p. 65). Port-Royal fait alors l'objet d'un « accaparement mémoriel » (p. 57), du fait même que nul ne peut plus prétendre être le seul détenteur légitime de son héritage. Le figurisme donne une coloration particulière à cette recreation. Par ailleurs, les laïcs prennent leur autonomie par rapport au clergé paroissial, s'assemblant de façon associative autour de tel ou tel membre du clergé appelant. C'est l'entrée des laïcs dans les querelles ecclésiastiques, entrée provoquée par l'ampleur des conflits autour de l'*Unigenitus* et les miracles du diacre Pâris, qui donne sa portée et son efficacité au souvenir de Port-Royal.

- 4 La formation de cette nouvelle communauté croyante fait l'objet du deuxième chapitre. Si les clercs n'ont pas spontanément sollicité l'adhésion des laïcs à l'Appel et au ré-appel contre l'*Unigenitus*, ces derniers vont trouver des voies pour s'y associer : protestations contre le procès intenté à l'évêque Soanen et témoignages de solidarité tout au long de sa détention, usage polémique des clauses testamentaires, culture politique de l'image... Surtout, les guérisons miraculeuses du cimetière Saint-Médard suscitent de nombreuses vocations de témoins engagés, et la contribution à l'essai de canonisation du diacre revêt alors une signification plus vaste. Si le public des « miraculés » témoigne d'un important brassage social, les témoins des miracles opérés montrent l'engagement des représentants des Six Corps : les bourgeois, plus réticents à engager leurs corps dans le processus thaumaturge, engagent en revanche volontiers leur signature pour son authentification (p. 105-110). Se constitue sur la base de ces réseaux de soutien une communauté croyante inédite, soudée par les pèlerinages à l'église Saint-Médard, le voyage à Port-Royal, ou encore la lecture des *Nouvelles ecclésiastiques* et celle des nécrologes des fidèles de la cause. La politique plus répressive envers le clergé appelant, déclenchée à partir de 1729, appelle aussi, de la part des laïcs, une mobilisation financière accrue pour venir en aide aux prêtres chassés des paroisses. La structure financière mise en place par l'abbé Fouquet, initialement pour soutenir la publication des *Nouvelles ecclésiastiques* et les petites écoles clandestines, élargit donc ses assises. Les vingt caisses recensées sur le siècle gèrent donations et legs testamentaires, et leur mode de gestion comme leur passation sont fondés avant tout sur la foi dans la parole donnée. Vers 1780, les quatre caisses principales totalisent près de trois millions de livres de capital, soit des revenus annuels de cent mille à cent vingt mille livres (p. 130-131). Plus généralement, le mouvement de solidarité autour du clergé appelant est un puissant facteur de construction communautaire. Le mouvement convulsionnaire, et plus spécifiquement le recours aux « secours meurtriers » (recours à la crucifixion et autres moyens extrêmes pour « venir en aide » aux convulsionnaires qui le réclament) divisent-ils le mouvement janséniste ? L'auteur relativise la portée des débats qui s'engagent alors : montrant d'abord que le mouvement convulsionnaire est loin d'être marginal et que la répression policière à son égard est bien moins systématique qu'il n'a parfois été écrit, il détaille le constat selon lequel le désaccord intellectuel sur les « secours » entame rarement la solidarité de groupe ; les convulsionnaires continuent le plus souvent à être fortement intégrés aux réseaux jansénistes dont ils sont issus. Les coupures sont ailleurs : la communauté croyante que crée la solidarité diffuse du mouvement janséniste « ne forme pas pour autant une

association exclusive d'autres affiliations et n'occulte pas les frontières des groupes sociaux » (p. 152).

- 5 Les limites sociales que la communauté janséniste se donne à elle-même se manifestent dans l'importance que continue de revêtir le cadre familial (chap. III). Les familles jansénistes parisiennes du xviii^e siècle sont généralement prolifiques : mettre au monde des enfants (que leur appartenance familiale prédestine à être parmi les élus) est un objectif avoué et valorisé. La famille elle-même est alors communauté fondée sur l'union spirituelle, les femmes assumant pour bonne part la charge du capital symbolique qui la fait vivre. Par ailleurs, si les stratégies matrimoniales restent marquées par les régulations sociales en vigueur, l'appartenance religieuse et la réputation du prétendant ou de la prétendante dans la communauté janséniste sont des facteurs d'importance, influant sur les alliances contractées. Du reste, les endogamies sociale et religieuse peuvent se conjuguer, et les marchands enrichis préférer alors les alliances au sein de leur caste et de leur communauté élective plutôt que tenter l'ascension que constituerait l'entrée dans une famille dotée d'offices. Plus généralement, si le mariage des fils, et notamment de l'aîné, assure la reproduction professionnelle, celui des filles et des cadets peut étendre la parenté spirituelle, par des alliances hors de la sphère d'origine (mariage entre avocats et filles de marchands établis par exemple, p. 185-189). Enfin, la solidarité entre familles jansénistes peut se manifester par d'autres éléments, partage des domestiques et des lieux de villégiature notamment. Un langage spirituel commun renforce donc les solidarités bourgeoises, tout en permettant l'intégration de nouveaux venus au sein du groupe.
- 6 La sociabilité familiale s'élargit à la sphère professionnelle (chap. IV). Les Six Corps trouvent dans le jansénisme une part conséquente de leur identité, sur laquelle réguler échanges et transmissions. L'ascension sociale au sein de la corporation va généralement de pair avec un engagement religieux accru, au moins jusque vers 1770. L'imprégnation religieuse marque aussi le choix et la formation des apprentis. Un certain « clientélisme religieux » se manifeste également dans le choix des fournisseurs ou des prestataires de services (dans le domaine de l'habillement ou de l'architecture par exemple), les solidarités professionnelles et religieuses se renforçant ainsi mutuellement. L'éthique marchande n'en reste pas moins fortement distanciée des sévères prescriptions de la théologie morale sur laquelle elle devrait se fonder – le jansénisme n'élabore pas une « éthique du capitalisme » qui donnerait cohérence à la vision religieuse et aux pratiques professionnelles. « Sur le terrain des accommodements avec les usages du monde, les jansénistes se révèlent finalement d'excellents casuistes » (p. 268), ce dont témoigne notamment la pratique de l'usure et de l'intérêt. En fin de compte, c'est l'incorporation sociale qui justifie et fait vivre la croyance. Cette dernière n'en est pas moins régulée par la communauté croyante, laquelle témoigne de « sa capacité propre à faire reconnaître des normes qui trouvent leur pertinence non pas dans les représentations subjectives de chacun, mais dans la reconnaissance réciproque par tous les acteurs de leur validité » (p. 279).
- 7 Ces normes sont articulées dans un discours partagé, que l'auteur, à l'instar de Dale Van Kley (*Les origines religieuses de la Révolution française*, 2002), estime se rapprocher de celui tenu par les protestants français à la même époque. Une théologie de la confiance en Dieu l'emporte sur le thème de la crainte ; le rôle essentiel joué par les laïcs dans les périodes de troubles bouleverse leurs rapports avec les ecclésiastiques. Cependant, des traits continuent à différencier fortement les deux communautés, notamment le pôle

eucharistique mais aussi l'importance maintenue des miracles et reliques chez les jansénistes. Le chapitre cinq étudie avec finesse testaments, correspondances et autres écrits, montrant notamment combien le thème de « l'élection des familles » s'est insinué dans les consciences et a donné une assise affermie à la confiance en Dieu manifestée par les Élus. L'autonomie accrue des laïcs se manifeste par la construction de quasi lieux de culte dans la demeure familiale, lieux favorables au repli sur le for interne. Cette possibilité même de repli jusque dans la demeure et le lieu du travail permet justement un engagement mondain bien éloigné du mode de procéder qui était celui des Solitaires de Port-Royal. Par ailleurs, le jansénisme est en passe de s'accaparer la religiosité traditionnelle : la mémoire des « saints » du mouvement passe par le culte de leurs reliques ; les années 1760 voient une intensification des campagnes réclamant la reconnaissance de miracles opérées par le Saint Sacrement, campagne dirigée contre l'archevêque de Paris, Mgr de Beaumont ; les lectures pieuses forment un moule culturel solide, sans interdire tout à fait la pénétration des idées nouvelles dans les bibliothèques et les mentalités au fur et à mesure que le siècle s'écoule. Le paradoxe culturel du jansénisme, c'est qu'il utilise largement les ressources du catholicisme traditionnel tout en participant à sa façon au basculement des sociétés modernes vers l'autonomie. Mais cette autonomie *fonde des pratiques*, et notamment des pratiques charitables inscrites dans le tissu de la sociabilité locale.

- 8 Ces pratiques font l'objet du chapitre suivant. Le cadre légal des fabriques paroissiales est largement investi par la bourgeoisie janséniste, notamment par son élite. Les compagnies de charité fournissent un réseau d'action souple et diversifié. La direction des hôpitaux, réservée aux plus prestigieux des notables, est également marquée par l'emprise des jansénistes, lesquels contrôlent aussi les deux compagnies de charité dédiées aux prisons. Enfin, les jansénistes construisent une œuvre éducative autonome par le biais de la formation d'un groupe de maîtres d'études élémentaires (sœurs de Sainte-Marthe pour les filles, frères Tabourin pour les garçons). Le travail des administrateurs des institutions charitables est lourd : ces derniers ont notamment un rôle clé dans l'identification des « bons pauvres », mais ils sont aussi en mesure de jouer un rôle innovant, par exemple dans les soins apportés aux nourrissons et aux vieillards ou dans la pédagogie éducative promue. Les « aumônes spirituelles » (entendre par là notamment la conversion des hérétiques) est aussi une tâche des notables engagés dans l'action caritative, et les fruits de conversion attachés à cette action sont un gage d'orthodoxie très apprécié. L'investissement en temps et en argent attaché à l'exercice d'une charge charitable fait du notable qui l'exerce le médiateur des grâces divines, hors de toute hiérarchie cléricale. Mais cette médiation continue à s'exercer à l'intérieur d'une communauté dotée d'une cohérence religieuse et sociale.
- 9 Le cadre des institutions paroissiales continue à médiatiser, souvent difficilement, cette communauté socioreligieuse : les dites institutions sont traversées de conflits qui portent notamment sur les refus de sacrement (la première affaire de ce type intervenant en 1749). Le chapitre sept de l'ouvrage apporte une lecture renouvelée de ces conflits ; il débute par ceux qui opposent curés et notables dans la gestion des fonds charitables. Si la première moitié du siècle témoigne en général d'une soumission globale des clercs aux laïcs sur les points d'administration charitable (soumission plus notable chez les curés jansénistes), à partir de 1740 des tensions violentes vont être suscitées par les nominations de curés antijansénistes mais aussi par l'arrivée d'ecclésiastiques formés selon un moule nouveau, soucieux d'affirmer leurs compétences et leurs droits. Les laïcs ripostent notamment en attribuant leurs legs aux

fabriques et non aux curés. Se construit par étapes l'idée d'un curé despote et inquisiteur, image à partir de laquelle il faut comprendre les querelles autour des refus de sacrement. L'auteur les attribue moins à une politique épiscopale intransigeante qu'à une instrumentalisation par les notables jansénistes de l'arrêt du Parlement de 1752 interdisant pareils refus : en mettant le prêtre de paroisse dans une situation fautive, il sera possible d'obtenir son emprisonnement, son bannissement ou sa fuite, de même que la saisie de ses biens. Le refus d'exhiber un billet de confession sera donc prémédité, mis en scène et rendu préalablement public, de façon à faire enregistrer devant notaire le refus de sacrement qui normalement s'ensuit. Les conseillers au Parlement ou au Châtelet chargés d'enquêter sur ces affaires sont généralement proches ou partie du milieu janséniste. « Le refus du sacrement apparaît ainsi comme un coup monté qui survient précisément au moment où les différends au sujet de l'argent des charités deviennent trop vifs. » (p. 438). Les prêtres les plus directement touchés par la vindicte janséniste sont souvent des provinciaux dépourvus d'appuis locaux. Le conflit se durcit donc du seul fait que la provincialisation du clergé parisien s'accroît avec le temps (deux cent cinquante-trois prêtres issus du diocèse sur sept cent seize en place dans les paroisses en 1789). En outre, il est plausible que l'attitude très conflictuelle des notables envers leur clergé provienne pour une part d'un ressentiment lié au fait que les fils de la bourgeoisie marchande ont vu la carrière ecclésiastique leur être interdite ou bloquée de par leur appartenance au jansénisme (p. 450-454). Mais leur réaction est aussi un symptôme de leur résistance au nouveau projet ecclésial issu du Concile de Trente : il s'agit pour eux de garder les formes anciennes de gestion des paroisses.

- 10 Dans le huitième et dernier chapitre, l'analyse des discours et actes juridiques émanant des avocats et notaires et portant sur les refus de sacrement entend inscrire pareille production dans la sphère de la « publicité » bourgeoise. Mais le modèle ici développé comprend ce phénomène au travers d'un paradigme très différent de celui qui associe la genèse de la sphère publique bourgeoise et la République des Lettres. Les hommes de loi jansénistes sont proches de la monarchie de par leur désir de marginaliser la juridiction ecclésiastique : la monarchie est pour eux garante du droit légitime au sacrement, qui n'est pas seulement en cause dans les affaires d'extrême-onction mais aussi dans ceux de refus de mariage – le mariage, fondé sur la loi naturelle, ne saurait donc être refusé aux protestants présumés. Le sacrement est au fond « un droit de nature politique du sujet, lié à l'incorporation des individus dans l'État et dans l'Église » (p. 478). En retour, la « matière spirituelle pure » laissée à l'appréciation de l'Église, se réduit comme peau de chagrin. Les droits de l'individu, affirmés face à une Église qui voudrait se soustraire à leur reconnaissance, sont garantis et médiatisés par les corps et institutions auxquels cet individu appartient. C'est sur la base de leur incorporation que les notables jansénistes se réclament de la monarchie (laquelle fonde le principe et les modalités de l'incorporation) contre les empiètements de l'Église. Le langage de l'incorporation, au cœur du droit public, ne fonde donc en rien la sociabilité politique sur un individu abstrait. Dans le cas de la bourgeoisie janséniste pour le moins, le modèle de l'émancipation politique ne serait nullement celui de la « société de pensée » exposé par François Furet (p. 487). L'analyse détaillée des stratégies et intérêts des avocats et notaires montre qu'ils sont sur ces points en parfaite harmonie avec la vision politique de la bourgeoisie marchande dont ils sont issus plutôt qu'avec celle des « élites éclairées » (p. 488-507). Dans cette perspective, il n'est peut-être pas étonnant que les réformes des années 1770, qui sonnent la fin de l'incorporation, provoquent

aussi la sortie hors de la sphère politique de la bourgeoisie janséniste. Les réformes de Maupéou, puis de Turgot provoquent un refus d'occuper les charges publiques nouvellement créées en remplacement des anciennes, diminuant radicalement la signification des institutions locales urbaines. Déconstruction des corps et collèges, désertion des pratiques publiques et déclin de l'engagement religieux signent ensemble une logique de « désincorporation » (Claude Lefort). D'une certaine façon, le discours de mobilisation janséniste, en justifiant l'engagement civique, instituait l'élite marchande qui le tenait en interlocuteur privilégié de la monarchie. C'est la destruction des particularismes locaux entreprise par cette dernière qui épuisera tant l'une que l'autre. Épuisement aggravé, pour la bourgeoisie janséniste, par la disparition progressive du clergé appelant dont la protection mobilisait ses réseaux de solidarité.

- 11 Au cours du XVIII^e siècle, les élites marchandes se sont donc appropriées le souvenir de Port-Royal, la puissance d'intercession du diacre Pâris et la cause du clergé appelant. Elles ont ainsi tenté de renouer avec un régime de sacralité justifiant leur légitimité locale. La communauté janséniste s'est identifiée avec une forme de culture civique fondée sur la mémoire et les usages de l'ancienne culture corporatiste. Le dépérissement de cette culture est lié pour bonne part au décroisement, à la fois naturel et imposé, de l'espace social parisien. Le rapport entre la position d'une classe sociale et le fait religieux qu'elle intériorise se révèle donc complexe : « Si le jansénisme contribue à modeler les évolutions de la bourgeoisie, il est en même temps profondément informé par toutes les autres composantes de la position de ses adeptes. » (p. 530). D'où cette prise de position ultime de l'auteur quant au schéma et à la temporalité de la « sortie de la religion » tels que proposés par Marcel Gauchet : « À la veille de la Révolution encore le religieux est modelé par le social autant qu'il l'informe. (...) Le religieux vécu était pris dans l'organisation sociale mais ne l'informait pas nécessairement dans sa totalité. Il n'est donc pas nécessairement synonyme d'une hétéronomie absolue de la règle qui vient d'ailleurs que de soi-même. Chez les jansénistes, le langage religieux est utilisé comme un rapport entre membres d'un groupe social en mouvement et permet d'articuler discours et revendications sur des pratiques à caractère politique. » (p. 532-533)
- 12 La conclusion de l'ouvrage, qui affirme ainsi avec Durkheim l'indissolubilité de ce qui appartient à Dieu et de ce qui revient à César, aurait sans doute gagné à être quelque peu étoffée, ne serait-ce que pour rendre justice à la minutie du travail d'enquête. Peut-être aurait-il été possible d'étayer davantage la thèse du caractère « réactif » du jansénisme en insérant les positions et stratégies de la bourgeoisie marchande dans l'ensemble d'un tissu social parisien en travail de décroisement (sans que ce décroisement soit ici décrit). L'analyse des années 1780-1790 aurait aussi pu être approfondie. La question se pose notamment d'un éventuel « transfert » des références de l'élite marchande vers d'autres secteurs sociaux et politiques, et notamment de la prise en charge par des acteurs multiples des références port-royalistes.
- 13 La filiation avec Port-Royal, justement, pose un autre problème. Si l'auteur décrit de façon convaincante l'épuisement du milieu du premier Port-Royal et le travail mémoriel poursuivi ensuite autour de l'abbaye et des Solitaires, il n'évoque que vaguement « l'héritage intellectuel » du mouvement. Il est pourtant loisible de se demander si cet héritage n'a pas travaillé autrement et davantage le jansénisme du XVIII^e siècle qu'il n'est ici suggéré, ce qui expliquerait tant le caractère inachevé de sa synthèse intellectuelle que la prise en compte des références port-royalistes au-delà

des limites sociales et historiques posées dans l'ouvrage. Trop rapidement évoqué par l'auteur, le modèle de la société de pensée peut légitimement trouver certaines de ses origines dans le modèle d'interaction initié par les Solitaires – « corps sans tête » (Harlai) réuni par le discernement du Vrai effectué en un lieu et un temps donnés, forme de socialisation dont le but est « d'opiner, de dégager entre ses membres, et de la discussion, une opinion commune, un consensus, qui sera exprimé, proposé, défendu » (Furet). Ce travail de socialisation alternative indubitablement poursuivi par Port-Royal n'informe-t-il en rien les groupes qui en récupèrent l'héritage religieux ? Ne pourrait-on émettre l'hypothèse que la désincorporation n'est pas uniquement un phénomène provoqué de l'extérieur mais qu'elle est aussi le produit des références contradictoires par lesquelles les Corps tentent de renouveler leur charge symbolique ? Si les avocats ne forment pas un corps en tant que tel, le court passage que l'auteur consacre à la janséniste confrérie de Saint-Yves, laquelle se décrit en 1780 comme « une libre assemblée de citoyens » (cité p. 494) évoque moins la tentative de créer ou recréer une structure d'incorporation que le surgissement d'un modèle de sociabilité tout à la fois nouveau et pourtant ancré dans la tradition du premier Port-Royal. Du reste, la rhétorique des avocats jansénistes rapportée dans l'ouvrage résonne à plusieurs reprises avec des accents directement empruntés à Antoine Arnauld. L'enracinement des droits de l'individu dans le double contrat noué avec l'État et l'Église renvoie aux protestations de ce dernier contre la réforme autoritaire de la Règle du monastère de Port-Royal : « Le plus grand fondement de la justice humaine, au regard de ceux mêmes qui n'ont point connu les commandements de Dieu, est la bonne foi, qui oblige de ne point violer les accords que l'on a faits, et d'entretenir les choses dont on est publiquement convenu. (...) On ne peut donc sans une manifeste injustice aggraver leur joug [aux religieuses] en changeant les conditions sous lesquelles elles ont bien voulu se dépouiller de leur propre volonté, quand ce sont surtout des conditions qui sont autorisées par l'une et l'autre puissance, la spirituelle et la temporelle (...) car on peut dire alors qu'elles ont l'Église et l'État pour garants de l'exécution du contrat qu'elles font avec l'une et avec l'autre. » (Arnauld, OC, t. XXXVIII, p. 656-657) La question sous-jacente est de savoir si, après sa disparition, Port-Royal ne joue plus que le rôle d'une référence symbolique malléable, ou si le jansénisme du XVIII^e siècle reste sourdement travaillé par ses origines, ce qui expliquerait pour partie ses contradictions et son dépassement.

- 14 Plus largement, si l'ouvrage est riche d'implications quant à la validité et aux limites de deux thèses majeures de ces dernières décennies – celle de la formation de la « société de pensée » et celle de la « sortie de la religion » (et les deux thèses ne sont pas tout à fait indépendantes l'une de l'autre) –, il n'engage qu'indirectement le débat, par le biais d'inférences et de questions parfois seulement esquissées. Mais cela n'altère pas son immense mérite : celui d'offrir une étude extrêmement fine et détaillée sur un moment et un milieu essentiels à la compréhension de l'articulation mouvante entre religieux et politique à la jointure des temps modernes. En 1990, Marcel Gauchet écrivait : « Il est communément admis que le jansénisme a joué un rôle dans l'ébranlement de l'Ancien régime. Mais comment, selon quelles voies cet ébranlement s'est-il communiqué ? De la résistance du XVII^e siècle aux luttes ouvertes du XVIII^e siècle, des batailles religieuses à la genèse du parti patriote, quels sont les cheminements ? Par où passent les canaux ? Les modèles plausibles continuent de faire débat. Nous n'avons désespérément pas la clé de ces relations que nous souffle une rumeur faite histoire. » (*Chroniques de Port-Royal*, 1990, p. 22-23) Depuis, plusieurs études d'importance ont renouvelé le débat, et cet

ouvrage s'inscrit dans leur continuité tout en suggérant en même temps les voies d'un modèle résolument nouveau.