

NATURE ET UTOPIE À L'ÂGE CLASSIQUE : FOIGNY, VEIRAS, FONTENELLE

PETER KUNO MURVAI

A DISSERTATION SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES IN
PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF DOCTOR
OF PHILOSOPHY

GRADUATE PROGRAM IN ÉTUDES FRANCOPHONES

UNIVERSITÉ YORK,
TORONTO, ONTARIO
MARCH 2021

© Peter-Kuno Murvai, 2021

Résumé

À travers l'analyse de trois utopies narratives de l'époque louis-quatorzienne, cette thèse se fixe l'objectif d'explorer les liens entre les représentations de la nature et l'imaginaire politique à l'époque classique. Rédigées durant les dernières décennies du XVII^e siècle, dans le contexte de « la crise de la conscience européenne », selon la formule de Paul Hazard, *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny, *l'Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras et *l'Histoire des Ajaiiens* de Bernard Le Bovier de Fontenelle portent la trace des bouleversements apportés par la nouvelle science mécanique qui remplace l'épistémè analogique de la Renaissance, par la redéfinition du droit naturel accomplie notamment par Hobbes et Spinoza, ainsi que par la montée d'une pensée libertine qui met en question les fondements théologiques du vivre ensemble. Témoins de ces changements, les textes qui forment notre corpus n'affichent pas cependant l'optimisme mièvre qui sévira au siècle des Lumières avec le triomphe de l'idéologie du progrès illimité. À l'encontre de la représentation commune qui voit dans les utopies classiques des expressions naïves du projet de création d'une société parfaite, nous formulons l'hypothèse qu'il s'agit plutôt d'expériences de pensée radicales qui ne cessent de problématiser les nouveaux rapports de domination qui émergent à l'époque moderne. Véhicules fictionnels privilégiés des idées subversives de leur temps, ces œuvres ne se bornent pas à illustrer le projet cartésien d'arrondissement de la nature, mais ils en exposent également les failles et les écueils. En mettant en scène des sociétés séculières qui mettent en place des dispositifs disciplinaires censés exercer un contrôle total sur les aspects de la vie, les œuvres de Foigny, de Veiras et de Fontenelle dévoilent le côté obscur de l'imaginaire politique et social de la modernité.

Remerciements

Je voudrais tout d'abord exprimer toute ma gratitude à Madame Marie-Christine Pioffet, ma directrice de thèse, qui m'a fourni un appui sans faille lors de la rédaction de ce travail. Sa générosité, son érudition, et son enthousiasme pour la recherche m'ont servi de modèles durant ce cheminement. Ce n'est que grâce à sa lecture attentive et à ses conseils judicieux que j'ai pu avancer jusqu'au point final.

Je tiens à remercier également Monsieur Philippe Bourdin et Madame Dominique Scheffel-Dunand pour leurs lectures, leurs encouragements et leurs conseils qui ont contribué de façon décisive à l'élaboration de cette dissertation.

Je tiens non moins à remercier mes parents, Sabina et Peter, et ma compagne, Bianca, pour leur appui indéfectible durant ces longues années de rédaction.

Mes remerciements vont également à tous mes amis et collègues dont les encouragements et la présence intellectuelle m'ont accompagné durant ce parcours : Abdul, Daniel, David, Ioan, Iulia, Jeff, Jeffrey, Mirela, Mircea, Martin, Olga, Patricia, Raluca, Valentin.

Table des matières

Résumé.....	ii
Remerciements.....	iii
Abréviations	vi
Introduction.....	1
Première partie : L’utopie et l’idée de la nature à l’âge classique	21
Chapitre I. Deux approches de l’utopie	22
I. 1. L’approche politique.....	26
I. 2. L’approche littéraire	37
Chapitre II. L’utopie en France (XVI ^e -XVII ^e siècles)	48
II. 1. La réception de l’ <i>Utopia</i>	50
II. 2. La création utopique.....	59
Chapitre III. L’utopie et le choc des paradigmes.....	69
III. 1. Utopie et mythe.....	70
III. 2. Magie, mécanique, utopie.....	80
III. 3. Libertinisme et utopie	99
Deuxième partie : Les utopies de Foigny, Veiras et Fontenelle	115
Chapitre I. <i>La Terre australe connue</i> de Gabriel de Foigny.....	116
Introduction.....	116
I. 1. La vie inquiète de Gabriel de Foigny	118
I. 2. Un défi herméneutique	122
I. 3. Un itinéraire allégorique?	135
I. 4. L’homme naturel : Congo et Madagascar	142
I. 5. Hermaphrodisme et libertinisme	156
Conclusion : Monde sauvage, monde utopique	195
Chapitre II. <i>L’Histoire des Sévarambes</i> de Denis Veiras	197
Introduction.....	197
II. 1. Fiction et vérité utopique.....	202
II. 2. Le dispositif théologico-politique	219
Conclusion	290
Chapitre III. <i>L’Histoire des Ajaoiens</i> de Fontenelle.....	295
Introduction : Un hapax utopique	295
III. 1. La topique du voyage : le découvreur découvert	301

III. 2. Comment une république d'athées est-elle possible? Le dialogue avec Bayle	309
III. 3. Athéisme et culte de la Nature	317
III. 4. <i>Conatus</i> et loi naturelle : de Spinoza à Ajao	334
III. 5. Les étrangers, les esclaves et les femmes	350
Conclusion : Récit de conversion ou critique de l'athéisme?	361
Conclusion générale	367
Bibliographie	377
I. Textes à l'étude	377
II. Autres textes antérieurs à 1800	378
III. Études	387

Abréviations

HA : Fontenelle, Bernard Le Bovier de, *Histoire des Ajaoiens. Kritische Textedition mit einer Dokumentation zur Entstehungs-, Gattungs- und Rezeptionsgeschichte des Werkes*, Hans-Günter Funke (éd.), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1982.

HS : Veiras, Denis, *L'Histoire des Sévarambes*, Aubrey Rosenberg (éd.), Paris, Honoré Champion, 2001.

TAC : Foigny, Gabriel de, *La Terre australe connue* (1676), Pierre Ronzeaud (éd.), Paris, Société des textes français modernes, 1990.

Introduction

« Roman de l'État » selon la formule de Pierre-François Moreau¹, l'utopie de l'âge classique peut être considérée également – et peut-être à plus forte raison, comme « roman de la nature » dans la mesure où c'est bien autour de cette notion que se construit la problématique centrale du genre. Si, en effet, on peut concevoir une utopie qui ne comporte pas la description d'une forme d'organisation politique modèle², il serait bien plus difficile d'en imaginer une qui ignore la question des rapports entre la société et la nature. À première vue, ces rapports pourraient être envisagés sous l'aspect de la simple contradiction entre les données brutes de l'existence et le projet, typiquement moderne, de transformation du monde par l'entremise de la rationalité technique. Selon cette thèse largement partagée par les historiens, au point de devenir un véritable lieu commun de la critique, l'utopie incarnerait un fantasme totalitaire se manifestant sous la forme du projet de destruction de l'environnement naturel. Elle viserait ainsi le remplacement de celui-ci par son succédané artificiel, prétendument amélioré ou au moins plus propice à l'usage humain. Bien qu'elle précède largement la formulation de l'idée du progrès sans limites, l'émergence de l'utopie à l'époque classique serait alignée de fait sur la révolution scientifique moderne³ et sur son combat incessant contre la nature. Elle constituerait ainsi une expression du nouvel esprit mécanique qui fait son apparition au début du XVII^e siècle et dont

¹ Pierre-François Moreau, *Le récit utopique : droit naturel et roman de l'État*, Paris, P.U.F., 1982.

² Dans un certain sens, c'est bien le cas de *La Terre australe connue* de Foigny ainsi que d'autres textes plus récents, comme les « écotopies » de B. F. Skinner (*Walden Two*, New York, Macmillan, 1948) ou d'Ursula K. Le Guin (*The Word for World is Forest*, New York, Putnam, 1972). Voir Corin Braga, *Pour une morphologie du genre utopique*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 209-215.

³ La notion de révolution scientifique a été mise en doute par une certaine historiographie révisionniste qui s'est employée à démontrer la continuité entre les idées du Moyen Âge et de la Renaissance et celle de la mécanique du XVII^e siècle (Voir notamment Pierre Duhem, *L'Aube du savoir : épitomé du système du monde (histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic)*, Anastasios Brenner (éd.), Paris, Hermann, 1997; A. C., Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, Garden City, Doubleday, 1959; Peter Dear, *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge and Its Ambitions, 1500–1700*, Princeton, Princeton University Press, 2001). Bien qu'ils aient pu établir des ponts entre les idées de Copernic, Kepler, Galilée, Descartes ou Newton et celles de leurs prédécesseurs, ces travaux n'ont pas été cependant en mesure de jeter définitivement le doute sur la nouveauté apportée par le nouveau paradigme et sur le bienfondé de son assimilation à une forme de « révolution » des formes et des méthodes du savoir scientifique.

les succès en physique, en astronomie, en anatomie ou en chimie ont transformé radicalement nos représentations du monde. L'utopie classique serait ainsi un reflet littéraire des théories mécanistes qui trouvent leur réalisation sur le plan métaphysique et épistémologique dans l'œuvre de René Descartes et, sur le plan de la théorie politique, dans celle de Thomas Hobbes. Les avancées en physique et dans la théorie de la connaissance façonnent en effet la réflexion théologico-politique de Hobbes à Spinoza et Rousseau, notamment dans le contexte du débat sur l'origine et la destination de la société civile.

Conformément à cette clé interprétative, on pourrait établir un lien manifeste entre la promesse de la philosophie cartésienne de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »⁴ et, celle utopique, d'une humanité vivant dans une cité dont tous les aspects seraient parfaitement réglés selon les préceptes de la raison. Tout comme la science moderne, l'utopie mettrait en œuvre une police du réel, qui ne saurait s'exercer que dans un univers dans lequel les rapports entre causes et effets sont gouvernés par des lois à la fois universelles et implacables.

Cette perception de l'utopie classique comme moteur du progrès est bien résumée par les auteurs du catalogue de l'exposition consacrée à l'utopie par la Bibliothèque nationale de France en 2000 :

Expression radicale de la modernité naissante, l'utopie ne se résigne plus, comme le faisait la pensée médiévale, à l'humilité et à la soumission face à une nature hostile. Elle proclame au contraire la venue d'un homme nouveau, « maître et possesseur » d'une nature dévoilée, et bientôt asservie grâce à la technique et à la machine. La logique de l'utopie est celle d'une domination de la nature. Cependant, cette pensée étant elle-même largement tributaire de l'évolution de son environnement, notamment technologique, la façon de concevoir cette domination a pris, au cours de l'histoire de l'utopie, plusieurs formes successives⁵.

⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, VI, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 168 : « Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connoissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, [...] nous les pourrions employer [...] et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. »

⁵ Roland Schaer et Lyman Tower Sargent (dir.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Catalogue de l'exposition de la Bibliothèque nationale de France, Paris, Fayard, Bibliothèque nationale de France, 2000, en ligne.

Selon cette thèse largement partagée par les théoriciens et les historiens du genre⁶, la conception politique mise en scène par l'utopie serait également l'expression de l'antinaturalisme de la philosophie politique de Hobbes, laquelle est fondée sur un véritable rejet de l'état de nature : « Élaborée et construite par l'homme, l'utopie suppose par définition une victoire sur la nature, la négation de l'état de nature par la création de la cité (ce que Hobbes appelle le *Commonwealth*) c'est-à-dire l'ordre civil fondé sur la personne artificielle du souverain »⁷.

La philosophie politique hobbesienne est en effet mécaniste, la réduction de la nature à l'ensemble des relations causales déterminées entre les mouvements de corpuscules matériels formant la base de la conception de l'État et de la société formulée par le philosophe dans *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil* (1651), texte qui s'ouvre par ailleurs sur une démonstration de la matérialité des passions⁸.

La clé interprétative favorisée par cette lecture assimile ainsi l'utopie à la doctrine de la *civitas* hobbesienne, qui opère une véritable révolution théorique en réduisant la notion antique et médiévale de droit de nature à la puissance (« power ») d'agir en vue de la conservation de soi⁹. Selon Hobbes, c'est bien en tant que dispositif de sécurité mis au service de la préservation de l'individu que se profile l'institution de l'État, envisagé sous la figure du grand Léviathan dont la fonction est d'arracher les individus à leur vie « solitaire, misérable, difficile, sauvage et brève »¹⁰ par la création d'un état civil « artificiel »¹¹. En tant que négation de l'état de nature,

⁶ Il nous serait impossible d'en dresser une liste, serait-elle incomplète. Nous nous limitons à renvoyer au résumé théorique de Hans Jonas, « Reflections on Technology, Progress, and Utopia », *Social Research*, vol. 48, n° 3, p. 411-455.

⁷ Roland Schaer et Lyman Tower Sargent (dir.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, op. cit.

⁸ Thomas Hobbes *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil, The English Works*, vol. III, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966. Nous avons utilisé également Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. G. Mairet, Gallimard, 2000.

⁹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, op. cit., ch. XIV, p. 128. Cette notion se retrouve chez Spinoza qui définit le terme de *conatus* comme l'effort de chaque chose qui « autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (« *unquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* »). (Baruch Spinoza, *Éthique*, III, 6, dans *Œuvres*, trad. Charles Appuhn, tome III, Paris, Flammarion, « GF », 1965, p. 142)

¹⁰ *Ibid.*, I, 13, §62.

¹¹ La thématique de l'artifice occupe une place importante chez Hobbes qui compare l'État à un automate dont l'« âme artificielle » serait la souveraineté (Thomas Hobbes *Leviathan, The English Works*, op. cit., II, « On Commonwealth », p. IX : « For by art is created the great Leviathan called a Commonwealth, or State, in Latin *Civitas*, which is but an artificial man; though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which sovereignty is an artificial soul »).

l'ordre politique ainsi instauré devient l'agent d'un changement anthropologique qui façonne l'humain en tant que tel. Cette analogie entre le système de Hobbes et le projet utopique permet d'envisager celle-ci comme un projet totalisant, voire totalitaire, basé sur une série d'interventions techniques, y compris biopolitiques¹², qui viseraient la création d'une antinature. En prenant en charge l'ensemble des formes de la vie, elle met en place un système dont l'enjeu fondamental est la réglementation de la vie des citoyens dans tous ses aspects, incluant la sexualité, la reproduction, l'alimentation, l'amélioration de l'espèce, l'éducation ou les croyances. En bout de compte, l'utopie annoncerait une vision moderne et trouverait des prolongements aussi bien dans les totalitarismes du XX^e siècle et dans les sociétés de surveillance et de contrôle contemporaines que dans les courants actuels du transhumanisme. Ce point de vue peut faciliter un effet de télescopage entre l'utopie classique et la dystopie¹³ moderne dans certaines histoires du genre : « Andreae, Bacon, Campanella et autres ont dressé la scène sur laquelle George Orwell et Aldous Huxley ont baissé le rideau »¹⁴.

¹² La notion de « biopolitique », introduite par Michel Foucault dans le dernier chapitre de *La Volonté de savoir* (Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1976, p. 188) et dans plusieurs cours donnés au Collège de France (Michel Foucault, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études », Paris, 1997, et *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004), renvoie à un mode spécifique de l'exercice du pouvoir fondé sur son rapport à la vie et qui émergerait, selon l'auteur, notamment à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. C'est à cette date, s'il fallait en croire Foucault, que l'être humain devient « un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question » (Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 188). Dans plusieurs ouvrages publiés notamment au cours des années 1970, Foucault analyse les transformations du pouvoir qui, à partir de l'âge classique, ont conduit à la consolidation de l'économie de marché, au développement d'une gouvernementalité libérale et à l'apparition d'une « biopolitique » qui vise à investir et prendre en compte la vie, notamment sous les aspects de la démographie, de la santé, de l'alimentation, de la sexualité ainsi que de la mortalité au sein d'une population. La biopolitique est encadrée par son objet, la vie d'une population, par son mode d'exercice, le gouvernement, et par son objectif, la sécurité.

¹³ Le terme de « dystopie », qu'on appelle parfois également « utopie négative » ou « anti-utopie » est une création du XIX^e siècle, étant de toute évidence forgé par John Stuart Mill qui l'insère dans un de ses discours pour désigner ses adversaires politiques comme étant des « dys-topians » ou « cacotopians » : « What is commonly called Utopian is something too good to be practicable; but what they appear to favour is too bad to be practicable » (John Stuart Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXVIII*, Toronto, University of Toronto Press, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1988, p. 247). Malgré son succès, le terme nous semble problématique dans la mesure où il efface l'ambiguïté qui caractérise les incarnations les plus complexes du genre.

¹⁴ Alexandre Cioranescu, *L'Avenir du passé. Utopie et littérature*, Gallimard, 1972, p. 147.

Certaines similarités entre l'utopie et la philosophie de Hobbes permettent en effet de faire des rapprochements entre ces deux visions du politique. Dès son apparition en 1516, lorsque Thomas More publie *Utopia*¹⁵, le genre obéit à un certain modèle qui semble annoncer les thèses hobbesiennes. Par exemple, on peut lire dans ce sens le geste du fondateur Utopus qui, selon More, aurait coupé un isthme et créé ainsi l'île artificielle qui portera son nom. Cet acte inaugural qui jette les bases d'un nouvel État pourrait être rapporté au niveau symbolique au moyen par lequel le souverain hobbesien délimite l'ordre politique de la *civitas* en coupant les liens avec l'état de nature. Le projet scientifique de domination qui sera formulé par Descartes s'y retrouverait également, sous la forme d'une série d'interventions sur l'environnement qui visent l'exploitation rationnelle de ce dernier et sa mise à la disposition de la cité utopique.

Cette attitude serait par ailleurs commune aux autres utopies des XVI^e et XVII^e siècles qui mettent en scène une nature obscure et menaçante que l'action humaine est appelée à transformer selon les lois de la géométrie et de la physique. Les montagnes nivelées pour faire place à des villes parfaitement régulières, ou bien les rivières détournées de leur cours au profit de l'agriculture témoigneraient ainsi de cet esprit de conquête qui n'est pas sans rapport avec le projet colonial qui prend son essor dans la même période. En effet, la conquête du Nouveau Monde se fait sous la bannière d'une idéologie qui justifie la soumission de peuples dits « sauvages » au nom des lois universelles de la raison qui doivent gouverner aussi bien l'univers physique que la vie sociale. On pourrait faire ainsi remarquer que dans bien des utopies classiques, la création de l'État se fait sur l'arrière-plan d'un processus de colonisation explicitement ou implicitement violent dans lequel on peut retrouver les échos de la conquête des Amériques par les explorateurs européens. Tout comme les projets de colonisation des nations « sauvages », les utopies trouveraient ainsi leur justification dans le récit du progrès qui trouve ses premières formulations encore balbutiantes au début du XVII^e siècle, notamment dans *La nouvelle Atlantide* de Francis Bacon¹⁶.

¹⁵ Thomas More, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia*, Louvain, 1516.

¹⁶ Francis Bacon, *The New Atlantis*, The Harvard Classics, New York, P. F. Collier, 1909 (*La Nouvelle Atlantide*, trad. M. Le Doeuff, M. Llasera, Paris, Payot, 1983).

Selon ce compte-rendu standard, une attitude plus favorable à la nature n'aurait cours qu'au XVIII^e siècle, avec par exemple, la montée des idées d'Étienne-Gabriel Morelly¹⁷ et de Jean-Jacques Rousseau qui soutiennent la thèse de la bonté naturelle de l'être humain, tout en dénonçant avec vigueur la corruption apportée par la civilisation moderne. À partir du XIX^e siècle, on assisterait à une dissociation entre l'optimisme technologique et le courant primitiviste qui cherche une forme de réconciliation avec une nature apprivoisée. On aurait ainsi d'une part l'utopie technico-scientifique, décrivant un avenir radieux sous la bannière de la machine, et d'autre part, l'anticipation dystopique d'une humanité asservie à la technique et à des formes de gouvernance totalitaires ainsi que l'inspiration luddite ou écologiste préconisant le retour au bonheur simple d'un âge d'or fantasmé.

Or, notre lecture de trois utopies françaises de la fin du XVII^e siècle – *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny, *l'Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras¹⁸ et *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens* de Bernard Le Bovier de Fontenelle¹⁹ nous a conduit à mettre en question ce récit historiographique, notamment en ce qui concerne l'adhésion enthousiaste des utopistes à la philosophie mécanique de leur temps, leur prétendue hostilité irréductible aux données naturelles ainsi que leur optimisme relatif quant aux possibilités ouvertes par les nouvelles découvertes scientifiques et techniques.

Notre hypothèse de lecture consiste donc à prendre le contre-pied de la vulgate interprétative qui minimise ou passe sous silence les traits régressifs des utopies qui forment notre corpus, en les inscrivant sans reste dans le récit de la modernité triomphante. Au cours de notre lecture, nous avons repéré, au contraire, des signes d'une résistance au projet moderne, que ce soit sous la

¹⁷ Étienne-Gabriel Morelly, *Code de la nature, ou Le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu*, Par-Tout, Chez Le Vrai Sage, 1755.

¹⁸ Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent communément appelé la Terre Australe. Contenant un compte exact du Gouvernement, des Mœurs, de la Religion, et du langage de cette Nation, jusques aujourd'hui inconnuë aux peuples de l'Europe*, traduit de l'Anglois, Paris, Claude Barbin (vol. 1 et 2, 1677), Étienne Michalet (vol. 3-5, 1678-79). Pour les références, nous avons utilisé *L'Histoire des Sévarambes*, Aubrey Rosenberg (éd.), Paris, Honoré Champion, 2001.

¹⁹ Bernard Le Bovier de Fontenelle, *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens. Ouvrage posthume de Mr. De Fontenelle*, Genève, 1768. Pour les références, nous avons utilisé Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Histoire des Ajaoiens. Kritische Textedition mit einer Dokumentation zur Entstehungs-, Gattungs- und Rezeptionsgeschichte des Werkes*, Hans-Günter Funke (éd.), Heidelberg, Carl Winter, 1982.

forme de la fascination que le modèle magique continue d'exercer sur Foigny ou du pessimisme augustinien, transmis par la filière du libertinisme érudit, qui informe les zones d'ombre des utopies de Veiras et Fontenelle.

Le choix des œuvres retenues dans le corpus a été guidé par deux critères : d'une part, celui de la représentativité – nous avons pris le parti d'examiner des textes qui représentent des modèles du genre, tout en présentant des traits distinctifs. D'autre part, nous avons pris en compte le critère de la cohérence – trait qui nous a permis de mettre en évidence, de manière contrastive, les convergences ou au contraire, les divergences entre les attitudes envers la nature dans les ouvrages choisis. Si *La Terre australe connue* et *l'Histoire des Sévarambes*, œuvres parues presque simultanément, se sont imposées comme de véritables modèles du genre peu de temps après leur parution, *l'Histoire des Ajaouiens*, rédigée vers 1682, ne constitue pas moins une borne de l'entreprise utopique, même si elle gardera son statut clandestin jusqu'à sa publication, qui n'aura lieu que presque un siècle plus tard.

Le caractère paradigmatique des textes étudiés dans le présent travail est renforcé par leur contexte de production. Les trois œuvres peuvent être envisagées comme formant une série textuelle qui reproduit, par l'entremise de mises en scène fictionnelles, les mutations qu'engendre la « crise de la conscience européenne »²⁰ de la fin du XVII^e siècle. Expression saillante de ces secousses, l'utopie classique émerge en pleine époque de crise – qu'il s'agisse de celle de l'Église, avec la Réforme et les guerres de religion, de celle de la science médiévale et renaissante, avec la montée du mécanisme, ou plus généralement, de la crise de la représentation du monde, avec les nouvelles découvertes géographiques.

Comme l'a montré Paul Hazard, entre 1680 et 1715 le paysage intellectuel européen change avec une rapidité étonnante sous l'action d'un mouvement de renversement de toutes les valeurs de la tradition chrétienne :

La hiérarchie, la discipline, l'ordre que l'autorité se charge d'assurer, les dogmes qui règlent fermement la vie : voilà ce qu'aimaient les hommes du dix-septième siècle. Les contraintes, l'autorité, les dogmes, voilà ce que détestent les hommes du dix-huitième siècle, leurs successeurs immédiats. Les premiers sont chrétiens, et les autres antichrétiens; les premiers croient au droit divin, et les autres au droit naturel; les

²⁰ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Coll. « Idées », N.R.F. Gallimard, n° 173, Paris, 1968.

premiers vivent à l'aise dans une société qui se divise en classes inégales, les seconds ne rêvent qu'égalité²¹.

En suivant cette évolution générale, de Foigny et Veiras à Fontenelle, l'utopie traverse similairement un processus de radicalisation notamment en ce qui concerne l'attitude envers les dogmes et les institutions de l'ancien monde : si *La Terre australe connue* peut encore être interprétée comme une œuvre apologétique comportant une mise en garde contre les conséquences néfastes du déisme qui préside à l'idéologie australienne, l'*Histoire des Ajaoiens* constitue une défense et illustration de la possibilité d'un état d'incroyants vertueux. Cette hypothèse, inspirée par *Les pensées diverses sur la comète* de Bayle²², constitue une provocation sans précédent dans la littérature de l'âge classique, qui tient pour axiomatique l'impossibilité de fait d'une société d'athées. « Si l'athéisme ou le déisme eussent régné dans les premiers siècles, il y a longtemps que le monde serait détruit, bien loin d'avoir pu régner une éternité entière dans cette opinion », écrit Michel Maduit en 1677²³, en résumant un des principes fondamentaux de la théologie morale chrétienne. En outre, les utopies de Foigny, Veiras et Fontenelle ne sont pas simplement des véhicules des thèses de la génération de La Mothe le Vayer et Gabriel Naudé, elles constituent une forme de radicalisation qui apporte « un complément capital »²⁴ au naturalisme libertin, dans la mesure où elles explorent la dimension collective d'une mise en application politique d'une vie selon la nature, libérée des contraintes de la religion révélée.

Ce développement est particulièrement saillant dans l'*Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras, qui reprend les thèses sur l'imposture politique des religions instituées, tout en rejetant le pessimisme qui leur était associé chez les libertins de la génération précédente. En faisant la distinction, à travers le récit de la conquête des Sévarambes par le fondateur de la cité utopique, entre la bonne et la mauvaise imposture, Veiras se sépare des libres-penseurs qui n'appréhendent

²¹ *Ibid.*, p. VII.

²² Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète* [1682], vol. I et II, Paris, A. Pratt (éd.), Droz, 1939.

²³ Michel Maduit, *Traité de religion contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens* [1677], Mi-ae Hyun (éd.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 1996, p. 238.

²⁴ Antoine Adam, *Les Libertins au XVII^e siècle. Textes choisis et commentés par A. Adam*, coll. « Le Vrai Savoir », Paris, Buchet/Chastel, 1964, p. 25.

celle-ci que sous l'angle péjoratif du mensonge, de la subornation et de l'assujettissement. L'usage stratégique de la dissimulation devient chez Veiras une forme de pédagogie des masses qui vise, comme le montre l'exemple sévarambe, à les faire accéder à un état sans inégalités et rapports de domination, dans lequel les individus se conduiraient selon la seule loi naturelle.

Cette dernière notion, qui a une longue histoire allant des Grecs anciens jusqu'à la théologie scolastique, nous semble constituer le point focal de l'entreprise utopique, et cela à partir de l'œuvre de Thomas More. En effet, les utopies des XVI^e et XVII^e siècles reprennent largement l'opposition antique entre loi naturelle et loi positive. La première est universelle, nécessaire et transcendante, alors que la deuxième est particulière, relative et contingente, étant la création de divers législateurs. Cette problématique est bien présente dans la pensée du XVII^e siècle, lorsque des moralistes comme Pascal ont beau jeu à démontrer la relativité des lois et coutumes humaines, auxquelles ils opposent la notion d'une justice absolue, inscrite dans le cœur de tous les humains :

On la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps, au lieu qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat, trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité, en peu d'années de possession les lois fondamentales changent. Le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà.²⁵

De façon similaire, le recours à la *lex naturalis* est une constante utopique, si on comprend par cette expression la coïncidence de la raison et la nature, et non un simple principe de préservation de soi (comme chez Grotius, Hobbes ou Spinoza). Pierre-François Moreau souligne ainsi à juste titre l'importance de la loi naturelle dans l'utopie de More : « Nature, raison, vertu : c'est par ces termes que Thomas More caractérisait la philosophie qui gouvernait la vie des Utopiens. La vertu pour eux se définit : vivre selon la nature; Dieu n'a pas donné à l'homme d'autre destination. Écouter la voix de la nature, c'est obéir à la Raison dans ses goûts et dans ses répugnances »²⁶.

²⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1962, fr. 60.

²⁶ Pierre-François Moreau, *Le récit utopique : droit naturel et roman de l'État*, op. cit., p. 89.

Toutefois, la notion de « nature », terme polysémique s'il en est, constitue déjà à l'époque classique une source de confusion, comme en témoigne l'entrée qui lui est consacrée dans l'*Encyclopédie* :

Nature, s. f. (*Philos.*) est un terme dont on fait différents usages. Il y a dans Aristote un chapitre entier sur les différents sens que les Grecs donnaient au mot *physis, nature*; et parmi les Latins, ses différents sens sont en si grand nombre, qu'un auteur en compte jusqu'à 14 ou 15. M. Boyle, dans un traité exprès qu'il a fait sur les sens vulgairement attribués au mot *nature*, en compte huit principaux. *Nature* signifie quelquefois le système du monde, la machine de l'univers, ou l'assemblage de toutes les choses créées²⁷.

Dans son étude *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Jean Ehrard a montré de façon détaillée l'équivocité du terme et la complexité de ses usages dans le discours classique²⁸; il serait vain d'en refaire la démonstration.

Il suffirait d'ajouter que cette confusion, dont les lexicographes sont bien conscients dès l'époque des Lumières²⁹, est le signe d'une mutation subie par le terme de « nature »³⁰. Dans la conception antique, les termes correspondants, « *physis* » et « *natura* » renvoient à un principe actif qui dispose de sa propre finalité et qui comporte un caractère hautement normatif, étant source de la morale³¹. En revanche, dans le vocabulaire de la science moderne, le mot arrive à désigner simplement l'ensemble des êtres et des choses, le monde physique, et perd ainsi sa connotation axiologique³². Ainsi, dans sa révision du *Dictionnaire* de Furetière, Basnage de Bauval confirme la mutation apportée au terme par le nouveau paradigme scientifique, en définissant nature

²⁷ « Nature », *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. XI. 40

²⁸ Jean Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970.

²⁹ Ehrard cite l'opinion commune des lexicographes de l'époque, selon laquelle « [d]ans l'usage ordinaire rien n'est plus commun et moins intelligible que ce mot ».

³⁰ Bernard Quemada, Marie Leca-Tsiomis, « *Nature*, du Dictionnaire de Richelet à l'Encyclopédie : une impossible définition? », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 45-60.

³¹ James A. Weisheipl, *Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas*, Binghamton, New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982.

³² Comme le montre déjà la définition du *Dictionnaire de l'Académie*, Paris, J.-B. Coignard, 1694 : « Nature. s. f. Tout l'Univers, toutes les choses créées ».

comme « [l]a masse du monde, *la machine de l'Univers*, l'assemblage de tous les êtres »³³. Il devient alors possible de parler d'une nature humaine qui fera l'objet d'une série d'interrogations : Faudrait-il penser, avec Spinoza, que l'être humain est inscrit sans reste dans le continuum de la nature, étant gouverné par les mêmes lois qu'elle, et qu'« il n'y a aucune raison de l'en exclure, que ce soit pour l'en glorifier ou l'en accabler »³⁴? Ou au contraire, devrait-on maintenir la dissociation cartésienne de l'âme et du corps, même au prix du dualisme?

D'autre part, tout au long de l'époque classique, le terme reste inscrit dans des réseaux d'oppositions théologiques traditionnelles – entre la nature déchue et la Création originelle, entre la nature et la surnature, entre les lumières naturelles et la Révélation, entre *natura naturans* et *natura naturata*³⁵. Or, non seulement les utopies étudiées héritent toute cette complexité sémantique, mais elles en font le centre de l'interrogation qu'elles portent sur la possibilité d'une morale et d'une société séculières : comme l'observe Pierre Macherey, l'utopie ne tourne pas le dos à la nature, étant au contraire, « orientée vers elle, au point d'y chercher ses normes de référence »³⁶.

Il est surtout important de montrer que pour les auteurs de notre corpus, la cité heureuse est l'expression la plus accomplie de la nature en acte (*physis*) – et lorsque, comme il arrive dans *La Terre australe connue* de Foigny, la société décrite est fondée sur une antinature, elle ne saurait être véritablement heureuse. Faut-il aussi rappeler ici qu'à l'exception de Hobbes, les penseurs de l'âge classique ne conçoivent pas l'état de nature comme « un état d'isolement, mais comme la relation naturelle de l'homme avec ses semblables [...] »³⁷. À la différence de la philosophie

³³ *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes & les termes des sciences et des arts. Seconde édition revüe, corrigée & augmentée par Monsieur Basnage de Bauval, tome II*, La Haye, Aroud et Reiner Leers, 1701, p. 211.

³⁴ Sophie Laveran, « Les idées de la nature humaine : l'anthropologie critique et pratique de Spinoza », *Astérior*, n° 19, 2018, en ligne.

³⁵ Dans la scolastique, cette distinction recouvre celle entre le Créateur et la Création et est reprise par Spinoza, qui l'utilise pour désigner l'opposition entre les attributs et les modes de la substance (Charles Ramond, « Nature naturante, Nature naturée – Sur quelques énigmes posées par une distinction archi-fameuse », dans Charles Ramond, *Nature, Naturalisme, Naturation*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 93-119).

³⁶ Pierre Macherey, *De l'utopie!*, Paris, De l'incidence éditeur, 2011, p. 199.

³⁷ Jean Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970, p. 278.

de Hobbes, dont les prises de position restent largement minoritaires, n'ayant presque pas de défenseurs au XVII^e siècle³⁸, la pensée politique classique dominante conçoit toute description d'une cité idéale à partir de l'idée de la continuité entre l'état naturel et l'état social. Dans les termes de Jean Ehrard, « admettre que la société fait violence à la nature, c'est se condamner à choisir entre le despotisme et l'anarchie »³⁹. L'ordre politique dérive nécessairement de l'ordre naturel, dont il est appelé à réaliser les virtualités. Ceci permet d'expliquer pourquoi l'utopie narrative de l'âge classique ne renvoie ni à un paradis artificiel ni à une projection issue de la rationalité technique, mais à la réalisation d'un ordre naturel débarrassé de la corruption engendrée à la fois par la superstition et par les passions individuelles débridées.

De même, bien qu'elles soient rédigées dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, c'est-à-dire après la diffusion des idées cartésiennes, hobbesiennes et spinoziennes⁴⁰ dans les cercles intellectuels de l'époque, les œuvres étudiées font généralement abstraction de nouveaux acquis de la science, étant plutôt réfractaires au projet de mettre en place un ordre factice, issu de la pure rationalité technique. Comme l'observe Raymond Trousson, « loin de pressentir l'avenir de certaines découvertes contemporaines »⁴¹ les utopistes de l'âge classique en font peu de cas, car pour eux « l'appel au savoir est un appel à une transcendance, non à un scientisme matérialiste destiné à opérer une réforme dans la société »⁴². Partant, l'inventaire des idées et des innovations proprement scientifiques dans les trois textes étudiés est plutôt décevant.

Chez Foigny, dont l'œuvre est, comme on se propose de le montrer, largement tributaire du modèle hermétique de la Renaissance, les « inventions » des Australiens ont un caractère à la

³⁸ Jon Parkin, « Taming the Leviathan: Reading Hobbes in Seventeenth-Century Europe », in Hochstrasser T.J., Schröder P. (éd.), *Early Modern Natural Law Theories*, Archives Internationales d'Histoire des Idées/International Archives of the History of Ideas, vol. 186, Springer, Dordrecht, 2003, p. 32.

³⁹ Jean Ehrard, *op. cit.*, p. 278.

⁴⁰ Si Foigny et Veiras n'ont pas eu accès à l'*Éthique* de Spinoza, parue posthumément en 1677, ils ont sans doute eu vent des idées spinoziennes, qui connaissent une certaine vogue notamment après la publication du *Traité théologico-politique* en 1670. Comme le montre Jean-Raoul Carré, Fontenelle a eu également une connaissance de seconde main de l'œuvre du philosophe hollandais, étant séduit par « un spinozisme plus ou moins simplifié et altéré, celui des libertins » (Jean-Raoul Carré, *La Philosophie de Fontenelle*, Paris, Slatkine, 1970, p. 247).

⁴¹ Raymond Trousson, *D'Utopies et d'utopistes*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 54.

⁴² *Ibid.*, p. 59.

fois organique (étant basées sur les propriétés singulières de la flore locale) et magico-alchimique (restant largement impénétrables et ne fonctionnant qu'en vertu de certaines qualités occultes). Si Veiras fait preuve d'une certaine sensibilité d'ingénieur, les innovations des Sévarambes se limitent à l'architecture et à l'hydraulique et sont présentées comme des curiosités ou merveilles qui n'ont pas de poids dans le récit. Malgré son idéologie naturaliste assumée, la cité décrite par Fontenelle dans l'*Histoire des Ajaoiens* n'est pas une technocratie et la science n'y joue pas un rôle déterminant. Cette vision audacieuse d'une société d'athées vertueux est plutôt l'expression d'un éthos républicain qui renvoie à l'exemple de l'ancienne Sparte. Le système ajaoiens est par ailleurs ancré dans une religion civile qui repose, dans un mouvement sans doute inspiré du panthéisme de Spinoza, sur la divinisation de la Nature.

On chercherait en vain dans ces textes un quelconque scientisme, car l'utopie promeut une réforme avant tout morale et institutionnelle, ciblant le luxe et la luxure, l'avarice et la corruption politique, c'est-à-dire, pour résumer, la recherche de l'intérêt privé au détriment du bonheur public. Lorsqu'elles font leur apparition, les idées scientifiques remplissent surtout une fonction rhétorique, renvoyant à la puissance supposée de la lumière naturelle en regard des mystères de la Révélation. De plus, lorsqu'on les examine de plus près, ces notions reflètent, notamment chez Foigny et Veiras, un paradigme prémoderne informé par le néoplatonisme, le néostoïcisme et l'hermétisme de la Renaissance, et qui reste dominé par l'image de la « grande chaîne de l'être » et par le postulat de la continuité fondamentale entre les divers niveaux ontologiques. Le modèle auquel renvoient les utopies de Foigny et Veiras, désigné par Michel Foucault comme celui de « la prose du monde », reste surdéterminé par une représentation de la nature comme « tissu ininterrompu de mots et de marques, de récits et de caractères, de discours et de formes »⁴³. Or, ce n'est qu'au sein de cette vision harmonieuse de l'univers qui repose sur la continuité entre *physis* et *logos* que la notion de loi naturelle, comme expression de la finalité propre de l'être humain, peut trouver son actualisation plénière. C'est précisément cette instance normative qui autorise par ailleurs l'idée utopique de perfectionnement moral et intellectuel, en lui fournissant une base métaphysique et théologique.

⁴³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 47.

Il n'en reste pas moins que, si l'harmonie entre le Livre de la Révélation et le Livre de la Nature est bien le soubassement de certaines utopies, notamment de *La Cité du Soleil* (1623) de Tommaso Campanella⁴⁴, elle nous semble faire défaut dans les textes qui forment notre corpus. En effet, si au XVI^e siècle l'utopie essaie encore de réconcilier Dieu et le monde, au siècle suivant elle passe « avec armes et bagages au camp de la nature »⁴⁵. Les questions qui hantent les œuvres de Foigny, Veiras et Fontenelle portent notamment sur les conséquences sociopolitiques de l'adoption du modèle naturaliste, c'est-à-dire sur la possibilité d'un état qui aurait évolué à l'écart de la Révélation et qui serait basé sur une morale et une forme de gouvernement strictement confinées dans le plan de l'immanence. Placés dans une époque qui voit l'étiollement du paradigme hermétique de la Renaissance au profit du mécanisme, les auteurs étudiés n'ont pas pu ignorer les bouleversements apportés par la révolution scientifique. Foigny et Veiras sont en effet des esprits curieux et avertis, le dernier étant une présence remarquée dans les cercles londoniens dans lesquels il se lie d'amitié avec John Locke et Samuel Pepys. En ce qui le concerne, grand vulgarisateur du cartésianisme, Fontenelle devient en 1699 le premier secrétaire perpétuel de l'*Académie des sciences*, et c'est en cette qualité qu'il rédige une volumineuse histoire de la vie scientifique au sein de l'institution royale dans la première moitié du XVII^e siècle⁴⁶. Si elles ne thématisent pas de manière consistante les acquis du nouveau modèle scientifique et métaphysique, les utopies de Foigny, Veiras et Fontenelle en portent toutefois les traces. Parues dans un contexte théorique défini par le « désenchantement du monde »⁴⁷ associé à la mathématisation de la nature, au mécanisme et au dualisme cartésiens, ainsi qu'à la formulation baconienne de l'idée du progrès technologique, ces œuvres ne sauraient renvoyer que sous une forme nostalgique aux harmonies préétablies (entre matière et esprit, nature et

⁴⁴ Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil*, A. Tripet (trad.), Genève, Droz, 2000. Nous avons consulté également Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, L. Firpo (éd.), Bari, Laterza, 2003.

⁴⁵ Alexandre Cioranescu, *op. cit.*, p. 155.

⁴⁶ Maria Susana Seguin, « Fontenelle et l'*Histoire de l'Académie royale des sciences* », *Dix-huitième siècle*, n° 44, 2012, p. 365-379.

⁴⁷ Forcée par Max Weber, l'expression de « désenchantement du monde » (« *die Entzauberung der Welt* ») renvoie, dans un contexte de rationalisation, à l'élimination progressive des éléments magiques de la vision du monde propre à la modernité (Voir Françoise Mazuir, « Le processus de rationalisation chez Max Weber », *Sociétés*, n° 86, 2004, p. 119-124.

Révélation) qui sous-tendent encore *La Cité de Soleil* de Campanella. Parus à la fin du XVII^e siècle, les textes étudiés traduisent la crise de conscience déclenchée par le choc de paradigmes en faisant un usage systématique de l'ambiguïté, caractéristique qui met en question leur caractère « eutopique ». En effet, si d'une part les sociétés imaginées par Foigny, Veiras et Fontenelle sont présentées en termes élogieux, comme incarnant la loi naturelle dans son universalité, les pratiques qu'elles abritent nous semblent contrarier la morale commune : elles ont ainsi recours au génocide d'entières populations et espèces animales et au suicide collectif (chez Foigny), à la manipulation machiavélique et à l'écrasement des passions individuelles (chez Veiras), ou à la conquête par la guerre et à l'esclavage (chez Fontenelle). Cette dualité de la conception utopique, qui se veut à la fois le reflet de la perfection de la nature et l'affirmation de la domination humaine sur celle-ci⁴⁸, a donné du fil à retordre aux historiens qui s'y sont affrontés. Elle n'est pas simplement le fruit d'un accident de parcours, mais traduit la dissension fondamentale quant à la source des valeurs communes et à leur domaine d'applicabilité. Cette contradiction est celle entre la foi implicite dans une forme de transcendance et d'eschatologie, qui forme l'arrière-plan inévitable d'un univers normé⁴⁹, et les attitudes antireligieuses qui imprègnent l'utopie de cette période. Comme l'observe aussi Frank Lestringant, « [s]ous prétexte d'un retour à la nature, l'utopie, désormais, montre à l'œuvre la perversion d'un modèle impraticable en réalité. La distorsion du modèle s'accroît, jusqu'à engendrer, avec les Hermaphrodites de Foigny, une inquiétante contre-nature »⁵⁰.

Afin de répondre à certains de ces défis herméneutiques, une analyse à la fois diachronique et structurelle de la constitution et de la réception du genre utopique nous a semblé nécessaire. Compte tenu de la complexité et de l'hybridité discursive qui caractérise les textes étudiés, nous

⁴⁸ Voir Mario Domenichelli, « La natura », *Dall'utopia all'utopismo. Percorsi tematici*, Vita Fortunati, Raymond Trousson, Adriana Corrado (dir.), Napoli, Cuen, 2003, p. 484 : « Si può certo affermare che ci sia un'opposizione tra natura ed utopia : se da una parte, l'utopia può essere considerata come ideale perfezione della natura, dall'altra parte l'utopia se definisce come il raggiungimento della totale signoria umana sulla natura in termini collettivi e politici ».

⁴⁹ Iveta Nakàdalová (dir.), *Religion and Utopia : From More to the Enlightenment*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, p. 13.

⁵⁰ Frank Lestringant, « Huguenots en Utopie, ou Le genre utopique et la Réforme (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, avril-juin 2000, vol. 146, p. 291.

avons choisi de commencer notre enquête sur les rapports entre l'idée de nature et l'utopie par une discussion théorique concernant la relation entre l'approche politique et l'approche littéraire du genre. Ces prolégomènes nous permettront de montrer que les défis posés par l'interprétation de ces textes ont été renforcés par les transformations subies par la notion d'utopie au fil de son histoire : en effet, à partir de la deuxième moitié du XVIII^e on assiste à la politisation du genre, qui abandonne sa structure romanesque pour adopter la forme du programme⁵¹, mutation qui favorise une interprétation militante des textes. Lue à la lumière de la Révolution de 1789 ou du socialisme réel qu'elle aurait anticipés, l'utopie classique est située dans une perspective diachronique et téléologique qui fait abstraction de son contexte historique de production. Or, la lecture qu'on propose des œuvres voudrait au contraire leur restituer la dimension aporétique, issue de leur double articulation politique et littéraire.

Il s'agit de montrer qu'au Grand Siècle, l'utopie narrative ne manifeste pas de vocation activiste et qu'elle ne formule pas l'injonction explicite de changer le monde selon un programme prédéterminé, bien qu'elle comprenne une dimension satirique et critique qui l'ancre dans le moment historique de son émergence. Elle représente plutôt une expérience de pensée qui, sous une forme fictionnelle, met à l'épreuve des contenus qui seraient autrement irréprésentables. Comme le montre Dena Goodman⁵², à l'époque classique, la littérature participe à l'engouement général pour l'expérience, les narrations utopiques permettant en effet de créer des mondes possibles. À l'abri relatif de la censure grâce à leur forme fictionnelle, les œuvres de Foigny, Veiras et Fontenelle fournissent des réponses, souvent scandaleuses ou subversives à des questions comme : De quoi aurait l'air une société établie sur les seuls principes de la loi naturelle? Comment se présenterait une cité dont les individus ne seraient pas soumis aux passions corporelles? Y a-t-il un usage bénéfique de l'imposture théologico-politique? Est-ce qu'une société d'athées serait possible?

Mais avant de passer à l'analyse des textes du corpus, il nous a semblé nécessaire de dessiner une image d'ensemble des relations entre nature et utopie à partir de plusieurs angles. Ceux-

⁵¹ Stéphanie Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique. Du roman à la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

⁵² Dena Goodman, *Criticism in Action: Enlightenment Experiments in Political Writing*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

ci couvrent les similitudes et les différences de ce genre par rapport aux archétypes mythiques, comme l'âge d'or, le « bon Sauvage », ou le Millénium. Notre radiographie permet aussi d'établir certains liens entre le genre utopique et le changement de paradigmes qui se produit à la charnière des XVI^e et XVII^e siècles. Elle comprend aussi le retour accompli par Foigny et surtout Veiras et Fontenelle sur les thèses du libertinisme, auxquelles ces auteurs fournissent un supplément politique qui prend en compte la dimension collective d'une pratique possible de la libre pensée.

L'approche adoptée dans la présente étude s'appuie sur la compréhension du fait que l'utopie ne saurait être envisagée ni uniquement comme une catégorie transcendantale de la réflexion politique ni comme une forme purement littéraire. Ainsi, nous nous proposons d'analyser les utopies narratives de Foigny, Veiras et Fontenelle qui forment notre corpus à partir d'une perspective œcuménique et interdisciplinaire, susceptible de rendre compte de leur nature hybride de textes à intention à la fois esthétique et idéologique. Ce parti pris comprend aussi le principe que les œuvres étudiées ne sauraient être lues à partir d'une perspective synchronique structurelle, en faisant abstraction des conditions historiques concrètes qui ont rendu possible leur genèse et qui déterminent à la fois leur signification théorique et leur évolution formelle⁵³.

Fille de son temps, l'utopie ne saurait donc être définie à partir d'un inventaire de structures atemporelles, car, comme le rappelle bien Pierre Macherey, « tout en fuyant le réel auquel elle se rapporte de façon critique, en dénonçant ce qui lui manque, elle reste on ne peut plus matériellement liée à son temps dont elle est une émanation objective et nécessaire »⁵⁴.

Pour ce qui est de la conceptualisation des rapports entre les utopies comme productions littéraires et les discours épistémiques de leur époque, notre travail s'appuie de façon systématique sur la contribution de Michel Foucault. Certaines notions développées dans les écrits foucauldien présentent ainsi une importance particulière pour le présent travail. Nous avons

⁵³ De façon similaire, Pierre Macherey distingue entre l'approche génétique et celle structurale de l'utopie (Pierre Macherey, *op. cit.*, p. 31). L'accent mis par un grand nombre de critiques sur la définition de l'utopie comme genre, ainsi que sur sa signification anhistorique, nous semble relever d'une illusion de perspective qui obscurcit l'ancrage de ce genre dans l'histoire.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

consacré des discussions détaillées notamment aux termes de « gouvernementalité », de « disciplinarité », de « biopolitique » et de « dispositif de sécurité », ainsi qu'à leurs rapports avec les concepts de la théorie politique classique, dont celui de la souveraineté.

De façon plus générale, notre approche méthodologique est axée sur la notion d'*épistémè* qui désigne, comme le montre Foucault⁵⁵, l'ensemble des conditions de vérité qui président à l'agencement des discours à l'intérieur d'une certaine époque. Cette notion permet à Foucault de distinguer, par exemple, l'*épistémè* magico-analogique de la Renaissance (régie par la notion de similitude), du régime de représentation classique (dominé par les catégories de l'ordre et de la rationalité). Il ne faudrait pas néanmoins confondre l'*épistémè* avec la simple vision du monde propre à une certaine période historique, car la notion foucauldienne désigne surtout les limites discursives et les rapports possibles entre les divers champs du savoir⁵⁶.

Dans le cadre de notre travail, cette notion nous a permis de saisir la discontinuité qui se fait jour à l'intérieur même des utopies analysées et leur confère un caractère à la fois instable et polyphonique, issu de la confrontation entre les diverses *épistémès* qui se partagent l'espace discursif à l'intérieur duquel évoluent ces productions littéraires.

Notre travail a bénéficié également de plusieurs contributions importantes dans l'analyse des œuvres du corpus. Il s'agit à la fois d'ouvrages de synthèse portant sur l'utopie classique narrative en France, comme ceux de Lise Leibacher-Ouvrard⁵⁷, de Jean-Michel Racault⁵⁸ ou de Miriam Yardeni⁵⁹ et de monographies consacrées aux œuvres du corpus, comme celles de Hans-

⁵⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

⁵⁶ Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, Daniel Defert et François Ewald (éd.), tome II, 1970-1975, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1994, p. 1239 : « Ce sont tous ces phénomènes de rapport entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque. »

⁵⁷ Leibacher-Ouvrard, Lise, *Libertinage et utopies sous Louis XIV*, Genève-Paris, Droz, 1989.

⁵⁸ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre : 1675-1765*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991. Jean-Michel Racault est également l'auteur d'une édition critique des trois utopies qui forment notre corpus, réunies sous le titre *Trois récits utopiques classiques. Gabriel de Foigny, La Terre Australe connue, Denis Veiras, Histoire des Sévarambes, Bernard de Fontenelle, Histoire des Ajaoïens*, Textes édités et présentés par Jean-Michel Racault, Presses Universitaires Indianocéaniques, 2020. Nous n'avons pas été en mesure d'en tirer pleinement profit, car nous n'avons pris connaissance de cet ouvrage qu'après avoir achevé le présent travail.

⁵⁹ Miriam Yardeni, *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1980.

Günther Funke⁶⁰, de Pierre Ronzeaud⁶¹, d'Emanuel Von der Mühl⁶², ou de Carole Martin⁶³. L'originalité de notre projet consiste premièrement dans l'angle d'attaque des œuvres choisies : c'est en effet pour la première fois que ces textes sont envisagés à partir de leurs rapports avec les représentations de la nature au début de la modernité. Cette enquête nous a permis de jeter une nouvelle lumière sur les enjeux à la fois esthétiques et politiques des écrits de Foigny, Veiras et Fontenelle, tout en reconstituant le contexte du genre utopique dans la France louis-quatorzienne.

Si le genre peut frapper l'observateur par l'étonnante stabilité des topiques (dont l'autarcie, l'égalitarisme, le contact culturel, le centralisme, le conflit entre l'individu et la collectivité ou le penchant pour la géométrisation), il ne présente pas moins une certaine variété de figures et de significations qui reflètent les mutations historiques ayant marqué son évolution.

Or, c'est bien le paradoxe de l'utopie de projeter l'image d'une société immuable soustraite au temps tout en donnant expression au projet moderne de la transformation totale de la nature et de la société. En effet, bien que l'Antiquité et le Moyen Âge soient également traversés par l'imaginaire d'un monde meilleur (qu'il s'agisse des traités politiques consacrés à la cité idéale, ou des descriptions du pays de Cocagne ou du paradis terrestre), l'utopie, se détachant de ces représentations, ne saurait apparaître que dans le contexte des bouleversements ayant marqué les débuts de l'âge moderne : l'autonomisation de la nature et implicitement, du domaine politique⁶⁴, la destruction du cosmos traditionnel et l'émergence d'un paradigme scientifique cohérent avec

⁶⁰ Hans-Günther Funke, *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung : Fontenelles « Histoire des Ajaïens »*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1982.

⁶¹ Pierre Ronzeaud, *L'utopie hermaphrodite : La Terre Australe Connue de G. de Foigny*, Publ. du C.M.R. 17, Marseille, 1982.

⁶² Emanuel Von der Mühl, *Denis Veiras et son Histoire des Sévarambes (1677-1679)*, Paris, Droz, 1938.

⁶³ Carole Martin, *Imposture utopique et procès colonial : Denis Veiras, Robert Challe*, Charlottesville, Rookwood Press, 2000.

⁶⁴ En effet, l'*Utopia* de More est parfaitement contemporaine du *Prince* de Machiavel, dont les premières versions mises en circulation datent de 1513.

le projet de domination du monde, ou la montée de l'état centralisateur entraînant l'apparition de nouveaux rapports sociaux.

Première partie : L'utopie et l'idée de la nature à l'âge classique

Chapitre I. Deux approches de l'utopie

« Utopia » est un terme dont la naissance peut être datée avec précision. Le lexème constitue en effet une création de Thomas More qui apparaît pour la première fois dans le titre de son ouvrage de 1516, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova Insula Utopia*⁶⁵. Il s'agit, plus précisément, d'un toponyme qui désigne une île supposément découverte par le personnage Raphaël Hythloday, compagnon de Vespucci que More aurait rencontré lorsqu'il était en mission diplomatique aux Pays-Bas. La trouvaille du chancelier est de combiner, dans un mot-valise, le terme grec « topos » et un préfixe qui peut se lire à la fois comme « eu- » (« bon ») et « ouk – » (affixe négatif réduit à « u – »)⁶⁶. De cette façon, la notion d'Utopie comprend, comme le remarque Frank E. Manuel, à la fois l'idéal et l'idée de son impossibilité⁶⁷.

Cette équivoque est moins étonnante si l'on se rappelle que les cercles humanistes du XVI^e siècle sont particulièrement friands de jeux de mots basés sur la dérive du signifiant⁶⁸. Dans le poème qui accompagne l'édition de Bâle de 1518, More joue également volontiers sur l'homophonie *outopia/eutopia*, en suggérant que cet endroit qui ne serait donc pas uniquement un « lieu sans lieu », mais qu'il mérite aussi la désignation de pays merveilleux : « Utopie, pour mon isolement par les Anciens nommée [...] / Eutopie, à bon droit, c'est le nom qu'on me doit »⁶⁹.

⁶⁵ Thomas More, *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia*, Louvain, 1516. Une traduction possible du titre serait : « Petit livre doré aussi bien salubre que divertissant portant sur le meilleur état de la république ou sur la nouvelle île Utopie ». Sauf mention contraire, l'œuvre de More sera citée dorénavant comme « *Utopia* ».

⁶⁶ H.-G. Funke fait remarquer à juste titre que, selon l'étymologie grecque, ce vocable aurait dû être plutôt « *atopia* » (« L'évolution sémantique de la notion d'*utopie* en français », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon, *De l'Utopie à l'Uchronie*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 19-37, p. 11).

⁶⁷ Frank E. Manuel, « Toward a Psychological History of Utopias », Frank E. Manuel (dir.), *Utopias and Utopian Thought*, Cambridge, The Riverside Press, 1966, p. 22.

⁶⁸ Par exemple, dans l'épître dédicatoire de l'*Éloge de la folie* Érasme explique, non sans une certaine dose d'ironie, qu'il n'a choisi le titre *Moriae Encomium* que pour le plaisant voisinage sonore de *moriae*/More.

⁶⁹ Nous citons la traduction française d'A. Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Tournai, Mame 1978, p. 11. Voir aussi Thomas More, *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus*, Bâle, J. Froben, 1518 (Thomas More, *Utopia. Latin Text and English Translation*, George M. Logan [éd.], Cambridge University Press, 1991, p. 18 : « *Utopia priscis dicta, ob infrequentiam, [...] / Eutopia merito sum vocanda nomine* »).

Véritable succès de librairie de l'époque, le livre de More est traduit en cinq langues avant 1550, le nom propre *Utopia* arrivant à désigner, par extension, à la fois un état imaginaire idéal et un espace possible similaire, mais distinct de celui décrit par More⁷⁰. Très vite, le texte du chancelier donne en effet naissance à une foule d'imitations qu'on ne rassemblera, par antonomase, sous l'étiquette générique d'« utopie » qu'à partir du XVIII^e siècle. Paradoxalement, au XVII^e siècle le mot « utopie » disparaît presque totalement de l'usage, malgré l'explosion d'œuvres utopiques dans la deuxième moitié du Grand Siècle; inversement, au siècle des Lumières, lorsque le terme connaît une grande diffusion, « ce sont les textes eux-mêmes qui paraissent gêner »⁷¹, dans la mesure où leur classification devient plus problématique. Or, en dépit d'une genèse qui peut être décrite avec une certaine précision, la catégorisation des textes pose des défis méthodologiques qui conduisent Pierre Macherey à affirmer que « dans l'utopie et dans les représentations qu'elle engendre, il y a quelque chose qui se dérobe à une appréhension frontale »⁷². En effet, « il existe dans le mot une contradiction fondamentale où se retrouve son ambiguïté génétique »⁷³ et qui est celle entre la dimension imaginaire de l'utopie, la rapprochant des fantaisies euphoriques de l'Arcadie et l'exigence éthique et politique qu'elle porte. Ceci ne veut pas dire que le genre serait en soi évasif; au contraire, il présente des constantes thématiques qui le rendent facilement reconnaissable, et cela malgré les variations inhérentes à chacune de ses incarnations particulières. L'épineux problème de sa définition relève moins de la diversité formelle des utopies d'une certaine époque que de l'éclatement du terme une fois qu'il entre dans l'usage commun, phénomène accentué par son détournement politique et sa mise au service de la cause révolutionnaire⁷⁴.

⁷⁰ Cette évolution a été retracée par Hans-Günter Funke dans « Utopie, Utopiste », in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich*, Heft 11, 1680-1820, Munich, R. Oldenbourg, 1991; une version en français de cet article a paru sous le titre « L'évolution sémantique de la notion d'*utopie* en français », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon, *De l'Utopie à l'Uchronie*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 19-37.

⁷¹ Lise Leibacher-Ouvrard et Peter Fitting, « Introduction. L'Imaginaire utopique : paradigmes, formes et fonctions », *L'Esprit Créateur*, 1994, vol. 34, n° 4, p. 5-17.

⁷² Pierre Macherey, *De l'utopie!*, Paris, De l'incidence éditeur, 2011, p. 13.

⁷³ Claude Gilbert Dubois, *Problèmes de l'utopie*, Paris, Lettres modernes, 1968, p. 8.

⁷⁴ François Rouvillois, *L'Utopie*, Paris, Flammarion, coll. « Corpus », 1998, p. 11.

Le défi que pose l'étude de l'utopie relève plutôt de son contexte de réception : d'emblée, les utopies, à commencer par celle de More, sont lues de façon divergente soit comme des jeux fictionnels à simple finalité esthétique⁷⁵, soit comme un discours « sérieux »⁷⁶, ayant gagné leur place parmi les traités du bon gouvernement. De plus, si la première approche se plaît à définir l'utopie exclusivement comme genre narratif en prose, la deuxième mise sur l'extension du terme, en assimilant l'utopie narrative classique à l'utopie-programme – sous-genre qui ne s'impose pourtant que dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. C'est à cette époque que le toponyme, devenu nom commun, engendre l'adjectif « utopique », qui désigne d'emblée un projet par définition irréalisable⁷⁷. L'étape suivante, que certains théoriciens n'ont pas hésité à franchir, a été d'en faire une *forma mentis*, catégorie mentale⁷⁸ ou mode de l'imaginaire qui traverse l'histoire en reflétant la volonté humaine de transformer le réel⁷⁹. En effet, ne se limitant pas au vecteur littéraire, cette perspective inclut dans la définition de l'utopie des pratiques collectives⁸⁰, des programmes politiques, ou bien des œuvres philosophiques, musicales, plastiques ou cinématographiques rassemblées selon un principe d'organisation commun.

⁷⁵ Comme le suggère Peter Kuon, qui insiste sur le primat de « la cohérence esthétique de l'utopie [...] fondée sur l'union indissoluble du fond et de la forme, du signifié et du signifiant. » Selon le critique, « [l]e projet utopique, la société utopienne représentée, ne prend son sens qu'à travers sa médiation littéraire (ou 'fictionnelle'). D'où il s'ensuit que l'analyse sociologique, idéologique, économique, philosophique d'une utopie ne saurait précéder l'analyse littéraire. Autrement dit : l'analyse littéraire prime sur toutes les autres. » (Peter Kuon, « Le primat du littéraire. Utopie et méthodologie », dans Nadia Minerva [éd.], *Per una definizione dell'utopia*, Ravenna, Longo Editore, 1992, p. 42).

⁷⁶ Pour reprendre la distinction de Searle entre discours « sérieux » et discours fictionnels (John R. Searle, *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969).

⁷⁷ Hans-Günter Funke, « L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon, *De l'Utopie à l'Uchronie*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988.

⁷⁸ Aurel Kolnai, *The Utopian Mind and Other Papers: A Critical Study in Moral and Political Philosophy*, Francis Dunlop (éd.), Londres, Athlone Press, 1995.

⁷⁹ Jean-Jacques Wunenburger, *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1979.

⁸⁰ Ces formes de l'utopie pratique peuvent inclure les « réductions » jésuites en Amérique aux XVII^e et XVIII^e siècles, les phalanstères du siècle suivant, voire les communautés hippies des années 1970.

Le différend herméneutique entre ceux qui favorisent la définition sociopolitique de l'utopie et ceux qui penchent pour son interprétation littéraire⁸¹, c'est-à-dire entre ceux qui y voient un « discours de concept » et ceux qui y voient un « discours de figure »⁸², se prolonge à l'époque contemporaine, lorsqu'il acquiert en plus une dimension disciplinaire. En effet, dans les études récentes, la sémantique du terme est marquée de la sorte par le partage entre les études relevant de l'histoire littéraire et celles qui, dans une perspective sociopolitique, mettent l'accent sur l'analyse des pratiques que l'utopie suscite.

Notre propos est de battre en brèche cette conception dichotomique du genre : à travers une présentation critique de la littérature selon les deux perspectives, politique et littéraire, nous voudrions retracer l'évolution des tendances herméneutiques, tout en montrant l'insuffisance des approches qui ne prennent en compte que l'une ou l'autre dimension de l'utopie. Un autre point serait aussi de souligner le détournement du terme qui, à la fin du XVIII^e siècle, acquiert une dimension militante, absente des œuvres classiques, mais qui influe sur leur interprétation. Comme le révèle l'analyse des textes de notre corpus, l'opposition entre une définition proprement littéraire et une définition politique de l'utopie reste inopérante, étant donné la nature duale du genre, qui se définit précisément par l'imbrication du contenu conceptuel et de la forme esthétique.

Un autre enjeu du présent travail est de montrer qu'au moins dans la période étudiée, la forme littéraire représente une modélisation discursive de contenus théoriques véhiculés par les utopies et qui seraient autrement irréprésentables. Comme la censure joue à l'époque classique un rôle déterminant dans l'adoption de la forme fictionnelle, les utopistes la choisissent aussi pour ses possibilités polyphoniques, qui leur permettent d'orchestrer la confrontation de plusieurs visions du monde sans devoir assumer une position ouvertement clandestine.

D'autre part, la fiction présente aussi l'avantage de médiatiser des expériences de pensée et d'imaginer des organisations sociales et politiques alternatives. Ce constat permet de rapprocher

⁸¹ D'autres catégories ont été proposées pour désigner les deux faces de la réception de l'utopie : ainsi, dans les termes de Jean-Michel Racault, on peut y discerner « deux pôles, l'un historico-sociologique (qui identifie l'utopie à un mode de l'imaginaire social), l'autre littéraire (qui y voit avant tout un genre relevant de la littérature narrative d'imagination) » (Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs, Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique [1657-1802]*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 6).

⁸² Louis Marin, *Utopiques : jeux d'espaces*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 22.

une démarche proprement littéraire de celle qui envisage l'utopie comme un exercice heuristique – comme le fait Raymond Ruyer qui la définit comme un « jeu sur les possibles latéraux à la réalité »⁸³ ou Alexandre Cioranescu qui établit des liens entre le procédé de l'extrapolation utopique et la méthode scientifique qui se développe à l'époque de l'apparition du genre⁸⁴.

I. 1. L'approche politique

Pour les adeptes de l'approche politique, qui reste par ailleurs largement dominante dans l'histoire et la théorie du genre utopique aux XIX^e et XX^e siècles, la dimension littéraire remplit une fonction peu ou prou décorative; ce qui compte, c'est la description d'une « société idéale [...] où les citoyens vivent dans des conditions politiques et sociales que l'auteur considère comme les meilleures, partant les plus désirables »⁸⁵.

Bien qu'elle soit surtout l'expression de l'historiographie moderne et contemporaine, la prise en compte de la dimension politique accompagne le genre dès ses débuts, représentant une constante herméneutique tout au long de l'époque classique : d'emblée, si certains interprètes insistent sur la fonction purement esthétique des textes utopiques, envisagés comme autant de fictions ou chimères divertissantes⁸⁶, d'autres, plus disposés à prendre au sérieux leur prétention de vérité, les rangent parmi les projets de cités imaginaires. Comme le montre Keith Thomas, si les premiers textes utopiques du XVI^e siècle se tiennent à l'écart de toute pratique concrète, se situant dans le sillage des représentations mythiques du paradis terrestre, à partir de la deuxième moitié du siècle suivant on assiste – sans doute sous l'influence des courants millénaristes, à

⁸³ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, Gérard Monfort, 1988, p. 9.

⁸⁴ Alexandre Cioranescu, *op. cit.*, p. 26.

⁸⁵ Alois Gerlo, « Conclusion », *Les Utopies à la Renaissance*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Paris, P.U.F., 1963, p. 266.

⁸⁶ Spinoza mentionne déjà ce sens, se moquant des faiseurs de systèmes qui « n'ont jamais eu en Politique de vues qui puissent être mises en pratique, la Politique, telle qu'ils la conçoivent, devant être tenue pour une Chimère, ou comme convenant soit au pays d'Utopie, soit à l'âge d'or, c'est-à-dire à un temps où nulle institution n'était nécessaire. » (Baruch Spinoza, *Traité politique, Œuvres de Spinoza*, t. III [*Traité politique-Lettres*], trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1929, I, 1).

l'émergence de textes davantage orientés vers les conditions existantes⁸⁷. Cette évolution se reflète également dans les répertoires bibliographiques, qui inventent des catégories permettant la conceptualisation de l'utopie en tant qu'espèce, serait-elle marginale, du discours politique. Par exemple, Gabriel Naudé réserve la catégorie spéciale des « Politiques imaginaires » aussi bien aux utopies de More et Campanella qu'à *Mundus idem & Alter*⁸⁸, tout comme Charles Sorel qui qualifie l'*Utopia* de « modèle d'Estats bien gouvernez »⁸⁹.

Cette catégorisation s'impose davantage dès la deuxième moitié du XVIII^e siècle, de sorte que le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1798 mentionne le sens de « plan de Gouvernement imaginaire, où tout est parfaitement réglé pour le bonheur commun, comme dans le Pays fabuleux d'Utopie décrit dans un livre de Thomas Morus qui porte ce titre »⁹⁰, ainsi que celui plus péjoratif, de chimère (« Chaque rêveur imagine son Utopie »)⁹¹. Cependant, il faudrait bien remarquer que dans ces contextes l'utopie n'a pas de fonction révolutionnaire, étant accompagnée en permanence d'une réserve implicite découlant de sa forme fictionnelle et de sa nature chimérique.

Ce n'est que vers la fin de l'époque des Lumières que l'utopie poursuit la tendance à la politisation de ses contenus, tout en abandonnant largement la structure romanesque et viatique pour adopter peu à peu celle du programme⁹²; en même temps, les thèses qu'elle véhicule la positionnent dans la proximité de la nébuleuse prérévolutionnaire qui donnera naissance au socialisme moderne⁹³. Ce tournant opère une fracture dans l'histoire du genre, qui gagne sa place

⁸⁷ Keith Thomas, « The Utopian Impulse in Seventeenth-Century England », in D. Baker-Smith et C. C. Barfoot (éd.), *Between Dream and Nature. Essays on Utopia and Dystopia*, Amsterdam, Rodopi, 1987, p. 20-46.

⁸⁸ Gabriel Naudé, *La Bibliographie politique du Sr Naudé*, trad. Ch. Challine, Paris, Veuve de Guillaume Pelé, 1642, p. 44-5.

⁸⁹ Hans-Günter Funke, « L'évolution sémantique de la notion d'utopie en français », dans Heinrich Hudde et Peter Kuon, *De l'Utopie à l'Uchronie*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 26.

⁹⁰ *Dictionnaire de l'Académie française*, cinquième édition, Paris, J. J. SMITS, 1798, t. II, p. 710.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Voir l'étude de Stéphanie Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique. Du roman à la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

⁹³ Notamment avec Étienne-Gabriel Morelly, auteur du *Code de la nature, ou Le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu*, Par-Tout, Chez Le Vrai Sage, 1755 [rééd. Stéphanie Roza, Paris, La ville brûle, 2011].

sur l'échiquier des luttes sociales, au prix, il est vrai, de sa complexité formelle : l'apparition de l'utopie-programme fournit ainsi la base de la conception progressiste et militante qui permet d'ancrer l'utopie dans l'actualité, en lui faisant abandonner les mondes imaginaires pour l'engagement dans le réel. Selon les termes de Nicolaas Van Wijngaarden, dans ces « utopies sérieuses » « l'auteur, sans l'invention d'aucune fable, nous expose les mesures à prendre pour transformer le monde plein d'iniquités en un séjour de bienheureux »⁹⁴.

De la sorte, si l'idée de l'égalité et de la communauté des biens existe depuis l'Antiquité, c'est vers la fin de l'époque des Lumières qu'apparaît l'idée du socialisme proprement dit, s'exprimant à la fois à travers des mouvements sociaux (comme ceux des sans-culottes, ou dans les cercles révolutionnaires les plus radicaux) ainsi que dans les écrits d'auteurs aussi divers qu'Étienne-Gabriel Morelly⁹⁵ ou Dom Deschamps⁹⁶. Au siècle suivant, avec Saint-Simon, Proudhon, Cabet ou Fourier, se constitue une figure conceptuelle de l'utopie qui se superpose à la vision progressiste non seulement d'une société, mais aussi d'une humanité et d'une nature renouvelées. Ces utopistes ne rédigent pas des voyages imaginaires, mais des projets qu'ils prétendent ancrer dans des théories du changement social à teneur scientifique⁹⁷.

L'abandon de la fiction facilite, comme le rappelle Raymond Trousson, la péjoration du terme, qui acquiert – surtout après la révolution de 1848 et la Commune de Paris, la signification de chimère « non seulement absurde et irréalisable, mais dangereuse, parce qu'elle compromet l'ordre établi »⁹⁸. Ce sens ne s'impose pas seulement dans les cercles réactionnaires, car c'est un des paradoxes de l'histoire de l'utopie que Marx et Engels aient contribué de manière décisive à la chute du terme dans le discrédit⁹⁹. En effet, dans des textes comme *L'Idéologie allemande*

⁹⁴ Nicolaas Van Wijngaarden, *Les Odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Haarlem, Drukkerij Vijlbrief, 1932, p. 236.

⁹⁵ Étienne-Gabriel Morelly, *Code de la nature, ou Le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu*, *op. cit.*

⁹⁶ Léger Marie Deschamps, *Lettres sur l'esprit du siècle*, Londres, Edouard Young, 1769.

⁹⁷ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Éditions Payot, 2001, p. 21.

⁹⁸ Raymond Trousson, *D'Utopies et d'utopistes*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 19.

⁹⁹ Voir Darren Webb, *Marx, Marxism and Utopia*, Londres-New York, Routledge, 2019, p. 3. Dans cet ouvrage, l'auteur définit le parcours de Marx comme décrivant la figure paradoxale d'un « utopisme anti-utopique ».

(1845) ou *Anti-Dühring* (1878), Marx et Engels s'emploient à démarquer leur démarche de celle du « socialisme utopique », qu'ils relèguent au rang de brouillon sentimental du socialisme scientifique.

Cependant, malgré sa virulence, la critique marxienne du socialisme dit « utopique » n'a pas pu empêcher l'assimilation de l'utopie au dessein, essentiellement moderne, d'une refonte de la société sur des bases plus égalitaires ni l'adoption du terme par le camp de la gauche. La lecture des utopies classiques en clé progressiste, voire révolutionnaire, s'impose dans la littérature critique, qui y décèle une composante anticipatrice. Au XIX^e siècle, cette interprétation est dominante : les utopistes classiques sont vus comme des « apôtres » ou des révolutionnaires avant la lettre qui, en faisant « table rase » du passé, déclarent leurs sociétés comme étant « illégitimes » et prêchent des « réformes extrêmes et radicales »¹⁰⁰.

Ainsi, pour André Lichtenberger, il s'agit de redécouvrir les « précurseurs » du socialisme moderne dans « les motifs humanitaires et sentimentaux » véhiculés par les utopistes des XVII^e-XVIII^e siècles¹⁰¹, position partagée par Nicolaas van Wijngaarden qui observe que sous le règne de Louis XIV « l'utopiste est révolutionnaire et, non satisfait de substituer la monarchie constitutionnelle à la royauté absolue, il prêche le communisme intégral »¹⁰².

Ceci explique pourquoi l'utopie devient également la bête noire des adversaires du socialisme moderne : ainsi en France, les lectures de l'historien catholique Frédéric Lachèvre se distinguent notamment par l'hostilité déployée par l'érudit à l'encontre de son sujet¹⁰³. Or, qu'elles soient conservatrices ou d'inspiration socialiste, ces interprétations partagent certains présupposés historiographiques, notamment l'idée de la causalité appliquée à la circulation des idées. En postulant une forme de continuité entre les œuvres utopiques de l'époque classique et les évolutions politiques modernes, ces lectures reposent sur l'idée d'une transmission souterraine de contenus subversifs apparus au Grand Siècle, mais qui ne trouvent leur pleine expression que

¹⁰⁰ Antoine-Cléophas Daresté, *Thomas Morus et Campanella, ou essai sur les utopies contemporaines de la Renaissance et de la Réforme*, thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, Paul Dupont, 1843, p. 8.

¹⁰¹ André Lichtenberger, *Le Socialisme utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Paris, Alcan, 1898, p. 5.

¹⁰² Nicolaas Van Wijngaarden, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰³ Frédéric Lachèvre, *Les Successeurs de Cyrano de Bergerac*, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1922.

dans la Révolution de 1789, voire dans le socialisme réel du XX^e siècle. Placée dans ce cadre téléologique, l'utopie est implicitement réduite au statut de signe précurseur d'une réalité que les conditions historiques de sa production lui permettent uniquement de pressentir, et non de décrire de façon complète. Un exemple de cette prise de position se retrouve dans la lecture marxienne de l'*Utopia* de More proposée par Karl Kautsky qui y voit une critique du capitalisme naissant, forcément limitée par les traits régressifs inhérents à la situation historico-biographique de son auteur¹⁰⁴.

D'autre part, chez des auteurs se revendiquant, de diverses manières, de la tradition socialiste ou plus spécifiquement marxiste, comme Ernest Bloch, Karl Mannheim ou, plus récemment, Fredric Jameson¹⁰⁵, l'utopie devient une figure de la résistance à l'ordre établi, renvoyant à la promesse de son dépassement.

Brandon de discordance entre le socialisme, le conservatisme et le libéralisme classique, l'utopie acquiert, aussi bien pour ses amis que pour ses adversaires, des contours qui se superposent à ceux du progressisme en tant que forme de l'imaginaire sociopolitique. Cette superposition est bien illustrée par la formule de Le Corbusier pour lequel « l'utopie n'est jamais rien d'autre que la réalité de demain et [...] la réalité d'aujourd'hui est l'utopie d'hier »¹⁰⁶.

Dans les études consacrées au genre, certains théoriciens identifient ainsi une « impulsion », une forme ou un « mode » utopique qui peut se décliner de manières variées : comme expression compensatrice d'un manque inhérent à la condition humaine¹⁰⁷, constante oppositionnelle par rapport à l'idéologie dominante¹⁰⁸, désir d'une vie meilleure prenant la forme d'une reconstruction imaginaire de la société¹⁰⁹, image en négatif de la réalité historique¹¹⁰,

¹⁰⁴ Karl Kautsky, *Thomas More and his Utopia* [1888], trad. Henry James Stenning, AC Black, 1927.

¹⁰⁵ Fredric Jameson, *Archéologies du futur. Le désir nommé utopie*, trad. N. Vieillescazes et F. Ollier, Paris, coll. « L'inconnu », 2007.

¹⁰⁶ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, op. cit., p. 16.

¹⁰⁷ Ernst Bloch, voir *infra*.

¹⁰⁸ Karl Mannheim, voir *infra*.

¹⁰⁹ Ruth Levitas, *Utopia as Method. The Imaginary Reconstitution of Society*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

¹¹⁰ Louis Marin, *Utopiques : Jeux d'espaces*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973, p. 254.

« représentation totalisante et disruptive de l’altérité sociale »¹¹¹ ou bien « programme radical de transformation sociale de la réalité existante »¹¹². Pour sa part, Raymond Ruyer définit le « mode utopique » comme « la faculté d’imaginer, de modifier le réel par l’hypothèse, de créer un ordre différent du réel, parallèle à la réalité des faits » et qui « consiste à modifier une axiomatique, donc, en l’occurrence, à changer de monde »¹¹³.

Un des premiers théoriciens de ce « mode utopique » est Ernst Bloch, auteur qui, à partir d’une perspective marxienne, explore de façon systématique la dimension émancipatrice de l’utopie. Bloch accorde au concept d’utopie une large extension, la définissant comme une réponse compensatoire à l’insatisfaction issue d’un manque ineffable (« *Etwas fehlt* »). Se manifestant sous la forme d’une ouverture vers l’ailleurs qui permet de relâcher l’étai de l’objectivisme, l’utopie s’identifie au rêve vers l’avant ou à la capacité humaine d’imaginer un avenir meilleur. Dans cette perspective centrée sur la notion de la *docta spes* (espérance éduquée), la dimension narrative et le contenu proprement politique des œuvres sont réduits au rang d’épiphénomènes dissimulant un contenu subversif. Bloch postule ainsi l’existence d’une impulsion utopique qui peut trouver son expression dans tous les domaines de la créativité humaine, allant de la philosophie à la musique et du rêve éveillé à la mode. Plutôt qu’un genre, l’utopie devient, dans cette perspective, une grille de lecture culturelle qui permet de mettre en évidence l’émergence du *Novum*, catégorie qui désigne l’irruption du radicalement nouveau dans l’histoire. Dans *Esprit de l’utopie* (1918)¹¹⁴, dans *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1921)¹¹⁵ ainsi que dans sa somme monumentale *Le Principe espérance* (1959)¹¹⁶, Bloch articule sa notion d’utopie à une conception messianique et millénariste, puisant aussi bien dans le prophétisme juif

¹¹¹ Bronislaw Baczko, *Lumières de l’utopie*, *op. cit.*, p. 30.

¹¹² Jean-Michel Racault, « De l’idée de perfection comme élément définitionnel de l’utopie : les utopies classiques et la nature humaine », *TrOPICS*, Université de La Réunion, 2016, p. 215.

¹¹³ Raymond Ruyer, *L’Utopie et les utopies*, Paris, Gérard Monfort, 1988, p. 3.

¹¹⁴ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, München, Duncker & Humblot, 1918.

¹¹⁵ Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1975.

¹¹⁶ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, t. I, Paris, Gallimard, 1976.

et dans l'anabaptisme que dans les écrits de Joachim de Flore. En contraste avec l'acceptation du donné, l'utopie représente pour Bloch l'ouverture de l'horizon du possible, du *Novum*, se réclamant d'une attente prophétique sécularisée qui tourne un regard critique vers l'ordre existant¹¹⁷. L'utopie est de la sorte le relais de la promesse d'émancipation contenue, dans une forme imparfaite, dans les grandes religions; cependant, sa réalisation plénière ne se trouve, d'après Bloch, que dans le socialisme réel adopté, au cours du XX^e siècle, par le bloc communiste.

Le projet d'Ernst Bloch, consacré à l'établissement de liens entre le millénarisme, l'utopie et le socialisme, recevra un complément sociologique dans l'œuvre de Karl Mannheim, pour lequel l'utopie se définit comme un état de contestation permanente de l'ordre réellement existant¹¹⁸. Mannheim rejette ainsi à la fois la forme et le contenu comme critères définitionnels de l'utopie, en la réduisant à sa fonction transformative et en l'opposant à l'idéologie. De la sorte, l'orientation utopique n'est pas conditionnée selon Mannheim par des contraintes de nature textuelle, mais par sa visée qui est de fournir une contrepartie aux conceptions dominantes au sein d'une société donnée. L'utopie se définit par sa tendance à ébranler, partiellement ou totalement, une forme d'organisation sociale que l'idéologie s'efforce, simultanément, de conserver¹¹⁹. Autrement dit, à l'inverse de l'idéologie, qui tend à induire l'acceptation des valeurs existantes, l'utopisme traduit une disposition « situationnellement transcendante ». Ainsi, la perspective adoptée par Mannheim étant sociologique, dans son idiome l'idéologie tend à s'identifier avec le désir de maintenir le statu quo que ressentent des individus et des groupes concrets, alors que l'utopie devient l'expression de ceux qui se rangent sous la bannière du changement. La clé de compréhension de l'utopie se trouve alors liée à la situation structurelle de la classe sociale qui l'adopte à un certain moment. Comme son évolution est contextuelle, il y a

¹¹⁷ Michael Löwy, « Messianisme et utopie », *Cités*, n° 4, 2010, p. 33-40.

¹¹⁸ Karl Mannheim, *Idéologie et utopie* [1929], trad. P. Rollet, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1956. Nous avons consulté également Karl Mannheim, *Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trad. L. Wirth et E. Shils, Londres, Harcourt, Brace, 1936.

¹¹⁹ La distinction entre utopie et idéologie chez Mannheim est en fait moins tranchante qu'une certaine vulgate ne semble le suggérer : ce n'est que le point de vue d'un groupe social qui différencie les modalités en accord avec l'ordre existant de celles qui s'y opposent.

plusieurs figures que l'utopie peut emprunter au cours de son histoire : celle du millénarisme, de l'utopie progressiste « humanitaire », voire du conservatisme.

De manière plutôt surprenante, Mannheim ne commence pas son analyse de l'utopie par l'ouvrage de Thomas More, mais par l'analyse des mouvances millénaristes, notamment de celle impulsée au XVI^e siècle par Thomas Münzer. Selon Mannheim, le chiliarisme de Münzer et de ses comparses représente une libération anarchique des énergies de la plèbe dont la tendance spécifique réside dans le fait d'ancrer les attentes eschatologiques transcendantes dans le moment de la révolte. À ce début succède une deuxième étape : comme la rupture historique qui définit la vision temporelle des mouvances millénaristes ne saurait persister, elle donne nécessairement lieu à une cristallisation qui prend la forme de l'utopie libérale humanitaire, définie par son penchant rationaliste et progressiste. Dans ce dernier cas de figure, il n'est plus question pour l'utopie de donner un moyen d'expression aux classes opprimées – comme aux paysans de l'époque de Münzer, mais plutôt de traduire les aspirations de la nouvelle bourgeoisie marchande et intellectuelle, dont la vision s'éloigne à la fois de l'esprit revendicatif des couches inférieures et de l'idéologie féodale.

Selon Mannheim, cette nouvelle classe moyenne serait imbue d'une idée abstraite du progrès, laquelle ne serait qu'une résolution imaginaire de la contradiction historique entre l'idéal régulateur de la raison et l'état réel de la société. L'avènement de l'utopie libérale va de pair avec l'émergence d'une nouvelle conceptualisation du temps, dont le passage est redéfini comme un processus à la fois graduel, irréversible et téléologique. Il ne s'agit donc plus d'une brusque irruption de la parousie dans l'histoire, mais de la réalisation immanente des projets de la bourgeoisie montante¹²⁰. D'après Mannheim, les utopies de l'âge classique seraient surdéterminées par l'horizon indépassable du progrès, et c'est dans leur sillage d'ailleurs qu'on formule, selon l'auteur, la vision téléologique de l'histoire qui domine l'époque moderne. Malgré

¹²⁰ *Ibid.*, p 85 : « Une source se trouve dans le développement du capitalisme occidental. L'idéal bourgeois de la raison, érigée comme but, contrastait avec l'état de choses existant, et il était nécessaire de jeter un pont sur l'intervalle séparant l'imperfection des choses telles qu'elles se produisaient dans l'état naturel et les préceptes de la raison, cela au moyen du concept de progrès. Cette réconciliation des normes avec l'état de choses existant s'effectua grâce à la croyance que la réalité évoluait continuellement en se rapprochant de plus en plus du rationnel. »

la diversité formelle de ses avatars historiques et nationaux, l'utopie classique serait donc l'expression littéraire de cette nouvelle croyance :

Là où, comme en France, par exemple, la situation devenait une attaque politique, l'utopie intellectualiste prenait une forme rationnelle aux contours nettement définis. Lorsqu'il n'était pas possible de suivre cette voie, comme en Allemagne, l'utopie était introvertie et prenait un ton subjectif. Là, la voie du progrès n'était pas recherchée dans des actes extérieurs ou dans des révolutions, mais exclusivement dans la constitution intérieure de l'homme et dans ses transformations¹²¹.

La troisième forme de la mentalité utopique est, selon Mannheim, celle du conservatisme. Ce dernier prend le contre-pied des doctrines du progrès, en dénonçant à la fois l'abstraction libérale et l'exaltation millénariste de l'immédiat. Autrement dit, l'esprit conservateur dessine la figure paradoxale d'un utopisme du concret, pour lequel l'instauration d'une cité fabriquée de toutes pièces serait à la fois illégitime et contradictoire. Le conservatisme constitue donc le revers logique de l'attitude progressiste libérale : dans les termes de Macherey, « ce que la rationalité bourgeoise pose comme devant advenir seulement au terme du processus, il l'affirme comme déjà advenu à son commencement, ce qui fait de celui-ci une origine absolue, indépassable comme telle »¹²². Bien que les analyses historiques de Mannheim soient problématiques¹²³, de même que ses efforts de dégager une distinction univoque entre utopie et idéologie¹²⁴, l'accent qu'il met, à partir d'une perspective sociologique, sur la dimension transformatrice et critique de l'utopie représente un acquis important. Ceci permet, par exemple, de clarifier la présence dans les textes étudiés d'un certain nombre de constantes oppositionnelles (qu'il s'agisse du rejet du nouvel idéal rationaliste chez Foigny, ou de la critique des idéologies politiques ou religieuses chez Veiras et Fontenelle). D'une pertinence particulière pour l'étude des utopies de l'âge classique en France, nous semble l'intuition de Mannheim que les hérauts de l'utopie soient,

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Pierre Macherey, *De l'utopie!*, De l'incidence Éditeur, 2011, p. 47.

¹²³ Voir Peter Murvai, « Nostalgie et posthistoire dans quelques utopies louis-quatorziennes (1675-1714) », *Conserveries mémorielles*, n° 22, 2018, en ligne. Une analyse plus détaillée des utopies françaises de l'Ancien Régime permet de mettre en question l'hypothèse de Mannheim, une inclination libérale-progressiste dans l'utopie classique française, bien que l'idée d'un progrès inéluctable et indéfini y reste introuvable.

¹²⁴ Vincent Geoghegan, « Ideology and utopia », *Journal of Political Ideologies*, n° 9/2, 2004, p. 123-138.

majoritairement, des marginaux ou des individus non attachés à des classes¹²⁵, ce qui leur permet de mettre en question l'idéologie dominante. En effet, comme on essaiera de le montrer, les utopistes les plus typiques de l'époque louis-quatorzienne se conforment de façon majoritaire à ce portrait-robot, à l'exception de Fontenelle dont l'utopie, restée inédite, n'est peut-être qu'un exercice de jeunesse. L'association, établie par Mannheim, entre utopie et critique de l'ordre dominant est devenue une constante de la littérature critique : par exemple, une conception similaire est partagée par Jean Servier, qui envisage les utopies comme des formes de la revanche imaginaire des groupes marginalisés sur leurs oppresseurs¹²⁶, ou par Roger Mucchielli, qui retrace l'origine du mythe de la cité idéale au refus des conditions historiques de l'existence¹²⁷.

Si, après Mannheim, la figure de l'utopie comme figure de la résistance devient un des mots-clés de la tradition progressiste, la polarisation autour de la notion se poursuit tout au long du XX^e siècle, en réponse aux défis engendrés par les projets de réforme totale de la société et de l'État. Dans le contexte de la Guerre froide, l'utopie, assimilée par ricochet au camp du socialisme réel, devient la cible de la critique conservatrice ou libérale qui y projette les traits du totalitarisme du XX^e siècle. Chez Jacob Talmon, Isaiah Berlin ou Karl Popper, cette analyse s'associe à une critique du totalitarisme, dont les traits le rendent indiscernable de la quête de la cité idéale. Ainsi, Karl Popper fait remonter les racines des systèmes totalitaires à la *République* de Platon, en montrant comment les projections utopiques conduisent à la violence et à l'élimination du pluralisme¹²⁸ et Jacob Talmon définit l'utopisme, assimilé au « socialisme messianique », comme une religion politique qui conduirait fatalement à la coercition totalitaire¹²⁹. Pour sa part, Isaiah Berlin ancre l'utopie dans le postulat de l'existence de vérités universelles et absolues sur la nature humaine, dont notamment l'idée d'une loi naturelle chez les

¹²⁵ Que la traduction anglaise désigne comme « free-floating », « relatively classless stratum » (Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, op. cit., p. 6).

¹²⁶ Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1967, p. 12. Selon Servier, l'utopie exprime les fantasmes lucides nés du sentiment de « dérégulation » (*Geworfenheit*) d'une classe sociale.

¹²⁷ Roger Mucchielli, *Le Mythe de la cité idéale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

¹²⁸ Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge, 2002.

¹²⁹ Jacob Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker and Warburg, 1960, p. 24.

stoïciens et les penseurs médiévaux¹³⁰. Cette propension trouve son origine dans l'équivalence platonicienne entre raison et vertu et repose sur le postulat d'une nature humaine universelle qui pourrait être améliorée par la simple connaissance rationnelle. Elle informe, d'après I. Berlin, toutes les tentatives de création d'une société meilleure, qui sont à l'origine des totalitarismes du XX^e siècle.

L'histoire des lectures politiques de l'utopie s'est poursuivie au XXI^e siècle, lorsqu'en réponse à la mise en cause de l'utopie par la critique conservatrice ou libérale, les théoriciens qui maintiennent une certaine fidélité au projet marxien lui accordent le statut d'épitomé d'une certaine « nostalgie de l'avenir »¹³¹, dans la foulée de l'écroulement des régimes communistes à la toute fin des années 1980.

Ce bref survol de l'évolution de l'utopie et de ses usages politiques à travers les époques reflète la grande plasticité du concept, qui pose des défis particuliers aussi bien aux tentatives de définition qu'à l'interprétation des œuvres. Les interprètes les mieux avisés n'ont pas toujours échappé à l'écueil de l'anachronisme, vu la difficulté de secouer des réflexes de lecture profondément marqués par l'histoire de la réception des œuvres. L'assimilation massive de l'utopie au projet moderniste en général, à laquelle procèdent de nombreux théoriciens du genre, produit une distorsion dans l'herméneutique des textes classiques, en facilitant une lecture orientée qui n'y voit que les signes annonciateurs de la Révolution de 1789. La vulgate historiographique qui réduit les utopies des XVI^e et XVII^e siècles à leur présumée fonction prérévolutionnaire est elle-même, comme le rappelle Jean-Michel Racault, une fiction romantique¹³², qui est surdéterminée par une version téléologique de l'histoire.

Or, faut-il le rappeler, de la Renaissance à l'aube des Lumières l'utopie reste largement réfractaire à l'idée du progrès indéfini et inéluctable ainsi qu'à toute forme de futurisme. En fait, c'est plutôt leur immobilité qui frappe l'observateur de ces sociétés glacées dans un éternel présent; après le moment de la fondation, elles s'enfoncent dans la perpétuation de l'identique.

¹³⁰ Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, deuxième éd., Princeton University Press, 2013, p. 31.

¹³¹ Il s'agit notamment d'une réaction de la critique marxienne, dont celle de Fredric Jameson, *Archéologies du futur. Le désir nommé utopie*, trad. N. Vieillescazes et F. Ollier, Paris, coll. « L'inconnu », 2007.

¹³² Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs*, op. cit., p. 25.

Le monde utopique est celui « de la suspension de l'action, de la disparition de tout rebondissement, de toute péripétie » « où rien ne change ou ne devient : tout est, définitivement »¹³³. De même, malgré les tentatives historiographiques se proposant de défendre et d'illustrer l'approche mannheimienne, la définition de l'utopie comme défi à l'ordre existant reste hautement problématique dans le contexte du XVII^e siècle, lorsqu'on assiste à la convergence de certaines utopies étatistes (*L'Histoire des Sévarambes* en fournit un bon exemple) avec le programme de centralisation étatique du Roi Soleil et de ses ministres.

I. 2. L'approche littéraire

Pour les adeptes de l'approche littéraire de l'utopie, axée sur le plan de l'expression, l'extension maximale de la notion court le risque d'en faire un concept non opératoire, dénué de force analytique. Cette réaction est justifiée par l'extension du terme à partir de la fin du XVIII^e siècle, lorsque l'« utopie » devient une catégorie culturelle aux contours incertains, pouvant comprendre aussi bien un genre littéraire déterminé que différents projets politiques ou communautaires, des aspirations chimériques ou l'activité projective de l'imaginaire humain en général.

En adhérant à la thèse du « primat du littéraire », certains chercheurs tendent à préciser l'extension du terme, en définissant l'utopie comme une création essentiellement verbale, désignant les « seules manifestations textuelles »¹³⁴ du genre inauguré par l'œuvre de More, qui remplit ainsi la fonction de véritable *Urmodell*¹³⁵.

Au lieu de chercher les traces de l'utopie dans une large gamme de produits de la créativité humaine, ces chercheurs se concentrent sur le corpus textuel des ouvrages appartenant au paradigme classique du genre, tel qu'il se développe notamment entre le XVI^e et le XVIII^e siècle.

¹³³ Raymond Trousson, *D'Utopies et d'utopistes*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 32.

¹³⁴ Peter Kuon, « Le primat du littéraire. Utopie et méthodologie », dans Nadia Minerva (éd.), *Per una definizione dell'utopia*, Ravenna, Longo Editore, 1992, p. 41.

¹³⁵ Certaines approches littéraires adoptent des critères définitionnels plus souples qui leur permettent de trouver des modèles du genre dans l'Antiquité, chez Platon ou Lucien de Samosate. Elles restent cependant problématiques sur le plan taxonomique, dans la mesure où elles ne font pas de distinction entre l'utopie, le voyage imaginaire et le traité politique.

Si cette approche permet d'éviter l'écueil de l'abstraction qui guette les approches purement théoriques de l'utopie, elle n'est pas sans difficulté : malgré sa cohérence esthétique « fondée sur l'union indissoluble du fond et de la forme »¹³⁶, l'utopie narrative classique se présente d'emblée comme un genre hybride (*generum mixtum*)¹³⁷ – combinant notamment le récit de voyage imaginaire, le dialogue philosophique, la satire politique, ou plus tard le roman. C'est cette complexité qui fait obstacle à l'approche taxonomique; en effet, bien qu'il existe une pléthore de travaux consacrés à l'utopie, la question de la définition du genre reste ouverte, de même que son champ d'application. À juste titre, Bronislaw Baczko parle des « frontières mouvantes de l'utopie » qui peut être envisagée comme un phénomène hybride, issu de l'osmose entre diverses formes de l'imaginaire social¹³⁸. Même à l'intérieur d'une période délimitée, cette formation se présente sous la forme d'une nébuleuse comportant des séries de textes dont l'intersection partielle donne lieu à des îlots discursifs plus ou moins stables.

En effet, l'irritante question des limites du genre n'a pas cessé de hanter les chercheurs qui ont tenté de le circonscrire au moyen du repérage de procédés structurants, qu'ils soient d'ordre stylistique, narratif ou thématique. Bien qu'elles reflètent un certain consensus portant sur la nature essentiellement fictionnelle de l'utopie, ses définitions littéraires présentent une certaine diversité, que reflète la grande variation des chiffres avancés dans les répertoires bibliographiques. D'une part, certains historiens de l'utopie, dont Frank et Fritzie Manuel, adoptent une conception « œcuménique » du genre, qui les conduit à inclure dans leurs analyses une pléthore de textes appartenant à de genres connexes, comme les voyages imaginaires (ou bien « extraordinaires » selon la formule de Geoffroy Atkinson¹³⁹), les projets de constitution, les plans urbanistiques, voire les images du Paradis¹⁴⁰. De façon similaire, I. Hartig et A. Soboul, tout en affirmant l'appartenance de l'utopie à la tradition littéraire, soutiennent qu'« elle ne

¹³⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹³⁷ Corin Braga, *Pour une morphologie du genre utopique*, Paris, Classiques Garnier, 2018, p. 11.

¹³⁸ Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, p. 94.

¹³⁹ Geoffroy Atkinson, *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700*, Columbia University Press, 1920.

¹⁴⁰ Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, 2009.

saurait tenir dans un moule si étroit », dans la mesure où elle traduit en vérité une tendance essentielle de l'esprit humain »¹⁴¹. La bibliographie d'Irmgard Hartig porte les traces de cette définition inclusive, incluant, à côté des exemples paradigmatiques du genre, d'autres ouvrages dont le caractère utopique pourrait sembler plus incertain (comme la traduction de l'ouvrage de Garcilaso della Vega, *Le Commentaire royal*, ou bien les voyages imaginaires de Cyrano de Bergerac).

D'autres chercheurs se sont au contraire consacrés au projet de délimiter le domaine propre de l'utopie : par exemple, on pourrait citer le travail pionnier de Glenn Negley et J. Max Patrick qui se proposent de distinguer l'utopie à la fois des productions spéculatives et des autres formes fictionnelles¹⁴², en insistant sur la synthèse qu'elle opère entre la théorie politique et la narration. Plus récemment, des tentatives de définition plus affinées ont précisé davantage le cadre du récit utopique. On pourrait ainsi citer les travaux de Raymond Trousson qui affirme qu'on ne saurait parler d'utopie que « lorsque, dans le cadre d'un récit (ce qui exclut les traités politiques), se trouve décrite une communauté (ce qui exclut la robinsonnade), organisée selon certains principes politiques, économiques, moraux, reconstituant la complexité de l'existence sociale (ce qui exclut l'âge d'or et l'Arcadie) [...] »¹⁴³. En définissant l'utopie par genre prochain et différence spécifique, Trousson rend compte de sa parenté avec d'autres formes textuelles (comme le traité politique, le mythe ou le voyage imaginaire), tout en délimitant son domaine propre. Pour le critique la dimension projective doit aussi s'accompagner nécessairement d'un volet narratif, les utopies étant des « tableaux imaginaires d'un idéal constructif de la vie en société, supposé réalisé et présenté dans le cadre d'un récit »¹⁴⁴.

Pour sa part, Jean-Michel Racault propose d'appeler « utopie narrative » la « description détaillée, introduite par un récit ou intégrée à un récit, d'un espace imaginaire clos,

¹⁴¹ Irmgard Hartig et Albert Soboul, *Pour une histoire de l'utopie en France, au XVIII^e siècle*. Suivi de Irmgard Hartig, *Essai de bibliographie*, Paris, Société des Études Robespierristes, 1977, p. 6.

¹⁴² Glenn Negley, J. Max Patrick, *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*, New York, Anchor Books, 1952.

¹⁴³ Raymond Trousson, *D'Utopies et d'utopistes*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 10.

¹⁴⁴ Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, p. 19.

géographiquement plausible et soumis aux lois physiques du monde réel », description qui doit « être apte à susciter la représentation d'un monde fictif complet, autosuffisant et cohérent, implicitement ou explicitement mis en relation dialectique avec le monde réel, dont il modifie ou réarticule les éléments dans une perspective critique, satirique ou réformatrice »¹⁴⁵.

Le critique a bien raison de cerner « un modèle thématique et formel présent des dernières décennies du XVII^e siècle jusqu'au seuil de l'époque révolutionnaire »¹⁴⁶, ce qui permet de dégager la spécificité du paradigme utopique en relevant les invariants (recours au récit à la première personne, à la description, au dialogue, et au discours commentatif).

Une perspective similaire est formulée par Pierre-François Moreau qui, à partir du constat de la « stabilité exceptionnelle » du genre à l'époque classique, se propose d'en cerner les composantes discursives, en définissant l'utopie comme l'« entrelacement d'un discours critique qui assigne aux maux une causalité d'ensemble, et d'un discours descriptif qui écarte fictivement l'État critiqué, comme un individu unique, pour lui en substituer un autre découvert dans un parcours narratif analogue à celui d'un roman »¹⁴⁷. Selon cette définition, l'utopie est « roman de l'État », c'est-à-dire l'expression fictionnelle, prenant la forme d'un voyage imaginaire, des conditions de la réalisation de cette forme d'organisation politique. À cette fin, le dispositif utopique classique met en scène une série de constantes thématiques, dont la fermeture, la différence, la gestion sociale et la raison. Autrement dit, son enjeu fondamental serait de donner une expression littéraire à l'imaginaire moderne de l'état, en décrivant un territoire fermé, autosuffisant et radicalement différent de tout pays attesté, dans lequel se réalise l'idéal moderne de l'état centralisé. Ce dernier se manifeste sous l'aspect de la socialisation et du contrôle de tous les aspects de la vie, objectifs qui sont subordonnés à une certaine idée de rationalité se déclinant sous la forme de la normalisation et de l'uniformisation.

Cette approche est facilitée par la rigidité relative du genre à l'époque classique, caractéristique renforcée par la nature stéréotypée de l'intrigue et l'usage minimal, dans la plupart des textes,

¹⁴⁵ Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative*, op. cit., p. 22.

¹⁴⁶ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs*, op. cit., p. 13.

¹⁴⁷ Pierre-François Moreau, *Le Récit utopique : droit naturel et roman de l'État*, Paris, P.U.F., 1982, p. 20.

des procédés d'invention romanesque, qui trahit la faible appétence des utopistes pour la narration¹⁴⁸. Jusqu'à la deuxième moitié du XVII^e siècle, le protocole qui assure la médiation entre l'altérité des sociétés imaginaires et le monde connu reste réduit au minimum. En effet, pour ne donner que quelques exemples canoniques, de More à Campanella, le volet narratif ne comporte qu'une fonction contextualisante, le voyage et la rencontre des Utopiens étant expédiés en quelques lignes¹⁴⁹. Bien qu'elle présente une structure en triptyque (récit de voyage, description, retour), celle-ci est, de toute évidence, secondaire par rapport à la structure dialogique qui sert d'intermédiaire à la présentation de la cité nouvellement découverte. Avec la Contre-Réforme, c'est la mode du voyage allégorique qui s'impose dans des œuvres satiriques ou visionnaires comme celles de Joseph Hall¹⁵⁰, Ludovico Agostini¹⁵¹ ou Johann Valentin Andreae¹⁵², et il faudra attendre la deuxième moitié du XVII^e siècle pour assister à l'émergence d'un sous-genre proprement narratif qui se démarque du modèle humaniste classique par son ambition de réaliser une synthèse entre la formule du récit viatique et celle du roman véritable. Aux XVI^e et XVII^e siècles, les récits utopiques débutent, majoritairement, par un voyage maritime. Jusqu'à ce qu'on ait achevé la circumnavigation du globe terrestre (c'est-à-dire jusqu'au début du XIX^e siècle), les utopistes replacent toujours plus loin, aux *finis* du monde connu, leurs cités imaginaires. Ce n'est qu'après que les explorateurs auront épuisé les blancs de la carte (ce qui entraîne la résorption dans le réel des terres australes, des royaumes cachés et des îles robinsoniennes) que les voyages fictifs seront réduits à l'exploration de l'espace interplanétaire ou à celle des enclaves temporelles.

¹⁴⁸ Comme l'affirme Alexandre Cioranescu, dans la plupart des utopies, les « prétentions romanesques » « forment une superstructure et s'ajoutent toujours en porte-à-faux », trahissant leur « imperméabilité à l'action » (*op. cit.*, p. 23).

¹⁴⁹ Le retour de cette structure vers la fin du XVIII^e siècle est dû à une logique différente, qui est liée à l'évolution du genre vers l'utopie-programme qui entraîne l'étiollement de l'élément narratif.

¹⁵⁰ Joseph Hall, *Another World and Yet the Same: Bishop Joseph Hall's "Mundus Alter et Idem"*, [1605], John Millar Wands (trad.), New Haven, Yale University Press, 1981.

¹⁵¹ Ludovico Agostini, *La Repubblica immaginaria*, [1583-90], L. Firpo (éd.), Turin, Ramella, 1957.

¹⁵² Johann Valentin Andreae, *Reipublicae Christianopolitanae descriptio*, Strasbourg, Lazarus Zetzner, 1619.

En essayant de faire passer leurs récits utopiques pour de véritables relations de voyage, les auteurs de l'âge classique tablent sur le succès de librairie de ceux-ci, tout en débarrassant leurs œuvres de la fâcheuse étiquette de roman. La prose fictionnelle de l'époque classique investit et explore en effet un espace incertain et distendu qui résulte du croisement entre des configurations topographiques réelles et un grand nombre de mondes possibles (merveilleux, allégoriques, ou vraisemblables) qui sont le plus souvent le lieu d'articulation de diverses idéologies critiques. Partant, la production utopique du XVI^e siècle au XVIII^e siècle est structurée par la présence massive des renvois à l'imaginaire d'un Nouveau Monde : il s'agit notamment du Troisième continent, la *Terra australis incognita*¹⁵³, mais aussi, dans une moindre mesure, d'un continent américain largement imaginaire ou d'autres régions situées sur la frontière entre la géographie et la fiction.

Selon Peter Kuon, loin d'être une simple rencontre fortuite, la coïncidence entre le programme d'une république idéale et le récit de voyage remplit un vide laissé par les descriptions ethnographiques détaillant l'exploration du Nouveau Monde : la découverte d'un nouvel état policé supérieur à l'Europe sur le plan civilisationnel. L'utopie apporte un supplément nécessaire à la fiction viatique, tout en donnant une image renversée, en miroir, des présupposés coloniaux qui sous-tendent les projets de conquête. Cette visée permet d'expliquer certaines convergences ponctuelles entre les sociétés utopiennes et celles du Nouveau Monde. Le monde sauvage représente, comme l'affirme Cioranescu, « l'utopie en marche »¹⁵⁴ dans la mesure où il renvoie à un passé alternatif : tout comme l'Utopie, l'Amérique est le résultat d'une évolution asymptotique, tangente au monde européen. D'autre part, bien des sociétés imaginées tout au long de l'époque classique ont été bâties, si l'on peut dire, avec des morceaux puisés dans l'inventaire de relations de voyage dans le Nouveau Monde. Dans la mesure où elle emprunte les topiques et les modalités pragmatiques de validation des récits de voyage, l'utopie s'approprie

¹⁵³ L'hypothétique continent austral forme l'arrière-plan de plusieurs utopies classiques, dont celles de Foigny et Veiras. Comme le fait remarquer Jean-Michel Racault, ce choix semble motivé surtout par l'état embryonnaire de l'exploration de ces terres avant les découvertes de Cook : « Comme on n'en connaît guère que quelques côtes de la Nouvelle Hollande – actuelle Australie –, que l'existence du continent austral reste conjecturale (il faudra y renoncer après le second voyage de Cook en 1772-73) et qu'on ne sait rien de ses habitants hypothétiques, on a toute liberté pour les imaginer. » (Jean-Michel Racault, « Voyages et utopies de la Renaissance aux Lumières : une réponse à la mondialisation? », *Dedalus, Revista Portuguesa de Literatura Comparada*, n° 14-15, 2013, p. 18).

¹⁵⁴ Alexandre Cioranescu, *L'Avenir du passé. Utopie et littérature*, Gallimard, 1972, p. 67.

(tout en l'expropriant)¹⁵⁵ le discours colonialiste de la découverte et les *topoi* du voyage réel ou imaginaire¹⁵⁶. Plus qu'un subterfuge, l'adoption des codes du récit authentique est un procédé qui traduit également un certain désenchantement par rapport aux promesses du Nouveau Monde : au XVII^e siècle, les révélations de Las Casas ne laissent plus de doute sur les exactions des colons européens aux Indes occidentales. Les utopies louis-quatorziennes constituent ainsi le revers de la *Leyenda negra*, en inscrivant dans le réseau interdiscursif du débat sur le Nouveau Monde un supplément qui rompt avec l'idéologie coloniale, y compris avec ses formes les plus douces. Dans le contexte général du rétrécissement du monde, les lieux plausibles où pourrait s'abriter une utopie vraisemblante se réduisent également : vers la fin du XVII^e siècle, les choix sont pratiquement limités à la Terre et aux îles de l'hémisphère austral, à certaines zones intercontinentales inconnues ou peu explorées (surtout en Afrique et en Amérique du sud), aux régions polaires et à l'intérieur de la planète.

Même si, à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle, les œuvres témoignent d'un véritable tournant romanesque du genre (comme celles de Foigny, Veiras, ou Tyssot de Patot¹⁵⁷), elles continuent à présenter les traits définitoires du récit viatique. La trame narrative suit ainsi fidèlement celle des récits de voyage les plus populaires à l'époque, y compris dans leur préférence pour le narrateur homodiégétique : l'utopie décrit typiquement le départ d'un héros aliéné, sa découverte accidentelle d'une nation policée habitant une terre insulaire, pour se concentrer ensuite sur l'inventaire des lieux et des institutions. Dans ce hiatus narratif s'insère la description similiethnographique des traits les plus saisissants du pays visé : le territoire, la faune

¹⁵⁵ Il s'agit, souvent, d'un processus de renversement ou de rejet des *topoi* coloniaux : ainsi, si les Sauvages se font suppliants dans la plupart des récits coloniaux, les Australiens utopiques refusent tout commerce avec les Européens, car, selon Foigny, ils ne « souhaitent rien » et « n'ont besoin d'aucun trafic » : « Comme ils ne souhaitent rien : il n'est aucune apparence, qu'on les puisse attirer par l'amorce du gain, de la recompense ou du plaisir. D'ailleurs l'aversion inexplicable qu'ils conservent & qu'ils cultivent pour notre nation, est cause qu'ils ne nous peuvent voir sans horreur » (Gariel de Foigny, TA, p. 186).

¹⁵⁶ Christian Marouby, *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990, p. 19.

¹⁵⁷ Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, Bordeaux [La Haye], Jacques l'Aveugle, 1710 (Aubrey Rosenberg [éd.], Paris, Universitas, Oxford, Voltaire Foundation, 1993) et *La Vie, les aventures et le voyage de Groenland du R. P. Cordelier Pierre de Mésange*, Amsterdam, Étienne Roger, 1720.

et la flore, l'architecture, l'organisation politique, les mœurs, la sexualité, la religion (ou son absence) font l'objet de développements méthodiques. Les segments descriptifs alternent avec des scènes dialoguées dans lesquelles se produit la confrontation entre l'explorateur et les porte-paroles de la société nouvellement découverte, et des scènes débouchant souvent sur une satire peu ou prou implicite des institutions européennes. Enfin, la narration fait une brève réapparition, pour expliquer comment le manuscrit est parvenu en Europe; ceci suppose dans la plupart des cas un voyage de retour (temporaire ou définitif) du héros homodiégétique. La fonction de ce retour du narrateur n'est pas généralement purement utilitaire, d'accompagnement du manuscrit, mais elle trahit aussi l'attitude de l'auteur implicite par rapport à la société des Utopiens : à quelques exceptions près (dont notamment celle de l'*Histoire des Ajaiens* de Fontenelle¹⁵⁸), ce jugement reste mitigé. Les personnages-narrateurs de Foigny, Veiras, Tyssot de Patot se trouvent tous en porte-à-faux avec la société utopienne, qu'ils doivent quitter bon gré mal gré, soit parce qu'ils sont rongés par le mal du pays, soit parce que leur intégration s'avère impossible¹⁵⁹.

La structure hautement formalisée du dispositif indique ainsi une certaine désinvolture par rapport à l'originalité de l'intrigue, bien qu'on observe une évolution claire, au cours du XVII^e siècle, vers la complexification romanesque¹⁶⁰. Il n'en reste pas moins que la récurrence des topoï – comme la clôture ou l'inaccessibilité spatiale, la dialectique entre être et paraître, « les indices de déréalisation, le géométrisme récurrent et [...] la rhétorique de la monstration »¹⁶¹, peut se traduire, selon Marie-Christine Pioffet, par un « effacement de la diégèse qui s'estompe parfois pour ne laisser place qu'à un long inventaire des lieux et des êtres qui l'habitent »¹⁶². De plus, malgré l'insistance sur le caractère véridique du récit et les moyens

¹⁵⁸ Bernard Le Bovier de Fontenelle, *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaiens. Ouvrage postume de Mr. De Fontenelle*, Genève, 1768.

¹⁵⁹ Voir Corin Braga, « Le désenchantement du voyageur utopique », *Caietele Echinox*, vol. 22, 2012, p. 218-234.

¹⁶⁰ Dans les utopies du XVI^e siècle, chez More ou Campanella par exemple, le volet narratif est réduit à sa fonction contextualisante, le voyage et la rencontre étant expédiés en quelques lignes.

¹⁶¹ Marie-Christine Pioffet, « Pour une sémiologie du lieu imaginaire au XVII^e siècle : figures et significations », *Dix-septième siècle*, n° 247, 2010, p. 335-354, en ligne.

¹⁶² *Ibid.*

surabondants utilisés pour créer l'illusion référentielle, la composante descriptive des utopies classiques est affectée d'une certaine tendance à la déréalisation. Le rôle des divers procédés de distanciation et d'antiphrase est de signaler l'insuffisance d'une lecture proprement littérale du texte, en suggérant la présence d'un contenu allégorique. C'est pour cette raison que la définition de l'utopie ne saurait se limiter à l'inventaire de ses caractéristiques formelles, à l'exclusion du message idéologique qu'elle véhicule. Ainsi, Alexandre Cioranescu insiste sur la fonction oppositionnelle de ce genre, que le critique assimile à « [l]a description littéraire individualisée d'une société imaginaire, organisée sur des bases qui impliquent une critique sous-jacente de la société réelle »¹⁶³. Northrop Frye souligne également la fonction critique de l'utopie, en mettant en lumière ses liens avec l'« anatomie » ou la Satire Ménippée qui prend également pour cible les conventions du contrat social¹⁶⁴. De même, Darko Suvin, en s'appuyant sur le concept marxien d'*Entfremdung*, c'est-à-dire d'« aliénation », lie l'utopie au projet progressiste d'amélioration des institutions historiques : « l'utopie est la construction verbale d'une communauté quasi humaine particulière, où les institutions sociopolitiques, les normes et les relations individuelles sont organisées selon un principe plus parfait que dans la société de l'auteur, cette construction alternative étant fondée sur la distanciation née de l'hypothèse d'une possibilité historique autre »¹⁶⁵. Dans ses travaux plus récents, Suvin revient sur cet essai de taxonomie, en précisant que la perfection ne saurait caractériser l'espèce particulière des eutopies et propose d'amender sa définition initiale en rapprochant le genre du projet de réorganiser la société sur les bases d'un principe radicalement différent de celui qui gouverne la collectivité à laquelle appartient l'auteur et qui serait l'expression de l'insatisfaction de certaines classes sociales¹⁶⁶.

¹⁶³ Alexandre Cioranescu, *op. cit.*, p. 22.

¹⁶⁴ Northrop Frye, « Varieties of Literary Utopias », *Daedalus*, vol. 94, n° 2, 1965, p. 323-347.

¹⁶⁵ Darko Suvin, *Pour une poétique de la science-fiction. Études en théorie et en histoire d'un genre littéraire*, Les Presses de l'Université du Québec, 1977, p. 57.

¹⁶⁶ Darko Suvin, *Defined by a Hollow. Essays on Utopia, Science fiction and political epistemology*, Peter Lang, Bern, 2010, p. 30.

Ce survol rapide de la littérature critique met en évidence les difficultés rencontrées par une critique d'orientation formaliste qui essaierait de cantonner le genre dans les limites strictes du fait littéraire, en reléguant au second plan sa charge théorique. L'utopie narrative présente des caractéristiques formelles qui sont inséparables de sa fonction idéologique, car elles sont surdéterminées par celle-ci. Ses topoï fondamentaux ne relèvent pas d'une évolution fortuite, mais constituent des solutions proprement littéraires à des défis soulevés par la transmission de contenus philosophiques et politiques spécifiques. D'après Régis Messac¹⁶⁷, le genre utopique se définit par la concaténation du « cadre » (le récit d'aventures) et du « contenu » (la représentation de la cité idéale)¹⁶⁸, la cohérence du projet étant assurée par la visée idéologique du projet. Pour nous limiter à quelques exemples, la clôture, thème définitoire du genre, répond à la nécessité d'offrir un raccourci totalisant d'une forme d'organisation qui peut être opposée à l'ordre existant dans la culture de l'auteur. L'utopie doit de la sorte occuper nécessairement un espace à la fois fermé et coupé du monde connu – au moins de façon unidirectionnelle, comme chez Bacon et Fontenelle où les Utopiens envoient bien des espions dans les autres pays dont les habitants ignorent complètement l'existence. Comme l'écrit Jean-Yves Lacroix, « [t]oute véritable utopie se doit de penser sa cité idéale entourée d'eau, ou encore isolée au milieu d'une grande plaine, d'une savane ou d'une forêt, voire même d'espaces interplanétaires »¹⁶⁹.

L'autarcie utopique explique le secret qui l'entoure, tout en étant la transposition métaphorique de l'autonomie de l'humanité et du monde par rapport à l'instance théologique.

L'accent mis sur les renvois référentiels (comme les détails historiques, géographiques ou l'allusion à des faits divers) ainsi que la présence de comparaisons entre la communauté d'origine de l'auteur et la société utopienne, qui figurent notamment dans les scènes dialoguées, ont pour rôle d'accentuer la visée critique ou satirique de l'œuvre. La description systématique des cités utopiques, agencée habituellement de façon thématique et divisée en chapitres portant

¹⁶⁷ Régis Messac, *Les premières utopies; suivi de La négation du progrès dans la littérature moderne ou Les Antiutopies*, Paris, Éditions ex nihilo, 2009, p. 17.

¹⁶⁸ Selon Régis Messac (*Ibid.*), cette définition exclut d'emblée du corpus utopique des traités purement philosophiques ou politiques comme la *République* de Platon.

¹⁶⁹ Jean-Yves Lacroix, *Utopie et philosophie*, Paris, Bordas, 2004, p. 181.

sur la géographie et l'environnement naturel, l'urbanisme et l'organisation politique, la sexualité et la reproduction, la religion et les coutumes, est influencée par les taxonomies présentes dans les récits ethnographiques des voyageurs, et elle reflète ainsi l'impact des découvertes de nouvelles terres et de nouveaux peuples, notamment en Amérique. De plus, le caractère méthodique des descriptions révèle également la visée totalisatrice du projet qui se traduit, par-delà des divergences idéologiques entre les divers auteurs, par la tentative de traduire sur le plan politique les nouvelles idées sur les rapports entre l'humanité et la nature.

Comme le montre également Jean-Michel Racault, « le décentrement critique » opéré par la structure de l'utopie narrative la distingue du roman duquel elle se différencie par sa « finalité démonstrative qui la rapproche de la parabole ou de la fable »¹⁷⁰. Les projets de sociétés imaginaires ont une fonction perlocutoire, dans la mesure où ils sont « porteurs d'une intention manifeste ou à peine dissimulée qui vise justement à susciter chez le lecteur une certaine attitude »¹⁷¹.

Concevoir l'utopie classique dans ces termes revient à l'envisager sous l'aspect d'un dispositif à deux volets – l'un narratif-fictionnel et l'autre théorique, dont l'apparition est liée aux conditions historiques de la première modernité, c'est-à-dire aux bouleversements qui ont lieu notamment à partir du XVI^e siècle et qui affectent les domaines de la religion (notamment avec la crise protestante), du rapport à la nature (avec le néoplatonisme, le néostoïcisme et les débuts de la révolution scientifique) et de la théorie politique (avec la naissance d'une nouvelle théorie de l'État et les débats concernant la question du droit naturel). Envisagées à partir de leur historicité, les utopies qu'on se propose d'étudier ne dévoilent leurs significations qu'une fois situées dans leur contexte d'apparition, qui doit comprendre aussi bien les tendances de la grande Histoire que les conditions liées à la réception et à l'évolution du genre.

¹⁷⁰ Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative*, op.cit., p. 25. Cependant, une nuance s'impose dans la mesure où l'analyse de bien des œuvres révèle leur persistante ambivalence, ce qui nous interdit de les réduire à de simples récits (ou romans) à thèse.

¹⁷¹ Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Éditions Payot, 2001, p. 16.

Chapitre II. L'utopie en France (XVI^e-XVII^e siècles)

La réception et le développement de l'utopie française aux XVI^e et XVII^e siècles illustrent de façon exemplaire l'imbrication des aspects politiques et littéraires qui nous semble définir le genre, ces aspects étant surdéterminés par l'évolution des mentalités et par les conflits confessionnels de l'époque. Les niveaux politique et religieux se confondent en France dans cette période, notamment dans le contexte de la lutte entre catholiques et protestants et, plus généralement, dans celui du grand affrontement qui s'annonce entre croyants et libertins. En effet, la fin du XVI^e est marquée par l'assassinat d'Henri III par un moine dominicain adepte de la Sainte Ligue et le début du siècle suivant par un autre régicide, le meurtre d'Henri IV commis par un fanatique catholique. En même temps, en France se poursuit le processus de centralisation étatique ainsi que le tournant gallican de l'Église qui trouve son accomplissement sous Louis XIV. L'utopie témoigne bien de cette évolution : objet d'un débat entre lecteurs protestants et catholiques dans la première moitié du siècle, lorsqu'elle fait, assez timidement, son apparition avec l'*Histoire d'Antangil*¹⁷², elle connaît une véritable explosion à l'époque de l'absolutisme louis-quatorzien¹⁷³.

Si une recherche dans le corpus français de l'âge classique illustre le succès rapide du mot forgé par Thomas More¹⁷⁴, le genre utopique reste largement inexistant avant la deuxième moitié du XVII^e siècle. À l'exception de l'*Histoire d'Antangil*, œuvre relativement marginale et restée

¹⁷² Anonyme, *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antagil incogneu jusques a present à tous historiens et cosmographes*, par J.D.M.G.T., Saumur, T. Maire, 1616.

¹⁷³ Hans-Günter Funke, « L'Évolution sémantique de la notion d'*utopie* en français », *op. cit.*, p. 23.

¹⁷⁴ Nous avons fait des recherches sur les occurrences du terme « utopie » et de ses dérivés dans plusieurs bases textuelles en ligne, dont Frantext et le Grand Corpus des littératures (Moyen Âge-XX^e siècles). Pour des présentations générales de la postérité de l'œuvre de More, on peut consulter avec profit : R. Klein (dir.), *Les utopies à la Renaissance*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963; Hans-Günter Funke, *Utopie, Utopiste, op. cit.*; Jean Céard, « La fortune de l'*Utopie* de Thomas More en France au XVI^e siècle », *La fortuna dell'Utopia di T. More nel dibattito politico europeo del'500*, Florence, Olschki, 1996, p. 43-74; Jean Céard, « Premiers lecteurs français de l'*Utopie* de Thomas More », *MORUS – Utopia e Rinascimento*, n° 8, 2012, p. 29-39; A.D. Cousins et Damian Grace (dir.), *More's Utopia and the Utopian Inheritance*, Lanham, University Press of America, 1995; Kirsti Sellevold, « The French Versions of Utopia », in Terence Cave (dir.), *Thomas More's Utopia in Early Modern Europe : Paratexts and Contexts*, Manchester, Manchester University Press, 2008, p. 181-205; Marie-Claire Phélippeau, « French Translations of Thomas More's Utopia », *Utopian Studies*, vol. 27, n° 2, 2016, p. 300-307.

presque sans impact¹⁷⁵, nulle utopie ne fait son apparition en France avant les dernières décennies du Grand Siècle, c'est-à-dire avant la publication quasi simultanée de *La Terre australe connue* (1676) de Gabriel de Foigny¹⁷⁶ de l'*Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras (1675, pour le premier volume en anglais, 1677 pour la version française). Comme le fait remarquer Raymond Trousson, « [i]l faut un siècle après celle de Thomas More pour qu'apparaisse la première utopie française, et elle restera isolée jusqu'aux environs de 1675 »¹⁷⁷. Cette évolution du genre en France contraste avec celle dans d'autres pays européens où la moisson est nettement plus riche entre le XVI^e siècle et la première moitié du siècle suivant¹⁷⁸, même si on peut cerner des voyages imaginaires qui, sans être des utopies proprement dites, ont joué un certain rôle dans la constitution du corpus utopique. Dans ce contexte, il faudrait rappeler non seulement les voyages imaginaires comme les « histoires comiques » de Cyrano de Bergerac¹⁷⁹ ou les satires comme *L'Île des hermaphrodites* de Thomas Artus¹⁸⁰, mais aussi des romans héroïques comme *Épigone, histoire du siècle futur*¹⁸¹, esquisse d'une première

¹⁷⁵ Pour Jean-Michel Racault il s'agit d'une œuvre « restée isolée et sans postérité » (*L'Utopie narrative*, op.cit., p. 325).

¹⁷⁶ Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue* (1676), Pierre Ronzeaud (éd.), Paris, Société des textes français modernes, 1990.

¹⁷⁷ Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, p. 89.

¹⁷⁸ En Angleterre, à part *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, restée inachevée et publiée dans une traduction latine en 1627, on pourrait mentionner *Description of the famous kingdom of Macaria* (1641) de Samuel Hartlib, *Nova Solyma, the Ideal City* (1648) de Samuel Gott, ou *Commonwealth d'Oceana* (1656) de James Harrington. En Italie voient également le jour, dès la deuxième moitié du XVI^e siècle, plusieurs textes utopiques dont *I mondi celesti, terrestri ed infernali* (1552) de Anton Francesco Doni, *La Repubblica immaginaria* (1591) de Ludovico Agostini, *La città del Sole* (1623) de Tommaso Campanella, ou *Repubblica de Evandria* (1625) de Ludovico Zuccolo.

¹⁷⁹ Cyrano de Bergerac, *Histoire comique par Monsieur de Cyrano Bergerac contenant les Estats & Empires de la Lune*, Paris, Charles de Sercy, 1657 et *Les Nouvelles œuvres de Monsieur de Cyrano Bergerac. Contenant l'Histoire comique des Estats et Empires du Soleil, plusieurs lettres et autres pieces divertissantes*, Paris, Charles de Sercy, 1662. Nous avons utilisé Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes, I. L'autre monde ou les États et Empires de la Lune. Les États et Empires du Soleil. Fragment de physique* éd. Madeleine Alcover, Paris, Honoré Champion, 2000.

¹⁸⁰ Thomas Artus, *L'Île des hermaphrodites* [1605], éd. Claude-Gilbert Dubois, Genève, Droz, 1996.

¹⁸¹ [Michel de Pure], *Épigone, histoire du siècle futur*, Paris, Pierre Lamy, 1659. Jusqu'à une époque récente, l'ouvrage a été attribué de façon erronée à Jaques Guttin, détenteur du privilège (voir Michel de Pure, *Épigone, histoire du siècle futur* [1659], Lise Leibacher-Ouvrard et Daniel Maher [éd.], Québec, Presses Université Laval, 2005).

uchronie, de même que les diverses figurations topographiques allégoriques qui pullulent tout au long du Grand Siècle (pays de Tendre, Jansénie, royaume de Coquetterie, monde de Descartes, île de la Félicité ou île inaccessible¹⁸²). Sous l'impulsion des grandes entreprises de cartographie de nouvelles terres, l'époque classique connaît une véritable explosion de géographies imaginaires, la topographie fictive constituant, selon Marie-Christine Pioffet, « un mode d'expression privilégié du Grand Siècle »¹⁸³, « au point d'envahir les conversations mondaines et les journaux de l'époque »¹⁸⁴.

II. 1. La réception de l'*Utopia*

En dépit du retard enregistré par la France par rapport aux autres pays, l'œuvre de More y connaît une diffusion presque immédiate qui prend les contours d'un véritable débat sur la nature et la fonction du texte, querelle menée en sous-texte par les divers partis religieux qui s'affrontent sur l'échiquier de l'époque. D'emblée polarisée, la réception de l'*Utopia* prend les contours d'un affrontement entre une lecture humaniste catholique plutôt favorable à l'ouvrage de More, et une interprétation protestante qui, au contraire, lui oppose une fin de non-recevoir, soit puisqu'elle le ravale au rang de simple fiction divertissante, soit puisqu'elle en dénonce les dangers.

L'*Utopia* s'avère un puissant révélateur, à la fois des partis-pris de ses lecteurs et des enjeux sensibles de son époque : dès que l'allégeance de More au catholicisme romain devient manifeste, les réformés prennent le parti soit de la dénoncer en raison de l'inconsistance des vues de son auteur, soit de la considérer comme une œuvre amusante et sophistiquée, que le lecteur averti ne saurait prendre tout à fait au sérieux¹⁸⁵.

¹⁸² Marie-Christine Pioffet (dir.), *Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires dans la littérature narrative de langue française (1605-1711)*, Paris, Hermann, 2013.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 1.

¹⁸⁴ Marie-Christine Pioffet, *Pour une sémiologie du lieu imaginaire au XVII^e siècle : figures et significations*, *Dix-septième siècle*, n° 247, 2010, p. 1.

¹⁸⁵ Voir Alistair Fox, *Utopia. An Elusive Vision*, New York, Twayne Publishers, 1993, p. 16-17.

Cependant, les prémices de la réception de More en France n'annoncent pas les polémiques ultérieures. Le premier auteur français qui semble prendre note de l'*Utopia* est Rabelais – l'auteur de *Pantagruel* reprenant le mot et ses dérivés pour désigner une cité fictive¹⁸⁶ et ceux qui l'habitent¹⁸⁷. La géographie imaginaire établie notamment dans *Pantagruel* (1532) et dans le *Tiers livre* (1546) contient ainsi des renvois au royaume de l'Utopie (autrement appelée *Achorie*), à ses villes (Amaurote) et à ses habitants, ainsi que des échantillons de leur langue¹⁸⁸. Cette contrée imaginaire semble jouer un rôle stratégique dans le cycle rabelaisien : pays natal de Gargantua, l'Utopie représente un endroit en rupture avec le monde connu, mais qui fait néanmoins irruption dans celui-ci, en déchirant la structure du quotidien. Dans ce sens, on peut déceler certains échos moriens dans la description de l'Abbaye de Thélème, y compris pour ce qui est des traits eugéniques qui sont une marque de fabrique du genre utopique (par exemple, la société imaginée par Rabelais n'est parfaite que dans la mesure où elle exclut les malades et les estropiés).

D'autres allusions à l'*Utopia* apparaissent chez l'anonyme auteur de *Misocacus*¹⁸⁹, opuscule satirique dirigé contre les détracteurs de Luther et dans *Champfleury* (1529) de l'imprimeur Geoffroy Tory qui reproduit dans une annexe l'alphabet imaginé de More¹⁹⁰. Le toponyme « Utopie » réapparaît vers 1550 dans *Les propos rustiques* de Noël du Fail¹⁹¹, occurrence qui

¹⁸⁶ Ce sens apparaît chez Rabelais dans *Pantagruel* (1532), qui constitue la première attestation du terme en français : « Gargantua en son eage de quatre cent quatre vingt quarante et quatre ans engendra son filz Pantagruel de sa femme nommée Badebec, fille du Roy des Amaurotes en Utopie » (François Rabelais, *Œuvres complètes*, éd. M. Huchon, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1994, p. 222) ou bien dans la lettre de Gargantua à son filz Pantagruel : « [...] mon filz, la paix et grace de nostre seigneur soit avecques toy. Amen. De Utopie, ce dix septiesme jour du moys de mars. Ton pere. Gargantua. » (*Ibid.* p. 298). Le même sens est présent dans le chapitre IX, *op. cit.*, p. 120 : « Ientends ce me semble, dist Pantagruel : car ou c'est langaige de mon pays de Utopie, ou bien luy ressemble quant au son ».

¹⁸⁷ Plus tard, dans *Le Tiers livre* (1546), Rabelais introduit les Utopiens dans le ch. I, « Comment Pantagruel transporta une colonie de Utopiens en Dipsodie. »

¹⁸⁸ Voir par exemple l'étude d'Emmanuelle Lacore-Martin, « L'utopie de Thomas More à Rabelais : sources antiques et réécritures », *Kentron*, n° 24, 2008, p. 123-148.

¹⁸⁹ Anonyme, *Misocacus civis Utopiensis Philaletis ex sorore nepotis*, *Dialogi tres*, Paris, Pierre Vidoue, 1526.

¹⁹⁰ Geoffroy Tory, *Champfleury*, Paris, Geoffroy Tory de Bourges et Giles Gourmont, 1529, « Lettres Utopiques & Volontaires », p. LXXVIII.

¹⁹¹ Noël du Fail, *Propos rustiques de maistre Leon Ladulfi champenois*, [1547], éd. Arthur de La Borderie, Paris, Lemerre, 1878, p. 70 : « [...], car, quand il estoit à Breudebach, ville de Utopie, il en faisoit bien des siennes ».

montre que le genre trouve rapidement sa place dans l’imaginaire commun, voire dans celui populaire. La même année paraît la première traduction en français du texte de More, qu’on doit à Jean Le Blond¹⁹², adversaire virulent des luthériens, connu pour sa lettre de dénonciation du schismatique Clément Marot¹⁹³. Cette édition, qui est antérieure à celle en anglais, comprend en guise d’introduction la version française de la lettre de Guillaume Budé à Thomas Lupset du 31 juillet 1517, qui avait été incluse par More dans les *parega* de l’édition de Paris¹⁹⁴. Dans la lettre de Budé, l’*Utopia* est vue comme donnant une expression fictive à l’idéal régulateur de l’humanisme évangélique antérieur à la Réforme¹⁹⁵. L’interprétation de Budé est d’ailleurs en phase avec le changement opéré par More lui-même dans l’édition de Paris de 1517, qui prend la forme d’un « *enchiridion* », c’est-à-dire d’un manuel, et dans laquelle la présentation « *nec minus salutaris quam festivus* » est remplacée par celle, plus sobre, « *non minus utile quam elegans* ».

L’interprétation « érasmienne » de Budé va au cœur du problème posé par l’utopie, retraçant son noyau au conflit entre la loi humaine et la morale évangélique. En assimilant la loi positive à l’intérêt égoïste et à la justification du droit du plus fort, Budé lui oppose aussi bien la règle du Christ que celle utopique, qui représentent également les positions de la charité et du partage. L’œuvre de More n’est pas seulement un divertissement escapiste, mais elle sollicite la conversion morale du lecteur, tout comme le message évangélique : en suivant cet exemple, Budé raconte comment la lecture de l’*Utopia* l’a détourné de ses propres entreprises « économiques » guidées par le profit, lui en révélant la vanité et lui permettant de porter un regard critique sur « le monde [qui] en est poulsé comme d’une fureur interieure et naturelle »¹⁹⁶

¹⁹² Thomas More, *La description de l’isle d’Utopie, où est comprins le miroer des républicques du monde, & l’exemplaire de vie heureuse*, [trad. Jean Le Blond], Paris, Charles l’Angelier, 1550.

¹⁹³ Jean Le Blond, « Epistre à Clément Marot responsive de celle parquoy il se pensoyt purger d’heresie lutheriane », dans Claude Albert Mayer, *La religion de Clément Marot*, Genève, Droz, 1960, p. 165-170.

¹⁹⁴ Thomas More, *Ad lecturem. Habes candidè lector opusculum vere aureum Thomae Mori non minus utile quam elegans de optimae reipublicae statu, deque nova Insula Utopia*, Paris, 1517.

¹⁹⁵ Voir Jean Céard, « Premiers lecteurs français de l’*Utopie* de Thomas More », *op. cit.*, p. 30.

¹⁹⁶ Thomas More, *La description de l’isle d’Utopie*, *op. cit.*, p. III v^o.

pour le gain. L'*Utopia* vise donc la production d'un effet perlocutoire¹⁹⁷ de « défamiliarisation » qui l'inscrit dans la constellation des textes engagés, de critique sociale. La radicalité de son message permet de mettre en évidence l'injustice inhérente à tout système politique et légal dont la fonction est simplement idéologique, de légitimation des inégalités existantes : « [...] il n'y a celui qui ne cognoisse que maintenant suyvant telles mœurs & institutions, ceulx là sont estimez souverains en justice et equité qui sçavent les moyens de se donner garde ou plus tost de surprendre et circonvenir les simples »¹⁹⁸. Derrière le vernis des lois « civiles ou papales », on retrouve la réalité de l'exploitation et de l'injustice. Les « loix legitimes & civils arts ensemble » ne visent qu'à protéger la classe bourgeoise et la noblesse lorsqu'elles s'adonnent au pillage et au vol.

L'utopie est donc envisagée par Budé comme un message d'espoir adressé aux « simples », complément politique à la proclamation christique : elle s'inscrit donc dans la prolongation de l'histoire du Salut et comprend une dimension à la fois morale et eschatologique, étant à la fois dans le monde, à travers sa capacité d'effectuer une transformation sociale, et étrangère au monde, dans la mesure où elle reflète la justice transcendante. Comme l'affirme aussi Jean Céard, « [h]ors de l'espace et hors du temps, [l'utopie] est pourtant, en un certain sens, dans notre espace et dans notre temps; elle témoigne d'un ailleurs spatial et temporel, mais qui doit nous servir de règle pour apprécier nos institutions et nos mœurs et travailler à les réformer »¹⁹⁹. L'inclusion de cette lettre dans la traduction de Le Blond semble viser la promotion du message des évangéliques non schismatiques ou anti-luthériens, dont Le Blond et Budé sont des représentants notables, dans un moment qui marque l'affaiblissement de leur camp, notamment après la mort de leur protectrice Marguerite de Navarre. L'insistance sur la continuité entre le message de l'*Utopia* et le principe de la charité et la paix évangélique constitue donc une réponse implicite à la division produite au sein de la Chrétienté par les disciples de Luther et de Calvin²⁰⁰.

¹⁹⁷ En linguistique pragmatique, ce terme désigne les effets produits par acte locutoire sur l'allocuteur.

¹⁹⁸ Thomas More, *La description de l'isle d'Utopie*, *op. cit.*, p. IV.

¹⁹⁹ Jean Céard, « Premiers lecteurs français de l'*Utopie* de Thomas More », *op. cit.*, p. 31.

²⁰⁰ Kirsti Sellevold, « The French versions of *Utopia* », *op. cit.*, p. 73.

Toutefois, cette interprétation humaniste est loin d'épuiser les possibles lectures du texte de More : une interprétation totalement différente apparaît en effet dans une nouvelle édition de l'œuvre de More, publiée en 1559 par Barthélemy Aneau, poète et professeur de rhétorique lyonnais, qui sera lynché deux ans plus tard parce qu'on le soupçonnait d'être protestant²⁰¹. Par ailleurs, Aneau est également l'auteur d'une sorte de roman grec fantastique et cocasse décrivant une cité idéale, la ville d'Orbe, qui présente certaines caractéristiques utopiques²⁰².

Dans son édition de l'*Utopia*, bien qu'il reprenne de façon quasi identique la version de Le Blond, Aneau efface le nom de ce dernier²⁰³. Son intervention consiste à opérer certaines révisions et à republier le livre sous un titre différent et comme une nouvelle traduction, en l'accompagnant d'un texte préliminaire (« Advertissement déclaratif de l'œuvre »). Cette réappropriation de la traduction de Le Blond est aussi une déchristianisation de l'utopie, car Aneau élimine également la référence évangélique qui était déterminante dans la lecture de Guillaume Budé, en la remplaçant par le renvoi aux vertus antiques, incarnées dans les archétypes du « parfait Philosophe » des stoïciens, ou bien du « parfait Orateur » de Cicéron :

Ainsi le prudent Chancelier d'Angleterre S. Thomas Maure souz une feinte narration de la nouvelle isle d'Utopie, ha voulu figurer une morale Republique, & tres parfaite politique : voire si tresparfaite que jamais telle ne fut, ne est, ne paraventure sera. Car à la maniere que les graves Stoïques, ont figuré leur parfait Sage, & le treseloquent Ciceron ha formé son parfait Orateur : desquelz la description est tant souveraine, que telz Sages, & telz Orateurs ne furent onques veuz, ne se voient à present : ne sont esperez à l'advenir [...]²⁰⁴.

²⁰¹ Thomas More, *La République d'Utopie, par Thomas Maure, chancelier d'Angleterre, œuvre grandement utile & profitable, démontrant le parfait estat d'une bien ordonnée politique. Traduite nouvellement de Latin en François*, Lyon, Jean Saugrain, 1559. Voir également l'étude de Brigitte Biot, « Barthélemy Aneau, lecteur de l'Utopie », *Moreana*, vol. 32, n° 121, 1995, p. 11-28. Aneau ne s'est jamais converti au protestantisme, mais il peut être considéré comme un auteur proto-réformé ainsi que de tendance libertine, étant influencé par le naturalisme hermétique italien. (Voir Frank Lestringant, « Huguenots en Utopie, ou Le genre utopique et la Réforme [XVI^e-XVIII^e siècles] », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français [1903-2015]*, avril-juin 2000, vol. 146, p. 282).

²⁰² Barthélemy Aneau, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, Lyon, Pierre Fradin, 1560 (Marie-Madeleine Fontaine [éd.], Genève, Droz, 1996, 2 vol.).

²⁰³ Cet effacement s'avérera très persistant, comme le remarque Brenda Hosington, « Early French Translations of Thomas More's Utopia: 1550-1730 », *Humanistica Lovaniensia*, tome 33, 1984, p. 119 : « Even the catalogues of the Bibliothèque nationale and the British Library enter the two editions under Aneau ».

²⁰⁴ Thomas More, *La République d'Utopie par Thomas Maure, op. cit.*, p. 3.

Ce déplacement rature le contexte catholique de la rédaction et de la réception de l'œuvre, tout en ouvrant la possibilité d'une lecture séculière de l'*Utopia*, qui aura bien des continuateurs à l'époque classique. En même temps, par son insistance sur le caractère fictif du texte, Aneau veut du même coup minimiser sa dimension pratique ou sa mission sociale. Lorsqu'il affirme que l'utopie est une « fiction Chorographique » censée représenter l'« Archetype parfait de la vraie Politique »²⁰⁵, l'humaniste lyonnais la relègue au domaine de l'irréalisable et lui dénie toute applicabilité immédiate. En détournant une formule lancée par Guillaume Budé, qui voulait dire que l'Utopie participe à la « vraie sagesse » chrétienne²⁰⁶, Aneau l'appelle « Udépotie », « c'est-à-dire, qui ne fut jamais »²⁰⁷. L'insistance du critique lyonnais sur le caractère fictif de l'œuvre de More²⁰⁸, malgré sa « couleur de verisimilitude historique »²⁰⁹, ne saurait être accidentelle. Selon Marie-Luce Demonet, Aneau laisserait « ouvert l'horizon d'une fiction réconciliée avec la politique »²¹⁰; mais cet accent mis par le préfacier sur la nature chimérique du projet est une claire indication de son scepticisme quant aux chances de sa réalisation²¹¹. Véritable « monde impossible », l'Utopie échapperait pour toujours aux tentatives de la mettre en œuvre; tout comme l'état de la parfaite liberté naturelle chez les libertins érudits du siècle suivant, elle est un idéal platonicien inatteignable qui fournit un critère à la critique, ou, dans les mots d'Aneau lui-

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 6.

²⁰⁶ C'est dans ce sens que Budé appelle l'île d'Utopie « Utopotie », car elle a « obtenu les coutumes certes chrétiennes, & mesmes lavraye sapience » (Thomas More, *La description de l'isle d'Utopie*, *op. cit.*, p. XVI).

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 4.

²⁰⁸ *Ibid.*, « Interpretation sur les noms propres des personnes, choses, ou circonstances, qui par l'auteur ont été inventez et formez à plaisir, et à propos de l'histoire Utopique », p. 355 : « Tous lesquelz noms significatifz de choses nulles, ou vaines, & appropriez aux personnes, lieux & faits, feintz et inventez plustost que vrais, donnent assez à entendre que ceste Utopique est invention de Republique, telle qu'elle n'est, ne fut, ne sera. »

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 5.

²¹⁰ Marie-Luce Demonet, « L'utopie comme comble de la fiction à la Renaissance », *Il Congresso Internacional de Estudos Utópicos da revista MORUS*, « O que é utopia? Gênero e modos de representação », Universidade Estadual de Campinas, Brésil, 2009, p. 79-88.

²¹¹ Voir aussi Brigitte Biot, « Barthélemy Aneau, lecteur de l'Utopie », *op. cit.*, et Kirsti Sellevold, « The French versions of *Utopia* », *op. cit.*

même, un « exemple d'amendation aux presents gouvernements & administrations principales ou publiques »²¹².

En accord avec l'interprétation d'Aneau, Jean Bodin, soupçonné également de sympathies protestantes, mentionne l'*Utopia* dans *Six livres de la république* [1576], dans des contextes divers, tout en prenant soin de distinguer son propre projet de celui d'une république idéale, c'est-à-dire d'une « République en Idee sans effect »²¹³. Pourtant, bien qu'il soit seulement l'auteur d'une « République d'Utopie qui ne fut onc », More est cité favorablement à plusieurs reprises, en tant qu'autorité politique sur des sujets divers liés à l'administration de l'état et à la poursuite du bien public²¹⁴.

En même temps, l'utopie devient également la cible de plusieurs attaques qui rejettent sa proposition radicale d'une communauté de personnes et de biens. Par exemple, Guillaume de la Perrière, humaniste toulousain ayant des sympathies calvinistes, montre sa méfiance envers cette idée qui « ne fut jamais mise en effet », étant « plus imaginaire que Realle, comme par similitude nous pouvons dire de la Republicque fainte, que Thomas Morus décrit en son Utopie »²¹⁵. Défenseur de la propriété privée et adepte d'un discours ayant des accents néolibéraux avant la lettre, La Perrière contemple les effets négatifs de l'abolition de la propriété privée, dont « l'infinie multitude de mauraux, oysifz & negligens, nays en ce monde tant seulement (comme dit Horace) pour devorer & consumer les biens de la terre sans vouloir travailler »²¹⁶. L'humaniste formule également une des premières expressions d'une doctrine

²¹² [Barhélémy Aneau], *La République d'Utopie par Thomas Maure, op. cit.*, p. 355.

²¹³ Jean Bodin, *Les six Livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 1576, p. 4 : « Toutefois nous ne voulons pas aussi figurer une République en Idee sans effect, telle que Platon et Thomas le More Chancelier d'Angleterre ont imaginé, mais nous contenterons de suivre les règles Politiques au plus près qu'il sera possible ».

²¹⁴ Pour ne donner que cet exemple, la figure de More est convoquée dans le contexte de la discussion portant sur le nombre recommandé de lois, *Ibid.*, p. 705 : « Et combien que Solon fut blasmé à tort d'avoir faict si peu de loix : toutesfois Lycurgue en fit encores moins, voire si peu, qu'il defendit de les escrire, laissant la pluspart à la discretion des Magistrats. Comme faisoit aussi Thomas le More Chancelier d'Angleterre, laissant toutes les peines à la discretion des Magistrats, horsmis l'adultere en sa République d'Utopie qui ne fut onc [...] ».

²¹⁵ Guillaume de La Perrière, *Le miroir politique, œuvre non moins utile que nécessaire à tous les Monarches, Roys, Princes, Seigneurs, Magistrats, & autres Surintendants & gouverneurs de Republicques*, Lyon, Macé Bonhomme, 1555, p. 94.

²¹⁶ *Ibid.*

moderne du travail, s'appuyant curieusement sur « le droit divin et humain », qui ordonne « qu'en la sueur (c'est-à-dire travail de nostre corps) nous mangeons le pain »²¹⁷. Ce n'est pas sans raison que Foucault voit dans La Perrière un des fondateurs de la conception moderne de l'art de gouverner défini comme droite disposition des choses²¹⁸, qu'on voit ici opposer déjà le principe de l'efficacité, à l'exigence utopique.

En revanche, Gabriel Chappuys, traducteur de plusieurs utopies²¹⁹, se montre beaucoup plus favorable au projet décrit par More. L'historiographe publie en 1585 une traduction du deuxième livre de l'*Utopia* qui se trouve reproduite dans son *L'Estat, description et gouvernement des royaumes et republicques du monde*, ouvrage de compilation qui pille *Del governo* de Francesco Sansovino²²⁰. D'après Chappuys, l'idéal citoyen imaginé par le chancelier serait supérieur au modèle de Platon et pourrait servir de modèle à « la reformation ou constitution d'une nouvelle Republique »²²¹. Bien que Chappuys adapte Sansovino, son intervention acquiert une portée politique et idéologique spécifique. Ainsi, More devient dans cette lecture un champion du catholicisme, victime de la vengeance du schismatique Henri VIII, que Chappuys utilise comme un paravent pour masquer sa position radicalement antiprotestante²²², en ligne avec celle de la Ligue catholique à la fin du règne d'Henri III – position dangereuse si on se rappelle que c'est bien l'extrémisme catholique qui sera responsable de l'assassinat du roi en 1589.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

²¹⁸ Michel Foucault, « La gouvernementalité », *Dits et Ecrits, III : 1976-1988*, Paris, Gallimard, 1994, p. 635-657.

²¹⁹ Kirsti Sellevold, « Gabriel Chappuys traducteur d'utopies », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, n° 85, p. 291-302.

²²⁰ Francesco Sansovino, *Del governo de regni et delle republicche cosi antiche come moderne, libri XVIII*, Venise, 1561.

²²¹ Gabriel Chappuys, « De la republicque d'Utopie, estat et gouvernement d'icelle », ch. XXIV, dans *L'Estat, description et gouvernement des royaumes et republicques du monde, tant anciennes que modernes*, Paris, Reginault Chaudiere, [1585], 1598, p. 298 : « Or avons nous bien voulu la mettre au rang de ces autres, pource qu'elle semble estre beaucoup plus resoluë & parfaicte, que celle de Platon, & à fin que de ceste lecture ainsi imaginee, le lecteur considerant les choses vrayes, qui sont contenues aux precedentes Republicques, puisse voir, que l'on peut tousjours, en la reformation ou constitution d'une nouvelle Republique, trouver quelque chose de nouveau qui soit bonne & profitable. »

²²² Kirsti Sellevold, « The French Versions of Utopia », *op. cit.*, p. 80.

Ce débat se poursuit jusque près de la moitié du XVII^e siècle, lorsque parait une nouvelle traduction de l'*Utopia* due à la plume de Samuel Sorbière²²³, qui l'accompagne d'une dédicace à Frédéric-Magnus Wild, futur gouverneur de Maëstricht. Protestant réfugié dans les Pays-Bas, Sorbière est proche de cercles libertins et sera connu surtout pour son travail de promotion des œuvres de Gassendi et de Hobbes. Sa lecture de l'*Utopia* est proche de celle d'Aneau, constituant la réponse, semble-t-il typique, des libertins érudits de son époque au défi à la fois théorique et pratique représenté par le texte de More. Même s'il lui reconnaît une certaine utilité, cette lecture aidant le lecteur à purifier son jugement, Sorbière met en effet l'accent sur le caractère divertissant d'une « fable » « aussi ingénieusement inventée qu'on en puisse trouver dans ces livres qui ne sont faits que pour le divertissement »²²⁴. L'*Utopia* reste pour lui essentiellement une œuvre destinée à titiller l'imagination, en suscitant un plaisir suscité par « la beauté des fictions »²²⁵. Comme on le voit, s'il y a une véritable continuité entre la lecture d'Aneau et celle de Sorbière, qui assignent au texte le même statut de fable, ce dernier élimine la référence à la tradition platonique, en insistant sur la dimension purement esthétique de l'œuvre²²⁶. Sorbière justifie la publication de la nouvelle traduction par des raisons stylistiques, n'oubliant pas de faire l'éloge de « ces plumes, que nous voyons aujourd'hui si bien taillées en notre langue » et en ramenant le dessein principal de l'œuvre à sa fonction divertissante : « desennuyer » le lecteur à ses « heures de [...] loisir »²²⁷.

Pour résumer, le XVI^e siècle français voit l'apparition d'un débat sur la nature de l'*Utopia* dans lequel s'opposent notamment des auteurs pieux et catholiques, qui voient sans doute en Thomas More un martyr de leur confession (comme Budé, Le Blond, Chappuys) et les lecteurs plus

²²³ Thomas More, *L'Utopie de Thomas Morus : traduite par Samuel Sorbière*, Amsterdam, Jean Blaeu, 1643.

²²⁴ *Ibid.*, p. 3.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ La méfiance envers l'utopie aura sans doute une certaine influence sur l'évolution du genre en France. Elle permet d'expliquer au moins en partie l'importance que prennent les procédés d'authentification (ou, plus précisément, de validation aléthique) pour certains auteurs qui, à l'instar de Gabriel de Foigny et Denis Veiras, veulent redorer de la sorte le blason du genre. Bien que Foigny et Veiras ne soient pas les inventeurs du « roman véritable » qui connaîtra une grande vogue au XVIII^e siècle, ils contribuent au raffinement du dispositif paratextuel visant à authentifier le récit.

²²⁷ *Ibid.*, p. 3 v^o.

circonspects, souvent huguenots ou au moins sympathisants de la Réforme, qui insistent sur la nature chimérique et irréalisable du projet. Cependant, comme on se propose de le montrer, cette tension ne fera pas obstacle à l'adoption, au XVII^e siècle, de la formule utopique par des auteurs protestants qui y trouvent le véhicule privilégié de l'expression d'un certain malaise à la fois existentiel et historique.

II. 2. La création utopique

La réception mitigée de l'*Utopia* en France, jusqu'à la première moitié du XVII^e siècle, notamment dans les cercles intellectuels réformés, qui semble motivée au moins en partie par les prises de position anti-réformées de More lui-même, n'empêche pas pour autant le développement d'une véritable idylle entre protestantisme et genre utopique, surtout à partir des années 1670. Comme le fait remarquer à juste titre Frank Lestringant, la Réforme « contient en soi une forte dimension utopique »²²⁸, ce qui pourrait expliquer pourquoi, jusqu'au début du siècle des Lumières, la majorité des auteurs d'utopies se recrutent parmi les huguenots : c'est bien le cas de l'anonyme auteur de l'*Histoire d'Antangil*²²⁹, de Gabriel de Foigny, de Denis Veiras, d'Henri du Quesne²³⁰, de Claude Gilbert²³¹ et de Tyssot de Patot²³². Les similarités

²²⁸ Frank Lestringant, « Huguenots en Utopie, ou Le genre utopique et la Réforme (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, avril-juin 2000, vol. 146, p. 253-306.

²²⁹ Anonyme, *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*, Saumur, Thomas Portau, 1616. Certains exemplaires portent les indications erronées « Leiden » et « Jean le Maire ».

²³⁰ Réédité dans François Leguat, *Voyage et aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales (1690-1698). Suivi de Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Éden par Henri Duquesne (1689)*, Jean-Michel Racault et Paolo Carile (éd.), Paris, Les Éditions de Paris, 1995.

²³¹ Claude Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables*, s.l., 1700 (éd. Yvan Nérieux, Paris, Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2012.)

²³² Simon Tyssot de Patot. *Voyages et aventures de Jacques Massé*, Bordeaux [La Haye], Jacques l'Aveugle, 1710 (Aubrey Rosenberg [éd.], Paris, Universitas, Oxford, Voltaire Foundation, 1993) et *La Vie, les aventures et le voyage de Groenland du R. P. Cordelier Pierre de Mésange*, Amsterdam, Étienne Roger, 1720.

entre les biographies des Foigny, Veiras et Tyssot de Patot sont frappantes : « Tous trois sont des protestants, tous trois ont dû s'expatrier, ont mené une vie difficile et besogneuse, courant le cachet et cherchant en vain à se faire un nom dans la littérature, tous trois ont vécu et sont morts dans l'obscurité », comme l'écrit R. Trousson dans la préface de la réédition de l'*Histoire des Sévarambes*²³³.

Le statut minoritaire des huguenots et les persécutions qu'ils continuent de subir sous Louis XIV les ont conduits à adopter une mentalité défensive, qui se manifeste non seulement par une sensibilité accrue aux potentialités escapistes des constructions utopiques, mais aussi à leur dimension concrète, réaliste. Le penchant protestant pour l'utopie peut bien signifier un désir de « fuite hors de l'histoire »²³⁴, mais il comporte également une volonté de reconstruction de la société en dehors de l'idéologie dominante (en l'occurrence, le dogme catholique). Comme l'affirme Myriam Yardeni, les réformés trouvent « refuge et bonheur dans une utopie qui inclut également un programme politique concret »²³⁵.

Cette tendance est précisément illustrée par « la première utopie française »²³⁶, l'*Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*. L'identité de l'auteur, indiquée seulement par les initiales I. D. M. G. T., a donné du fil à retordre aux historiens, qui ont avancé les noms de Joachim Du Moulin, père du pasteur protestant Pierre Du Moulin, de Jean de Moncy, maître d'école en Hollande et auteur d'écrits anticatholiques ou du chevalier huguenot Jean du Mats de Montmartin²³⁷. Quoiqu'il en soit, il n'y a aucun doute que l'auteur appartient au courant réformé²³⁸. Selon la formule de Nicolaas van Wijngaarden, la religion d'Antangil n'est « qu'une

²³³ Raymond Trousson, « Préface », Denis Vairasse, *Histoire des Sévarambes*, Genève, Slatkine, 1979, p. VIII.

²³⁴ Laetitia Cherdon, « Le refuge par l'écriture : les utopies protestantes à l'époque de la Révocation de l'Édit de Nantes », *Moreana*, vol. 44, sept.-déc. 2007, p. 146-172.

²³⁵ Myriam Yardeni, « Protestantisme et utopie aux XVI^e et XVII^e siècles », *Diasporas. Histoire et sociétés*, « Terres promises, terres rêvées », n° 1, 2002, p. 5.

²³⁶ C'est du moins de cette manière que la présente Frédéric Lachèvre dans la réimpression de l'œuvre (Frédéric Lachèvre, *La première utopie française. Le Royaume d'Antangil*, Paris, La Connaissance, 1933).

²³⁷ Voir notamment Nicolaas van Wijngaarden, *Les Odyssées philosophiques en France*, op. cit. p. 58-65; Alexandre Cioranescu, « Le Royaume d'Antangil et son auteur », *Studi Francesi*, n° 19, 1963, p. 17-25; Jean Méral, « Jean du Mats est-il l'auteur d'Antangil? », *Romance Notes*, vol. 9, n° 2, 1968, p. 278-280.

²³⁸ Myriam Yardeni, « Protestantisme et utopie aux XVI^e et XVII^e siècles », art. cit., p. 2.

apologie du dogme protestant par un pasteur entiché d'arminianisme »²³⁹. En effet, cette œuvre présente une société chrétienne établie, peu après le passage terrestre du Christ, sur une île située « au Su[d] de la grande Jave »²⁴⁰ par un brahmane indien, Byrachil, disciple de saint Thomas l'apôtre. L'implantation du christianisme primitif à Antangil, toponyme qui signifierait « grace céleste »²⁴¹, correspond au mouvement typiquement protestant de retour aux fondements de la foi, ce qui suppose le bannissement des idoles et des rites païens, le rejet du Purgatoire, le mariage des prêtres, l'organisation religieuse égalitaire (sans pape ou chef unique de l'Église), la sobriété dans la décoration des temples et l'accent mis sur la nécessité de mettre fin à la discorde entre différentes sectes.

L'ouvrage comporte cinq livres, dont les quatre derniers exposent la structure sociopolitique du royaume, incluant des parties comme « De l'excellente police de cet Empire », « De la nourriture et instruction de la jeunesse », ou « De la religion de ce peuple ».

La structure suit le modèle établi par More, mais sans la dimension polyphonique présente chez le chancelier anglais. Le volet narratif est strictement limité à l'épître dédicatoire²⁴² qui encadre la description du royaume, envisagé comme un pays de Cocagne, mais qui n'étaie aucune merveille naturelle ou technologique. La description du pays est convenue, le trait le plus frappant étant la richesse de l'invention toponymique qui combine des racines à sonorité amérindienne et orientale²⁴³. Le bonheur de la contrée est indiqué par l'abondance paradisiaque d'un paysage d'Arcadie qui ne doit presque rien à l'intervention humaine. La carte liminaire

²³⁹ Nicolaas van Wijngaarden, *op. cit.*, p. 40. En effet, tout comme les adeptes de ce courant protestant modéré fondé par Jacobus Arminius, les habitants d'Antangil croient aussi dans l'importance de bonnes œuvres pour le salut.

²⁴⁰ Anonyme, *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*, *op. cit.*, p. 2. Cette utopie est la première en France qui est située en Terre australe, sur le vaste continent s'étendant de Java à la Terre de Feu et qui deviendra le « pôle de fixation privilégié des utopies narratives de l'âge classique » (Frank Lestringant, « Huguenots en Utopie, ou Le genre utopique et la Réforme [XVI^e-XVIII^e siècles] », *op. cit.*, p. 283).

²⁴¹ *Ibid.*, p. 19. Le toponyme pourrait en fait être un renvoi à une baie de Madagascar qui porte le nom d'Antongil (Marie-Christine Pioffet [dir.], *Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires dans la littérature narrative de langue française [1605-1711]*, *op. cit.*, p. 101).

²⁴² Celle-ci porte le titre suivant : « À Tres-Hauts Tres-Puissants et Tres-Illustres Seigneurs, Messieurs les Estats des Provinces unies du païs bas ».

²⁴³ Olivier Leplâtre, « Déplier l'utopie (*Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil*, 1616) », *Textimage*, n° 2, 2008, p. 10.

assortie d'une liste de 119 toponymes imaginaires suggère cette abondance par le tracé d'une multitude de fleuves qui traversent le royaume d'Antangil et qui renvoient à la topographie du jardin d'Éden.

L'ouvrage souffre d'une certaine platitude, la présentation minutieuse du système politico-administratif occupant la plus grande partie du texte. L'auteur ne lésine pas sur les détails à l'égard des différentes divisions du pays qui se comptent « par dizaines, centaines, milliers, dizaine de milliers & centaine de milliers »²⁴⁴ et qui ont pour objectif primaire d'empêcher l'accumulation du pouvoir entre les mains d'un seul. Selon le voyageur, les charges des conseillers du roi « furent limitées a un an seulement tant pour obvier aux corruptions qui se glissent par la trop longue prolongation des estas & offices, que aussi pour rendre plus de gens capables de manier les affaires & reconnoistre par l'administration d'iceux leur valeur & merite »²⁴⁵. Antangil a un roi élu, mais la création de cet office ne s'est pas faite sans débats : certains s'y sont opposés en raison de la nature corrompue des hommes dont aucune ne devrait être au-dessus des lois, d'autres y ont souscrit afin d'imiter le modèle de la gouvernance de l'univers, qui est régi par un seul Monarque. La solution adoptée, justifiée par l'habitude du peuple de vivre sous un roi, c'est de lui en donner un « sinon en effect, au moins en apparence »²⁴⁶. Tout en restant une monarchie constitutionnelle, Antangil réserve au roi un rôle plutôt spectaculaire, d'incarnation de la splendeur de l'état : « il fut ordonné que quand le Roy sortiroit de son palais pour venir au Conseil, il seroit vestu d'une robe de toile d'or cramoisi surfrisée & brodée par devant et à l'entour avec la soutane de mesme, mais plus legere; la chemise à collet brodé d'or & de soie cramoisie, les pantoufles de toiles d'or brodées, avec la couronne d'or en teste faite à fleurons, parsemez de riches diamans, rubis et perles portant le sceptre à la main de mesme fabrique »²⁴⁷. La critique du pouvoir monarchique est sans doute le trait le plus osé de cette utopie réformiste chrétienne qui reste « bourgeoise, prudente et

²⁴⁴ Anonyme, *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*, *op. cit.*, p. 21.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

modérée »²⁴⁸. Proche de l'actualité politique de la régence de Marie de Médicis après l'assassinat de Henri IV, Antangil illustre un certain idéal civique protestant de façon assez conventionnelle dans sa dénonciation du luxe, de la paresse et d'autres vices sociaux pour marquer les esprits de manière durable. La modestie du propos réformiste et de moyens littéraires font ainsi de l'*Histoire* une sorte de faux départ.

En effet, ce n'est qu'un demi-siècle plus tard qu'apparaissent d'autres utopies en France, bien après que les échos d'Antangil se sont éteints. Ce hiatus est d'autant plus étonnant que, durant la même période, la littérature de voyage connaît une véritable explosion, exprimée par la montée en flèche des rapports sur les Amériques, mais aussi sur les Indes et sur l'Afrique. L'abondance des textes viatiques du XVII^e siècle répond à la fois à l'éveil de l'appétit pour le discours documentaire, mais aussi, de manière plus prosaïque, aux exigences des diverses entreprises coloniales²⁴⁹. Selon les bibliographies classiques, le nombre des récits de voyage en français augmente d'environ 70 au XVI^e siècle à plus de 500 au siècle suivant, pour s'élever à 1700 à l'époque des Lumières²⁵⁰. Comme on pouvait s'y attendre, les voyages imaginaires connaissent également un véritable essor dans une époque où « les horizons du roman et de la nouvelle se dilatent, expansion qui jette de passerelles entre océans, mais aussi annexe une floraison de domaines fictifs »²⁵¹. Pour s'en faire une idée, il suffit de songer aux enclaves imaginaires ou aux diverses topographies ludiques et allégoriques du Grand Siècle comme le pays du Tendre²⁵², l'île Heureuse²⁵³ les royaumes des Aveugles, des Borgnes et des Chassieux²⁵⁴, le royaume de

²⁴⁸ Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part*, op. cit., p. 91.

²⁴⁹ Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle*, 2 tomes, Librairie Droz, 1969, Annexe XII.

²⁵⁰ Voir notamment : G. Boucher de Richarderie, *Bibliographie universelle des voyages*, Paris, Treuttel et Würtz, 6 vol., 1806-1808; Geoffrey Atkinson, *La littérature géographique française de la Renaissance. Répertoire bibliographique*, Paris, Auguste Picard, 1927; Daniel Roche, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003.

²⁵¹ Marie-Christine Pioffet (dir.), *Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires dans la littérature narrative de langue française (1605-1711)*, op. cit., p. 2.

²⁵² Rendu fameux par une carte qui sera insérée dans le roman de Madeleine de Scudéry, *Clélie, histoire romaine*, [1654-60], Chantal Morlet-Chantalat (éd.), Paris, Honoré Champion, 2001-2005.

²⁵³ Gilbert Saulnier de Verdier, *La Diane Française*, Paris, Antoine de Sommerville, 1624.

²⁵⁴ Jean de La Pierre, *Le Grand Empire de l'un et l'autre Monde, divisé en trois royaumes, le royaume des Aveugles, de Borgnes & des Clair-voyants*, Paris, Denis Moreau, 1630 [1625].

Coquetterie²⁵⁵ ou le pays de Jansénie²⁵⁶. Parmi ces textes, certains présentent indubitablement des traits utopiques, comme les voyages imaginaires de Cyrano de Bergerac, *L'autre monde ou les États et Empires de la Lune* (1655) et *Les États et Empires du Soleil* (1662)²⁵⁷.

Comme l'a montré Madeleine Alcover, les textes de Cyrano ne sauraient être coulés dans le moule de l'utopie qu'au prix d'une opération de dépeçage qui effacerait leur dominante burlesque et satirique qui n'est compensée par aucune projection d'une société autre. Si on ne saurait les considérer comme des utopies à part entière, ces voyages fictifs entretiennent néanmoins une relation continue avec le genre inauguré par Thomas More, à la fois par leur mise en question irrévérencieuse des idées théologiques sur l'homme et la nature que par la présence d'« idéologèmes » caractéristiques de l'utopie (comme la communauté de biens, la réglementation de la sexualité et de la reproduction), éléments auxquels s'ajoutent ainsi de nombreux renvois intertextuels (comme la rencontre par le narrateur, vers la fin de son exploration des états et des empires du Soleil, de Campanella, l'auteur de la *Civitas solis*).

On pourrait également rappeler d'œuvres moins célèbres, comme *La Relation de l'Île Imaginaire* de la duchesse de Montpensier²⁵⁸, brève description idyllique et ludique qui renvoie en sous-texte aux entreprises de peuplement, comme celles de Madagascar et de l'île Bourbon²⁵⁹. La mythologie pastorale illustrée par *La Relation de l'Île Imaginaire* ne donne pas cependant place à la dimension critique et systématique qui caractérise les avatars typiques du genre.

De plus, lorsqu'elle fait sa réapparition à partir du dernier quart du Grand Siècle, l'utopie est porteuse d'une charge idéologique autrement plus radicale. Comme l'assure Raymond Trousson, dans « les années de transition entre le XVII^e siècle et les Lumières, on aura noté une certaine

²⁵⁵ François Hédelin d'Aubignac, *Histoire du temps, ou Relation du Royame de Coquetterie* [1654], Paris, Denys Langlois, 1659.

²⁵⁶ [Zacharie de Lisieux], *Relation du Pays de Jansenie*, Paris, Thierry et Barbin, 1660.

²⁵⁷ Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes, I. L'autre monde ou les États et Empires de la Lune. Les États et Empires du Soleil. Fragment de physique*, op. cit., p. CLXIX.

²⁵⁸ [Anne-Marie-Louise-Henriette d'Orléans, duchesse de Montpensier], *La Relation de l'Île Imaginaire et l'Histoire de la princesse de Paphlagonie*, s. n., 1659.

²⁵⁹ Marie-Christine Pioffet (dir.), *Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires dans la littérature narrative de langue française (1605-1711)*, op. cit., p. 275.

mutation dans la finalité du genre »²⁶⁰ : en effet, en dépassant les conflits confessionnels, les œuvres utopiques formulent, avec Foigny, Veiras, Fontenelle, Gilbert ou Tyssot de Patot, le rêve ou le cauchemar d'une société totalement sécularisée, d'une cité de l'homme dans le sens le plus fort du terme, dans laquelle la religion, si elle y persiste, serait réduite à sa simple fonction civile. La période de 1675 à 1715, que Paul Hazard définit comme étant celle de la « crise de la conscience européenne »²⁶¹ favorise en effet la mise en question radicale de la Chrétienté, en tant que système théologico-politique dominant. Lorsqu'il discute les textes utopiques de l'époque, l'historien fait remarquer que « ce qui frappe dans ces romans, c'est une volonté continue de détruire »²⁶². En effet l'impression que peut laisser le travail de sape des utopistes est celle d'un projet de destruction des assises, notamment théologiques, de l'ancien monde – ce qui pourrait justifier le rapprochement de l'esprit jacobin ou du robespierrisme. La fin du XVII^e siècle est l'époque de tous les bouleversements : notamment avec la montée des Modernes, l'autorité des Anciens, y compris celle de la Bible, s'en trouve fragilisée; les découvertes archéologiques, la naissance de la philologie critique et de la religion comparée donnent une impulsion décisive au libertinisme qui gagne de plus en plus d'adeptes.

C'est dans ce moment que se produit la véritable explosion de la littérature utopique en France, notamment avec la série de trois textes qui forment notre corpus : *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny (1676)²⁶³, *l'Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras (1675-1679)²⁶⁴, et *L'Histoire des Ajaoiens* de Bernard Le Bovier de Fontenelle²⁶⁵.

²⁶⁰ Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part*, *op. cit.*, p. 117.

²⁶¹ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Coll. « Idées », N.R.F. Gallimard, n° 173, Paris, 1968.

²⁶² *Ibid.*, t. I, p. 44.

²⁶³ Gabriel de Foigny, *op. cit.*

²⁶⁴ Ces dates prennent en considération la publication du premier volume en anglais; l'édition française, en cinq volumes, paraît à partir de 1677. Pour de plus amples renseignements bibliographiques, voir le chapitre dédié à *l'Histoire des Sévarambes*.

²⁶⁵ Bernard Le Bovier de Fontenelle, *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens. Ouvrage postume de Mr. De Fontenelle*, Genève, 1768 (Œuvre posthume, l'utopie de Fontenelle semble avoir été rédigée vers 1682, selon Hans-Günter Funke (voir Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Histoire des Ajaoiens. Kritische Textedition mit einer Dokumentation zur Entstehungs-, Gattungs- und Rezeptionsgeschichte des Werkes*, Hans-Günter Funke (éd.), Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1982). Cette date figure bien dans le texte, mais il s'agit d'une précision qui reste ambiguë, car elle peut renvoyer au moment de la rédaction par Fontenelle, par son personnage ou par

La parution quasi simultanée des utopies de Veiras et de Foigny a beau être le fruit du hasard, elle reste le résultat d'un climat intellectuel qui favorise la mise en question radicale du fait religieux et de sa fonction sociale. Pour les utopistes de la fin du XVII^e siècle, la question religieuse ne se pose plus dans les termes du conflit entre protestantisme et catholicisme, mais bien, plus fondamentalement, dans ceux du dépassement des guerres interconfessionnelles. Les utopies de Foigny et de Veiras n'ont ni la naïveté touchante des projets de colonisation qui envisagent « l'établissement de l'île d'Éden »²⁶⁶ comme celui d'Henri Duquesne ni l'enthousiasme missionnaire qui caractérise les projets d'établissement en Amérique des mennonites, des Frères moraves ou des quakers. Foigny et Veiras empruntent, selon la formule de Frank Lestringant, « l'autre voie ouverte à l'utopie réformée [...] qui est celle de la marginalité et de la rupture »²⁶⁷. Il s'agit en effet d'une double inadaptation des auteurs qui sont des huguenots et en conflit avec le dogme réformé : pour différentes raisons, Foigny, Veiras et Tyssot de Patot sont des exilés perpétuels écartelés entre diverses contrées, voire, dans le cas du premier, entre différentes confessions.

La problématique fondamentale de leurs œuvres n'est pas liée à la controverse entre les deux branches du christianisme occidental, sujet réitéré à satiété depuis les débuts de la Réforme, mais à l'établissement de la paix civile par le recours à la notion de nature universelle qui, confondue avec la raison elle-même, est susceptible de fournir les assises d'un état séculier. Parus à la veille des dragonnades et de l'édit de Fontainebleau de 1685, qui révoque celui de Nantes, ces textes expriment les inquiétudes des huguenots et leur volonté de mettre fin à toute forme de guerre religieuse. Peu importe la question de savoir si les auteurs étudiés souscrivent ou non aux préceptes des sociétés qu'ils imaginent. Même si la réponse en est plutôt négative, il n'en reste pas moins qu'ils donnent une expression à des inquiétudes concernant la laïcité et la liberté de conscience qui reflètent leur époque et leur milieu social. Ainsi, dans l'utopie par Foigny, le

l'éditeur fictif. (Pour des renseignements sur la controverse qui entoure la datation du texte, voir Jean-Michel Racault, *Trois récits utopiques classiques*, *op. cit.*, p. 456).

²⁶⁶ François Leguat, *Voyage et aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales (1690-1698)*. Suivi de *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Éden par Henri Duquesne* (1689), *op. cit.*

²⁶⁷ Frank Lestringant, « Huguenots en Utopie, ou Le genre utopique et la Réforme (XVI^e-XVIII^e siècles) », *op. cit.*, p. 291.

discours théologique est simplement criminalisé, cette interdiction ayant le but supposé de mettre les Australiens à l'abri des « querelles » et des « boucheries effroyables de frere à frere »²⁶⁸ qui sévissent en Europe. Moins extrême, la solution proposée par Veiras est celle d'une tolérance religieuse dans sa version érastienne²⁶⁹, fondée sur la souveraineté de l'état par rapport aux diverses confessions. L'utopie se fait alors la porteuse de la critique libertine des religions instituées dont elle explore la dimension théologico-politique en imaginant diverses expériences étatiques qui répondent au tournant séculier : c'est dans ce sens qu'il faut interpréter l'hétérogénéité des systèmes décrits par Foigny (qui dessine une société presque anarchique, sans un foyer du pouvoir déterminé) et par Veiras (qui propose une forme d'organisation mêlant le despotisme et la démocratie, sous la bannière d'une « théocratie » établie et maintenue par l'imposture). Ces œuvres représentent ainsi des maillons entre l'individualisme libertin de la génération de la « Tétrade » (La Mothe le Vayer, Gassendi, Naudé, Diodati) et le tournant matérialiste du siècle suivant.

Les utopies étudiées reflètent ainsi une problématique qui préoccupe les esprits de la fin du siècle et qui est celle de la possibilité d'une société civile existant en dehors de la religion. Autrement dit, plusieurs auteurs sondent l'hypothèse de la neutralité de l'incroyance sur le plan de la morale et de la cohésion sociale. Ce questionnement s'inscrit à la fois dans le sillage de la défense de la « vertu des payens » par des libertins comme La Mothe le Vayer²⁷⁰ et de la mise en question fidéiste, par des auteurs comme Bayle, d'une moralité séparée de la grâce. À terme, ces interrogations seront mises au service d'une affirmation de l'autonomie éthique par rapport à toute forme de religion, qui fondera la théorie moderne de l'état laïque. Une mise en application de cette hypothèse se retrouve dans l'*Histoire des Ajaiens* rédigée vers 1682 par le jeune Fontenelle, qui décrit, avec une audace inouïe – y compris dans les cercles des incroyants les plus radicaux, une société, à la fois athée et, dans une certaine mesure au moins, heureuse. En quelque sorte, l'*Histoire des Ajaiens* ferme le cercle ouvert par *La Terre australe connue* de

²⁶⁸ Gabriel de Foigny, *op. cit.*, p. 111.

²⁶⁹ Doctrine qui postule la suprématie de l'État en matière ecclésiastique, l'érastianisme prend son nom de Thomas Erastos (1524-1583).

²⁷⁰ François de La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des payens*, Paris, François Targe, 1642 [1641].

Foigny qui envisage, avec des accents d'un pessimisme manifeste, une société de déistes vivant, malgré leur autosuffisance, dans un état de dérégulation. L'*Histoire de Sévarambes* en constituerait une étape intermédiaire de cette évolution, dans la mesure où elle engage un dialogue avec la tradition libertine qu'elle développe en lui fournissant ce qui lui manquait de façon évidente : une dimension collective positive. En s'appuyant sur la théorie politique de Gabriel Naudé, pour lequel la politique est un art du « secret » qui utilise la « prudence » et la dissimulation, Veiras décrit une technique du coup d'État qui serait mise au service des masses, visant leur éducation et leur libération progressives. Toutefois, bien que le sous-texte de l'œuvre contienne une charge subversive dirigée contre les religions révélées et contre la notion de miracle en particulier, Veiras ne franchit pas le seuil de l'incrédulité. La religion des Sévarambes est en effet une forme de déisme. Il faudrait souligner le fait que cette doctrine n'est aucunement banale au XVII^e siècle, étant une forme d'incrédulité presque inédite lorsque Veiras publie son utopie. Le pas vers l'athéisme sera franchi par l'utopie de Fontenelle qui, par sa radicalité, dessine un horizon indépassable de l'utopie libertine, son influence étant cependant limitée par sa diffusion clandestine jusqu'à sa publication en 1768. Les textes utopiques du début du XVIII^e siècle, dont l'*Histoire de Calejava* de Claude Gilbert²⁷¹ et *Voyages et aventures de Jacques Massé* de Tyssot de Patot²⁷² qui, selon toutes les apparences, ignorent la contribution de Fontenelle, continueront la veine de la subversion antichrétienne, mais leurs audaces palissent devant la figuration de l'athéisme intégral contenue dans l'*Histoire des Ajaïens*. Les quelques années qui séparent les textes de Foigny et Veiras de celui de Fontenelle permettent à l'utopie française de dessiner un cercle complet allant de la dénonciation du libertinisme à sa représentation désinvolte.

²⁷¹ Claude Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables*, s.l., 1700, *op. cit.*

²⁷² Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, [1710], Aubrey Rosenberg [éd.], Paris, Universitas, Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

Chapitre III. L'utopie et le choc des paradigmes

Dans le corpus de l'utopie classique, l'idée de la nature est plus qu'un motif qu'on pourrait examiner avec les méthodes de la critique thématique²⁷³, car elle en constitue le principe générateur lui-même. De la sorte, la charpente théorique qui sous-tend les utopies étudiées renvoie à un état social bâti sur les principes de la nature elle-même et fonctionnant dans le plan de la pure immanence, en dehors de la Révélation chrétienne. C'est bien, comme on se propose de le montrer, ce rapport qui distingue l'utopie du mythe. De plus, à la différence du mythe qui, serait-il celui de l'âge d'or ou celui du « bon Sauvage », évoque un état se trouvant en dehors des limites de l'intervention d'un sujet historique et ne nécessitant pas celle-ci, l'utopie envisage une transformation de la nature selon des normes immanentes aux capacités humaines²⁷⁴. Elle fait ainsi écho au courant à la fois théologique et philosophique qui, à partir de la Renaissance, accorde une certaine autonomie à l'action humaine. Il faudrait rappeler ici la théorie jésuite de la pure nature qui permet de distinguer une double fin de l'humanité, qui peut d'une part accéder, par la grâce, à une vision béatifique, et qui d'autre part est destinée à avoir une connaissance naturelle de Dieu comme créateur de l'univers visible. Pour des théologiens jésuites comme Molina ou Suarez, qui s'attirent les foudres de Pascal dans les *Provinciales* (1656-7)²⁷⁵, l'homme est capable d'accomplir de bonnes œuvres par lui-même, disposant d'une conscience innée et universelle de la loi naturelle. Cette distinction peut sembler oiseuse, mais elle portera fruit au cours de l'époque classique, se trouvant au centre du débat sur la vertu des Païens, étant continuée et radicalisée par la tradition libertine qui affirme, avec La Mothe le Vayer ou Bayle l'autonomie de la connaissance et de la morale. Toutefois, afin de fonder une éthique universelle, la notion de loi naturelle ne doit pas uniquement être inscrite dans le cœur humain, elle doit aussi

²⁷³ Cette approche est illustrée, dans le domaine français, par des travaux comme ceux de Georges Poulet, Jean Starobinski ou Jean-Pierre Richard, qui préconisent une méthode axée sur le repérage des sèmes itératifs qui déploient les diverses significations des textes.

²⁷⁴ Bernard Tocanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 251.

²⁷⁵ Cependant, Pascal formule bien une conception de la nature comme principe actif et régulateur, même si, à la différence de Descartes, il la considère comme une expression analogique de Dieu, en suggérant sa « ressemblance » avec le Créateur (A.W.S. Baird, « Pascal's Idea of Nature », *Isis*, vol. 61, n° 3, 1970, p. 296-320).

être ancrée dans une idée universelle de la raison; autrement dit, elle n'a de sens qu'à l'intérieur d'un modèle analogique, dans lequel il n'y a pas de séparation entre le Créateur et son œuvre. Un tel paradigme assure la cohérence du système utopique, qui se trouve en harmonie avec le cosmos, ce dernier étant envisagé comme un grand organisme infusé par un principe spirituel, qui prend souvent la forme de la notion stoïcienne de l'*anima mundi*. *La Cité du Soleil* de Tommaso Campanella en fournit un parfait exemple, cette utopie se voulant une illustration de la continuité entre la religion naturelle et la foi révélée. Or, avec la montée du mécanisme et de la philosophie cartésienne dans la première moitié du XVII^e siècle, cette cohérence se voit mise à l'épreuve; incompatible avec la vision d'un univers dualiste, la loi naturelle devient moins susceptible de fournir une base à la morale publique universelle. Cette mutation n'est pas sans effet pour les utopies de la période : écartelées entre le modèle établi par More et le nouveau paradigme scientifique, les œuvres de Foigny, Veiras et Fontenelle présentent une certaine dissociation interne qui se traduit, comme on le verra, par la coprésence de traits euphoriques et dysphoriques.

III. 1. Utopie et mythe

Héritière d'une certaine idée de perfection, l'utopie a part liée avec les figures de l'origine, notamment avec les archétypes mythiques comme l'âge d'or, le Millénium, le bon Sauvage et le Paradis terrestre, dans la mesure où il s'agit de modèles qui incarnent, de diverses manières, l'idée d'une vie en accord avec une nature restaurée à sa pureté originare, libérée du fardeau d'une civilisation corrompue. Pourtant, elle s'en distingue radicalement par sa confiance dans la raison profane et par son adoption du postulat moderne de la plasticité de la nature, celle-ci étant vue comme modifiable en fonction des besoins humains. La convergence entre utopie et mythe repose ainsi moins sur un terrain idéologique commun que sur l'idée d'un ailleurs ou d'une enclave qui échapperait à l'histoire au moyen d'un déplacement soit dans le temps (comme l'âge d'or ou le Millénium), soit dans l'espace (comme le paradis terrestre ou le monde du « bon Sauvage »). D'autre part, ce qui la différencie de ces topoï mythiques est l'accent mis sur la lumière naturelle, correspondant à l'émergence de paradigmes scientifiques qui réservent un rôle

grandissant au plan de l'immanence²⁷⁶ (qu'il s'agisse du panthéisme magique de la Renaissance ou de la nouvelle science mécanique du XVII^e siècle).

Avec l'âge d'or, dont la description classique se retrouve dans *Les travaux et les jours* d'Hésiode et dans les *Métamorphoses* d'Ovide, l'utopie partage l'idée d'une plénitude naturelle qui constituera aussi bien le fondement de la critique libertine de l'imposture religieuse que celui des diverses itérations du primitivisme qui prennent forme à partir du XVI^e siècle, notamment sous l'impulsion de la découverte de l'Amérique.

Mais à la différence de l'état primordial mythique qui est par définition déjà anéanti, ne survivant que sous le mode de la nostalgie, l'Utopie occupe un espace qui relève, dans les utopies paradigmatiques de la période, d'un perpétuel présent alternatif. En effet, malgré le penchant du genre utopique pour les modèles antiques, l'image d'un retour vers un passé idéalisé ne s'y retrouve que de façon épisodique dans certaines œuvres situées aux marges du genre, comme *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon²⁷⁷, roman de formation dans lequel la tentation pastorale comporte une charge implicite à l'adresse du réformisme louis-quatorzien. À la différence du mythe qui est situé dans un « *illo tempore* » anhistorique, l'utopie s'insère dans la chronologie profane, se fondant sur l'action d'un Législateur qui sépare son histoire en un « avant » et un « après ».

De plus, comme le démontre Pierre-François Moreau, si on peut considérer l'utopie comme étant « l'âge d'or retrouvé et reconstruit » cela veut dire – « puisque celui-ci est à jamais aboli, et qu'il n'est pas susceptible de construction, qu'elle n'est pas l'âge d'or du tout »²⁷⁸. Société autre reflétant le rêve moderne d'un État total rationnel, elle s'oppose ainsi à l'*aetas aurea* qui correspond au « degré zéro de la sociabilité »²⁷⁹.

²⁷⁶ Luc Racine, « Paradise, the Golden Age, the Millennium and Utopia : A Note on the Differentiation of Forms of the Ideal Society », *Diogenes*, n° 122, 1983, p. 119-136.

²⁷⁷ [François de Fénelon], *Suite du quatrième livre de « l'Odyssée » d'Homère, ou les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*, Paris, Claude Barbin, 1699.

²⁷⁸ Pierre-François Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman d'état*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 34.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 31.

D'autres recoupements peuvent être identifiés entre la conception utopique et le millénarisme judéo-chrétien. Comme l'a montré Mircea Eliade, le judaïsme et le christianisme rompent avec la temporalité cyclique du mythe, en promouvant la notion d'une histoire irréversible, qui devient le domaine privilégié de la manifestation du divin²⁸⁰. Or, dans ce nouveau cadre monothéiste se développe une conception qui prend, dans certains courants du judaïsme, ainsi que plus tard du christianisme et de l'Islam, la forme de l'attente messianique du retour d'un Messie ou Sauveur. Dans certains textes apocalyptiques de la tradition monothéiste se forme également une vision chiliaste, qui envisage la restauration du paradis terrestre sur la terre, après le retour de l'oint de Dieu. En contexte chrétien, cette conception s'appuyant sur une interprétation littérale de l'Apocalypse de Jean²⁸¹ a été condamnée durant le Concile d'Éphèse en 431, notamment sous l'influence de saint Augustin qui s'élève, dans *De la doctrine chrétienne* et *La Cité de Dieu*, contre la lecture littérale de la *parousia*²⁸². Le rejet de l'hypothèse millénariste découle du platonisme d'Augustin qui tend à séparer la Cité de Dieu de celle des hommes, attitude qui rend inconcevable la restauration matérielle du Paradis sur terre. Cette condamnation se justifie aussi par le nouveau contexte instauré par le triomphe de l'Église romaine, dans lequel le millénarisme constitue une menace pour l'ordre existant qui comprend dorénavant l'institution ecclésiastique²⁸³.

Refoulée par l'institution ecclésiastique, l'idée millénariste n'est cependant pas disparue, étant destinée à retourner continuellement en période de crise, à la fois comme rêve compensatoire et comme arme théorique permettant aux classes opprimées de mettre en cause l'ordre établi. C'est

²⁸⁰ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988, p. 96.

²⁸¹ Le passage qui permet cette lecture est plus précisément celui de l'Apocalypse de Jean, XX, 4-6 : « Puis je vis des trônes sur lesquels ils s'assirent, et on leur remit le jugement; et aussi les âmes de ceux qui furent décapités pour le témoignage de Jésus et la parole de Dieu, et tous ceux qui refusèrent d'adorer la Bête et son image, de se faire marquer sur le front ou sur la main; ils reprirent vie et régnèrent avec le Christ mille années – c'est la première résurrection. Les autres morts ne purent reprendre vie avant l'achèvement des mille années. Heureux et saint celui qui participe à la première résurrection. La seconde mort n'a point pouvoir sur eux, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ avec qui ils régneront mille années » (trad. Ségond).

²⁸² Diane Brouillet, « Mille ans. Interprétation allégorique et littérale du millénium de l'Apocalypse », *Protée*, n° 27, p. 19-28.

²⁸³ En effet, après la conversion de l'empereur Constantin, son baptême et sa mort, le pape devient *Pontifex Maximus* en 395 sous Théodose, date qui marque l'avènement du Césaropapisme dans l'Empire romain d'Orient et qui inaugure une longue et tumultueuse cohabitation entre l'Église et l'État en Occident (Jean Séguy, art. « Millénarisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, tome 10, 1928, p. 1760-1764).

bien cette dimension critique qui constitue le fil rouge qui peut relier le Millénium à l'utopie. Puisque l'Église a refoulé l'espérance dans l'amélioration du monde d'ici-bas qui s'exprime dans la littérature apocalyptique des premiers siècles, l'idéal de justice sociale prendra des formes détournées, s'exprimant par exemple dans la doctrine hérétique des trois états de Joachim de Flore (1130-1202), qui prône l'avènement d'un royaume millénaire du Saint-Esprit qui marquerait la fin de l'histoire. De même, le millénarisme fait irruption dans la société du Moyen Âge à travers des mouvements populaires (vaudois, frères et sœurs du Libre-Esprit, béguards et béguines, adamites et des amauriciens, mais aussi adeptes radicaux de saint François d'Assise²⁸⁴) qui annoncent le protestantisme. D'emblée, les mouvements réformés s'alignent sur la bannière du millénarisme : ainsi les disciples de Jean Huss (1369-1415) proclament le retour imminent du Christ et instaurent subséquemment une véritable commune à Tabor qui résiste aux assauts catholiques de 1420 à 1434, lorsqu'ils sont écrasés dans la bataille de Lipany. Dans les années 1520, dans la foulée de l'action de Luther, divers prédicateurs anabaptistes, dont Thomas Münzer, Hans Hut, Bernard Rothman, Jean Mathys et Jean de Leyde attisent des mouvements populaires qui secouent les états allemands, en créant des communautés basées sur le partage des biens et souvent, sur la polygamie. Bien qu'éphémères, car étouffées dans le sang par les pouvoirs établis, ces communes redécouvrent un éthos révolutionnaire basé sur un concept de transformation de monde qui est pratiquement absent tout au long du Moyen Âge. Ainsi, selon Norman Cohn, « quand Müntzer lui-même parle de la loi de Dieu, il semble l'assimiler à cette loi de nature, originelle et absolue, qui était censée n'avoir connu aucune distinction de propriété ou de statut »²⁸⁵.

C'est précisément cet idéal égalitaire, à forte charge subversive, qui fait également son apparition, quelques années avant les révoltes paysannes, dans l'*Utopia* de More, pour devenir un des traits caractéristiques du genre. Ce parallèle n'est pas accidentel : selon Jean Servier, les mouvances chiliastiques ne sont pas l'expression d'un mysticisme naïf, mais portent les revendications d'une classe révoltée contre l'émergence du système capitaliste. Le millénarisme,

²⁸⁴ Voir Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur, Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1995, p. 71.

²⁸⁵ Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle*, Bruxelles, Les Éditions Aden, 2010, p. 350.

qui affecte presque exclusivement les zones les plus développées de l'Italie et de l'Europe de Nord, serait donc une « eschatologie révolutionnaire »²⁸⁶ reflétant les intérêts d'une classe dont les habitudes traditionnelles ont été bouleversées par l'industrie naissante et qui ne se retrouve plus dans le conservatisme de l'Église. Tout comme le millénium, l'exigence utopique d'égalité économique et de justice s'enracine dans le sentiment de dérélition éprouvé par des individus qui ne trouvent plus leur compte dans l'ordre établi – en effet, de façon majoritaire les auteurs d'utopies sont des marginaux, en conflit avec les autorités religieuses et politiques de leur temps. Cette insatisfaction se traduit dans des fantaisies de revanche qui prennent la forme de l'instauration dans l'ici-bas d'un équivalent du Royaume céleste. C'est la modalité de cet avènement qui marque la rupture entre millénium et utopie : si le premier représente l'irruption imprévisible de la transcendance dans le *hic et nunc*, la deuxième s'en distingue à la fois par son caractère stable et planifié, ainsi que par son orientation généralement immanente et orientée vers le présent²⁸⁷.

Un autre rapprochement pourrait être fait avec le mythe du « bon Sauvage »²⁸⁸, qui fait déjà son apparition au XVI^e siècle sous la forme de l'éloge des Amérindiens qui vivent dans un état de liberté dont la nudité est le signe visible – comme en témoignent par exemple les vers de Ronsard : « Amérique, où le peuple incognu/Erre innocemment tout farouche et tout nu,/D'habit tout aussi nu qu'il est nu de malice/Qui ne cognoist les noms de vertu ny de vice,/De Senat ny de Roy, qui vit à son plaisir,/Porté de l'appetit de son premier desir »²⁸⁹. Ce parallèle pourrait justifier la proximité avec l'utopie qui vise elle aussi un retour à la loi naturelle²⁹⁰. En effet,

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁸⁷ Les premières utopies futuristes n'apparaissent en effet qu'à la fin du XVIII^e siècle, l'exemple typique en étant l'œuvre de Sébastien Mercier, *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais*, Londres, s.n., 1771.

²⁸⁸ La configuration discursive du mythe du bon sauvage à l'époque classique a fait l'objet d'une multitude d'études, dont Anthony Pagden, *The Fall of the Natural Man : the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Ter Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, Los Angeles, University of California, 2001; François-Xavier Fauvelle, *À la recherche du sauvage idéal*, Le Seuil, 2017.

²⁸⁹ *Apud* Jean-Pierre Sanchez, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996, p. 90.

²⁹⁰ On peut trouver déjà chez Montaigne les traces de cette analogie entre la cité imaginée par Platon et la société brésilienne : « C'est une nation, dirais-je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espèce de trafic; nulle connaissance de

comme le montre Christian Marouby qui se livre à une comparaison du mythe du primitif et de l'utopie à l'âge classique²⁹¹, ces deux formes de l'« imaginaire anthropologique » entretiennent des liens historiques profonds. Une des raisons en pourrait être le fait que, selon l'expression d'A. Cioranescu, le monde américain représente « l'utopie en marche »²⁹² dans la mesure où il renvoie à un passé de rechange : tout comme l'Utopie, l'Amérique est le résultat d'une évolution tangente, asymptotique au monde européen.

De plus, le courant libertin qui alimente l'utopie au XVII^e siècle produit aussi une réévaluation de la vie de l'homme naturel dans les terres récemment découvertes. Puisant dans le mythe de l'Âge d'or ainsi que dans la critique stoïcienne et épicurienne des maux associés à la civilisation, le topos de la supériorité de la vie des Sauvages fournit ainsi un *exemplum*²⁹³ qui sera mis en avant surtout par la pensée sceptique²⁹⁴, tout en étayant le raisonnement plus général concernant la « vertu des païens »²⁹⁵.

Dans cette optique essentiellement contestataire, le monde sauvage est un ordre naturel idyllique qui formule un reproche silencieux à l'encontre du monde moderne dans lequel la communauté des biens est remplacée par la cupidité, l'égalité par l'exploitation, l'innocence par le calcul et l'intérêt, la liberté amoureuse par la répression sexuelle, la simplicité de loi naturelle par les arcanes des codes juridiques, l'harmonie communautaire par la guerre de tous contre tous. Le

lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat ni de supériorité politique; nuls usages de service, de richesse ou de pauvreté; nuls contrats; nulles successions; nuls partages; nulles occupations qu'oisives; nul respect de parenté que commun; nuls vêtements; nulle agriculture; nul métal; nul usage de vin ou de blé. Les paroles mêmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction, le pardon, inouïes. Combien trouverait-il la république qu'il a imaginée éloignée de cette perfection? » (Michel de Montaigne, *Les Essais*, éd. J. Balsamo, C. Magnien-Simonin et M. Magnien, Paris, Gallimard, Pléiade, 2007, p. 212).

²⁹¹ Christian Marouby, *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990.

²⁹² Alexandre Cioranescu, *op. cit.*, 1972, 67

²⁹³ Il s'ajoute ainsi à une assez longue liste qui comprend également, par exemple, le paysan du Danube, le voyageur Turc/Persan, le sage antique, etc.

²⁹⁴ L'éloge de la simplicité des Amérindiens est un lieu commun de la constellation discursive de la libre pensée. Voir, par exemple, les *Discours sceptiques* de Sorbière : « En Occident, les Canadiens et les Brésiliens suivent les lois de la nature, cherchant chacun ce qu'il leur faut, et font part du superflu à ceux qui n'ont pu aller quérir le nécessaire ou qui n'ont pas été assez heureux pour le trouver » (Samuel Sorbière, *Discours sceptique*, t. II, éd. S. Gouverneur, Paris, Champion, 2002, p. 85).

²⁹⁵ La Mothe le Vayer, *De la vertu des payens*, *op. cit.*

discours sur le bon Sauvage permet ainsi de formuler une critique de l'Europe où règnent l'injustice et la dépravation, et qui trouvera un autre véhicule privilégié dans l'imaginaire utopique.

La rencontre entre l'utopie et la préhistoire américaine n'est ainsi en rien anecdotique. Même s'il est douteux que Thomas More ait vraiment utilisé les descriptions du Mexique fournies par les marins même avant la conquête de Cortés²⁹⁶, la coïncidence reste surprenante entre les deux états restés en dehors de l'histoire connue et qui surgissent en même temps dans la conscience occidentale : l'Utopie et l'Empire inca²⁹⁷.

Aussi, faudrait-il rappeler que le Nouveau Monde est, tout comme l'Utopie, non seulement le fruit d'une évolution historique divergente, mais aussi le dépositaire d'une autre version de l'humanité, qui n'aurait pas connu la Chute. En effet, les utopies classiques font preuve d'une persistante méfiance à l'égard du récit canonique de la Genèse : la thèse d'une humanité préadamite est reprise notamment par Gabriel de Foigny qui fait un usage massif de la mythologie prélapsaire en donnant aux hermaphrodites australiens une origine qui les aurait soustraits aux conséquences du Pêché originel. Les utopistes sont d'ailleurs curieusement attirés par le débat sur l'origine des habitants du Nouveau Monde. Tyssot de Patot revient à plusieurs reprises, dans *Voyages et aventures de Jaques Massé*, sur les thèses polygéniques²⁹⁸, comme, par exemple, lorsqu'il suggère que les femmes non européennes, n'étant pas les descendantes d'Ève, seraient exemptes des douleurs de l'accouchement.

Toutefois, comme l'argumente Marouby, les ressemblances formelles entre utopie et primitivisme cachent leur opposition fondamentale : la clôture insulaire utopique serait l'antithèse de l'ouverture à l'autre inhérente à l'imaginaire du « bon Sauvage ». D'après l'auteur

²⁹⁶ La possible influence des récits de voyage en Amérique sur la genèse de l'Utopie de More reste une question ouverte qui a fait l'objet de nombreuses recherches (Pour une présentation synthétique, voir Alfred A. Cave, « Thomas More and the New World », *Albion : A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Vol. 23, n° 2, été 1991, p. 209-229).

²⁹⁷ Les emprunts à la geste américaine sont encore plus significatifs chez les héritiers de More. Par exemple, Campanella fait apparaître, dans son récit, un des marins de Colomb et fait plusieurs références à Cortés, et Foigny discute les contributions de Magellan et situe la conception de son personnage-narrateur en Amérique : « J'ay donc esté conçu dans l'Amérique, et je suis né sur l'océan, présage trop assuré de ce que je devois être un jour. » (Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, op. cit., p. 3)

²⁹⁸ Guiliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, Paris, Champ social Éditions, 2000, p. 481.

citée, le mouvement utopique relèverait d'une entreprise de refoulement²⁹⁹, voire d'éviction et d'exploitation du primitif, au nom d'une humanité qui serait passée entièrement du côté de la culture. Les présupposés antinaturalistes de l'utopie se traduiraient dans l'impossibilité d'intégrer dans le système classique l'altérité du « primitif ». Elle participerait de la sorte au système épistémique dominant de l'époque : en effet, selon Marouby, « l'âge classique est dans son ensemble clairement antiprimitiviste »³⁰⁰.

Toutefois, l'utopie entretient des rapports plus ambigus avec le mythe du « bon sauvage » dont elle reprend certaines caractéristiques, mais au prix d'une scission interne de cette figure. Ainsi, l'imaginaire utopique repose sur l'éviction du « Sauvage » en tant que créature de l'instinct, afin de le transformer en ce qu'on pourrait appeler « l'homme naturel réformé », représentant de l'idéal humain propre à la nouvelle science politique qui émerge au XVII^e siècle. Tout se passe donc comme si, pour les utopistes de l'époque louis-quatorzienne, il s'agirait d'imaginer une nouvelle humanité qui, tout en étant façonnée sur le modèle du « Sauvage », serait purgée, par des techniques biopolitiques et disciplinaires, de tous les traits dysphoriques de cette figure. Dans la mesure où elle met en scène un certain nombre d'opérations de récupération des traits primitifs envisagés comme désirables, tout en étant accompagnée d'un mouvement de rejet des caractéristiques connotées négativement, l'utopie classique opère la synthèse des tendances contradictoires qui marquent les discours sur les habitants du Nouveau Monde dans l'épistémé classique.

De façon similaire, le rapport de l'utopie classique avec le mythe du paradis terrestre se place sous le signe d'un double mouvement de récupération et de distanciation.

Ailleurs qui représente le contrepoint géographique de l'âge d'or, le paradis terrestre a des liens évidents avec la vision utopique. Comme le soutient Corin Braga, en tant qu'héritière des voyages imaginaires de l'époque médiévale, l'utopie peut être vue également comme « une pseudomorphose renaissante du Paradis terrestre chrétien »³⁰¹. De même, Darko Suvin remarque

²⁹⁹ Christian Marouby, *op. cit.*, p. 19.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 95.

³⁰¹ Corin Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 39.

également cette proximité, en soulignant le caractère confiné, mais intrahistorique, qui définit aussi bien l'utopie que le paradis terrestre³⁰².

Basé sur une interprétation littérale du deuxième chapitre de la Genèse, le topos du mytique jardin d'Éden se répand aussi bien dans la littérature judaïque que dans celle chrétienne des premiers siècles. Le terme « paradis » désigne, dans les sept ou huit premiers siècles de l'ère chrétienne, exclusivement le jardin de délices planté par Dieu au centre de la Création et qui, bien qu'inaccessible aux descendants postlapsaires d'Adam, est un lieu qu'on suppose toujours existant, même si sa localisation précise relève de la spéculation. En s'appuyant sur Luc 23, 43³⁰³, les Pères de l'Église affirment que l'action rédemptrice du Christ a rouvert les portes du paradis terrestre, le bon larron étant le premier à y être introduit³⁰⁴. Dans la tradition patristique, le paradis terrestre devient de la sorte le lieu de séjour des âmes des justes, en attendant la résurrection de la chair. Cependant, le jardin d'Éden reste un lieu physique et identifiable : Bède le Vénérable va jusqu'à préciser qu'il n'a pas pu être ravagé par le Déluge³⁰⁵. Ainsi, plusieurs Pères de l'Église font bien la distinction entre le paradis, refuge des âmes de justes (ou en particulier des martyrs) avant le Jugement dernier et l'Empyrée, séjour des élus après la fin des temps. La liturgie porte par ailleurs les traces de cette conception, dans laquelle le croyant demande à être admis, selon les diverses versions en usage, « in locum viridem », « in paradysum voluptatis », « in habitaculus lucis et laetitiae »³⁰⁶, et non directement dans le Ciel empyrée. Bien que ce dernier prenne en charge progressivement la fonction de lieu de repos des âmes des trépassés, le topos de l'Éden terrestre continue à hanter l'imaginaire géographique médiéval et celui de la première modernité au moins jusqu'à la fin du XVII^e siècle. Présence mystérieuse et

³⁰² Darko Suvin, *La science-fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, Montréal, Presses Universitaires du Québec, 1977, p. 65.

³⁰³ Luc, 23, 43 : « En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (trad. Ségond).

³⁰⁴ Ildelfonse de Vuippens, *Le Paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, Paris, Librairie Saint François d'Assise, 1925.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 18.

³⁰⁶ John Mason Neale, *Tetralogia Liturgica; sive S. Chrysostomi, S. Jacobi S. Marci Divinae Missae*, Impensis Joannis Leslie, 1849, p. XXII.

alléchante dans les ouvrages cartographiques de l'époque, le paradis terrestre offre ainsi un stimulus important des voyages d'exploration. Au cours de ses voyages, Colomb est par ailleurs convaincu de s'être rapproché du véritable paradis terrestre qu'il situe à l'extrémité de l'Orient, même si l'explorateur reste sceptique quant à la possibilité de l'atteindre, car il le croit protégé par une barrière infranchissable³⁰⁷. La localisation de l'Éden terrestre dans le Nouveau Monde devient un lieu commun de la littérature viatique qui se prolonge jusqu'au XVII^e siècle, comme en témoigne l'ouvrage d'Antonio de León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (1656)³⁰⁸. Si, graduellement, la croyance dans l'existence de ce jardin mythique et la possibilité de le localiser s'étiolent au cours des XVI^e et XVII^e siècles, sa disparition laisse la place à une forme de nostalgie qui se manifeste, comme le montre Jean Delumeau, à travers la prolifération d'un imaginaire mélancolique qui fait une large place au *locus amoenus*, sous ses différentes déclinaisons (scènes pastorales, Arcadie, pays de Cocagne, jardins des délices, îles fortunées)³⁰⁹. C'est à ce moment que l'utopie prend naissance en Europe, sur l'arrière-fond général d'une sécularisation de l'imaginaire chrétien et de la montée de la critique empirique des miracles. En effet, comme le souligne David Riesman, l'utopie est une croyance rationnelle dans une réalité inexistante, mais possible, qui est partant fondée sur le principe de la non-violation des lois de la nature, y compris de celles de la nature humaine³¹⁰. Expression typiquement moderne du processus de sécularisation, l'utopie pourrait être vue, dans les termes de Thomas Molnar, comme une « hérésie pérenne » dans la mesure où elle poursuit la libération de l'humanité de l'hétéronomie (c'est-à-dire de la tutelle de Dieu) et son passage à l'état d'autogouvernance morale³¹¹. Pour Raymond Trousson également, « l'esprit théologique du Moyen Âge était incompatible avec l'esprit utopique »³¹², le riche imaginaire de l'Autre Monde chrétien ne laissant plus de place pour la formulation simultanée d'un idéal séculier. La visée ultime du

³⁰⁷ Jean-Pierre Sanchez, *op. cit.*, p. 92.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ Jean Delumeau, *Une Histoire du Paradis : Le jardin des Délices*, Paris, Arthème Fayard, 1995.

³¹⁰ David Riesman, « Some observations on community plans and utopia », *Individualism reconsidered and other essays*, Glencoe, Free Press, 1954.

³¹¹ Thomas Molnar, *Utopia. The Perennial Heresy*, New York, Sheer and Ward, 1967, p. 21.

³¹² Raymond Trousson, Raymond Trousson, *Religions d'Utopie*, Paris, Ousia, 2001, p. 19.

projet utopique serait donc de restaurer l'innocence première d'Adam, en imaginant un monde qui n'aurait pas connu la Chute et dans lequel l'action rédemptrice du Christ aurait été superflue. Comme le montrent les comparaisons avec l'âge d'or, le Millénium, le discours sur le « bon Sauvage » et le motif du paradis terrestre, l'utopie représente un vaste creuset qui récupère une diversité d'archétypes pour les transformer en matériaux susceptibles d'être intégrés dans la composition d'une mythologie proprement moderne. Le détournement de ces archétypes qu'elle opère repose sur un mécanisme de sublimation qui n'en récupère que les aspects qui peuvent être contextualisés dans un modèle de la nature comme domaine autonome soumis à la rationalité moderne. Dans un certain sens, l'utopie est ainsi la réécriture du mythe qu'elle dépouille de ses aspects archaïques, en réinscrivant ses contenus dans le discours moderne.

III. 2. Magie, mécanique, utopie

Le contexte de l'émergence de l'utopie classique est celui de grandes transformations sur le plan théologique, scientifique et culturel. En effet, le texte modèle de More paraît en 1516, soit un an avant la publication des 95 thèses de Luther qui marquent les débuts de la Réforme. C'est également l'âge de l'exploration et de grandes découvertes scientifiques liées aux premiers signes de la révolution scientifique moderne accomplie par Galilée, Descartes ou Newton³¹³. Les prémisses de ce changement de paradigme peuvent être retracées à la première moitié du XVI^e siècle, lorsque, par exemple paraissent simultanément, en 1543, *De revolutionibus orbium caelestium* de Copernic, qui met en question le géocentrisme ptoléméen, *De Humani Corporis Fabrica* d'André Vésale, qui renverse la description médiévale du corps humain – basée sur l'anatomie de Galien, ainsi la première traduction latine des œuvres oubliées d'Archimède, qui conduit à la reconsidération des bases aristotéliennes de la physique et notamment de la conception finaliste du cosmos.

³¹³ Voir à ce sujet Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1957.

Ce moment indique un puissant renversement du régime de représentation de la Renaissance qui repose largement sur une conception à la fois magique et analogique du monde dont les résonnances païennes, voire panthéistes, la placent en rupture de ban avec l'orthodoxie chrétienne, mais qui partage avec celle-ci une certaine notion de la cohérence entre nature et raison, *physis* et *logos*. Comme l'a bien montré Michel Foucault, ce paradigme repose sur l'idée que « [l]a nature, en elle-même, est un tissu ininterrompu de mots et de marques, de récits et de caractères, de discours et de formes »³¹⁴. Autrement dit, pour les penseurs de la Renaissance la nature est tissée de correspondances et d'analogies qui se présentent comme des « choses à lire » (*legenda*) agencées dans un Livre du monde dont l'articulation discursive permet d'y retrouver le tracé de son Auteur. Cette métaphore qui, selon Hans Blumenberg, remonte à saint Augustin³¹⁵ et s'inscrit dans sa stratégie polémique anti-gnostique (plus précisément anti-manichéenne) visant la réhabilitation de la nature corporelle en la conciliant avec la Révélation consignée dans les Écritures. La métaphore de la « prose du monde » selon l'expression de Foucault traduit l'*épistémè* magico analogique qui persiste jusqu'à l'aube de l'âge moderne, lorsque se produit une « coupure » qui voit son remplacement par un autre paradigme basé sur la notion de représentation, c'est-à-dire par la scission entre matière et esprit et, subséquemment, entre nature et culture.

Bien qu'il faille modaliser l'hypothèse formulée par Foucault d'une rupture incommensurable qui emporterait avec elle l'*épistémè* magico analogique, car celle-ci persiste bien jusqu'à une époque plus récente comme le soutient Bruno Latour³¹⁶, il n'en reste pas moins que cette hypothèse reflète bien la transformation radicale survenue à partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle et qui a produit un effet séismique à la fois sur les pratiques et les savoirs scientifiques, ainsi que sur les représentations religieuses et culturelles.

³¹⁴ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 47.

³¹⁵ Hans Blumenberg, *La Lisibilité du monde*, Paris, Cerf, 2007.

³¹⁶ Bruno Latour et Dorothea Heinz, « La prose du monde s'est-elle vraiment interrompue? », in Horst Bredekamp (dir.), *Bildwelten des Wissens* vol. 9, 1, 2012, p. 99-102. Voir aussi la thèse centrale de Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

Comme l'a démontré Philippe Descola³¹⁷, les oppositions structurantes du paradigme moderne occidental, notamment celle entre nature et culture, ne sont pas le lot commun de l'humanité, tout un pan de celle-ci les ignorant largement. Le découpage dualiste qui définit le paradigme scientifique moderne depuis la révolution scientifique du XVII^e siècle réduit le monde visible à une série de représentations et catégorisations, tout en censurant d'autres modes d'appréhender les rapports naturels comme l'animisme, le totémisme ou l'analogisme³¹⁸. Or, l'apparition du naturalisme en Occident et au cours d'une période s'étendant sur moins d'un siècle pose la question des conditions de ce brusque changement épistémique. Une des reconstitutions les plus convaincantes des origines de la révolution scientifique est celle proposée par Stephen Toulmin qui fait remonter celle-ci à l'injonction de contrôle qui se fait jour après le trauma collectif provoqué notamment par le conflit religieux et la généralisation subséquente de la guerre civile en Europe au cours du XVI^e siècle³¹⁹. Plus qu'un âge de la raison triomphante, l'époque classique serait un âge de l'ordre issu de conditions économiques, sociales et politiques particulièrement pernicieuses. Or, trait souvent passé sous silence dans les ouvrages historiques consacrés au « Grand Siècle », le XVII^e siècle européen est surtout celui d'une « crise générale », selon la formule de Trevor-Roper³²⁰, étant marqué par la guerre de Trente Ans, les récessions économiques successives qui sévissent dans plusieurs pays de l'Europe de l'Ouest, le Petit Âge glaciaire qui affecte l'agriculture et la démographie, ou le retour de la peste noire et le revirement des incessants conflits religieux. Ce dernier facteur en particulier a eu une influence durable : comme l'a montré Georges Livet, pendant plus d'un siècle, la guerre civile quasi permanente constitue une réalité quotidienne qui a posé sa marque sur les productions scientifiques et littéraires de l'Ancien Régime³²¹.

³¹⁷ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 176.

³¹⁹ Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

³²⁰ H. R. Trevor-Roper, « The General Crisis of the Seventeenth Century », *Crisis in Europe: 1550-1660. Essays from Past and Present*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 59-95.

³²¹ Georges Livet, *Les guerres de religion*, Paris, PUF, 2002.

Issue de ce contexte, la révolution scientifique est, selon Toulmin, le signe d'un épuisement spirituel qui étouffe l'explosion créative associée au développement de l'humanisme de la Renaissance et marque le divorce moderne entre nature et culture³²².

En effet, pour les humanistes qui participent à la grande explosion créative de la première moitié du XVI^e siècle, il n'y a pas de conflit entre les divers domaines de l'existence, l'œcuménisme de la vision renaissante permettant de concilier à la fois la spéculation métaphysique, la recherche empirique et la poursuite du beau et du bien.

Une des doctrines qui offre une expression métaphysique cohérente du paradigme analogique de la Renaissance est celle de l'*anima mundi*, autour de laquelle s'agence la représentation de la nature chez les héritiers du stoïcisme. C'est en effet dans la physique stoïcienne que prend forme la représentation du cosmos comme un continuum dynamique imprégné par le *pneuma*, substance omniprésente qui remplit les interstices de la matière³²³. La reprise de la théorie de l'*anima mundi* par des penseurs comme Bernardino Telesio, Marsilio Ficino, Tommaso Campanella, Giordano Bruno, Agrippa de Nettesheim, Pietro Pomponazzi ou Paracelse favorise en effet une définition valorisante de la nature qui est envisagée comme un tout organique, vivant et empreint de signification³²⁴. C'est une des caractéristiques de la pensée renaissante d'emprunter les croyances païennes antiques pour soutenir l'affirmation du plan de la nature comme domaine autonome. C'est bien le cas de l'animisme qui s'articule à un paradigme cosmologique dans lequel l'Univers est la manifestation de rythmes de la vie, d'une *virtus occulta*³²⁵ et non de lois mathématiques abstraites. Or, l'utopie manifeste une véritable fascination pour la théorie de l'*anima mundi*, qui forme la base du système illustré par Campanella dans *La cité du Soleil* et qu'on peut retrouver encore, non seulement vers la fin du

³²² Stephen Toulmin, *op. cit.*, p. 19.

³²³ Samuel Sambursky, *Physics of the Stoics*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 8.

³²⁴ Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 292. Voir également, pour la réception de la notion d'*anima mundi* en France, Isabelle Moreau, « L'araignée dans sa toile. Mise en images de l'âme du monde de François Bernier et Pierre Bayle à l'Encyclopédie », *Les Lumières en mouvement. La circulation des idées au XVIII^e siècle*, Lyon, ENS Éditions, 2009, p. 199-228.

³²⁵ Nicolas Weill-Parot, « Astrology, astral influences, and occult properties in the thirteenth and fourteenth centuries », *Traditio*, vol. 65, 2010, p. 201-230.

XVII^e siècle, dans les utopies de Foigny et de Veiras, mais aussi dans quelques créations contemporaines³²⁶.

Renforcée par la découverte des textes hermétiques, qui affirment la correspondance entre ce qui est en bas et ce qui est en haut, la doctrine de l'*anima mundi* reçoit une de ses articulations les plus cohérentes dans la théorie de la magie naturelle de Marsilio Ficino, traducteur du *Corpus Hermeticum* et qui articule une conception du cosmos comme expression de rapports universels de sympathie entre les êtres et les choses. Maître de ces correspondances secrètes et capable de déchiffrer les signes cachés du visible, le magicien de Ficino peut agir sur la nature et la plier à ses désirs³²⁷. De même, chez Agrippa von Nettesheim, la doctrine de l'âme du monde rend possible la manipulation des vertus occultes qui gouvernent l'influence des astres, les correspondances, les « signatures » et les analogies entre microcosme et macrocosme ainsi qu'entre les divers règnes de l'existence (« élémental », « céleste » et « intellectuel »³²⁸). Selon Agrippa, l'axiome fondamental de la magie est celui de la procession continue figurant la grande chaîne de l'être (*scala naturae*) qui va en descendant de Dieu aux dieux, des dieux aux astres, des astres aux démons, des démons aux éléments, des éléments aux sensations et enfin, des sensations à l'âme³²⁹. Or, la substance divine qui imprègne le tout s'exprime à travers un langage caché permettant à celui qui en déchiffre le secret de maîtriser les effets de la vraie science. Pour sa part, Pietro Pomponazzi affirme que l'homme est un microcosme qui reflète dans sa constitution tous les ordres ontologiques : « C'est pourquoi l'homme a été appelé petit monde, parce que toute la nature, celle du monde d'en haut et celle du monde d'en bas, a été enfermée dans la nature humaine »³³⁰.

³²⁶ Par exemple, on pourrait aussi déceler la présence de ce motif dans le film *Avatar* (2009) de James Cameroun, qui présente une société extraterrestre en communication constante avec l'esprit qui infuse, à travers un réseau vivant, chaque élément du monde naturel.

³²⁷ Voir Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964; Ioan Petru Couliano, *Éros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984; Sophia Howlett, *Marsilio Ficino and His World*, New York, Springer, 2016.

³²⁸ Charles-Garfield Nauert, *Agrippa and the Crisis of the Renaissance Thought*, University of Illinois Press, 1965; Pierre Hadot, *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, trad. M. Chase, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 112.

³²⁹ Ioan Petru Couliano, *Éros et magie à la Renaissance*, *op. cit.*

³³⁰ Apud Jean Céard, *La Nature et ses prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Librairie Droz, Genève, 1996, p. 98.

Suspect de panthéisme aux yeux de l'Église, comme le montrent les accusations dirigées contre Pomponazzi, Bruno, ou Jules-César Vanini, le naturalisme italien de la Renaissance se maintient cependant, par sa fidélité au modèle de la *scala naturæ*, à l'intérieur de la tradition métaphysique et n'est pas intrinsèquement irréconciliable avec la Révélation chrétienne. Ainsi, pour certains des auteurs affiliés à la tradition hermétique, le dogme de la Trinité peut être traduit sous la forme du rapport entre « *mens* », figurant le Père, « *logos* » représentant le Fils et « *anima mundi* » qui correspond à l'Esprit saint³³¹. Ce qui lie en effet la foi chrétienne et la doctrine platonicienne est l'appartenance à un régime de représentation du cosmos comme tout à la fois hiérarchique et unitaire comportant la continuité entre valeurs et faits, c'est dire entre les principes métaphysiques immuables et leur manifestation sensible.

Or, en contraste avec le modèle de la « prose du monde », la révolution scientifique du XVII^e siècle apporte le divorce épistémique entre nature et surnature : la connaissance ne repose plus sur la concaténation métaphysique entre le Bien, le Vrai et le Beau qui caractérise la théorie dominante de l'Antiquité à la Renaissance, mais sur la compréhension rationnelle qui se définit exclusivement comme description de lois naturelles observables. Cette transformation se traduit par l'autonomisation de la nature, qui n'est plus envisagée comme objet de la contemplation pure, en tant qu'expression du *logos* divin, étant dorénavant conçue à partir du modèle mécanique comme unité dissociable en parties simples qui fonctionnent de manière indépendante de toute finalité. Pour le mécanisme, le terme de « nature » recouvre le monde matériel en son entier, c'est-à-dire la totalité des corps physiques. Ces derniers sont conçus dans une perspective à la fois statique et non-finaliste comme des objets inertes se déplaçant dans un espace homogène sous l'action de forces externes qui obéissent à des lois mathématiques invariables.

La conception d'une nature essentiellement statique rompt avec la définition traditionnelle du terme. En effet, le terme latin « *natura* » (qui traduit le grec « *physis* ») avait une signification très précise dans le monde antique et médiéval : celle de source ou principe (*arché*) d'un mouvement orienté vers un but ou cause finale (*telos*)³³². De la sorte, *natura/physis* ne désigne

³³¹ Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, op. cit., p. 310.

³³² James A. Weisheipl, *Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas*, Binghamton, New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982.

pas simplement l'univers visible, mais un principe d'une activité comportant des propriétés et des buts déterminés. Dans la conception classique, la connaissance véritable est seulement celle des causes finales qui découlent de la *physis*, c'est-à-dire d'un principe générateur qui contient son *telos* propre et qui infuse le visible de sa présence active. Pour cette forme de représentation, il n'y a pas d'écart entre *physis* et *logos*, nature et raison étant consubstantielles.

Or, notamment avec Descartes, la révolution scientifique érige le savoir relatif à la machine au rang de modèle ultime de la compréhension du monde matériel : comme le dit un passage célèbre des *Principia philosophiae*, la connaissance de la nature est analogue à celle de l'horloger par rapport à une montre qu'il n'a pas fabriquée lui-même, mais dont il peut reconnaître le principe de fonctionnement³³³. L'adoption de ce modèle d'explication, qui remplace celui des qualités occultes des magiciens de la Renaissance, aura également un impact théologique : pour la philosophie mécanique, Dieu devient le « Grand Horloger » selon la formule célèbre de Voltaire³³⁴, c'est-à-dire le constructeur de la machine du monde, dont il est entièrement séparé. Sur le plan cosmologique, comme l'a montré Alexandre Koyré³³⁵, au monde clos et hiérarchisé succède un univers infini dont l'unité relève uniquement de la nature universelle des lois qui le régissent. De plus, l'identification cartésienne de l'espace avec la matière conduit au problème du « nullibisme »³³⁶, c'est-à-dire à la difficulté de situer la présence de Dieu dans le monde visible que révèle la polémique entre Descartes et Henry More³³⁷.

Ainsi, le déclin de la représentation antique du monde comme un tout unitaire comprenant des régions ontologiquement et axiologiquement ordonnées (sublunaire et supralunaire) et sa

³³³ René Descartes, *Les Principes de la philosophie* [1644], *Œuvres Philosophiques de Descartes*, tome III, F. Alquié (éd.), Paris, Classiques Garnier, 1973, p. 520 : « C'est pourquoi, en même façon qu'un horloger, en voyant une montre qu'il n'a point faite, peut ordinairement juger, de quelques-unes de ses parties qu'il regarde, quelles sont toutes les autres qu'il ne voit pas : ainsi, en considérant les effets et les parties sensibles des corps naturels, j'ai tâché de connaître quelles doivent être celles de leurs parties qui sont insensibles. »

³³⁴ Cette idée apparaît, sous une forme poétique, dans *Les Cabales* (1772) : « L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer/Que cette horloge existe, et n'ait point d'horloger » (Voltaire, *Œuvres complètes*, tome 10, Paris, Garnier, 1877, p. 182).

³³⁵ Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, *op. cit.*

³³⁶ Terme inventé par Henry Moore, à partir du latin « nullibi esse », pour faire référence à ce qu'il considère comme l'absence de Dieu de l'espace cartésien.

³³⁷ Alexandre Koyré, *op. cit. op. cit.*

substitution par celle d'un espace géométrique universel, homogène et infini a un impact capital sur la conception des rapports entre Dieu et le monde. Bien qu'elle puisse être conciliée avec le dogme chrétien de la Création *ex nihilo*, la nouvelle science bouleverse l'univers moral et religieux de la première modernité en favorisant le divorce entre l'univers des valeurs et celui des faits, le déclin de la conception antique de la loi naturelle, ainsi que la montée du déisme à partir de la fin du XVII^e siècle. Il ne faut pas oublier que la révolution scientifique est également une révolution théologique : chez Descartes la démonstration de l'orthodoxie du paradigme mécanique se fait en effet par la radicalisation de la doctrine médiévale de l'omnipotence et de la transcendance divines. De la sorte, le cartésianisme développe les caractéristiques d'un volontarisme théologique radical, exprimé par exemple dans la thèse de la création par Dieu des vérités « éternelles »³³⁸. Or, en dépit de sa conformité de principe à l'orthodoxie religieuse, le dualisme cartésien peut favoriser un certain agnosticisme de fait, dans la mesure où il permet de mettre entre parenthèses l'action divine lorsqu'il s'agit d'investiguer les processus mécaniques³³⁹. C'est la thèse des néoplatoniciens de Cambridge et notamment celle d'Henry Moore qui soutient que la doctrine cartésienne des vérités éternelles et l'accent mis par Descartes sur le caractère inconditionné de la volonté divine supposent la contingence non seulement du monde, mais aussi des principes moraux. Malgré ces attaques, le cartésianisme reste dans les bonnes grâces des autorités religieuses, qui y voient un antidote au naturalisme italien, sans reconnaître tout de suite ses possibilités subversives. Or, si la révolution scientifique ne se traduit pas dans le simple rejet de l'existence de Dieu, il n'en reste pas moins qu'elle favorise la diffusion des idées déistes aux XVII^e et XVIII^e siècles. L'antifinalisme de la mécanique cartésienne ne saurait se passer du postulat du Créateur qui permet d'expliquer la nature du mouvement, l'existence de lois universelles et l'union de l'âme et le corps. Pour Marin

³³⁸ Il est vrai que, pour Descartes, si Dieu peut changer les vérités éternelles en vertu de sa puissance absolue, cela ne veut pas dire que le Créateur va les modifier de façon arbitraire, car sa volonté est immuable (voir, pour une discussion à ce sujet, Gijbert Van Den Brink, « Descartes, modalities, and God », *Philosophy of Religion*, n° 33, 1993, p. 1-15).

³³⁹ Pierre Hadot, *The Veil of Isis, op. cit. op. cit.*, p. 135. C'est aussi le reproche formulé par Pascal à l'encontre du système cartésien : « Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu. » (Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1962, fr. 84, p. 127).

Mersenne par exemple, l'opposition au libertinisme passe par le soutien accordé au cartésianisme, envisagé comme un précieux allié dans le combat contre le naturalisme italien de Pomponazzi ou Bruno³⁴⁰. Subséquemment, pour le modèle mécanique tel que le conçoit Descartes, Malebranche ou Newton, Dieu reste une référence essentielle à la compréhension du système du monde, le début de la modernité étant partant défini par l'alliance entre et la nouvelle science et la nouvelle théologie³⁴¹. Et pourtant, nombreuses sont les voix qui s'élèvent contre la nouvelle curiosité qui caractérise la méthode expérimentale; le corpus théologique de l'époque classique est traversé en effet par le rappel constant des écueils de la nouvelle science qui pose le risque de l'oubli de la Cause première, Dieu. Par exemple, à la fin du XVI^e siècle Pierre Charron expliquait déjà l'athéisme par l'observation de la régularité des phénomènes naturels qui pourrait pousser certains, « pour voir les choses naturelles aller toujours, et de si longtemps en même train », à penser qu'elles n'ont « autre maître ou surintendant, sinon que d'elles-mêmes marchent toujours ainsi »³⁴². Le siècle suivant, la dénonciation de ceux qui proposent une explication du monde par les simples lois du mouvement des corps et sans recours à la gouvernance divine devient un lieu commun de la polémique antilibertine.

En effet, comme le relève J. S. Spink, le mécanisme élimine les associations métaphysiques du paradigme analogique, promouvant une forme de déisme défini par la séparation de Dieu de sa création³⁴³. Malgré la nécessité de postuler l'existence d'un Grand Horloger, la nouvelle représentation de la nature rend pensable un plan de la pure immanence, comme le montre le développement, dans la même période, d'une libre pensée qui révisé le cartésianisme dans le sens de l'attribution de la cause première de mouvement à la substance elle-même (l'exemple de Spinoza vient à l'esprit).

La tension entre l'accent mis sur le plan de l'immanence et la notion de transcendance comme garante de la moralité et de la cohésion sociale constitue également le fil rouge qui permet

³⁴⁰ J. S. Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, s. l., Bloomsbury Academic, 2013, p. 6.

³⁴¹ Henri Busson, *La Religion des classiques (1660-1685)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

³⁴² Pierre Charron, *Les trois vérités*, in Pierre Charron, *Toutes les œuvres*, Paris, 1635, tome II, p. 7-8, apud Alan Charles Kors, *Naturalism and Unbelief in France*, op. cit. op. cit., p. 9.

³⁴³ *Ibid.*, p. 7.

d'orienter la lecture des utopies classiques. Celles-ci représentent autant de tentatives de renégociation des rapports entre l'ordre cosmique et celui politique et reposent largement sur des conceptions particulières relatives à leurs modes d'articulation. Plusieurs typologies peuvent être cernées et il se trouve qu'elles correspondent aux trois œuvres-modèles qui ont marqué l'évolution du genre au XVI^e et XVII^e siècles : l'*Utopia* de More, *La cité du Soleil* de Campanella et *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon³⁴⁴.

Chez Thomas More, l'articulation entre ordre métaphysique et ordre politique se présente sous la forme de la tension entre l'idéal d'une nature autonome, restaurée à son état originare, et la Révélation chrétienne. La question sur les possibilités des lumières naturelles que pose déjà l'humanisme érasmien forme, comme on se propose de le montrer, l'arrière-plan de l'*Utopia*, œuvre qui exemplifie de la sorte les rapports problématiques de l'humanisme renaissant avec le dogme chrétien. En effet, dans un monde marqué de la trace du Péché originel, la possibilité d'une cité terrestre parfaite implique une mise en question du dogme fondamental de la Chute. Ceci permet également d'expliquer pourquoi, à l'époque classique, l'utopie représente un genre généralement suspect aux yeux de la censure. Et cela non sans raison, car elle devient en effet un des principaux vecteurs de la dissémination des attitudes subversives pouvant aller de la satire religieuse à l'athéisme déclaré.

Or, étant donné ces particularités du genre, il peut sembler paradoxal que son inventeur soit un adversaire intransigeant des « hérétiques » luthériens³⁴⁵ et un auteur vénéré par les catholiques comme le saint patron des hommes d'État. Les équivoques des rapports entre l'*Utopia* et la religion chrétienne ont engendré, depuis la publication du texte en 1516, un nombre immense de commentaires critiques qu'on ne saurait résumer dans le présent travail. Une des thèses qui nous semblent les plus convaincantes est celle qui cerne chez More le projet de fournir une réponse humaniste et catholique à la crise de l'Église, tout en s'opposant aux tendances schismatiques qui étaient sur le point de déchirer la Chrétienté. Parue peu avant la publication en 1517 des 95 thèses luthériennes à Wittenberg, qui marque le début de la Réforme, l'*Utopia* de More fait

³⁴⁴ Francis Bacon, *The New Atlantis* [1627], The Harvard Classics, New York, P. F. Collier, 1909 (*La Nouvelle Atlantide*, trad. M. Le Doeuff, M. Llasera, Paris, Payot, 1983).

³⁴⁵ Thomas More, *A Dialogue Concerning Heresies*, dans *The Complete Works of St. Thomas More*, volume VI, Yale, Yale University Press, 1981.

son apparition dans un contexte de crise de la conscience religieuse que traduit également la révolte des premiers protestants. Au contraire de ceux-ci, dont il reste l'irréductible adversaire, le chancelier More entend réformer l'Église de l'intérieur, sans la fracturer pour autant, ambition qui traverse par ailleurs le courant humaniste dont il est une des figures de proue.

Cette même volonté de résister au schisme sera par ailleurs la raison de son martyre, qu'on doit attribuer moins à son opposition au couronnement d'Anne Boleyn qu'à son refus de reconnaître dans le roi le chef de l'Église d'Angleterre. More rejette toute tentative de déchirer l'unité de la Chrétienté, y compris celle anglicane de 1532, en restant fidèle au pape et à la conviction que le pouvoir temporel ne saurait commander en matière spirituelle. De plus, l'action politique de More peut aussi être interprétée comme une défense du droit naturel contre la loi de l'État³⁴⁶.

L'*Utopia* relève, comme l'affirme aussi Pierre Macherey, d'une « morale naturelle », étant « fondée sur la conviction que la nature est bonne en elle-même »³⁴⁷.

D'autre part, on pourrait lire l'*Utopia* comme une expression typique des ambitions réformatrices de l'humanisme catholique qui projette dans un espace imaginaire, l'idéal érasmien de la République des Lettres, entité intellectuelle et sociale semi-autonome³⁴⁸. Produit caractéristique de l'éthos humaniste, le texte de More met en scène également la contradiction interne de ce modèle, qui est celle entre la poursuite de l'*otium* (la contemplation) et celle du *negotium* (l'engagement civique). À l'intérieur du texte, cette opposition se retrouve dans la première partie du livre, qui met en scène le débat entre Raphaël Hythlodée, adepte de la voie contemplative, et le personnage Thomas Morus qui affirme la nécessité de sacrifier l'*otium* philosophique pour se mettre au service du bien public. Cette tension irrésolue représente une constante de l'utopie, étant la source ultime de l'ambiguïté du texte. Or, cette équivoque reflète l'échec ultime du projet érasmien de fournir une synthèse vivante entre la libre pensée de la

³⁴⁶ Mathew O. Tobriner, « St. Thomas More and Natural Law », *Loyola of Los Angeles Law Review*, n° 1, 1979, p. 2 : « More was a follower of the natural law tradition which had its roots in Greek philosophy, Hebrew doctrine, and the teachings of St. Augustine and Thomas Aquinas: law and justice were inseparable; law, to be considered as law, to command obedience, must be just, must be in accordance with the laws of nature, which, in turn, enjoyed divine sanction. When More engaged in civil disobedience by refusing to take the oath dictated by the Act of Supremacy, he did so because of his belief that there were principles greater than an Act of Parliament. »

³⁴⁷ Pierre Macherey, *De l'Utopie!*, *op. cit.*, p. 181.

³⁴⁸ Hanan Yonan, *Between Utopia and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*, Lanham, Lexington Books, p. 6.

Renaissance et l'adhésion dogmatique au corps de l'Église. Comme le fait observer Lucien Febvre, du point de vue historique, Érasme « fait figure de vaincu »³⁴⁹, sa religion humaniste étant éclipsée par la ferveur de réformateurs comme Luther et de Loyola. L'*Utopia* est à la fois l'articulation sur le plan de l'imaginaire du beau rêve érasmien d'une société chrétienne égalitaire, simple et tolérante, et le constat lucide de l'impossibilité d'un tel projet. Sur le plan rhétorique, le texte se réclame de l'idéal érasmien de la raison éclairée par la foi et vice-versa, qui reflète une conception encore traditionnelle, c'est-à-dire héritière de l'aristotélisme chrétien, de la nature comme ordre créé qui contient sa propre nécessité³⁵⁰. La notion d'une nature infusée de raison forme la base de la pédagogie érasmienne qui se définit à la fois comme exercice (*exercitatio*) des capacités innées et comme apprentissage rationnel (*ratio*). La cohérence de principe entre la nature et la raison rend possible une théorie de l'enseignement dans laquelle l'émancipation individuelle s'identifie non pas à la libération des pulsions, mais à la libre soumission à un maître³⁵¹. C'est bien cette harmonie préétablie qui porte aussi Érasme à s'opposer à l'hérésie de Luther qui, dans *De servo arbitrio*, accentue le poids du Pêché originel au point de nier la possibilité de l'action libre. Pour l'humaniste, au contraire, bien qu'elle soit corrompue, la nature humaine peut être régénérée par l'action conjointe de la foi et du libre arbitre. Autrement dit, pour Érasme il n'y a pas, comme pour les Modernes, d'opposition entre la loi naturelle et celle religieuse.

Or, si l'œuvre de More met en scène une société fondée sur cet idéal érasmien, elle en contient aussi une critique implicite. Ainsi, ce n'est peut-être pas un hasard si le chancelier donne au royaume découvert par le conquérant Utopus le nom d'Abraxa, qui désigne également la ville des fous dans l'*Éloge de la folie (Oencomium Moriae)* (1509), ouvrage qu'Érasme dédie à More lui-même³⁵².

³⁴⁹ Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, édition revue, Paris, Albin Michel, 1947.

³⁵⁰ Jean Claude Margolin, *Recherches érasmienne*, Genève, Librairie Droz, 1969, p. 11.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

³⁵² Érasme, *Éloge de la folie*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1964.

En outre, dans sa transposition utopique, La République des Lettres devient une cité spartiate massifiée et militarisée, dans laquelle la liberté individuelle et la recherche du bonheur se trouvent mises en contradiction avec l'exigence de la vertu collective. L'écart entre l'intention de principe et l'état de fait est une trame constante du texte. Ainsi, les Utopiens méprisent l'or, mais ils en usent pour corrompre les nations voisines. Leur société se veut un modèle de cohésion civile; toutefois celle-ci est réalisée au prix d'une constante surveillance imposée aux individus et du plus strict contrôle de leurs actions les plus courantes. Leur organisation politique a beau présenter les apparences d'une démocratie, le droit de vote semble limité aux chefs des familles et l'autorité suprême se retrouve entre les mains d'un prince élu à vie. Tout le monde travaille, mais cela n'empêche pas la persistance de l'esclavage en tant que punition pour divers délits. Les frontières de l'Utopie sont imperméables, mais ses citoyens n'hésitent pas à coloniser les autres nations et à leur faire la guerre, si elles résistent. Bien que, selon la philosophie officielle de la cité, la guerre est vue comme une entreprise bestiale, l'Utopia a établi un empire colonial comparable, sur le plan de son organisation, à celui romain³⁵³. Les Utopiens se targuent en vain de leur liberté, celle-ci est bien limitée : par exemple, tout déplacement, même à l'intérieur de l'île, nécessite une lettre d'autorisation signée par le gouverneur. Peuple assoiffé de justice, les Utopiens n'hésitent pas à pratiquer, dans leur politique externe, la ruse et la manipulation. Leur morale républicaine se distingue par son intransigeance, l'adultère étant puni par l'esclavage, voire la mort, et pourtant les fiancées sont présentées toutes nues à leurs prétendants. Même si les femmes travaillent à côté de leurs maris, elles leur sont soumises et peuvent être punies par eux. Comme le souligne aussi Stephen Greenblatt, les libertés utopiennes ne sont annoncées en fanfare que pour être désavouées ou restreintes par la suite³⁵⁴. Confrontés aux contradictions inhérentes du texte, certains lecteurs ont choisi de neutraliser les apories de l'*Utopia* en y voyant une pure fiction divertissante qui ne saurait prétendre à la cohérence théorique³⁵⁵, alors que d'autres ont exploré des pistes permettant de les résoudre.

³⁵³ Shlomo Avineri, « War and Slavery in More's Utopia », *International Review of Social History*, 7(2), 1962, p. 262.

³⁵⁴ Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Los Angeles, University of California Press, 1988.

³⁵⁵ Cette lecture, qui fait son apparition dès les XVI^e siècle, notamment chez les auteurs favorables à la Réforme, trouvera, non sans paradoxe, des continuateurs dans les théoriciens anti-communistes du XX^e siècle ou dans des

Parmi les nombreuses hypothèses formulées à cette fin, celle qui nous semble la plus convaincante est celle de Richard Chambers, qui soutient que More ne désire pas présenter la meilleure république possible, mais seulement la meilleure cité fondée sur la lumière naturelle. L'*Utopia* serait une illustration des possibilités et des limites des vertus païennes, c'est-à-dire de la nature humaine laissée à son propre compte, sans l'assistance de la grâce³⁵⁶. Elle anticiperait de la sorte la grande entreprise de réhabiliter la vertu des païens qui sera menée en France au XVII^e siècle par La Mothe le Vayer, Bayle ou Fontenelle, mais dans un contexte différent, qui interdit l'amalgame entre Révélation chrétienne et morale naturelle.

Dans la mesure où on peut reconstituer l'*intentio auctoris*, on pourrait donc soutenir que la visée de l'*Utopia* de fournir à la fois une tentative humaniste de réévaluation de la nature créée et une satire des mœurs des chrétiens qui, bien qu'ils aient accès à la Révélation christique, échouent lorsqu'il s'agit d'en tirer les conséquences politiques et sociales. Cependant, privée des lumières de la grâce, la nature ne saurait offrir un guide ultime à la bonne vie, réservation qui explique la présence, à la toute fin du texte, de cette conclusion en demi-teinte : « Car si, d'un côté, je ne puis consentir à tout ce qui a été dit par cet homme, du reste fort savant sans contredit et très habile en affaires humaines, d'un autre côté, je confesse aisément qu'il y a chez les Utopiens une foule de choses que je souhaite voir établies dans nos cités. Je le souhaite plus que je ne l'espère »³⁵⁷.

Dans sa belle étude consacrée à la littérature utopique, Alexandre Cioranescu formule une interprétation qui permet de rendre compte de cette ambiguïté, en soulignant la volonté de More de filtrer tout élément chrétien de sa description, pour ne garder qu'un contenu naturaliste, dépourvu de toute dimension sacrée : « La société d'Utopie est, en effet, une belle réussite de la loi naturelle; mais elle présente en même temps des inconvénients et des failles que l'auteur est le premier à signaler »³⁵⁸. Le texte serait une expérience de pensée permettant d'imaginer, dans

critiques catholiques comme C.S. Lewis qui vont insister sur la fonction divertissante du texte, en lui déniaient toute prétention réformatrice (C. S. Lewis, « À Jolly Invention », in, Thomas More, *Utopia*, Robert Adams [éd.], New York, Norton, 1975, p. 217-220).

³⁵⁶ Richard Chambers, *Thomas More*, Londres, Jonathan Cape, 1967.

³⁵⁷ Thomas More, *L'utopie*, *op. cit.*, p. 124.

³⁵⁸ Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, p. 110.

ses dernières conséquences, une cité réglée uniquement sur la loi naturelle, avec ses qualités et ses défauts inhérents. Il ne saurait donc s'agir d'une société parfaite, comme le veut une certaine tradition interprétative, mais d'un tableau qui permet à More de mettre en évidence, contre les luthériens, la bonté fondamentale de la nature créée, sans en occulter la part d'ombre. Pour un chrétien, comme le rappelle Cioranescu, « il n'est pas possible de concevoir une nature suffisante »³⁵⁹ et l'idéalisation utopienne de la nature ne saurait aboutir qu'à une forme de déni de la constitution de l'humanité postlapsaire. De la sorte, dans la perspective de More lui-même, l'imperfection de l'humanité déchu constitue le réel auquel se heurte l'utopie et c'est bien elle qui explique les traits totalitaires de ce système qui vise à censurer les divers penchants déviants des citoyens. Aussi, comme le soutient Richard Halpern³⁶⁰, cette forme de censure équivaut au refoulement du désir et non à son dépassement. Dans le cadre d'une interprétation marxienne de l'œuvre de More, Halpern montre comment la prohibition du voyage ou la dévaluation de l'or sont le reflet inversé de l'Autre européen qui conduit, dans cette transposition, à la fétichisation rituelle de ces objets de désir³⁶¹. Ainsi, la valeur d'échange de l'or n'est pas seulement ignorée, mais soumise à une dévaluation ostentatoire, puisque les Utopiens utilisent ce matériau pour leurs pots de chambre et se gaussent des ambassadeurs des pays étrangers qui s'en parent. Partant, cette dialectique ne renvoie pas nécessairement, à notre opinion, au rapport ambivalent de More avec le capitalisme naissant, comme le veut la lecture quelque peu anachronique de Halpern³⁶², mais plutôt à son positionnement par rapport à l'anthropologie augustinienne de la nature déchu.

Dans le sillage de l'*Utopia*, la problématique de l'articulation entre ordre naturel et ordre politique a trouvé d'autres voies d'expression, dont une des plus typiques est *La Cité du Soleil*³⁶³

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 112.

³⁶⁰ Richard Halpern, « Rational Kernel, Mystical Shell: Reification and Desire in Thomas More's Utopia », in *The Poetics of Primitive Accumulation: English Renaissance Culture and the Genealogy of Capital*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 136-75.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 146.

³⁶² Selon le critique, « Utopia takes its place as a transitional work by testifying both to the birth of a capitalist economy and to its foreclosure from discourse », *Ibid.*

³⁶³ Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil*, éd. A. Tripet, Genève, Droz, 2000. Nous avons consulté également Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, L. Firpo (éd.), Bari, Laterza, 2003.

de Tommaso Campanella. Si l'utopie de More soulève le défi de son inscription possible dans les rapports entre l'histoire chrétienne du salut, l'œuvre de Campanella représente une transposition paradigmatique du naturalisme italien de la Renaissance. La vision politique à laquelle l'œuvre donne voix est ancrée dans le modèle magico-analogique qui trouve son accomplissement dans les œuvres de Telesio et de Bruno. Campanella en est un des derniers représentants, ce qui explique l'attitude réservée de la critique moderne qui s'arrête sur le « caractère anachronique de l'œuvre »³⁶⁴. Composée vers 1602 et publiée en 1623 en traduction latine³⁶⁵, *La Città del Sole* est rédigée en prison, après la condamnation de l'auteur pour conspiration contre la monarchie espagnole. Motivée par des prophéties astrologiques, la révolte de Calabre dont Campanella est l'instigateur visait l'institution d'une république communautaire et théocratique dont il se voulait le législateur. Si l'utopie échoue dans l'histoire, elle trouve dans la fiction une forme d'expression compensatrice. À la différence de More, Campanella envisage l'utopie à l'intérieur de l'horizon du réel, sa réalisation possible s'insérant dans la lignée de projets prophétiques de l'auteur, incluant le plan d'unifier l'humanité sous la bannière d'une théocratie universelle, vœux formulés dans d'autres écrits de prison comme *Monarchia del Messia* (1605)³⁶⁶.

Le récit se distingue par son ancrage dans le réel : en effet, les détails de la localisation (à Taprobane, Sri Lanka d'aujourd'hui), la pauvreté des moyens narratifs et l'accent mis sur les détails concrets de la vie constituent autant d'indices du caractère programmatique du récit. Si l'attachement de More à l'orthodoxie chrétienne lui interdisait de voir dans son utopie une alternative à l'ordre existant, l'appartenance de Campanella au courant de la *magia naturalis*, dont il est l'éminent représentant, lui permet de mettre la réforme sociale au service d'une harmonie rétablie entre l'état social et l'état de nature.

³⁶⁴ Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil*, *op. cit.*, p. XXXI. Cette réception mitigée est par ailleurs largement partagée au XVII^e siècle dans les cercles savants, Galilée et Descartes ne cachant pas leur opposition aux spéculations magico-naturelles de Campanella (Voir Pierre Macherey, *De l'Utopie!*, *op. cit.*, 249-50).

³⁶⁵ Tommaso Campanella, *Civitas solis*, Francofurti, Godefridi Tampachii, 1623.

³⁶⁶ Jean Delumeau, *Le mystère Campanella*, Paris, Fayard, 2008.

Pour Campanella, représentant typique du naturalisme italien, le monde est un grand tout unitaire dont les parties sont autant de signes dans le Livre de la Création³⁶⁷. Cette dernière, véritable « temple vivant »³⁶⁸ prend préséance sur la Bible, la véritable religion étant celle naturelle – innée et transcendant toute querelle dogmatique. Écrit en lettres vivantes qui expriment les concepts de Dieu, le livre de la Création s’oppose ainsi aux textes morts, y compris au livre de la Révélation, l’Écriture sainte, qui n’en est que la transcription imparfaite³⁶⁹. Transposée au niveau de la planification sociale, cette conception de la nature comme tissu de correspondances qui recèle l’unité métaphysique de l’existant aboutit à une forme d’organicisme politique, qui matérialise la conjonction du libre arbitre humain et de l’âme du monde. Chez Campanella, l’utopie ne constitue pas en effet le remplacement de la nature par sa version factice, issue de la rationalité technico-scientifique, mais au contraire, le réalignement de la liberté humaine se pliant aux grands rythmes de la nature. Par exemple, l’eugénisme pratiqué par les habitants de la Cité du Soleil ne vise pas l’amélioration des vivants selon des facteurs génétiques, comme dans ses expressions modernes, mais sa réintégration dans l’ordre cosmique, dans la mesure où cette pratique est gouvernée par des considérations d’ordre astrologique. Si la sexualité est strictement surveillée ce n’est pas afin d’éviter le désordre érotique, les relations extra-conjugales étant permises ou voire encouragées, mais afin qu’un médecin et un astrologue puissent déterminer avec précision l’heure la plus favorable à l’accouplement, c’est-à-dire « en sorte de choisir un moment où Mercure et Vénus soient à l’orient du Soleil en maison favorable, qu’ils soient en bon aspect de Jupiter, de Saturne et de Mars, non moins que le Soleil et la Lune, qui sont souvent aphètes »³⁷⁰.

L’organisation politique et sociale des Solariens est basée sur l’application de la loi naturelle, ce qui le rend, selon une thèse ardemment défendue par Campanella, des chrétiens qui s’ignorent,

³⁶⁷ Tommaso Campanella, *Tutte le Opere*, vol. I, L. Firpo (éd.), Milan, Mondadori, 1954, p. 18 : « Il mondo è il libro dove il Senno Eterno/scrisse i proprii concetti, e vivo tempio/dove, pingendo i gesti e’l proprio esempio/di statue vive omo l’imo e’l superno/Ma noi, strette alme a’ libri e tempii morti/copiati dal vivo con piu errori/gli anteponghiamo a magistero tale/deh, torniamo, per Dio, all’originale ! ».

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ Michel-Pierre Lerner, « Le “Livre vivant” de Dieu : la cosmologie évolutive de Tommaso Campanella », *Baroque*, n° 12, 1987, en ligne.

³⁷⁰ Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil*, *op. cit.*, p. 20.

puisque « la loi véritable est la loi chrétienne et qu'elle régnera sur le monde le jour où on la libérera de ses abus »³⁷¹.

À la fois moderne par son anti-aristotélisme et archaïque par son attachement à l'animisme, à l'astrologie et à la théorie des correspondances, Campanella se situe au carrefour des paradigmes scientifiques de son époque, son utopie étant l'expression de la vision renaissante de l'unité organique des éléments du monde.

Une vision presque symétriquement opposée des rapports de la cité idéale avec le monde naturel est fournie dans *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, publiée en 1627³⁷². Grand apôtre de la science mécanique, Bacon est aussi un ennemi déclaré de la magie renaissante. Ceci ne signifie pas que la nouvelle science soit d'emblée dénuée de dimension religieuse : paradoxalement, chez ce promoteur de l'empirisme les attentes associées à la nouvelle science sont formulées en termes théologico-politiques, comme visant ni plus ni moins que la reconquête du jardin d'Éden à travers le progrès matériel mis en œuvre par un État-providence gouverné par une classe de technocrates. Pour ce faire, Bacon propose l'élimination de l'ancienne magie qu'il dénonce comme inefficace, en lui opposant la nouvelle méthode expérimentale, la seule qui puisse accomplir la promesse de pénétrer les mystères de la nature³⁷³. Si le chancelier reprend, comme l'a démontré Paolo Rossi³⁷⁴, des concepts et des termes provenant de la tradition magique et alchimique de la Renaissance, et que le projet même de la science expérimentale est formulé dans les termes religieux d'un retour à un état prélapsaire, antérieur à la Chute adamique, l'auteur du *Novum Organum* contribue aussi de manière décisive à la désacralisation de la nature et à la destitution du régime de représentation qui forme l'arrière-plan de la théologie chrétienne traditionnelle. En énonçant l'idée d'une reconquête de la nature comme restauration du jardin

³⁷¹ *Ibid.*, p. 59.

³⁷² Francis Bacon, *The New Atlantis* [1627], The Harvard Classics, New York, P. F. Collier, 1909 (*La Nouvelle Atlantide*, trad. M. Le Doeuff, M. Llasera, Paris, Payot, 1983).

³⁷³ Francis Bacon, *Novum Organum, The Works of Francis Bacon*, vol. I, Philadelphia, Parry & MacMillan, 1854, par. 85, p. 94 : « The followers of natural magic, who explain every thing by sympathy and antipathy, have assigned false powers and marvellous operations to things, by gratuitous and idle conjectures: and if they have ever produced any effects, they are rather wonderful and novel than of any real benefit or utility. »

³⁷⁴ Paolo Rossi, *Francis Bacon. From Magic to Science*, trad. S. Rabinovitch, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 16.

édénique dans le plan de l'histoire profane, Bacon justifie, à partir d'une interprétation proprement pélagienne du livre III de la Genèse, la domination humaine sur la Création. L'innovation du chancelier est d'introduire une société imaginaire alignée au savoir scientifique et qui y puise ses normes : au centre de cette construction se trouve la Maison de Salomon, « œil de ce royaume »³⁷⁵ qui rassemble une variété de laboratoires destinés à l'innovation technologique visant divers objectifs dont la liste est reproduite à la fin de l'édition de 1627³⁷⁶. La mission de ce centre de recherche est « de connaître les Causes, et le mouvement secret des choses; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles »³⁷⁷.

Ce projet d'une *Instauratio Magna* permettant à l'homme de regagner sa maîtrise sur la Création qu'il a perdue par la Chute d'Adam s'exprime au moyen d'une certaine violence lexicale qui transparait dans la façon dont Francis Bacon décrit la méthode expérimentale comme un art analogue à la torture et qui permettrait d'arracher à la Nature ses secrets enfouis³⁷⁸.

En même temps, la science mécanique acquiert chez Bacon une dimension à la fois politique et utilitaire, comme l'a montré Michael Oakeshott qui décèle chez l'auteur de *La Nouvelle Atlantide* les prémices d'un paradigme à la fois collectif et « productiviste ». Avec Bacon, la nature devient l'objet d'un droit de conquête accordé par ordre divin qui nécessite, pour être mis en application, l'invention d'un gouvernement omniprésent³⁷⁹, dirigé par un collège de savants. Cependant, l'optimisme scientifique et politique de Bacon, contenant les prémisses de l'idée moderne du progrès illimité, n'a pas eu d'écho immédiat dans la culture de l'Ancien Régime, qui reste arrimée aux anciens réflexes épistémiques.

³⁷⁵ Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, *op. cit.*, p. 49.

³⁷⁶ Les objectifs présentés dans cette liste surprennent par leur résonance moderne : « Prolonger la vie. Rendre, à quelque degré, la jeunesse. Retarder le vieillissement. Guérir des maladies réputées incurables. [...] Augmenter la force et l'activité. [...] Augmenter et élever le cérébral. Métamorphose d'un corps dans un autre. Fabriquer de nouvelles espèces. Transplanter une espèce dans une autre » (Francis Bacon, *La Nouvelle Atlantide*, *op. cit.*, 86).

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁷⁸ Francis Bacon, *Novum Organum*, *op. cit.*, par. 98, p. 132 : « For as in ordinary life every person's disposition, and the concealed feelings of the mind and passions are most drawn out when they are disturbed; so the secrets of nature betray themselves more readily when tormented by art, than when left to their own course. »

³⁷⁹ Michael Oakeshott, *Morality and Politics in Modern Europe*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 103.

Comme le fait remarquer Henri Busson³⁸⁰, il y a un certain décalage entre les idées de la science moderne de Descartes et de Newton et la création artistique de la première moitié du XVII^e siècle qui est largement tributaire aux lieux communs de l'aristotélisme. En effet, à l'exception de *La Nouvelle Atlantide* de Bacon, véritable compendium des espoirs théologico-politiques du paradigme nouveau, peu d'utopies classiques mettent l'accent sur les découvertes facilitées par l'apparition du mécanisme ou formulent une vision claire du progrès des sciences et des techniques.

Pourtant, l'absence relative de l'investissement technologique dans les utopies des XVI^e et du XVII^e siècles ne signifie pas pour autant que les ouvrages de la période ne subissent pas l'effet d'entraînement des bouleversements produits dans la représentation de la nature. Notre propos est de montrer, au contraire, que les utopies de l'âge classique constituent autant de réponses au changement de paradigme qui accompagnent les représentations de la nature dans la première modernité.

III. 3. Libertinisme et utopie

Le passage du paradigme magique au modèle mécanique dans la représentation du monde physique rend pensable la formulation du « naturalisme » occidental, véritable spectre qui hante,

³⁸⁰ Henri Busson, *La religion des classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

malgré sa clandestinité, la pensée de l'époque classique. Dans sa forme intégrale, le naturalisme désigne une représentation de part en part immanente du monde, fondée sur l'élimination tendancielle de la présence de Dieu et du surnaturel de l'univers visible. Il s'agit d'un courant essentiellement moderne, dont la condition de possibilité est la séparation entre Dieu et la matière opérée par la philosophie mécanique. Bien que celle-ci prenne, au XVII^e siècle la forme du théisme, elle suppose néanmoins une dissociation entre *logos* et *physis* qui permet d'imaginer un univers d'où toute forme de finalité est absente.

Pour les adeptes du naturalisme, désignés à l'époque classique comme des « athées » ou des « libertins », mais aussi comme des « naturels » ou des « mondanistes »³⁸¹, le monde est la simple expression de lois universelles qui régissent les rapports entre les mouvements de corps physiques, la matière existant et persistant en l'absence de tout acte de création ou gouvernance qui pourrait être retracé à un être transcendant³⁸². Dans la perspective de l'apologétique chrétienne, cette conception se superpose sur l'idéologie présumée de l'« esprit fort » (distingué du simple libertin de mœurs) qui « attribue tout au cours de la nature, et le cours de la nature qu'il devrait ce semble attribuer à quelque être indépendant, il l'attribue au hasard, au destin, à une certaine nécessité dont il ne veut point admettre l'origine » et « donne à la Religion le nom d'une sagesse politique »³⁸³.

Souvent jugé impensable ou au moins informulable au début de l'époque classique³⁸⁴, le naturalisme proprement athée représente une tentation constante de la libre pensée, sans recevoir cependant de formulation systématique, sauf peut-être dans certains manuscrits clandestins

³⁸¹ Ce sont des termes employés par Barthélemy d'Herbelot de Molainville, *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient*, Paris, Compagnies des Libraires, 1697, p. 311 : « Mondains et Naturels, ou si vous voulez, Mondanistes et Naturalistes, à cause qu'ils n'admettaient point de principes hors du monde matériel et de la nature ».

³⁸² Pour cette définition du terme, voir Alan Charles Kors, *Naturalism and Unbelief in France, 1650–1729*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

³⁸³ Pierre-Jacques Brillouin, *Suite des caractères de Théophraste, et des pensées de Mr. Pascal*, Amsterdam, Chez Pierre Marteau, 1701, 23-4.

³⁸⁴ C'est la fameuse thèse de Lucien Febvre qui soutient que l'incroyance était impensable au XVI^e siècle état donné l'outillage conceptuel et langagier dont disposaient les gens de l'époque (Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais* [1942], Paris, Albin Michel, 1947). Selon l'historien, l'athéisme au XVI^e siècle n'apparaîtrait que sous la forme d'une accusation hyperbolique sans consistance réelle.

comme *Theophrastus redivivus*³⁸⁵. Avant le XVIII^e siècle, ce courant reste donc une présence en creux, aux contours flous, étant largement une création de l'apologétique³⁸⁶ dans la mesure où il n'apparaît dans les textes publiés que sous une forme allusive ou chiffrée³⁸⁷. Même au sujet des textes de Spinoza, on ne saurait parler d'un naturalisme intégral dans la mesure où l'accusation brutale d'athéisme ne reflète pas la véritable position du penseur³⁸⁸. En effet, le philosophe hollandais reste en premier lieu le promoteur d'un naturalisme exprimé sous la forme du « repli du droit naturel sur la puissance »³⁸⁹ et non d'une incroyance assumée ouvertement comme négation de l'existence de Dieu.

Ceci étant, le naturalisme intégral ne saurait être attribué aux penseurs italiens du XVI^e siècle qui se situent dans une perspective finaliste post-aristotélicienne³⁹⁰, bien que leur pensée représente une des sources fondamentales de ce courant. On pourrait rappeler notamment l'influence exercée par la figure tragique de Jules-César Vanini, incarnation de l'« athée » pour une large part de la littérature anti-libertine et qui sera un des maîtres-penseurs de Cyrano de Bergerac. Or, comme le montre le cas de Vanini, ce ne sont pas les thèses exprimées dans son œuvre écrite qui justifient l'étiquette de naturalisme accolée à sa pensée, mais plutôt le scandale suscité par ses prises de position privées qui nous sont parvenues par des sources indirectes. De même, en France, Théophile de Viau qui est brûlé en effigie et puis condamné à l'exil perpétuel en 1625 semble avoir été plutôt la victime d'une campagne de dénigrement menée par le père Garasse

³⁸⁵ Anonyme, *Theophrastus redivivus* [1659], éd. Guido Canziani et Gianni Paganini, Florence, La Nuova Italia, 1981-82. En français, on dispose seulement de la traduction du VI^e traité de *Theophrastus*, « De la vie selon la nature », trad. Hélène Bah-Ostrowiecki, *Libertins du XVII^e siècle*, éd. J. Prévot, Gallimard, Pléiade, 2004, vol. 2, p. 217-404.

³⁸⁶ Pour reprendre la formule de Louise Godard de Donville, *Le Libertin des origines à 1665 : un produit des apologistes*, Paris/Seattle/Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, coll. « Biblio 17 », 1989.

³⁸⁷ Gianni Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Bari, Editore Laterza, 2008, p. 8-9.

³⁸⁸ C'est une accusation qui apparaît dans la foulée de la publication en 1670 du *Traité théologico-politique* notamment chez Lambert de Velthuysen.

³⁸⁹ Voir Pierre-François Moreau et Charles Ramond, « Brèves remarques sur le 'naturalisme' de Spinoza », dans Charles Ramond, *Spinoza – Nature, Naturalisme, Naturation*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 7-10.

³⁹⁰ Ce qui a permis à Paul Oscar Kristeller de parler du « mythe » de l'athéisme italien (Paul Oscar Kristeller, « The myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought », *Journal of the History of Philosophy*, 1968, p. 233-243).

qui, à travers une réinterprétation malveillante de certains vers, transforme ce poète élégiaque en théoricien d'une Nature sans Dieu³⁹¹. Comme le montre Isabelle Moreau³⁹², le procès de Théophile de Viau et la publication de parution de la *Doctrine curieuse* du jésuite François Garasse³⁹³ ont suscité en France une intensification de la censure des idées des « beaux esprits ». En même temps, la répression a stimulé la mise ne place d'une rhétorique de la dissimulation chez des auteurs qu'une certaine tradition historiographique adoube du titre de « libertins érudits »³⁹⁴. Soucieux d'éviter les mesures répressives dont Vanini et Viau ont fait les frais, ces derniers élaborent des stratégies prudentielles comportant notamment le culte du secret et le refus de l'engagement politique ouvert. Héritiers du naturalisme italien, les libertins érudits formulent de diverses façons l'idée d'une vertu entièrement humaine, indépendante de la religion et réglée sur la nature, mais – comme on se propose de le montrer, sans tirer les conclusions politiques qui en découlent, en restant fidèles à un modèle individualiste et élitaire. Ces auteurs, dont notamment les membres de la « Tétrade » actifs entre 1625 et 1645 (Pierre Charron, Gabriel Naudé, La Mothe le Vayer, Diodoni), auxquels s'ajoutent des libres penseurs de la génération suivante comme Cyrano de Bergerac, se désignent eux-mêmes comme « déniaisés » ou « illuminés » (dans le sens d'« éclairés »)³⁹⁵ et partagent certaines thèses : opposition entre morale naturelle et cultes institués, dénonciation de l'imposture théologico-politique, scepticisme par rapport à la croyance à l'enfer et aux miracles. Leur patriarche³⁹⁶ est Pierre Charron,

³⁹¹ J. S. Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, Bloomsbury, 2013, p. 45.

³⁹² Isabelle Moreau, « Guérir du sot ». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2007.

³⁹³ François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, Paris, Sebastien Chappelet, 1623.

³⁹⁴ On ne saurait résumer ici la vaste littérature consacrée à ce terme forgé par René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle – La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin. Études de bibliographie et de critique, suivies de textes inédits de Guy Patin*, Paris, Boivin, 1943. Pour une brève synthèse des discussions autour de la notion de libertinisme, voir Françoise Charles-Daubert, *Les libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1998.

³⁹⁵ Antoine Adam, *Les libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet/Chastel, 1964, p. 12.

³⁹⁶ Selon une expression attribuée à François Garasse qui aurait qualifié Charron de « patriarche des prétendus esprits forts », mais qui ne se retrouve pas *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, op. cit.* Le polémiste y compare néanmoins Charron à « ce petit oiseau du Perou qui s'appelle le Toucan, & qui n'a rien que le bec & la plume » (*Ibid.*, p. 27).

ecclésiastique et auteur de *De la Sagesse*³⁹⁷, ouvrage situé dans le sillage des *Essais* de Montaigne et qui s'impose comme une référence obligée pour les libertins érudits ainsi que pour leurs adversaires, dans la mesure où il formule le programme d'une vie examinée, libérée de la superstition religieuse et vécue selon les lois de la nature, bien loin des passions de la foule. Or, malgré la radicalité de ses propos, Charron se prête lui-même à une interprétation chrétienne de son œuvre, en défendant à la fois son orthodoxie et la validité d'une sagesse profane – position paradoxale qui n'a pas manqué de susciter d'acribes polémiques, des apologistes comme Garasse et Mersenne³⁹⁸ l'accusant de faire le jeu des libertins, soit par imprudence, soit par dessein.

Son cas qui illustre bien la difficulté de trouver une expression canonique du naturalisme intégral avant la fin du XVII^e siècle montre à quel point l'étude de l'incroyance aux débuts de la modernité transporte l'historien sur un terrain incertain, exigeant de lui qu'il évite deux écueils symétriques : d'une part, ignorer les mécanismes de l'autocensure spécifiques de ce que Leo Strauss appelle l'« art d'écrire »³⁹⁹ associés à la pensée hétérodoxe ou bien, inversement, tomber dans l'anachronisme en projetant des attitudes contemporaines sur le non-dit des textes ou en prenant à la lettre les accusations des inquisiteurs malintentionnés. Comme le rappelle à juste titre Jean-Pierre Cavaillé, aux XVI^e et XVII^e siècles, « la question de l'hétérodoxie et de son degré, de la déviance occasionnelle jusqu'à "l'athéisme" (notion en discussion sur laquelle il faudra revenir), est inséparable de la question de la censure et des innombrables moyens pour contourner celle-ci, ou pour ne s'y soumettre que superficiellement »⁴⁰⁰. De plus, la nécessité de lire « entre les lignes » les œuvres soumises à la censure des autorités et à l'autocensure des auteurs eux-mêmes découle non seulement d'un contexte de persécution, mais aussi de l'adhésion des écrivains à une éthique antidémocratique de provenance averroïste qui entend

³⁹⁷ Pierre Charron, *De la Sagesse : livres trois*, Bordeaux, Simon Millanges, 1601.

³⁹⁸ Marin Mersenne, *L'impie des Deistes, Athees et Libertins de ce temps*, Paris, P. Bilaine, 1624.

³⁹⁹ Leo Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*, trad. de l'anglais par Olivier Sedeyn, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009.

⁴⁰⁰ Jean-Pierre Cavaillé, « Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e-XVII^e siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002) », *Les Dossiers du Grihl*, en ligne, 2007.

réserver l'enseignement ésotérique à une élite, en empêchant activement sa diffusion massive. Cependant, comme le souligne Isabelle Moreau, au XVII^e siècle en France, le dysfonctionnement des organes de censure ainsi que la polarisation du champ politique et la prédominance du clientélisme permettent de cultiver un espace dans lequel certaines licences restent possibles⁴⁰¹. Une des échappatoires qui permettent à la libre pensée de se soustraire à la persécution est le recours à la création fictionnelle, ce qui explique sans doute la présence des textes « à thèse » comme les récits de voyage imaginaire et les utopies qui deviennent des vecteurs de la dissémination des attitudes subversives pouvant aller de la satire religieuse à l'athéisme déclaré. La fiction devient ainsi le moyen d'expression et d'expérimentation de certaines idées informulables (ou au moins impubliables) dans un contexte de persécution.

Or, si le recours à un « art d'écrire » clivé exige la mise en place de précautions de lecture pour toutes les œuvres hétérodoxes ou se trouvant en délicatesse avec l'orthodoxie religieuse, les textes utopiques qui empruntent la voie de la fiction afin de transmettre des contenus subversifs bénéficient d'une certain espace de manœuvre, comme le montre par exemple le privilège accordé à l'édition de 1704 de *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny : « À considérer cet ouvrage comme un pur Roman, l'impression peut en être permise »⁴⁰². Si l'invention du genre utopique ne saurait être réduite à une simple réponse oblique à la censure, la médiatisation fictionnelle a sans doute joué un rôle important dans son succès, en tant que stratégie d'écriture lui permettant d'éviter les représailles des autorités.

De plus, les utopies étudiées dans le présent travail ne sont pas de simples transpositions sous forme romanesque des idées hétérodoxes circulant dans les cercles des libertins érudits. Bien évidemment, Foigny, Veiras et Fontenelle empruntent un entier répertoire de thèmes et de motifs subversifs appartenant à l'arsenal du libertinage érudit, mais ils le font en abandonnant largement le pessimisme éthico-politique qui caractérise ce courant. Si, par exemple, Veiras fait un usage

⁴⁰¹ Isabelle Moreau, « Stratégies d'écriture et pouvoir politique : le cas de La Mothe Le Vayer », *Littératures classiques*, n° 55, 2004, p. 147.

⁴⁰² Voici l'extrait du privilège signé par le censeur Pouchart : « J'ay lû par ordre de Monseigneur le Chancelier, les Aventures de Jacques Sadeur & c. À considérer cet ouvrage comme un pur Roman, l'impression peut en être permise. À Paris le 18. Novembre 1704. » Le privilège est reproduit dans les éditions subséquentes de l'œuvre au XVIII^e siècle. Voir Gabriel de Foigny, *Les Aventures de Jacques Sadeur dans la decouverte et le voyage de la Terre australe*, Amsterdam, chez David Mortier, 1732.

massif du thème de l'imposture théologico-politique, il renverse la perspective des libertins de la génération de 1625-1645 : il ne s'agit plus pour lui de prôner la retraite dans la sphère privée, mais de considérer les bénéfices possibles de la bonne manipulation qui pourrait transformer la France à l'image de l'heureux état des Sévarambes.

Inversement, la réponse typique des libertins érudits à la persécution est de mettre en place des protocoles complexes de dissimulation, stratégie qui se traduit par l'élaboration d'une théorie de la double vérité et de la double morale qui peut être résumée par la devise : « *Intus ut libet, foris ut moris est* » (« À l'intérieur comme on veut, à l'extérieur comme veut la coutume », notre traduction). Les positions des libertins marquent ainsi leur divorce radical d'avec la conception chrétienne du monde et en particulier d'avec la fondation théologique du pouvoir temporel, leur entreprise prenant la forme d'une critique de l'imposture religieuse et politique dans ses manifestations historiques. La radicalité de cette théorie ne saurait être surestimée : d'une part, elle marque le développement d'une culture qui rompt avec la pensée magique qui dominait les époques précédentes, où le miracle s'inscrivait dans l'ordre naturel; d'autre part, le motif de l'imposture des religions indique également une mutation des rapports entre nature et politique – notamment par la promotion d'une vision naturaliste de l'ordre civil, qui se présente comme le résultat d'un jeu de forces immanentes, et non comme le reflet d'une harmonie cosmique préétablie.

La réarticulation du champ discursif qui s'opère dans le cadre de la doctrine de l'imposture procède d'une redéfinition de deux axes conceptuels qui finissent par s'entrecouper : la religion acquiert une finalité politique et la politique devient une composante du fait religieux. Si les adeptes de cette doctrine sont unanimes à condamner l'athéisme, vu comme une menace directe à l'adresse de l'ordre civil, ils pratiquent en même temps un double discours dans lequel la dénonciation implicite de la manipulation théologique s'allie à l'affirmation de l'exigence de la foi pour les masses aliénées. Cette thèse, qui apparaît déjà, sous diverses formes, chez

Thucydide⁴⁰³, chez Lucien de Samosate, ou chez Averroès⁴⁰⁴ trouve son expression moderne dans l'élaboration progressive de la théorie de la raison d'État, connaissant un développement important dans l'œuvre de Machiavel qui élabore dans *Le Prince* une typologie des tactiques politiques situationnelles visant la saisie du pouvoir et sa gestion subséquente. Auteur d'une œuvre choquante par son indifférence affichée quant à la dimension éthique de l'exercice du pouvoir, Machiavel, adoubé par Vanini du titre de « prince des athées »⁴⁰⁵, devient au XVII^e siècle l'autorité universellement reconnue en ce qui concerne l'imposture des religions, à travers une lecture de son œuvre qui est partagée à la fois par ses héritiers libertins et par ses adversaires⁴⁰⁶. Chez Machiavel, la dissimulation religieuse est en effet particulièrement importante, vu que, *primo*, « le vulgaire se prend toujours aux apparences, et ne juge que par l'événement » et *secundo*, que la catégorie dudit vulgaire couvre « presque tout le monde », à l'exception d'une minorité déniaisée. Cet état de fait met en exergue le rôle essentiel de la « prudence »⁴⁰⁷ définie à la fois comme capacité de calcul et comme sens de l'occasion, capacité d'adaptation spontanée aux mouvements imprévisibles de la Fortune⁴⁰⁸.

⁴⁰³ Thucydide, *Histoire de la guerre de Péloponnèse*, trad. J. Voilquin, Paris, Garnier Frères, s.d., XLIII : « [C]elui qui veut faire adopter les mesures les plus dangereuses trompe le peuple pour se le concilier et celui qui défend une opinion excellente emploie le mensonge pour se faire écouter. Notre État est, avec toutes ses finasseries, le seul où on ne puisse franchement se rendre utile sans avoir recours à la tromperie. »

⁴⁰⁴ Gianni Paganini, « Quand, comment et pourquoi les législateurs sont devenus des imposteurs? Averroïsme et libertinisme radical dans le *Theophrastus redivivus* (1659) », *La Lettre Clandestine*, n° 24, 2016, p. 106.

⁴⁰⁵ Jean-Pierre Cavaillé, « Le prince des athées, Vanini et Machiavel », in Gérald Sfez, Michel Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 59-72.

⁴⁰⁶ L'attribution de la thèse de l'imposture à Machiavel est présente chez Le Vayer, Sorbière ou Naudé, comme le souligne à juste titre Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines : la critique de la raison d'État chez François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Paris, H. Champion coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2005, p. 141. D'autre part, le père Garasse met lui aussi la « malheureuse maxime » de la dissimulation nécessaire sur le compte du Florentin (*La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, op. cit., p. 986).

⁴⁰⁷ Comme on le verra dans le chapitre consacré à l'*Histoire des Sévarambes*, c'est également la qualité qui définit, chez Veiras, l'action du prince Sévaris.

⁴⁰⁸ Voir Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines*, op. cit., p. 130 : pour les théoriciens libertins de la Fortune, celle-ci peut être dominée « grâce à la vertu de la prudence comprise comme calcul rationnel déterminant l'action volontaire ».

Les idées de Machiavel le placent au centre du débat qui sur la raison d'État, dans lequel il en va de la nature du politique et de la conduite du monarque. Cependant, malgré les efforts déployés par les apologistes de Machiavel, il n'en reste pas moins que la thèse de l'imposture vient alimenter la critique antireligieuse, représentant « une des constituantes majeures de ce qu'on appelle "libertinage" »⁴⁰⁹. Selon Jean-Pierre Cavaillé, les apologies – qu'elles soient « couvertes » ou « découvertes », de cette thèse révèlent l'existence d'une culture se trouvant en rupture avec l'appareil juridico-moral du christianisme et des religions en général, qui sont réduites, aux yeux de ces penseurs déniaisés, à des « dispositifs de fausses croyances (*fabulae, figmenta*, etc.) assumant une finalité principalement politique »⁴¹⁰.

Bien que la plupart des discours sur l'imposture religieuse tirent leurs exemples de l'Antiquité grecque et romaine et de l'Islam⁴¹¹, il est évident qu'ils mettent également en question, de manière plus ou moins implicite, les miracles de la Bible judéo-chrétienne.

Ces discours ne se bornent pas à la critique de la religion révélée, permettant également de démystifier la sacralité du pouvoir, manifestée notamment sous la forme des *arcana imperii* ainsi que de la raison d'État absolutiste. Partant, le simple fait d'énoncer la doctrine de l'imposture suppose à la fois une critique de la monarchie de droit divin (dont la fondation repose sur une fiction utile) et une prise de distance par rapport aux institutions religieuses, même si ce parti-pris ne débouche pas nécessairement sur un athéisme assumé.

Ce parti-pris théorique trouve son expression la plus claire dans des textes de la libre pensée comme *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*⁴¹² et les *Considérations politiques sur les Coups d'État*⁴¹³ de Gabriel Naudé, ainsi que dans le manuscrit anonyme *Theophrastus redivivus*⁴¹⁴. Plus tard dans le siècle, on le retrouvera

⁴⁰⁹ Jean-Pierre Cavaillé, *Postures libertines. La culture des esprits forts*, op. cit., p. 148.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁴¹¹ C'est également le cas de l'*Histoire des oracles* (1686) de Fontenelle (Voir *Œuvres complètes*, éd. A. Niderst, tome II, Paris, Fayard, 1991).

⁴¹² Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Paris, Chez François Targa, 1625.

⁴¹³ Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les Coups d'Etat* [1639], s.l., 1667.

⁴¹⁴ *Theophrastus redivivus* [1659], éd. Guido Canziani et Gianni Paganini, op. cit.

dans *Le traité des trois imposteurs/L'Esprit de Spinoza*⁴¹⁵, manuscrit clandestin qui reprend un fameux (et scandaleux) motif médiéval. Dans ces textes, la thèse de l'imposture s'inscrit dans un argumentaire qui s'articule autour de plusieurs axes principaux qui dessinent un parcours paradoxal : l'exaltation de l'état de nature, la dénonciation élitaine des passions de la foule, la distinction entre l'action des « législateurs » et celle des « prêtres » et l'acceptation résignée de la nécessité politique de la fable religieuse.

Le naturalisme libertin reçoit une des expressions les plus fortes dans *Theophrastus redivivus*, œuvre qui célèbre un état de nature qui se confond avec un âge d'or perdu, se caractérisant par l'absence de tous les maux que représentent ultimement les lois, les religions, les inégalités et la propriété privée elle-même⁴¹⁶. Dans cette condition originaire, les hommes n'obéissent qu'à la loi de la nature, par laquelle il faut entendre le principe de conservation de soi, notion se rapprochant du concept spinozien de *conatus*⁴¹⁷. Pour l'auteur anonyme, les lois positives, la morale, les institutions, les hiérarchies sociales et l'ordre politique lui-même ne sont qu'autant de constructions sociales bâties sur la manipulation des masses par certains fourbes *legislatores*. En tirant profit de la crainte et de l'espoir des foules, ces fondateurs mettent la création des lois et des institutions sur le compte des êtres imaginaires (que l'anonyme inscrit dans la catégorie du *figmentum*⁴¹⁸), en assurant de la sorte leur légitimité transcendante.

⁴¹⁵ Anonyme, *Le traité des trois imposteurs/L'Esprit de Spinoza*, éd. Françoise Charles-Daubert, Voltaire Foundation, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 1999.

⁴¹⁶ Voir, pour une présentation de ce texte, Gianni Paganini, « *Legislatores et impostores. Le Theophrastus redivivus* et la thèse de l'imposture des religions à la moitié du XVII^e siècle », dans J.-P. Cavaillé et D. Foucault, *Sources antiques de l'irreligion moderne : le relais italien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Coll. de l'ÉCRIT, n° 6, 2001, p. 181-218 et Hélène Bah-Ostrowiecki, *Le Theophrastus redivivus, érudition et combat antireligieux au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2012.

⁴¹⁷ La notion de *conatus* est également définie dans l'*Éthique* de Spinoza comme la caractéristique de chaque chose qui « autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (« *unquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* »), trad. Charles Appuhn, *Éthique*, III, 6, dans *Œuvres*, Paris, Flammarion, « GF », 1965, tome III, p. 142.

⁴¹⁸ *Theophrastus redivivus, op. cit.*, p. 57, *apud* Anna Lisa Schino, « La critique libertine de la religion : mécanismes de formation des croyances et psychologie des masses », *ThéoRèmes*, n° 9, 2016, en ligne : « *deorum nomen nil nisi figmentum esse, ut supra declaravimus, et nullum verum ens habere propter illud quod soli, lunae, omnibusque astris et ipsi caelo convenit* ».

L'imaginaire et notamment des affects comme la crainte et l'espoir se situent au centre du mécanisme qui produit la chute de l'homme naturel dans l'histoire et la création d'un ordre politique : c'est en effet en ayant recours à la manipulation des affects de la foule que les législateurs et les prêtres arrivent à imposer au peuple leurs lois positives. L'action de ces *legislatores/impostores* est rendue ainsi possible par la crédulité des masses, faciles à dominer lorsqu'on fait appel à leur « esprit moutonnier », selon la formule de Naudé⁴¹⁹. Or, si les législateurs sont les initiateurs de l'imposture, leur action politique visant à mettre en place l'ordre civil, ils sont relayés par la caste des prêtres, qui élaborent une véritable science de la tromperie dans le but d'exercer leur tyrannie sur les esprits⁴²⁰. La pensée de l'auteur de *Theophrastus* trahit une ambivalence qui marquera, au moins jusqu'à l'intervention de Bayle, tous les discours sur l'imposture : d'une part, le texte pose l'exigence d'un retour, largement fantasmatique, à l'état de nature, en éliminant de la fiction politico-religieuse; d'autre part, *Theophrastus* martèle la nécessité d'une religion civile qui fournisse au peuple le cadre indispensable de son action morale.

Ce récit de l'origine de la société connaît également une élaboration importante dans l'œuvre de Gabriel Naudé, adepte d'un naturalisme qui, « inspiré de Pomponazzi, Cardan et Campanelle, sans compter Vanini, accorde un pouvoir réel à l'imagination, un pouvoir sur le réel et sur la connaissance du réel »⁴²¹. Dans les *Considérations sur les coups d'État*, œuvre publiée en 1639, Naudé théorise une forme de rationalité gouvernementale transgressive, tout en adoptant une attitude d'indifférence absolue par rapport au contenu moral de l'action du Prince et ne s'intéressant qu'à son efficacité. L'érudit élabore de ce fait une typologie tactique des usages de la religion par les législateurs, qui peuvent se réduire à cinq façons : la première serait de persuader la populace qu'ils sont en communication avec les dieux; la deuxième façon est de « feindre des miracles, controuver des songes, inventer des visions, & produire des monstres et

⁴¹⁹ Gabriel Naudé, *Apologie...*, *op. cit.*, p. 16. Pour Naudé, les « esprits moutonniers » sont les crédules, qui suivent aveuglément les meneurs du peuple dans « la mer du mensonge ».

⁴²⁰ Gianni Paganini, « Quand, comment et pourquoi les législateurs sont devenus des imposteurs? Averroïsme et libertinisme radical dans le *Theophrastus redivivus* (1659) », *La Lettre Clandestine*, n° 24, 2016, p. 106.

⁴²¹ Jean-Pierre Cavaillé, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 227.

des prodiges »⁴²²; la troisième est de faire courir « les faux bruits, révélations et prophéties [...] pour épouvanter le peuple, l'étonner, l'ébranler [...] »⁴²³; la quatrième façon est d'« avoir des prédicateurs »⁴²⁴ en mettant leur éloquence au service de leurs desseins; enfin, le moyen « le plus en usage, et le plus subtilement pratiqué » est « d'entreprendre sous le prétexte de Religion ce qu'aucun autre ne pourroit rendre valable et légitime »⁴²⁵. À ces techniques de manipulation des masses s'ajoute la capacité de tirer profit des « occasions fortuites »⁴²⁶, terme qui renvoie à la capacité, louée également par Machiavel, de se prévaloir de la Fortune. Naudé va plus loin que Sorbière ou La Mothe le Vayer qui maintenaient la distinction entre une « bonne » et une « mauvaise » raison d'État. Avec les *Considérations sur les coups d'État*, la doctrine de l'imposture connaît donc un tournant radical; ne portant plus de jugement sur la pratique du mensonge politique et rejetant toute forme de révolte, Naudé formule un discours purement technique sur la gestion du pouvoir, se donnant aussi sous le sceau du secret – bien qu'écrites en français, les *Considérations* ne sont publiées qu'en douze exemplaires, et ne s'adressent qu'à une minorité d'esprits complices. Il n'en reste pas moins que le discours naudéen suppose une désacralisation du mystère de l'État et de l'aura qui entoure le souverain absolu, tout en promouvant une conception individualiste de l'Histoire, qui serait façonnée et mue par des individus d'exception.

L'individualisme dessine par ailleurs la limite interne de la conception libertine, étant lié au contexte, prévalent à l'époque de l'absolutisme, du divorce entre la morale publique et celle privée. Cette tendance doit être comprise moins qu'un refus, sociologiquement mesurable, de la participation aux affaires de l'État, mais plutôt comme le reflux de l'éthique de l'humanisme républicain qui avait prévalu au XVI^e siècle. Une des raisons de ce retrait général des intellectuels de la scène publique semble être liée au découragement produit par la guerre civile perpétuelle qui déchire le tissu social à l'époque classique. Dans cette perspective, le conflit

⁴²² Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*, op. cit., p. 251.

⁴²³ *Ibid.*, p. 253.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 256.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 271.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 276.

religieux finit par disloquer les certitudes théologiques et éthiques des époques précédentes, en accélérant l'avènement de « l'homme dissocié », défini par sa méfiance à l'encontre de toute forme d'engagement collectif. Une autre hypothèse permet de lier cette mutation à l'émergence de la classe bourgeoise; ainsi, dans son travail sur la politique de Descartes, Antonio Negri relie le projet cartésien à un repli de la bourgeoisie qui n'aurait su garder son autonomie économique qu'au prix du renoncement à l'éthique de l'engagement civique⁴²⁷. D'autre part, selon la thèse classique de Trevor-Roper, la « crise générale » du XVII^e siècle trouve son origine dans le conflit entre la nouvelle organisation bureaucratique des États centralisés et les forces de la noblesse provinciale qui entend conserver le *statu quo* féodal⁴²⁸.

Quelle que soit l'explication du phénomène, cette évolution de la sphère publique déborde le cadre étroit de la division traditionnelle entre libres penseurs (qu'ils soient épicuriens ou sceptiques) et croyants, comme le rappelle Anna Maria Battista⁴²⁹; la ligne de partage fondamentale n'est pas, comme on a eu longtemps tendance à le croire, celle entre le rationalisme émergent et la résistance catholique. Plutôt, elle sépare la vision de l'homme socialisé qui caractérise le républicanisme civique de la Renaissance de celle de l'individu dissocié qui inaugure l'ère moderne. En effet, l'individualisme n'est pas limité à la sphère libertine, se manifestant même sur le plan religieux, à travers le processus d'intériorisation qui est à l'œuvre dans la montée de la spiritualité augustinienne, du néo-stoïcisme⁴³⁰ et de la mystique⁴³¹. Le succès littéraire du thème du retrait du monde en offre une preuve

⁴²⁷ Antonio Negri, *Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, trad. M. Mandarini et A. Toscano, Verso, 2007.

⁴²⁸ Trevor-Roper, H.R., « The General Crisis of the Seventeenth Century », dans *Crisis in Europe: 1550-1660. Essays from Past and Present*, Londres, 1966, p. 59-95.

⁴²⁹ Anna Maria Battista, « Morale privée et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle », dans Christian Lazzeri et Dominique Reynié (éd.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 191-230.

⁴³⁰ Voir, par exemple, Julien d'Aymard d'Argers, « Stoïcisme et libertinage dans l'œuvre de F. La Mothe le Vayer », *Revue de Sciences humaines*, 1954, p. 259-284.

⁴³¹ Le phénomène de la « conquête mystique » a fait l'objet de l'étude classique d'Henri Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1920-1. Parmi les études plus récentes, on peut mentionner celle de Michel de Certeau, *La fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, tome I, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1987.

complémentaire⁴³². Sur le plan épistémologique également, l'attaque contre la doctrine républicaine se poursuit par l'intermédiaire du modèle cartésien qui permet de poser, au du point de vue politique, les fondements d'un individualisme essentiellement conformiste (conceptualisé comme *subditus*, c'est-à-dire comme soumis à l'autorité souveraine du prince et des coutumes⁴³³).

L'éthique individualiste est portée à ses dernières extrémités par les libertins érudits comme Naudé, chez qui l'abstentionnisme politique est conceptualisé comme une garantie de la vertu morale du philosophe. Comme l'ont souligné bien des historiens du courant libertin, l'amalgame de machiavélisme et de scepticisme associé à cette mouvance se manifeste dans un penchant naturel pour le conformisme politique, l'acceptation de l'ordre existant et la critique (qui se fait parfois acerbe) des illusions associées à la révolte sociale⁴³⁴. Dans cette conception, seulement le sage, se soustrayant à la domination de l'imaginaire sur les esprits, peut opérer un certain retour à la condition d'origine, en choisissant de régler sa conduite sur la loi naturelle. Cependant, faut-il le souligner, Naudé exclut la possibilité d'une révolte des foules qui, en annulant l'ordre politique, pourrait restituer la communauté naturelle. Par ailleurs, l'auteur des *Considérations* ne mâche aucunement ses mots lorsqu'il s'agit de décrire la populace, « cette beste à plusieurs testes, vagabonde, errante, folle, estourdie, sans conduite, sans esprit ni jugement »⁴³⁵; en fait, elle serait « pire que les bestes » dans la mesure où elle ne se borne pas à obéir à la loi naturelle, en abandonnant cette condition originaire à l'instigation de divers imposteurs. La crédulité de la foule devient ainsi non seulement l'instrument privilégié de la domination, mais aussi le moteur

⁴³² Bernard Beugnot, *Loin du monde et du bruit : le discours de la retraite au XVII^e siècle*, Paris, Hermann, « Les collections de la République des lettres », 2015.

⁴³³ Pierre Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2012, p. 11 : « [L]a philosophie cartésienne procure à la thèse de la liberté individuelle son plus solide fondement, et permet de réfuter l'ensemble des doctrines où l'individu est tout juste bon à servir de membre à un tout, que ce soit un État, une Église, une communauté en général. »

⁴³⁴ René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 542; Lorenzo Bianchi, « Libertinisme et conservatisme politique : le cas de Gabriel Naudé », *Tijdschrift voor de studie van de verlichting en van het vrije denken*, n^{os}14/15, 1986-1987, p. 385-404.

⁴³⁵ Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les Coups d'Etat*, *op. cit.*, p. 235.

de l'établissement des États légitimes⁴³⁶, vu qu'« il n'y a jamais eu que deux moyens capables de maintenir les hommes en leur devoir, savoir la rigueur des supplices [...] et la crainte des dieux et de leur foudre »⁴³⁷.

Compte tenu de ces caractéristiques du *vulgum*, la mystification qui forme l'armature de la société civile est conçue comme une nécessité indiscutable : essentiellement conservatrice, la théorie libertine de l'imposture exclut d'emblée la possibilité pour le peuple de se libérer des pouvoirs que la tiennent captive dans son ignorance.

Le rejet de la posture publique et partant, de toute volonté réformiste ou révolutionnaire donne par ailleurs le ton de cette conception élitaire qui voit dans tout engagement une forme d'aliénation. Comme l'affirme sans ambages La Mothe le Vayer, devenu porte-parole des libertins érudits, « [n]ous ne sommes pas pour réformer le monde »⁴³⁸. L'éthique prudentielle du sage libertin trouve ainsi son expression privilégiée dans un individualisme épicurien, pour lequel « le bon vivre est [...] un vivre caché »⁴³⁹ et la dissimulation représente la condition du bonheur.

Or, lorsque les utopies de Foigny, de Veiras, de Fontenelle, ainsi que celles plus tardives de Gilbert et de Patot « reprennent le flambeau du libertinage et le transmettent par la fiction »⁴⁴⁰, elles le font en transformant de manière radicale la formulation du naturalisme par la génération de Charron, La Mothe le Vayer et Naudé. Comme le rappelle Antoine Adam, les utopies de Foigny ou de Veiras « apportent [...] à la tradition libertine un complément capital », c'est-à-dire l'idée de reconstruire la société pour la rendre conforme à l'image de la liberté naturelle⁴⁴¹. Si les libertins érudits visent la déconnexion du naturalisme et de la politique réelle, les utopistes de la

⁴³⁶ Robert Damien, « Des mythes fondateurs de la raison politique : Gabriel Naudé ou les bénéfices de l'imposture », *Corpus. Revue de philosophie*, n° 35, « Gabriel Naudé : La politique et les mythes de l'histoire de France », Paris, Université Paris X, 1999, p. 55.

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ *Apud* Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines*, *op. cit.*, p. 242.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁴⁰ Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous Louis XIV*, Genève-Paris, Droz, 1989, p. 3.

⁴⁴¹ Antoine Adam, *Les libertins au XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 25.

fin du XVII^e siècle envisagent, au contraire, l'exploration de leurs possibilités d'intégration, sans occulter pour autant les défis qu'un tel projet pourrait poser en pratique.

D'après Pierre Macherey, ces œuvres effectuent une « extraordinaire conjonction [...] entre nature et société, qu'elle soumet au même principe de totalisation »⁴⁴². Cette tentative de réunification de la société et de la nature par l'entremise d'un processus dialectique de totalisation s'écarte radicalement de l'éthique de l'homme dissocié promue et théorisée par les libertins. Il ne s'agit pas, comme le précise Macherey, d'un mouvement visant à artificialiser la société en l'extrayant de l'état de nature, mais inversement, « d'apparier étroitement l'un à l'autre le naturel et le social, en les ramenant aux mêmes règles de conformation et de développement, dans le cadre d'une structure rationnelle unique »⁴⁴³. L'innovation utopique ne consiste pas dans la répudiation du naturel, mais au contraire dans la prétention de le serrer au plus près, en déployant son éventail de possibles sur le plan politique et social⁴⁴⁴.

Ce vaste programme suppose l'autonomisation de la figure de la nature et, symétriquement, de celle de l'homme qui deviennent, dans une perspective mécaniste, des entités sans finalité propre, mais qui sont susceptibles d'être améliorées indéfiniment par l'entremise de la technique. La plasticité de la nature explique le caractère total, voire totalitaire du contrôle exercé dans les états utopiques sur tous les aspects de l'existence.

⁴⁴² Pierre Marcherey, *op. cit.*, p. 299.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 300.

⁴⁴⁴ Pierre Macherey, *De l'Utopie!*, *op. cit.*, p. 180-181.

Deuxième partie : Les utopies de Foigny, Veiras et Fontenelle

Chapitre I. *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny

Introduction

*La Terre australe connue*⁴⁴⁵ est un texte d'une grande complexité qui fait en quelque sorte bande à part parmi les œuvres du corpus étudié, dans la mesure où il ne propose pas de projet politique réalisable, se donnant plutôt comme une méditation sur les rapports entre l'humanité et la nature. Le titre, comme l'observe bien Marie-Christine Pioffet, ne manque pas d'audace : en qualifiant la Terre australe de « connue », l'auteur entend l'inscrire dans l'univers réel, en jouant sur les attentes des contemporains⁴⁴⁶. C'est aussi une manière de marquer le caractère à la fois novateur et « sérieux » du texte, son engagement en faveur de la vérité et sa valeur épistémique. La place centrale réservée à l'examen de conceptions concurrentes de la nature à l'époque de la rédaction de l'œuvre en fait un texte de transition, dans lequel s'affrontent deux paradigmes en présence : d'une part une conception (déjà bien anachronique) d'un monde merveilleux, envisagé comme un réseau d'analogies et correspondances et d'autre part, une représentation sécularisée de la nature désenchantée, qui reflète, par l'entremise de la fiction, les bouleversements apportés par la révolution scientifique.

Le texte est l'œuvre de Gabriel de Foigny, personnage marginal et insoumis, dont le parcours excentrique n'indique pas pour autant son adhésion aux idées de la libre-pensée : en effet, malgré ses nombreux reniements et volte-face confessionnels, Foigny semble être resté fondamentalement attaché à l'univers chrétien. Par exemple, s'il jette le froc, c'est pour passer tout de suite au protestantisme et s'il quitte Genève, c'est pour abjurer le calvinisme en finissant ses jours dans un couvent savoyard. Quelles que soient les opinions privées de Foigny, *La Terre australe connue* reste un ouvrage ambigu, dans lequel l'auteur semble jouer un double jeu. En effet, il développe un stratagème argumentatif qui lui permet de dénoncer l'inanité contradictoire de l'idéal libertin,

⁴⁴⁵ Dorénavant, nous utiliserons l'abréviation *TAC* pour désigner l'ouvrage.

⁴⁴⁶ Marie-Christine Pioffet (dir.), *Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires dans la littérature narrative de langue française (1605-1711)*, op. cit., p. 26.

tout en satirisant le fanatisme religieux qui se trouve à l'origine des guerres confessionnelles de son époque.

Comme on essaiera de le montrer, le texte de Foigny est une des premières antiutopies de langue française⁴⁴⁷, dans laquelle la dénonciation du totalitarisme de la raison et la critique du cartésianisme et du libertinisme acquièrent des accents à la fois allégoriques et apologétiques. Nous avons pris le parti de choisir le terme d'« antiutopie », car ce dernier, qu'il faut distinguer de la dystopie, présente des caractéristiques qui nous semblent mieux s'appliquer à l'œuvre. Ainsi, d'après Corin Braga, l'antiutopie désigne un sous-genre qui avance vers le pôle négatif des *topies* imaginaires tout en quittant, à la différence de la dystopie « le régime de la vraisemblance et le pacte de véracité, d'ouvrant vers le fantastique, le surnaturel, l'impossible, l'absurde »⁴⁴⁸.

Par ailleurs, Foigny semble endosser un certain humanisme dont la composante individualiste nous permet d'y déceler également une critique en filigrane de la théocratie calvinienne que l'auteur a pu bien connaître dans son exil suisse. Il va sans dire qu'une œuvre d'une telle complexité ne saurait se réduire à une simple confession déguisée; cependant, il serait difficile d'ignorer certains parallélismes entre l'itinéraire de Foigny, tel qu'on peut le deviner grâce à la riche documentation reproduite par Frédéric Lachèvre⁴⁴⁹ et le parcours de Nicolas Sadeur, le narrateur homodiégétique de *La Terre australe connue*. À ces échos biographiques s'ajoute une coïncidence étonnante, car l'œuvre semble prédire le parcours de l'auteur : tout comme Nicolas Sadeur, le narrateur de l'ouvrage, qui est banni des terres australes après y avoir passé une longue période, Foigny sera lui aussi expulsé de Genève après un long séjour, presque au même âge que son héros (57, respectivement 58 ans) et, de plus, pour le même péché charnel que le héros de son œuvre⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ On pourrait mentionner parmi ses prédécesseurs notamment l'*Île des hermaphrodites* qui constitue, par ailleurs, un des principaux intertextes de l'œuvre de Foigny (Thomas Artus, *L'Île des hermaphrodites* [1605], Claude-Gilbert Dubois [éd.], Genève, Droz, 1996).

⁴⁴⁸ Corin Braga, *Pour une morphologie du genre utopique*, op. cit., p. 471.

⁴⁴⁹ Frédéric Lachèvre, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, Paris, Honoré Champion, 1922.

⁴⁵⁰ Il s'agirait d'un cas où la vie imite l'œuvre, vu que la publication de celle-ci est antérieure de quelques années au bannissement de Foigny.

I. 1. La vie inquiète de Gabriel de Foigny

Gabriel de Foigny est né vers 1630, probablement dans un hameau éponyme de l'actuel Aisne, en proximité de l'abbaye cistercienne de Foigny, fondée par Bernard de Clairvaux⁴⁵¹. Sa famille aurait eu des liens avec le monde de l'imprimerie et avec celui ecclésiastique. Très jeune, il prend la robe et entre dans l'ordre des Cordeliers. On ne dispose pas de renseignements précis sur ses années de formation, mais on le retrouve en 1666 défroqué. La même année, il décide de changer à la fois de pays et de religion, en se réfugiant à Genève où il abjure solennellement la foi catholique devant le Consistoire. Il s'agit d'un choix paradoxal, vu l'austérité calvinienne qui domine la cité. S'il peut compter, au moins au début, sur la générosité de la ville, il n'en reste pas moins que, même après la mort de Calvin, Genève demeure un modèle de rigorisme, ses citoyens étant soumis à une étroite surveillance. Il s'agit, en quelque sorte, du premier exemple d'une société « totalitaire » implantée dans l'Europe moderne. Par ailleurs, l'organisation des appareils juridico-politiques genevois – quatre conseils, conduits par des syndics élus annuellement, n'est pas sans rappeler celle de certaines utopies. Qui plus est, la vie dans la cité des Élus instaurée par Calvin est, autre trait utopique, soumise à une police des corps et des âmes sans précédent⁴⁵². La pratique religieuse est réglée à l'aide d'une série de rituels obligatoires, la vie quotidienne étant rythmée par sermons et prêches, confessions de foi en communauté, cènes, catéchisation et récitation de psaumes. Le manque de zèle dans la fréquentation du service et de la prédication expose l'absent à des mesures disciplinaires. Les mœurs et notamment la sexualité et la reproduction sont sévèrement encadrées, prises à l'intérieur de stricts dispositifs de régulation : chasse aux déviances (campagnes de réduction de l'adultère, de l'avortement et de l'infanticide,

⁴⁵¹ Lachèvre, auquel on doit la quasi-totalité des renseignements biographiques concernant Foigny, situe son lieu de naissance dans un village situé entre Rethel et Reims (Frédéric Lachèvre, *op. cit.*, p. 3). D'après les recherches de M. T. Bovetti Pichetto (dans G. de Foigny, *La Terra australe*, 1676, éd. Maria Teresa Bovetti Pichetto, Napoli, Guida Editori, 1978, p. 12), l'abbaye de Foigny se trouverait en Picardie : « L'abbazia di Foigny si trove invece in Picardie, ora nel dipartimento dell'Aisne, cantone di Vervins, sotto il comune di La Bouteille ». Cette conclusion est confirmée par nos propres recherches. Pierre Ronzeaud rappelle cependant que, quelle que soit la localisation de ce hameau, rien ne prouve que Foigny y soit né. (*TAC*, « Introduction », note 4, p. XII).

⁴⁵² René Guerdan, *La vie quotidienne à Genève au temps de Calvin*, Paris, Hachette, 1973.

ainsi que des pratiques homosexuelles), supervision des mariages et politique d'encouragement de la natalité, répression des comportements immoraux (jeu, prostitution, ivresse publique, coquetterie, mœurs dissolues, danses et chansons vulgaires). En outre, même si à l'époque de l'arrivée de Foigny on ne brûle plus les hérétiques comme au temps de Calvin, Genève est loin d'être un modèle de tolérance; la ville reste une théocratie bâtie sur un modèle autoritaire dans laquelle les moindres actions des citoyens, et, à plus forte raison, celles des nouveaux venus, sont surveillées de près.

D'emblée, Foigny fait une piètre impression; ses mœurs libres lui valent, presque dès son arrivée, un passage devant le conseil de Genève où ses licences sont passées au crible. Partant, ses plans d'épouser une Genevoise, Léa de La Maison, veuve Ducrest, sont bloqués par les autorités qui non seulement refusent la publication de ses bans, mais ordonnent également le bannissement de ce visiteur impénitent. Il se réfugie alors à Lausanne où il est rejoint, après de nombreuses tribulations, par la veuve Ducrest qui devient enfin son épouse. S'il obtient un poste de régent et ensuite de premier régent au Collège de Morges, le mauvais sort ne le quitte pas pour autant : les précieux renseignements fournis par Frédéric Lachèvre⁴⁵³ nous permettent de reconstituer un parcours marqué par d'interminables ennuis et harcèlements juridiques. La publication de son livre d'édification *Attraites au service divin* est refusée par les théologiens de Morges et de Berne, tout comme, plus tard, celle de son édition des *Pseaumes de Marot et de Bèze* qui est en plus réprouvée par la Vénérable Compagnie et retirée du marché⁴⁵⁴. Au lieu de lui ouvrir des portes, ses efforts littéraires lui valent plutôt des suspicions de papisme, voire de paillardise, accusations renforcées par sa conduite douteuse : par exemple, un turbulent épisode d'ivrognerie dans le Temple lui coûte son poste de régent et l'expose aux remontrances du Consistoire de Morges. En effet, durant son séjour en Suisse, où il est mis sous surveillance par les pouvoirs en place, Foigny est successivement accusé d'outrage à la pudeur et de luxure, de débauche, d'usure, de cryptocatholicisme et d'avoir tenu des propos anti-suisse. En 1676, au lieu de faire amende honorable, il récidive en publiant *La Terre australe connue : c'est à dire la*

⁴⁵³ Frédéric Lachèvre, *op. cit.*

⁴⁵⁴ Seulement quelques-unes publications semblent lui avoir été plus profitables. Ayant perdu en 1673 un poste de chantre au temple de Saint-Pierre à Genève, il rédige, sans doute pour augmenter ses maigres revenus, une grammaire latine et française ainsi qu'un almanach.

description de ce pays inconnu jusqu'ici, de ses mœurs et de ses coutumes par M^r Sadeur, sous la fausse adresse typographique de Jacques Verneuil, à Vannes, mais en fait imprimée à Genève, chez La Pierre. Dans le contexte de sa carrière de publiciste religieux, il se peut que Foigny ait conçu ce projet comme une forme d'ambitieuse apologie chrétienne, embrassant des thèmes politiques et théologiques essentiels comme le rapport entre la Providence et la grâce, la nature, la foi et la raison.

Cette hypothèse, qui va à l'encontre de l'interprétation dominante de l'œuvre, qui y voit un manifeste libertin sous un déguisement fictionnel, nous semble s'inscrire mieux dans le parcours de Foigny. Auteur de plusieurs livres d'édification, celui-ci ne semble pas avoir laissé d'autres textes suspects de libre-pensée. La supposition contraire, selon laquelle la *Terre australe connue* représenterait une profession de déisme de la part de Foigny – dont la radicalité permettrait de faire un rapprochement entre l'utopiste et un autre ecclésiastique ayant formulé une critique cinglante du christianisme, l'auteur du *Testament de Jean Meslier*⁴⁵⁵ – nous semble peu plausible compte tenu du parcours de l'auteur. Il n'en reste pas moins que, tout comme ses autres livres d'édification publiés par Foigny, celui-ci fait également long feu, son accueil par les autorités calviniennes étant des plus mitigés.

En effet, dix mois après la publication de *La Terre australe*⁴⁵⁶, la Vénérable Compagnie examine l'œuvre et Foigny est convoqué, en décembre 1676, pour justifier ce livre « plein d'extravagances et de faussetés, et même de choses dangereuses, infâmes et impies »⁴⁵⁷. Foigny se défend en prétendant être seulement le traducteur du manuscrit d'un certain Sadeur et avoir obtenu l'aval du censeur Jean Lullin, qui venait de décéder bien à propos, en octobre 1676⁴⁵⁸. Condamné et arrêté l'année suivante, Foigny arrive à faire commuer sa peine en expulsion, pour obtenir finalement la grâce des autorités de Genève. La sévérité des instances genevoises envers

⁴⁵⁵ Bien entendu, la *TAC* ne saurait avoir la radicalité du *Testament*; mais, faut-il se rappeler, il faudra attendre Voltaire pour que le texte de Meslier soit publié en 1762, soit une trentaine d'années après la mort du curé. Il est peu plausible que Foigny ait décidé de publier une attaque antireligieuse de son vivant.

⁴⁵⁶ Wallace Kirsop, « Foigny et sa Terre Australe », in J. D. Candaux et B. Lescaze, *Cinq siècles d'imprimerie genevoise, Actes du colloque international sur l'histoire de l'imprimerie et du livre*, 27-30 avril 1978, Genève, Société d'histoire et d'archéologie, 1980-1981, p. 355.

⁴⁵⁷ Frédéric Lachèvre, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁵⁸ Selon le *Dictionnaire historique de la Suisse*, consulté en ligne.

la *TAC* a été invoquée parfois pour justifier l'image d'un Foigny libertin, voire athée⁴⁵⁹; mais cette hypothèse semble minimiser la raideur doctrinaire de la Vénérable Compagnie qui a condamné également ses autres ouvrages, comme l'édition des *Psaumes* ou les *Attraitis au service divin*, textes qui, aux yeux du lecteur moderne, seraient parfaitement conformes à la plus stricte orthodoxie.

Foigny reste à Genève jusqu'en 1678 lorsque, devenu entre-temps veuf, il est de nouveau arrêté, cette fois-ci pour avoir engrossé une servante. Banni de la ville de Calvin, il devient relaps et il retourne à la fois dans le bercaïl du catholicisme et à la vie religieuse, se retirant dans un couvent de Savoie où il reste jusqu'à sa mort en 1692. La même année, en juin, une édition révisée de *La Terre australe connue* paraît chez Claude Barbin, avec privilège du roi (daté du 29 mai).

C'est bien cette édition mutilée, qui pourrait être le fruit de l'intervention d'une main étrangère⁴⁶⁰, publiée avec ou sans l'aval de l'auteur, qui le fera connaître. La première version, dont peu d'exemplaires subsistent, a eu en effet une diffusion clandestine, bien que la Vénérable Compagnie n'en ait pas officiellement confisqué les quelque 500 exemplaires⁴⁶¹. Des traductions de la version de 1692, réimprimée régulièrement en français, s'ensuivent rapidement : en 1693 on publie à Londres *A New Discovery of terra incognita australis, or the Southern World* et en 170, suit une version hollandaise abrégée. Cependant, l'ouvrage tombera progressivement dans l'oubli, n'étant redécouvert que grâce aux efforts des historiens modernes comme Frédéric Lachèvre et, plus récemment, Pierre Ronzeaud.

⁴⁵⁹ Raymond Trousson, *Religions d'Utopie*, Paris, Ousia, 2001, p. 124.

⁴⁶⁰ Une certaine tradition attribue cette révision à l'abbé François Ragueneau, mais l'état actuel de la recherche ne permet pas de confirmer cette hypothèse ou de préciser les circonstances de la publication. Voir, pour une discussion concernant cette attribution, Mary Elizabeth Storer, « Bibliographical Observations on Foigny, Lahontan and Tyssot de Patot », *Modern Language Notes*, vol. 60, n° 3, mars 1945, p. 143-156, et Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous Louis XIV*, Genève-Paris, Droz, 1989, p. 221-2.

⁴⁶¹ Mary Elizabeth Storer, « Bibliographical Observations on Foigny, Lahontan and Tyssot de Patot », *Modern Language Notes*, vol. 60, n° 3, mars 1945, p. 144.

I. 2. Un défi herméneutique

Selon l'interprétation qu'on voudrait proposer, la *TAC* comporte des traits génériques qui en font à la fois une satire antiutopique⁴⁶², un *Bildungsroman* chrétien aux accents baroques⁴⁶³ et une allégorie à intention apologétique. L'enjeu principal du texte de Foigny nous semble être la mise en question des prises de position libertines relatives aux rapports entre Dieu, la raison et la nature.

Œuvre ouverte, *La Terre australe connue* pose un véritable défi herméneutique, comme en témoignent par ailleurs les interprétations souvent divergentes du texte. Cette ambiguïté se retrouve dans l'usage par Foigny du terme « hermaphrodite » qui hérite à la fois la signification noble – empruntée à Platon, d'image d'une unité métaphysique perdue – et celle, décidément péjorative, qu'on retrouve dans plusieurs ouvrages satiriques de l'époque. En effet, le mot peut s'entendre à la fois comme un renvoi à l'idéal platonicien et comme une attaque contre la figure du libertin, *homo duplex* qui est parfois assimilé à l'hermaphrodite dans certains textes polémiques du XVII^e siècle. L'amalgame entre hermaphrodisme et homosexualité a été sans doute introduit dans la littérature française par Thomas Artus qui utilise cette métaphore pour faire allusion aux « mignons » d'Henri III⁴⁶⁴. Un pas vite franchi permet d'assimiler hermaphrodisme et libertinisme, ce dernier portant « les traces d'une ambiguïté de genre, d'une équivocité sexuelle qui serait, en quelque sorte, le pendant de l'ambiguïté idéologique et de l'équivocité énonciative nécessairement assumées par tout sujet hétérodoxe »⁴⁶⁵.

⁴⁶² L'œuvre de Foigny anticipe sur plusieurs plans, force est de le remarquer, les *Voyages de Gulliver* de Swift (1721).

⁴⁶³ Catégorie fuyante, le baroque se prête difficilement à une définition rigoureuse. Cependant, les études classiques de Jean Rousset nous semblent particulièrement éclairantes. Selon le critique, ce courant se développant notamment entre 1570-1640 se caractérise par l'accent mis sur l'inconstance et l'instabilité, sur les métamorphoses comme allégories d'un univers en mouvement, sur le paraître et le déguisement ainsi que sur le spectacle de la mort qui renvoient également à l'instabilité ontologique (Jean Rousset, *Circé et le paon. La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, José Corti, 1953, p. 181-2).

⁴⁶⁴ Thomas Artus, *L'Isle des hermaphrodites* [1605], Claude-Gilbert Dubois (éd.), Genève, Droz, 1996. Voir les remarques de Lise Leibacher-Ouvrard, « Review: Decadent Dandies and Dystopian Gender-Bending: Artus Thomas's *L'Isle des hermaphrodites* (1605) », *Utopian Studies*, vol. 11, n° 1, 2000, p. 124-131).

⁴⁶⁵ Filippo D'Angelo, « Libertinage, hermaphrodisme et masculinité », *Les Dossiers du Grihl*, en ligne, 2010.

En effet, la description de la Terre australe acquiert des accents dysphoriques qui nous semblent interdire la confusion entre la signification de l'œuvre et la simple prise en charge discursive par l'auteur de l'idéologie australienne. Le caractère polyphonique⁴⁶⁶ de l'œuvre, révélé notamment dans les dialogues entre le narrateur et son guide australien, ne permet pas d'acquiescer à cette équivalence. Plutôt, la signification du texte, l'*intentio operis*⁴⁶⁷, se donne à lire de façon détournée, à travers le parcours dialectique du héros qui l'amène à renvoyer dos-à-dos aussi bien le naturalisme libertin tel qu'il apparaît dans un texte comme le *Theophrastus Redivivus*⁴⁶⁸ que le rationalisme cartésien. Plusieurs indices textuels permettraient de rapprocher la position implicite de l'auteur du paradigme magico-analogique de la Renaissance : sous une forme empreinte de nostalgie, Foigny décrit un monde qui comporte des éléments merveilleux (monstres marins, oiseaux fantastiques, hybrides animaliers ou quasi humains, fruits aux propriétés extraordinaires, phénomènes magnétiques inexplicables), tout en étant organisé selon un réseau de ressemblances et correspondances.

On pourrait y déceler également une inspiration franciscaine : dans cette conception, qui met l'accent sur le rôle du sacrifice et de la Providence dans l'histoire du salut, la critique des institutions religieuses s'accompagne d'une revalorisation de la Création, de son importance et de sa beauté. Ceci pourrait expliquer l'extraordinaire importance de la symbolique chrétienne dans la *TAC*, particulièrement celle ayant trait aux références christiques et à l'action de la Providence, et qui distingue à notre avis l'œuvre de Foigny des autres utopies de la période.

⁴⁶⁶ Ce terme est défini par Mikhaïl Bakhtine (*La Poétique de Dostoïevski*, trad. Isabelle Kolitcheff, Paris, Seuil, 1970, p. 33) comme l'autonomisation des discours du personnage qui « possède une indépendance exceptionnelle dans la structure de l'œuvre » et qui « résonne en quelque sorte à côté du mot (= discours) de l'auteur, se combinant avec lui, ainsi qu'avec les voix tout aussi indépendantes et signifiantes des autres personnages, sur un mode tout à fait original ».

⁴⁶⁷ Nous reprenons la terminologie employée par Umberto Eco, *The Limits of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

⁴⁶⁸ Anonyme, *Theophrastus redivivus* [1659], *op. cit.*

Ainsi, loin d'être la description d'un état parfait qui pourrait servir de modèle aux Européens⁴⁶⁹, l'œuvre de Foigny peut être lue comme un exercice mental sur « les possibles latéraux », selon la formule de Raymond Ruyer⁴⁷⁰, témoignant, en dernière instance, d'une stratégie apologétique détournée.

L'interprétation qu'on vient d'esquisser est loin de faire l'unanimité au rang des critiques qui se sont penchés sur l'œuvre de Foigny. Comme on se propose de le montrer, à quelques exceptions près, les interprètes y ont vu au contraire une manifestation radicale de l'esprit libertin, une apologie du rationalisme et du déisme, voire une anticipation du socialisme ou de l'anarchisme modernes. En faisant l'économie d'une compréhension de la progression narrative du texte et en prenant les propos des Australiens pour le message ultime de l'œuvre, la réception de la *TAC* semble donc dominée soit par une lecture qui tient pour acquise la coïncidence entre la signification globale du livre et les postulats de l'idéologie australienne, soit par une critique du caractère supposément incohérent du projet de Foigny.

La diffusion de *La Terre australe connue* a été lente; il faut attendre la publication de la version remaniée de 1692 pour que l'œuvre soit signalée par le *Journal des Savants* dans un compte rendu dont l'auteur anonyme invoque certains témoins qui auraient « eu part à cette relation »⁴⁷¹, ce qui lui permet d'assurer le lecteur quant à la véridicité du texte. La *TAC* serait en effet basée sur « les memoires de Jacques Sadeur, trouvez dans le cabinet d'un grand Ministre » et l'auteur du compte rendu va jusqu'à déplorer l'impossibilité pour les Européens d'entretenir des relations économiques avec la terre australe dont les habitants sont « au dessus de l'interest »⁴⁷².

Toutefois, il n'en est pas de même pour le censeur Pouchart qui ne signe l'approbation comprise dans la réimpression en 1704 qu'à condition de considérer l'ouvrage comme un « pur roman »⁴⁷³.

⁴⁶⁹ Comme le montre aussi Jean-Michel Racault, l'exemplarité de la société australe est nulle, dans la mesure où elle est la création d'une « humanité radicalement "autre", et pour cette raison parfaitement inimitable » (*L'Utopie narrative en France, op. cit.*, p. 446).

⁴⁷⁰ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, p. 9.

⁴⁷¹ *Journal des savants* du 4 août 1692, t. 20, p. 353.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 357.

⁴⁷³ Voir Gabriel de Foigny, *Les Aventures de Jacques Sadeur dans la decouverte et le voyage de la Terre australe*, Amsterdam, chez David Mortier, 1732.

Le caractère fictif du texte est également affirmé par Pierre Bayle, le premier à consacrer – en 1697, une analyse proprement philosophique à la *TAC*, œuvre qu’il ne semble avoir connue que dans la version mutilée. Selon l’auteur du *Dictionnaire historique et critique*⁴⁷⁴, l’ouvrage de Foigny serait une œuvre de fantaisie, contenant des éléments si étranges que, précise-t-il, « je ne pense pas qu’il y ait des inventions plus grotesques, ni dans l’Arioste ni dans l’Amadis »⁴⁷⁵; partant, l’ouvrage ne saurait être une « Histoire véritable » et Sadeur, son présumé auteur et héros, un « personnage réel ». L’intérêt de Bayle semble avoir été suscité par la question de l’hermaphrodisme qui lui permettait de lier *La Terre australe connue* soit aux « chimères » d’Antoinette Bourignon, mystique flamande qui tenait Adam pour un être androgyne, soit aux spéculations d’Isaac de La Peyrère, poursuivi par l’Inquisition pour avoir défendu l’hypothèse polygéniste⁴⁷⁶. Tout comme La Peyrère, Foigny aurait dépeint une humanité issue d’une création préadamique : « peu s’en faut qu’on n’ait lieu de croire que Jacques Sadeur, quel qu’il soit, a voulu nous insinuer que ces gens-là [les Australiens] ne descendent point d’Adam, mais d’un androgyne qui ne déchut point comme lui de son état d’innocence »⁴⁷⁷.

Situant la *Terre australe connue* dans un tel voisinage sulfureux, Bayle semble la prendre pour l’ouvrage d’un libre-penseur qu’il loue, non sans perfidie, pour avoir eu la finesse d’adopter le

⁴⁷⁴ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5^e éd., cinquième tome, à Amsterdam, par la Compagnie des Libraires, 1734, art. « Sadeur », p. 4. Bayle mentionne également les « narrations romanesques de Jacques Sadeur », non sans condescendance, dans l’article « Adam », *op. cit.*, vol. I, « A-B », p. 107.

⁴⁷⁵ Dans les éditions subséquentes du *Dictionnaire*, Bayle ajoute une note qui informe le lecteur de l’identité de l’auteur de ce « prétendu Voyage de la Terre Australe », « Gabriel de Foigni », et qui fait mention de l’édition de 1676. Bayle reproduit aussi le mémoire rédigé au sujet de l’œuvre par un informateur de Genève qui formule par ailleurs l’hypothèse que Foigny aurait plagié son livre, en copiant l’œuvre d’un mystérieux « gentilhomme breton », admirateur de Lucrèce. Et cela parce qu’« [i]l y a dans cette Relation certaines choses ménagées si finement, que j’ai quelque peine à m’imaginer que Foigni ait été capable de cette délicatesse » (*Ibid.*, p. 7). Hypothèse intéressante, mais qui n’a pas été confirmée par les recherches ultérieures, et qui doit partant être considérée comme une simple rumeur.

⁴⁷⁶ Parmi les œuvres d’Isaac La Peyrère, on peut mentionner notamment *Systema theologicum ex Praedamitarum hypothesi*, Amsterdam, Louis et Daniel Elzevier, 1655. En formulant l’hypothèse de deux créations séparées, celle des Gentils, suivie de celle d’Adam, ancêtre des Juifs, La Peyrère inaugure le courant polygéniste qui recevra ses lettres de noblesse scientifique au cours du XVIII^e siècle. Basée sur une interprétation de la Bible déclarée hérétique par l’Inquisition, l’hypothèse des races préadamites permet d’expliquer aussi bien les contradictions entre la chronologie biblique et celle fournie par les sources païennes que l’énigme de l’existence des Amérindiens et d’autres populations insulaires. (Pour une présentation historique de ces rapports, voir notamment Guiliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, Paris, Champ social Éditions, 2000).

⁴⁷⁷ *Ibid.* p. 4-5.

moyen de la fiction afin de « tromper la vigilance des Censeurs de Livres, & pour prévenir les difficultez du Privilege »⁴⁷⁸.

La thèse du libertinisme de Foigny a été reprise par une grande partie des critiques postérieurs, dont Frédéric Lachèvre qui, dans son ultra-catholicisme polémique, voit dans l'auteur de la *Terre australe connue* « un vulgaire paillard, un déséquilibré complet, présentant comme Cyrano de Bergerac toutes les caractéristiques des libertins du XVII^e siècle » : opportunisme religieux, liberté des mœurs, goût pour le scandale et « désir de faire connaître au monde ses conceptions particulières d'une société idéale, bien différente de celle dans laquelle il vivait »⁴⁷⁹.

Pour Lanson, qui se montre moins sévère, Foigny, « pauvre diable aventurier, vivant d'expédients, et qui fut sans doute maltraité par les gens des diverses Églises pour n'avoir pu se fixer dans aucune »⁴⁸⁰, serait un des précurseurs du courant déiste en France et un adepte secret du spinozisme. Foigny aurait puisé ses idées dans une variété de sources, parmi lesquelles Lanson cite le panthéisme de Bruno et de Spinoza, les idées des déistes anglais comme Browne, l'apophasme chrétien s'inscrivant dans la tradition ouverte par Denys l'Aréopagite, mais en fin de compte la visée de la *Terre australe connue* serait d'évacuer le religieux, en établissant la possibilité d'une cité fondée exclusivement sur la raison.

De façon similaire, dans son étude sur les « voyages extraordinaires », Geoffroy Atkinson conclut au caractère incohérent du texte tout en insistant sur son intention anti-chrétienne : « With Foigny, the author of the first Extraordinary Voyage, the attack on Christian tradition is conscious, logically worked out, and therefore dangerous »⁴⁸¹.

M. T. Bovetti Pichetto, auteure d'une traduction de la *Terre australe connue* en italien, situe l'œuvre dans son contexte historique, en y lisant une forme de réaction aux abus de l'absolutisme⁴⁸². D'après la critique, sous Louis XIV, au moment où la nation subit les effets

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁷⁹ Frédéric Lachèvre, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, Paris, Honoré Champion, 1922, p. 2.

⁴⁸⁰ Gustave Lanson, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748*, New York, Burt Franklin, 1973 [1917-10], p. 71.

⁴⁸¹ Geoffroy Atkinson, *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700*, Columbia University Press, 1920, p. 67.

⁴⁸² M. T. Bovetti Pichetto, « Gabriel de Foigny, utopista e libertino », *Il Pensiero Politico*, 1^{er} jan. 1976, p. 355-397.

funestes de l'absolutisme, l'utopie devient révolutionnaire, s'alignant, avec Foigny, Cyrano, Gilbert et Patot, au communisme intégral et à l'anticléricalisme. En identifiant la position de l'auteur avec la pensée australienne, M. T. Pichetto range Foigny parmi des libertins déistes comme Cyrano, Guy Patin, La Mothe le Vayer ou Naudé; son seul compromis sur le plan religieux serait qu'il rejette l'atomisme épicurien. Dans son étude sur la libre-pensée en France à l'époque classique, J. S. Spink place également Foigny dans la lignée du rationalisme radical de Cyrano et de Vanini, et suggère une possible influence des idées de Spinoza sur l'auteur français⁴⁸³.

Raymond Trousson insiste, pour sa part, sur le caractère libertin de l'œuvre de Foigny qui serait une machine de guerre anti-chrétienne. Pour l'historien de l'utopie, l'interprétation religieuse de l'œuvre serait insoutenable à cause de la condamnation genevoise ainsi que de l'ironie qui lui semble traverser le texte. Par exemple, le passage dans lequel Sadeur est tourmenté par les habitants de l'île Ausicamt serait pour Trousson la « représentation barbare de la crucifixion et parodie sacrilège de l'eucharistie »⁴⁸⁴ et les fréquentes invocations de la Providence qui lézardent la *Terre australe connue* lui semblent devoir être interprétées sur un mode ironique, voire blasphématoire. Par conséquent, pour Trousson, « la religion de Foigny est le déisme, la religion naturelle et son Haab, comme le Mythra de Thomas More, le commun dénominateur des diverses options religieuses »⁴⁸⁵. En dernière instance, force est de reconnaître l'absurdité du système australien, circonscrit par « l'intolérable désordre d'une perfection *pour rien* »⁴⁸⁶. Dans cette lecture, Foigny serait un des précurseurs de l'existentialisme moderne :

Privé de son support divin rationnel, le monde s'écroule, la raison s'égare, désorbitée, à la recherche d'un ordre, d'une loi, d'un sens. Prédomine ici comme une première appréhension de l'absurde, dont l'homme du XX^e siècle fera une philosophie, mais qu'une conscience théologique transforme en la conception d'un Dieu cruel. Foigny enseigne en somme la vanité de l'utopie dans un monde où Dieu, fût-il despotique ou capricieux, existe⁴⁸⁷.

⁴⁸³ J. S. Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, Bloomsbury, 2013, p. 266.

⁴⁸⁴ Raymond Trousson, *Religions d'Utopie*, Paris, Ousia, 2001, p. 128.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*

Une position similaire est défendue par Pierre Ronzeaud, auteur de l'édition critique de la *Terre australe connue* et d'une riche et érudite monographie consacrée au même livre. L'étude de Pierre Ronzeaud se propose de cerner dans le texte de Foigny la cohérence rigoureuse d'une prise de position déiste, tout en faisant reposer le dessein de l'œuvre sur la recherche d'une unité métaphysique perdue. D'après le critique, l'antichristianisme de Foigny est indiscutable. Dans un article plus ancien, tout en notant la polysémie d'ensemble de l'œuvre, l'exégète de Foigny affirme que dans l'utopie « l'édification invincible d'un discours déiste s'accompagne de l'éradication de la fable chrétienne »⁴⁸⁸; cette position est maintenue dans son ouvrage consacré à *l'Utopie hermaphrodite*, où, tout en signalant la présence de certaines « contradictions » flagrantes dans le système australien, le critique réaffirme sa thèse sur la cohérence du déisme des Australiens. Celui-ci qui ouvrirait, « au-delà de ses apparentes contradictions tactiques », « sur une image de félicité universelle et éternelle sans faille : donc sur une figure théologique de l'Un »⁴⁸⁹.

Une autre interprétation, qui n'exclut pas pour autant la piste libertine, insiste sur la fonction critique de la *Terre australe connue*, œuvre qui exprimerait un sentiment de révolte contre les conditions politiques et sociales de son époque, notamment contre le régime imposé par Louis XIV. Ainsi, selon Nicolaas van Wijngaarden, qui met sur le même plan l'œuvre de Foigny et *l'Histoire des Séverambes* de Veiras, les deux textes auraient pour visée commune la critique réformatrice des défauts de l'absolutisme louis-quatorzien : « Les auteurs de la *Terre australe* et de *l'Histoire des Séverambes* font la critique des mêmes travers de leur époque et ils prescrivent les mêmes remèdes : communauté des biens, éducation obligatoire de la jeunesse par l'état, durée limitée du travail, exclusion du luxe, liberté de conscience, sobriété et frugalité »⁴⁹⁰. C'est

⁴⁸⁸ Pierre Ronzeaud, « Du détournement des cheminements culturels : le voyage utopique de G. de Foigny, 1676 », dans Bernard Beugnot (dir.), *Voyages récits et imaginaires. Actes de Montréal*, Paris, « Biblio 17 », Papers on French Seventeenth Century Literature, 1984, p. 354.

⁴⁸⁹ Pierre Ronzeaud, *L'Utopie hermaphrodite*, op. cit., p. 243.

⁴⁹⁰ Nicolaas Van Wijngaarden, *Les Odysées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Haarlem, 1932, p. 77.

également le point de vue de M. Yardeni pour laquelle la *Terre australe connue* mènerait un travail de sappe contre les « vérités reçues », « aussi astreignantes à Genève et en Hollande qu'en France »⁴⁹¹ : son but serait, d'après l'auteure, de mettre en évidence « la vanité de la morale chrétienne » tout en contestant particulièrement « les harmonies louis-quatorziennes »⁴⁹².

D'autres critiques ont extrapolé cette lecture en établissant des liens entre l'œuvre de Foigny et des idées socialistes et anarchistes. Ainsi, pour des auteurs comme André Lichtenberger⁴⁹³, Hans Girsberger⁴⁹⁴, Charles Rihs⁴⁹⁵, Foigny serait un des avant-coureurs du socialisme révolutionnaire, interprétation appuyée par Max Nettlau qui mentionne la *Terre australe connue* dans sa bibliographie des œuvres anarchistes⁴⁹⁶.

Si bien des commentaires souscrivent à l'interprétation libertine de l'œuvre, certains critiques n'ont pas failli d'en signaler les incohérences et les angles morts de cette lecture, en concluant à l'ambiguïté, voire à la nature fondamentalement contradictoire du texte. Alexandre Cioranescu a été un des premiers à mettre en doute l'eudémonisme austral; selon l'historien roumain, « qu'il l'ait voulu ou non, il [Foigny] inaugure le pessimisme utopique », bien qu'on ne l'ait pas compris de cette manière et « son héritage n'est pas celui d'un Swift ou d'un Huxley »⁴⁹⁷.

J. Max Patrick⁴⁹⁸, pour sa part, choisit de lire l'œuvre selon une clé biographique : le texte serait la projection des dilemmes de l'auteur lui-même, étant le résultat de l'effort d'un individu inadapté de concilier son désir de liberté et le besoin d'ordre et de discipline. Ce projet semble

⁴⁹¹ Miriam Yardeni : *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1980, p. 24.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 23.

⁴⁹³ André Lichtenberger, *Le Socialisme utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Paris, Alcan, 1898.

⁴⁹⁴ Hans Girsberger, *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich*, Zurich, Focus Verlag, 1924, p. 112.

⁴⁹⁵ Charles Rihs, *Les Philosophes utopistes : le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, Éd. Marcel Rivière, 1970.

⁴⁹⁶ Max Nettlau, *Bibliographie de l'anarchie*, Paris, Stock, 1897, p. 212. Voir aussi Marie-Louise Berneri, *Journey through utopia : studies in the libertarian and utopian tradition*, New York, 1971.

⁴⁹⁷ Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé, Utopie et littérature, op. cit.*, p. 160.

⁴⁹⁸ J. Max Patrick, « À Consideration of *La Terre Australe Connue* by Gabriel de Foigny », *PMLA*, vol. 61, n° 3, sept., 1946, p. 739-751.

condamné d'avance. S'il s'agissait pour Foigny d'imaginer une échappatoire à la vie réglée de la France de Louis XIV et la république calvinienne de Genève, force est de constater que le moyen choisi serait pour le moins paradoxal : « He reacted from the regulated life of Louis XIV's France and Calvinist Geneva to his own conception of a natural society. But natural society in its perfect form proved to be just as intransigent and even more permeated with the spirit of Cartesian geometrism than those in which he lived. »⁴⁹⁹ La leçon de la *Terre australe connue* serait donc l'acceptation stoïcienne de l'impossibilité du projet d'une société anarchique idéale pour une humanité imparfaite.

En ce qui le concerne, Jean-Michel Racault, d'après lequel « l'œuvre de Foigny paraît ambiguë et obscure dans ses motivations »⁵⁰⁰, en donne une présentation nuancée qui prend en compte les contradictions du système australien. L'historien de l'utopie souligne à juste titre le caractère expérimental de l'œuvre qui pourrait être envisagée comme un « exercice de théologie spéculative »⁵⁰¹. Le système australien, qui « fait passer dans le champ de la Culture ce qui relève normalement de la Nature »⁵⁰² est saisi dans son apparence contradictoire, notamment par rapport à la définition de l'être humain. Sans souscrire cependant à l'hypothèse de la visée apologétique du texte, Jean-Michel Racault en accepte la possibilité, en précisant qu'« [a]u-delà des thèmes habituels du libertinage antichrétien, dont il est difficile de déterminer exactement jusqu'à quel point Foigny y adhère, la réfection imaginaire de la Genèse que propose *La Terre Australe Connue* équivaudrait donc paradoxalement, et par les voies de l'hérésie, à une sorte de réhabilitation par défaut de la légitimité du Christianisme »⁵⁰³.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 742.

⁵⁰⁰ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre : 1675-1765*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, p. 446.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 513.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 497.

⁵⁰³ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003, p. 88.

L'interprétation de Corin Braga va dans le même sens : selon le critique, il faudrait identifier un clivage au centre de la *Terre australe connue*, entre le point de vue du narrateur (plutôt enclin à approuver l'ordre austral) et celui de l'auteur (qui lui serait implicitement hostile)⁵⁰⁴.

De façon similaire, Lise Leibacher-Ouvrard suggère que la *Terre australe connue* serait une œuvre qui met en scène « une autodestruction simultanée de diverses théories anti-chrétiennes »⁵⁰⁵ : en effet, l'idéologie australe – qui conjugue des éléments déistes et panthéistes, illustre une révolte contre le Créateur qui ne saurait mener qu'à l'anéantissement : « Le suicide des Australiens est une rébellion. Leur mort est provoquée, choisie, sans hasard ni peur, en conclusion d'un raisonnement logique qui renforce le désespoir »⁵⁰⁶. Ainsi, l'œuvre de Foigny déboucherait sur une impasse, sauf à considérer la possibilité d'un renversement ambigu. En effet, bien qu'elle ne développe pas davantage cette piste de lecture, Lise Leibacher-Ouvrard semble accepter la validité de principe d'une lecture qui mise sur un stratagème apologétique : « si stratégie il y a dans ce texte, n'est-elle pas finalement du côté du chrétien qui, après avoir admiré les forces d'homme prétendu rationnel et de pure nature, serait amené à en consigner l'insuffisance et la vacuité? »⁵⁰⁷. En fin de compte, l'auteure y voit plutôt une œuvre contradictoire, dominée par les « thèmes opposés de l'un et du Double qui structurent respectivement le cœur utopique du récit et le voyage qui l'entoure »⁵⁰⁸.

Une piste intéressante est fournie par C. J. Betts, qui consacre une brève discussion à l'œuvre de Foigny dans son ouvrage consacré au déisme en France⁵⁰⁹. Selon l'auteur, les critiques modernes ont eu tort de minimiser l'importance du fidéisme chrétien dans *La Terre australe connue*; dans

⁵⁰⁴ Corin Braga, *Les Antiutopies classiques*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle », 2012 p. 26 : « La situation rend visible la distance entre la position du personnage, qui adopte avec enthousiasme l'idéal hermaphrodite, et celle de l'auteur, qui ironise dans doute les hommes – ses compatriotes-, mais dévoile aussi ses doutes face à l'utopie australe qu'il imagine ».

⁵⁰⁵ Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous Louis XIV*, Genève-Paris, Droz, 1989, p. 78.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ C. J. Betts, *Early Deism in France. From the so-called 'deistes' of Lyon (1564) to Voltaire's "Lettres philosophiques" (1734)*, Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

l'expérience de pensée mise en scène par Foigny, l'échec de l'utopie australienne signale, en dernière instance, la faillite du déisme d'offrir l'assise d'une vie heureuse⁵¹⁰.

L'interprétation qu'on voudrait proposer est basée sur des observations similaires aux conclusions de C. J. Betts. Sur le plan théorique, le texte nous semble avoir une visée polémique incontestable, prenant pour cible le libertinisme dans ses deux variantes : la version naturaliste et la version rationaliste. À l'idéal d'une société fondée exclusivement dans la nature ou dans la raison, l'auteur oppose une anthropologie centrée sur l'unité indissociable entre les deux, représentée par des renvois allégoriques à la figure du Logos incarné. Foigny ne formule pas de conclusion toute faite, mais son œuvre nous semble suggérer que le rôle de l'humain, à l'image de celui du Christ, est d'assumer une position médiatrice. En lisant entre les lignes du texte, nous formulons l'hypothèse que celui-ci ne saurait privilégier qu'une position qui se trouverait à égale distance de la soumission du primitif aux forces naturelles (illustrée par les escales du narrateur au Congo et à Madagascar) et du rationalisme désincarné qui caractérise l'idéologie australienne. En effet, les traits dysphoriques de la société australe nous semblent jeter le doute sur sa désirabilité : on ne saurait donc y voir le *terminus ad quem* de l'œuvre.

Cette hypothèse permettrait d'expliquer la complexité de l'œuvre, qui correspondrait ainsi à la nature hétéroclite du courant philosophique qu'elle prend pour cible. En effet, loin d'être un monolithe idéologique, le libertinisme de l'époque est une mouvance protéiforme et hétéroclite qui continue de poser des défis à l'historien⁵¹¹ et qui peut combiner, parfois sans souci pour la cohérence du propos, le naturalisme et le déisme, la critique primitiviste de la civilisation européenne et le rationalisme, l'épicurisme et le stoïcisme, l'éloge des modèles antiques et la critique des religions révélées.

En dressant, dans les parties dédiées au Congo et à Madagascar, un portrait peu flatteur d'une humanité vivant dans l'état de nature, Foigny nous semble viser la libre-pensée qui fait, sous diverses formes, la promotion des thèses primitivistes. Le rationalisme déiste et le culte de l'Antiquité préchrétienne nous semblent être les principales cibles de la longue partie consacrée

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 65 : « Foigny appears to have been prepared to try deism in imagination, but not to have been convinced by it. »

⁵¹¹ Voir, pour une discussion de cette catégorie historiographique, Jean-Pierre Cavaillé, « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/1, p. 45-78.

au séjour austral. Ce développement, qui est basé sur un scénario spéculatif dans lequel une partie de l'humanité aurait échappé à la Chute adamique en créant une société cachée à l'intérieur de la *terra australis incognita*, constitue le noyau même de l'œuvre. Arrivé sur ces bords à la suite d'un naufrage, Nicolas Sadeur, le narrateur homodiégétique, y découvre une race d'hermaphrodites déistes d'origine supposément préadamique, vivant *sub speciae aeternitatis* dans une société parfaitement rationnelle, étanche et homogène et affichant un mépris stoïque aussi bien pour le corps et ses fonctions que pour la mort.

Le rôle essentiel du mythe de la Chute adamique chez Foigny indique précisément l'enjeu fondamental du texte, dans lequel s'affrontent une vision anthropologique religieuse, hantée par l'image du Pêché originel (thème lié également à l'idée de prédestination) et le projet proprement utopique d'imaginer un paradis terrestre sous la forme d'une cité pleinement humaine, libérée des carcans théologiques.

Ébloui initialement par la perfection apparente du modèle austral, Sadeur y aperçoit bientôt des failles : contradictions idéologiques, tendances génocidaires, xénophobie et zoophobie (forme aggravée du spécisme), surveillance et contrôle total des individus par l'instance collective. En outre, privée de tout espoir eschatologique, cette société inhumaine s'étiole, hantée par un pessimisme métaphysique qui, en l'absence d'une stricte régulation des suicides, conduirait au dépeuplement complet de ces contrées. Le récit du voyageur peut être lu, à notre sens, comme une fable révélant l'inanité ultime d'une société de surhommes rationnels qui, après avoir gommé la nature et le devenir historique, serait condamnée à la reproduction stérile du même. En montrant l'échec d'une société épargnée par la Chute et l'immixtion du désir, Foigny met en scène l'autodestruction du paradigme utopique, en annulant de la sorte sa visée prescriptive. Comme le souligne Jean-Michel Racault, « à aucun moment, du reste, le narrateur ou son éditeur n'envisagent une quelconque transposition au monde réel du système mis en œuvre dans l'utopie australe »⁵¹².

⁵¹² Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative, op. cit.*, p. 510.

La dialectique entre l'humain et le bestial sur laquelle est axée la présentation de la société australe chez Foigny se prête également à une lecture apologétique, présentant certaines similitudes avec la critique du libertinisme formulée par Pascal dans certaines de ses *Pensées* :

Les uns ont voulu renoncer aux passions et devenir dieux, les autres ont voulu renoncer à la raison et devenir bêtes brutes. Des Barreaux. Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres, et la raison demeure toujours qui accuse la bassesse et l'injustice des passions et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent. Et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer.⁵¹³

Tout comme les stoïciens auxquels Pascal semble renvoyer dans ce fragment⁵¹⁴, les Australiens rejettent les passions et tentent d'assumer une condition divine, leur prétention d'autosuffisance les exposant à la critique de l'apologiste. Aussi, pourrait-on appliquer aux Utopiens décrits par Foigny la fameuse maxime pascalienne : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête »⁵¹⁵. En effet, malgré leur zoophobie, leur maîtrise des passions et leur rejet de la naturalité dans toutes ses formes, les Australiens mènent une existence qui n'est pas substantiellement différente de celle des bêtes, car ils vivent comme celles-ci dans un éternel présent dépourvu de toute ouverture vers l'au-delà.

La description de la société australe semble issue de la réduction à l'absurde de l'idéal rationaliste et des projets d'ingénierie sociale qui ont cours à l'époque, aussi bien en France que dans les républiques protestantes. En effet, s'il y a bien dans l'œuvre de Foigny une critique des religions qui semble emporter à la fois l'adhésion du narrateur et celle de l'auteur, elle vise en premier lieu les aspects confessionnels : on y trouve une dénonciation non équivoque des guerres de religion ainsi que, dans le sous-texte, une représentation satirique de certains aspects du calvinisme ou du catholicisme (répression sexuelle et pudibonderie, angélisme, contrôle social et écrasement des individus non conformes). Mais les passages qui pourraient appuyer une

⁵¹³ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1962, f. 410, p. XXX; éd. L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1909, fr. 413, p. 90. La première édition des *Pensées* de Pascal date de 1670, donc leur influence sur la *TAC* est plausible.

⁵¹⁴ Kyriaki Christodoulou, « Le stoïcisme dans la dialectique apologétique des *Pensées* », *Méthodes chez Pascal*, Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976, Paris, PUF, 1979, p. 421.

⁵¹⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, fr. 678 (série XXV). Ce rapprochement a été fait par Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative*, *op. cit.*, p. 513 et dans « Voyages et utopies de la Renaissance aux Lumières : une réponse à la mondialisation? », *Dedalus, Revista Portuguesa de Literatura Comparada*, n°14-15, 2013, p. 27 : « Elle [l'utopie] pourrait plutôt se comprendre comme un apologue pascalien : qui veut faire l'ange fait la bête, telle est la leçon de la société australienne. »

interprétation antichrétienne sont ambigus et visent surtout les aspects confessionnels : on pourrait noter ainsi une remarque ironique visant la foi des Australiens dans leurs archives historiques qui pourrait s'appliquer également aux lecteurs littéralistes de la Bible; ou le rejet australien de la sexualité peut renvoyer à l'obsession calvinienne pour la pureté. Cependant, à la différence des utopies de Fontenelle, Gilbert, voire de Veiras, l'antiutopie de Foigny met en scène l'autodestruction de la critique déiste, qui s'écroule sous le poids de ses propres contradictions, et qui ne saurait fournir une base pour une critique radicale du christianisme.

I. 3. Un itinéraire allégorique?

Fondée sur la convention du manuscrit trouvé, l'œuvre de Foigny raconte l'histoire de Nicolas⁵¹⁶ Sadeur, narrateur homodiégétique, dont la destinée semble exemplifier le topos baroque de l'errance. Né hermaphrodite, mais restant, à la différence des Australiens, un être sexué capable de ressentir du désir, « il »⁵¹⁷ déploie des caractéristiques qui le vouent à l'exclusion aussi bien en Europe⁵¹⁸ que dans la société australe. L'intersexualité de Sadeur

⁵¹⁶ Rebaptisé Jacques dans l'édition de 1692, ce qui efface inexplicablement le lien entre son prénom et l'élément aquatique : « on trouva à propos de me nommer Nicolas, parce que j'étois né sur le eaux » précise en effet la première édition (*TAC*, p. 19).

⁵¹⁷ Le pronom masculin est utilisé exclusivement dans le texte de Foigny, bien que le sexe dominant de son héros soit loin d'être évident. En effet, après un examen sérieux de son cas, les pères jésuites concluent que le jeune Sadeur n'avait « aucun penchant » (*TAC*, p. 27) et lui assignent un sexe au hasard. Sur cette procédure, Michel Foucault apporte des détails intéressants : « Au Moyen Âge, les règles de droit – canonique et civil – étaient sur ce point fort claires : étaient appelés hermaphrodites ceux en qui se juxtaposaient, selon des proportions qui pouvaient être variables, les deux sexes. En ce cas, c'était le rôle du père ou du parrain (de ceux, donc, qui “nommaient” l'enfant), de fixer, au moment du baptême, le sexe qui allait être retenu. Le cas échéant, on conseillait de choisir celui des deux sexes qui paraissait l'emporter, ayant “le plus de vigueur” ou “le plus de chaleur”. Mais, plus tard, au seuil de l'âge adulte, lorsque venait pour lui le moment de se marier, l'hermaphrodite était libre de décider lui-même s'il voulait toujours être du sexe qu'on lui avait attribué, ou s'il préférerait l'autre. Seul impératif : n'en plus changer, garder jusqu'à la fin de ses jours celui qu'il avait déclaré alors, sous peine d'être considéré comme sodomite. Ce sont ces changements d'option et non pas le mélange anatomique des sexes qui ont entraîné la plupart des condamnations d'hermaphrodites dont on a gardé la trace en France, pour la période du Moyen Âge et de la Renaissance » (Michel Foucault, « Le vrai sexe », dans *Dits et écrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, p. 935).

⁵¹⁸ En découvrant son hermaphrodisme, la matrone portugaise qui s'était chargée des soins de l'orphelin(e) s'en détournant avec dégoût : « Elle témoigna beaucoup de désir de me servir jusqu'à ce qu'elle eut reconnu que j'étais des deux sexes, je veux dire, Hermaphrodite » (*TAC*, p. 25).

l'expose à la marginalisation, tout en étant le signe d'une élection ambiguë, d'un destin promis à l'errance et à l'entre-deux. L'itinéraire du narrateur, dès sa naissance sur un navire, alors que ses parents sont en transit vers les Indes occidentales au « port Royal » (*TAC*, p. 19), aux quatre naufrages dont il est victime et jusqu'à la noyade qui lui est fatale, est intrinsèquement lié à l'élément aquatique. Ce lien, qui est un des axes structurants du roman, nous semble renvoyer à l'ancienne pratique romaine d'éliminer les enfants hermaphrodites en les abandonnant dans la mer. En effet, puisque verser le sang d'un tel enfant était vu par les anciens Romains comme une pratique de mauvais augure, la coutume indiquait d'abandonner l'enfant monstrueux aux éléments naturels, l'exposition en mer étant la règle générale dans ces cas⁵¹⁹. Or, le péché originel de Sadeur semble être celui d'avoir survécu à cette épreuve de l'eau, les répercussions de cette transgression de l'ordre étant tragiques pour ceux qui l'entourent : « il semble que je ne vivois que pour causer la mort à ceux qui travailloient davantage à me conserver la vie » (*TAC*, p. 25).

Le réseau associatif basé sur la répétition du groupe sémique/liquide/et/mort/a une présence importante dans le texte, ne se limitant pas aux contextes des naufrages de Sadeur, car il apparaît aussi dans la découverte au Congo d'une eau délicieuse, mais qui a des effets mortifères, tout comme dans le motif du jus du fruit Balf que les Australiens utilisent pour mettre fin à leurs jours. Le terme « mer » apparaît 58 fois dans le texte, le plus souvent dans des contextes où elle est associée à une forme de menace (les corps sont jetés dans la mer, Sadeur se trouve emporté par les flots), mais aussi à l'idée de transformation, l'eau de mer étant une des composantes essentielles des « inventions » des Australiens qui permettent la transmutation de la matière. Associée au topos baroque de la transformation et de l'évanescence, la mer⁵²⁰ est dans la *TAC* également l'instrument de la Providence qui inscrit ses marques dans le destin de Sadeur même de façon posthume, les taches d'humidité que porte le manuscrit trouvé après la mort du héros étant un dernier appel de sa hantise (*TAC*, p. 12). Le texte est ainsi construit autour d'un modèle diégétique traversé par l'appel à la Providence et à une certaine conception du destin proche de la

⁵¹⁹ Sandrine Vallar, « Les hermaphrodites : L'approche de la Rome antique », *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, LX, 2013, p. 201-217, en ligne.

⁵²⁰ Qui en psychanalyse renvoie à un fantasme régressif. Comme le dit Gaston Bachelard, « La mort dans les eaux sera pour cette rêverie la plus maternelle des morts. » (Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Corti, 1942, p. 91)

prédestination calvinienne : « S'Il est chose qui doive faire connître & admirer la divine providence, c'est l'histoire que je viens de décrire, où on aura peine à distinguer un trait qui ne serve au dessein qu'elle avoit de me conduire en ce pays » (*TAC*, p. 65). Or, cette conception de la prédestination, qui suppose l'existence d'un Dieu qui n'est pas un être immobile et indifférent, mais une présence active et élective⁵²¹, s'oppose précisément au déisme exemplifié par l'idéologie australe.

Le texte de Foigny construit ainsi un maillon de significations qui fonctionnent en même temps sur le plan littéral et sur celui de l'allégorie : ainsi, ce n'est pas un hasard si le narrateur est un être intermédiaire, étant défini par son hermaphrodisme et par son statut d'apatride, car cette identité clivée lui permet d'assumer son rôle de médiateur entre le monde européen et celui austral. Comme le fait remarquer non sans ironie Paul Hazard, le narrateur est intersexué et « heureusement pour lui, car le pays où il aborde est peuplé d'hermaphrodites qui prennent pour des monstres ceux qui n'ont qu'un seul sexe et qui les tuent »⁵²².

Qui plus est, malgré les nombreux renversements qui marquent le destin du héros, et qui semblent répondre au goût de la tragédie baroque pour les coups de théâtre, son évolution ne manque pas de cohérence. On pourrait y voir même une reprise à échelle réduite des étapes de la révélation judéo-chrétienne. De la sorte, après sa naissance, Sadeur est en effet sauvé des eaux comme un nouveau Moïse. En plus, pour son péché charnel, il est banni de la Terre australe tout comme Adam, chassé du jardin d'Éden. Enfin, plusieurs autres épisodes suggèrent de façon appuyée l'identification de Sadeur avec l'archétype christique. De plus, comme l'affirme Bachelard, « lorsque de tels enfants abandonnés à la mer étaient rejetés vivants sur la côte, quand ils étaient sauvés des eaux, ils devenaient facilement des êtres miraculeux. Ayant traversé les eaux, ils avaient traversé la mort. Ils pouvaient alors créer des villes, sauver des peuples, refaire un monde »⁵²³.

⁵²¹ Voir Jean Calvin, *De la Prédestination éternelle de Dieu*, à Geneve, de l'imprimerie Jean Crespin, 1552, p. 2, qui parle de « l'élection gratuite de Dieu, par laquelle il choisit du genre humain (qui est en soy perdu & damné) ceux que bon luy semble ».

⁵²² Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Coll. « Idées », N.R.F. Gallimard, n° 173, Paris, 1968, t. I, p. 43.

⁵²³ Gaston Bachelard, *Op. cit.*, p. 93.

Par exemple, capturé en mer par les habitants de l'île Ausicamt, Sadeur est victime d'un étrange rituel qui reproduit la Passion du Christ ainsi que la communion sous deux espèces : les sauvages habitants de cette île l'attachent sur un échafaud, lui percent le flanc, pour ensuite boire son sang, en se préparant ensuite à consommer sa chair. Si l'on pouvait y voir une mise en scène critique calvinienne du dogme catholique de la transsubstantiation⁵²⁴, il ne saurait s'agir pour autant d'une forme de parodie légère de la Passion, car la violence à laquelle les habitants soumettent Sadeur est présentée avec des accents réalistes, visant à susciter l'effroi du lecteur.

Autre détail révélateur : Sadeur trouve sa fin le jour de l'Incarnation, à trois heures, qui peut renvoyer à l'heure de la Crucifixion selon Marc⁵²⁵ : « le lendemain qui estoit le 25. de Mars & le jour de l'Incarnation du Fils de Dieu, il m'appela vers les trois heures du matin, & me dit qu'il étoit sur le point de quitter ce Monde » (*TAC*, p. 11).

Toutefois, bien qu'il incarne ces archétypes chrétiens, il ne faudrait pas en conclure pour autant que Sadeur serait un simple personnage-relais, remplissant une fonction purement allégorique; non seulement il fait preuve d'une grande complexité psychologique, mais, loin d'être le porte-parole de l'auteur, ses propos sont soumis à l'erreur et ne reflètent pas nécessairement les opinions de Foigny. Comme le fait remarquer Corin Braga, la *Terre australe connue* est un texte où les prises de position du narrateur sont en constante évolution et divergent par rapport à la signification d'ensemble de l'ouvrage; l'attitude d'étonnement naïf de Sadeur est, au moins initialement, beaucoup plus favorable aux Australiens que celle de l'auteur implicite⁵²⁶ et, même lorsque les failles du modèle austral se font évidentes et le narrateur doit prendre la fuite, il ne formule pas de critique explicite de cette société (qui endosse cependant une idéologie qui est non seulement remplie de contradictions, mais aussi bien xénophobe que génocidaire).

La Terre australe connue présente donc une ambiguïté fondamentale quant à son statut épistémologique, en fonctionnant à la fois sur le plan de l'allégorie et sur celui de la

⁵²⁴ Mais il faudrait se rappeler que le calvinisme garde intact le dogme de la « présence pneumatique » réelle du Christ dans le pain et le vin lors de l'eucharistie.

⁵²⁵ *Bible Segond*, Marc 15:25 : « C'était la troisième heure, quand ils le crucifièrent. »

⁵²⁶ Corin Braga, « Le désenchantement du voyageur utopique dans la littérature classique », *Caietele Echinoc*, vol. 22, 2012 : « Imaginaire, Mythe, Utopie, Rationalité », p. 225 : « Hésitant de révéler directement ses opinions, Gabriel de Foigny place son personnage dans la position inconcommodable d'admirateur inconditionné des Australiens d'un côté, et de rapporteur naïf de plusieurs faits qui ne concordent pas avec le présupposé de perfection de l'autre. »

vraisemblance, dans la mesure où Foigny a recours à diverses stratégies d'authentification. Ainsi, la relation se présente comme un document matériel, parvenu au narrateur principal (« G. de F. », selon la page du titre), après la mort de Nicolas Sadeur (narrateur secondaire homodiégétique). La scission de l'instance énonciative en éditeur et narrateur est non seulement une stratégie de validation, mais elle permet aussi à Foigny d'anticiper son éventuelle défense devant la censure, en s'identifiant avec G. de F., le simple éditeur du texte.

La tâche de G. de F., qui fonctionne à la fois comme instance éditoriale et comme préfacier, est celle de fournir le cadre contextuel du récit et de confirmer son authenticité. Cet objectif est clairement énoncé dans la préface de l'édition de 1692 : « Quoique les aventures surprenantes de Sadeur, et la découverte du País dont on va lire les particularités soient quelque chose de fort extraordinaire, le lecteur n'aura pas beaucoup de peine à y ajouter foi, quand il sçaura que depuis deux cens ans on parle d'une Terre Australe Inconnüe. » (*TAC*, note 3, p. 4) Dans la préface, G. de F. inscrit la relation qu'il présente comme la culmination d'une longue série de vaines tentatives de découverte : « Ces considérations obligent plusieurs personnes de s'étonner, quand ils font reflexion, qu'on ne cesse depuis quatre ou cinq cens ans de proposer une terre Australe inconnüe : sans qu'aucun jusqu'ici ait fait paroître son courage & ses soins, pour la rendre connuë » (*TAC*, p. 3). Or, là où Magellan, les explorateurs hollandais, Binot Paulmier, sieur de Gonnevile, Marco Polo et Ferando de Queiroz ont échoué⁵²⁷, Sadeur réussit, en donnant la première description de la Terre australe, c'est-à-dire, comme le précise le titre de l'ouvrage, « d'un pays inconnu jusqu'ici ». Il faudrait remarquer aussi que, sans doute afin de brouiller les cartes, l'éditeur mélange récits réels et voyages imaginaires, tout en prenant à partie certains voyageurs (comme Binot Paulmier de Gonnevile⁵²⁸). En dédiant cette découverte au roi, « Louys le Redouté & le Triomphant » et en dressant d'emblée un plan de conquête de cette terre « mieux située et incomparablement plus reglée que les autres » (c'est-à-dire la Nouvelle-France et les Antilles), l'éditeur inscrit le texte de Sadeur dans la lignée des projets de colonisation du Troisième Monde, étant inspiré sans doute par la publication récente des *Mémoires* de

⁵²⁷ Ce dernier, dont les écrits ont influencé Foigny, est reconnu pour avoir abordé ces terres, mais sa relation reste « un leger crayon, qui altère plus qu'il ne satisfait » (*TAC*, p. 9).

⁵²⁸ « C'est ce qu'il dit : mais comme il ne marque aucune particularité de l'assiette ni de l'étenduë de ce pays : on ne peut asseoir aucun jugement solide sur sa relation » (*TAC*, p. 5).

Jean Paulmier de Courtonne⁵²⁹. En effet, peu après la découverte du Nouveau Monde, l'idée d'une grande masse australe qui reste à découvrir commence à enflammer les imaginations. La conjecture d'un continent inconnu plus grand que l'Europe permet ainsi d'envisager la création d'une colonie australe qui donnerait aux Français l'occasion de prendre en quelque sorte leur revanche pour les échecs de plusieurs tentatives au Nouveau Monde (notamment en Floride et au Brésil). Au moins jusqu'aux découvertes décisives de Cook, la colonisation du continent austral inconnu est au cœur de plusieurs programmes dans lesquels des attentes à la fois économiques et messianiques sont entées sur un espace largement imaginaire. De bons exemples en sont fournis par La Popelinière qui formule un projet d'évangélisation dès la fin du XVI^e siècle⁵³⁰ ou par Charles de Brosses qui rédige une *Histoire des Navigations aux Terres australes* dans la deuxième moitié du siècle suivant⁵³¹. Mais le plaidoyer de G. de F. tourne court, tout comme le chapitre « De raretez utiles à l'Europe qui se trouvent dans le pays Austral », qui se ferme avec ce constat qui met en question la possibilité même du projet : « La grande difficulté est de trouver le moyen de pouvoir communiquer avec ces peuples : & apres y avoir fait toutes les reflexions possibles, j'y vois des peines insurmontables. Comme ils ne souhaitent rien : il n'est aucune apparence, qu'on les puisse attirer par l'amorce du gain, de la recompense ou du plaisir » (TAC, 186). Le voyage en utopie est donc une aventure singulière qui ne saurait être reproduite un hapax qui ne met pas véritablement en question la fermeture du lieu imaginaire. Il suffit de comparer cette mise en garde avec le ton enthousiaste de l'« Epistre » de Jean Paulmier de Courtonne qui assure le lecteur de la bonne volonté des « pauvres & miserables Austraux qui gemissent depuis tant de siecles sous la tyrannie de Satan » et qui « sont remplis d'esperance »⁵³² en attendant leur colonisation par les envoyés du pape.

⁵²⁹ Jean Paulmier de Courtonne, *Memoires touchant l'établissement d'une mission chrestienne dans le troisième monde autrement appelé La Terre Australe, Méridionale, Antarctique et inconnue* A Paris, chez Claude Cramoisy, 1663.

⁵³⁰ Henri Lancelot Voisin La Popelinière, *Les Trois Mondes*, Paris, À l'olivier de Pierre L'Huillier, rue Saint-Jacques, 1582; il en existe une édition critique réalisée par Anne-Marie Beaulieu, Genève, Droz, 1997.

⁵³¹ Charles de Brosses, *Histoire des Navigations aux Terres Australes contenant ce que l'on sçait des mœurs & productions des Contrées découvertes jusqu'à ce jour...*, Paris, Durand, 1756. Plus proche chronologiquement de Veiras et Foigny, Flacourt formule des idées similaires dans *Histoire de la Grande Isle Madagascar*, à Paris, chez François Clovzier, 1661 [1658].

⁵³² Jean Paulmier de Courtonne, *Memoires*, *op. cit.*, p. iii.

Un deuxième volet de la stratégie d'authentification dans la *Terre australe connue* est compris dans le « récit dans le récit » racontant des circonstances de la publication du livre fait par G. de F. Ce dernier se présente comme le compilateur du manuscrit qu'il a hérité de Sadeur, un voyageur affaibli qu'il avait rencontré dans le port de Livourne, en 1661 et qui avait rédigé le texte en latin, « en partie à Crin dans la terre Australe, en partie à Madagascar ». L'illusion référentielle est renforcée par la description matérielle du manuscrit, l'éditeur insistant sur les dimensions des rouleaux et sur la qualité du papier (sans doute de fabrication australe), qui se présente terni par l'eau.

À ces détails s'ajoutent la contextualisation géographique et historique du récit qui permet de lui donner une certaine vraisemblance factuelle, en l'inscrivant dans l'ordre du savoir : renvois à des événements comme la guerre hispano-lusitaine de 1623 (*TAC*, p. 30), à des personnages historiques célèbres (comme Philippe II ou le duc de Bragance), ou à la présence européenne dans les colonies. Sadeur donne des précisions (pseudo)cartographiques⁵³³, en citant également des toponymes réels, parfois déformés, mais généralement identifiables (Honfleur, Chatillon-sur-Bar, Aquitaine, Rehel en Champagne, Gallice, Maninga, Congo, Zair, Cariza, Manicongo, Zaffla, Cuama, Zembre, Annanbolo, Madagascar ou Tonbolo), ainsi que les textes des autres voyageurs et en adoptant parfois, comme on le verra, une posture critique envers leurs « contes à faire plaisir » (*TAC*, 43). Enfin, certaines particularités stylistiques viennent entériner la véracité du récit. Le ton est celui de la simplicité qui caractérise la confession spontanée, selon l'admission du narrateur, qui assume volontiers la position du témoin naïf. Cette impression est créée par l'entremise de notations déictiques et d'observations parfois fulgurantes, renvoyant au moment de l'énonciation ainsi que de mentions autoréférentielles permettant au narrateur de spéculer sur le possible destin de son manuscrit (« J'Ecris [sic] ce qui suit de l'Isle de Madagascar : & je commence à me flatter que cette histoire pourra donner de l'edification à mon pays », *TAC*, 213). Ces procédés comportent l'enregistrement des réactions spontanées (« Ne doutez pas que je ne fusse fort

⁵³³ À la différence de More, Foigny n'hésite pas à donner la localisation exacte de la Terre australe : « Elle commence au 340. meridiens vers le cinquante deuxième degré d'élevation australe : & elle avance du côté de la Ligne en 40. meridiens jusques au 40. degré : toute cette terre se nomme Huff. La terre continuë dans cette elevation 94 environ quinze degrez & on l'appelle Hubc. Depuis le 15. meridiens la mer gagne & enfonce petit à petit en 25. meridiens jusques au 51. degré : & toute cette côté qui est occidentale s'appelle Hump. La mer fait là un golphe fort considerable qu'on appelle Slab. » (*TAC*, p. 68-69)

surpris... », *TAC*, p. 98) ou des retours en arrière (« Je sùs quelque tems après que quelques Gardes de la mer virent une partie de ce combat », *TAC*, p. 62). Ces greffes, en établissant l'illusion référentielle, permettent à l'auteur de renforcer la crédibilité du dispositif allégorique et philosophique de la *Terre australe connue*, en lui donnant l'apparence d'un récit factuel⁵³⁴.

I. 4. L'homme naturel : Congo et Madagascar

Chez Foigny, la question de l'homme naturel se pose notamment au sujet des développements sur les autochtones du Congo, de Madagascar et des habitants de l'île Ausicamt. La manière dont l'auteur mélange les descriptions des populations réelles et imaginaires ne se fait pas sans souci pour l'illusion du vrai. De la sorte, bien que les « sas externes »⁵³⁵ qui encadrent l'épisode central utopique comportent des effets réalistes (les deux contrées présentées figurent bien sur les cartes et leur description obéit aux codes fondamentaux de la littérature géographique), plusieurs éléments fabuleux viennent mettre en doute la vraisemblance du récit.

Le caractère édifiant de l'œuvre se manifeste de la manière la plus claire dans la description du Congo, *locus amoenus* converti en jardin maudit, qui fournit au narrateur l'occasion de dénoncer la proximité des rapports qu'entretiennent les habitants avec une nature qui, tout en leur offrant les ressources nécessaires à la subsistance, les maintient dans un état d'hébétude endémique, en les empêchant ainsi d'accéder à la pleine humanité.

On peut remarquer également que Foigny met l'accent sur le rôle du travail dans le processus d'humanisation qui semble tout à fait moderne, dans lequel on peut déceler l'œuvre du nouvel esprit capitaliste propre à l'éthique protestante du travail et qui est, comme l'a montré

⁵³⁴ Voir également l'article de Pierre Ronzeaud, « L'espace dans les utopies littéraires du règne de Louis XIV », *Études littéraires*, vol. 34, n^{os} 1-2, hiver 2002, p. 277-294.

⁵³⁵ Selon l'expression de René Démoris, citée dans l'article de Jean-Michel Racault : « Place et fonction des "sas" dans le voyage utopique : l'exemple de *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny », dans R. Baccolini, V. Fortunati, N. Minerva (éd.), *Viaggi in Utopia*, Ravenna, Longo Editore, 1996, p. 21-31.

Max Weber, fondé sur une théologie de la prédestination⁵³⁶. De même, Jacques Ellul montre que la valeur éminente du travail apparaît au XVII^e siècle, en Angleterre, en Hollande et en France comme une réponse aux modifications subies par le contexte économique. Connaissant un durcissement dû à l'apparition du travail industriel, le système productif exige, selon Ellul, la création d'une idéologie du travail ayant une fonction à la fois légitimatrice et compensatoire⁵³⁷. L'éloge de la simplicité des Sauvages, qui joue un rôle si important dans la critique libertine des religions, est complètement absent dans l'œuvre de Foigny pour lequel le monde naturel porte les lourdes conséquences de la Chute. La description des terres congolaises, renvoyant constamment à l'image d'un paradis corrompu, est de la sorte dominée par des échos théologiques du mythe adamique. N'ayant pas accès à la Révélation chrétienne, les habitants de ces contrées semblent être enlisés dans la pesanteur et la violence d'un monde qui porte les traces du Pêché originel. En effet, si au premier abord il semble être un lieu de jouissance, le Congo offre plutôt l'exemple d'une humanité emprisonnée par une nature lénifiante, dont les forces s'opposent à la perpétuation de la vie.

Ces échos théologiques sont renforcés par l'insertion d'éléments merveilleux, qui, malgré un certain penchant de l'hypocrite narrateur pour la dénonciation des fables des voyageurs⁵³⁸, l'emportent le « pseudo-réalisme » de la description, comme le remarque Pierre Ronzeaud⁵³⁹. Bien qu'il renvoie à des éléments factuels, en faisant semblant de corriger certaines « erreurs » des voyageurs⁵⁴⁰, en fait Foigny semble se préoccuper peu de la véracité de ses descriptions – et,

⁵³⁶ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit. passim. La thèse de Weber est que les théologies de la prédestination, dont notamment le calvinisme, le puritanisme et, dans une certaine mesure, le jansénisme, exaltent le travail humain qui, n'étant plus destiné à la satisfaction des besoins des êtres déchus, s'autonomise et acquiert une utilité sociale impersonnelle.

⁵³⁷ Jacques Ellul, « L'Idéologie du travail », *Foi et Vie*, n° 4, juillet 1980, p. 25-34.

⁵³⁸ Cette prédilection pour l'hypercritique conduit Foigny à réfuter l'existence des crocodiles dans la région : « Je m'informai avec beaucoup de soin où étoient les Cocodrilles, que les historiens mettent en grande quantité en ces quartiers. Mais on ne connût pas même ce que je voulois dire : ce qui me fit croire que ce n'étoit que des contes faits à plaisir pour épouvanter les simples, & donner lieu aux orateurs de former des comparaisons selon leurs desseins. », *TAC*, p. 43-4. Or, comme le remarque bien P. Ronzeaud, les crocodiles étaient bien présents dans ces contrées. En effet, Pigafetta et Lopes en mentionnent la présence dans le fleuve Zaïre on trouve « le crocodiel, qui est de très grande taille et que les gens du pays appellent caïman » (op. cit., p. 29).

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ Par exemple, il signale certaines prétendues erreurs cartographiques : « d'où je conclus que les Cartes Geographiques manquent notablement d'éloigner le lac Zair de 300. lieuës de la mer. » (*TAC*, p. 39); à d'autres

qui plus est, choisit d'ignorer ses sources⁵⁴¹ lorsque celles-ci contredisent la visée idéologique du dispositif.

Ainsi, l'utilisation des textes viatiques consultés par Foigny est totalement subordonnée à la visée théorique de l'auteur : en effet, si ce dernier emprunte quelques motifs se rapportant à la nature paradisiaque du Congo, sa description des habitants du pays écarte tous les traits positifs qu'il aurait pu trouver dans les récits des auteurs comme Pigafetta et Lopes⁵⁴². Comme le remarque Marcelle Maistre Welch, « [d]es impressions que l'on peut tirer de la lecture de la relation de Pigafetta-Lopez, celle-ci démentait point par point la caractérisation des Congolais à la Foigny »⁵⁴³. En effet, selon Willy Bal, dans la relation de Pigafetta et Lopes affleure une « conception du primitif naturellement vertueux »⁵⁴⁴ qui se situe aux antipodes de l'antinaturalisme du narrateur.

À première vue, le Congo semble figurer, dans le texte de Foigny, la promesse édénique réalisée sur terre. Le pays est décrit comme « un vrai paradis terrestre qu'ils [les voyageurs] décrivoient rempli de tous les avantages que l'esprit humain peut souhaiter pour la santé, pour les commoditez & pour les plaisirs de la vie, sans aucune nécessité de cultiver la terre » (p. 22).

Cette nature, qui « est bien différente de la nôtre qui est souvent ingrate après mille travaux : &

endroits il critique les fables des « Historiens [qui] placent quantité de monstres en ces quartiers : mais c'est sans autre fondement que le récit de ceux qui les ont inventez. » (TAC, p. 47)

⁵⁴¹ Parmi les sources les plus importantes de Foigny, on peut mentionner Odoardo Lopez, *Relazione del realme di Congo et delle circonvicine contrade, tratta dalli scritti & ragionamenti di Odoardo Lopez Porthogese per Filippo Pigafetta*, Rome, Bartolmeo Grassi, 1591 (on a utilisé notamment la traduction de W. Bal, voir *infra*); André Thevet, *La Cosmographie universelle*, Paris, Pierre L'Huillier & Guillaume Chaudière, 1575; Gaston-Jean-Baptiste Renty, *La Cosmographie, ou Introduction facile à la Cosmographie divisée en deux traictez*, Paris, Gervais Clouzier, 1645, ainsi que Jeronimo Lobo, *Les Relations de voyage sur le Nil et dans l'empire des Abyssins* dans Melchisedeck Thévenot, *Relations de divers voyages curieux, qui n'ont point esté publiées*, Première partie, Paris, Jacques Langlois, 1663. Pour des renseignements plus détaillés sur les sources de Foigny au sujet du Congo, voir P. Ronzeaud, *op. cit.*, 1982, p. 127-9 et Dominique Lanni, « Le Cafre et le Hottentot en mythe(s) et réalité(s) : le récit de voyage aux lisières du roman », dans A. B. Bournaz (éd.), *L'Afrique au XVIIe siècle. Mythes et réalités*, Actes du VII^e colloque du Centre International de Rencontres sur le XVII^e siècle, Tunis, 14-16 mars 2002, GNV, Tubinger, 2003, p. 219.

⁵⁴² Filippo Pigafetta, Lopes Duarte, *Description du Congo et des contrées environnantes* (1591), trad. Willy Bal, 2^e édition, E. Nauwelaerts, Louvain, 1965.

⁵⁴³ Marcelle Maistre Welch : « Le Congo de Gabriel de Foigny », *Cahiers du dix-septième. An Interdisciplinary Journal*, vol. 10, no 2, 2006, p. 143-155, en ligne.

⁵⁴⁴ Filippo Pigafetta, Lopes Duarte, *Description du Congo*, *op. cit.*, « Introduction », p. XXI.

toujours exposée aux rigueurs des vents & des excez de chaleur »⁵⁴⁵ est caractérisée par une abondance exotique qui n'a rien à envier au pays de Cocagne des descriptions médiévales.

Ce qui nous obligeoit à de petites journées estoit la continuation des curiositez qui se presentoient sans cesse à nos yeux en fruits, fleurs, poissons, & animaux privez. Nous ne pouvions presque remarquer un endroit dans de vastes prairies de soixante & quatre-vingt lieuës de longueur, qui ne fut enrichy d'une tapisserie merveilleuse de fleurs, qui passeroient pour rares dans les parterres les plus accomplis de l'Europe. Je ne pouvois voir fouler aux pieds tant de miracles de nature, sans indignation, mais la grande quantité estoient cause qu'on n'en faisoit pas plus d'estime que de nos marguerites champêtres. A peine y a il un arbre qui ne soit fruitier, & qui ne porte quelque fruit que nous jugions precieux, pour être incomparables à tous ceux que nous connoissons. Et la nature les a tellement accomodez à la portée des habitans qu'on les peut cueillir sans incommodité & sans danger. Nous ne vivions d'aucune autre nourriture que de celle la, & nous en recevions tant de contentement que nous ne desirions rien davantage. (TAC, p. 39)

On y trouve des fruits qui poussent d'eux-mêmes⁵⁴⁶, ainsi que « des poissons qui ont tant d'inclination pour l'homme qu'ils le cherchent et s'offrent à luy comme autant de victimes » et qui « sautent dans les bateaux & [...] viennent aux pieds des matelots pour les caresser à la façon des chiens » (TAC, p. 41). Ce passage pourrait être inspiré par la relation de Pigafetta et Lopes qui remarquent en effet l'abondance de sardines et anguilles au Congo, « au point que, l'hiver, ces dernières sautent sur le rivage »⁵⁴⁷. Il s'agit d'une image qui évoque un état édénique, dans lequel les animaux vivent en harmonie avec les humains, en ne pensant qu'à les servir. Toutefois, le topos du *locus amoenus* est aussitôt renversé. En effet, il se trouve que le Congo est un paradis corrompu : par un effet pervers, tous les dons que la nature congolaise dispense si généreusement s'avèrent mortifères. En effet, après avoir trouvé une source d'eau « plus douce que notre hypocras : et qui rêjoüit & fortifie plus que nostre vin d'Espagne » (TAC, p. 45), les voyageurs apprennent que cette source, se trouvant au centre de ce jardin d'apparence paradisiaque, peut plonger ceux qui s'y désaltèrent dans un sommeil profond ressemblant à la mort.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ TAC, p. 37 : « La terre de ces quartiers surtout entre les rivieres du Zair & de Cariza produit des fruits en abondance sans qu'on se mette en peine de la labourer. Et ces fruits sont si délicats & si nourrissans : qu'ils contentent et rassasient pleinement ceux qui en mangent. L'eau même de certaines fontaines, a je ne sçais quoy de délicieux & de succulent qui satisfait en la beuvant. »

⁵⁴⁷ Pigafetta et Lopes, *op. cit.*, p. 28.

De même, dans ce climat, les fruits et les viandes sont périssables et la chaleur les abîme avant même que les voyageurs puissent les consommer. L'effet de cette nature nourricière sur les habitants est d'entraîner, selon Sadeur, leur dégénérescence. Les qualificatifs que le narrateur leur réserve sont dans la sphère de la passivité ou de l'inactivité : les habitants du Congo sont « négligents, paresseux, simples et stupides » (*TAC*, p. 37); ce peuple est brutal, pesant, « négligent, endormy, dédaigneux »⁵⁴⁸.

À la différence des Australiens, dont l'idéologie est présentée en détail par l'intermédiaire du vieux Suains, le guide de Sadeur, les Congolais sont sans voix et d'une certaine manière sans visage, leur apparence étant réduite à des qualités relevant du manque et de l'absence.

Même si les Congolais sont présentés comme « entièrement nus », leur condition renvoie moins à la pureté préadamique qu'à leur état d'indolence, dont seule la présence des colonisateurs semble pouvoir les extraire : « ce n'est depuis quelques années, qu'il s'en trouve quelques-uns qui commencent à l'imitation des Européens à couvrir ce qu'on appelle honteux » (*TAC*, p. 37). Encore sur ce point, Foigny contredit ses sources : selon Pigafetta et Lopes, loin d'être nus avant la colonisation, les Congolais portaient des habits élaborés; mais, après leur conversion, ils ont commencé à adopter la mode des Portugais : « ils revêtirent des manteaux, des capes, des paletots d'écarlate et de soie, chacun selon ses moyens », à l'exception des gens du peuple qui gardaient l'ancien usage⁵⁴⁹.

En outre, leur indolence est telle qu'elle cause la quasi-extinction du désir sexuel des habitants, au point d'entraîner un effet de dépopulation : « [c]e pays n'est pas habité à moitié près comme le Portugal, et je ne sçais, si on doit l'attribuer au peu d'inclination qu'on y remarque pour la generation : où à la difficulté qu'on y voit d'engendrer » (*TAC*, p. 37). L'infertilité des Congolais est le signe de leur désobéissance par rapport à l'injonction adressée par Dieu aux humains (selon la Genèse, 1,28) qui est non seulement d'être féconds et de se multiplier, mais aussi de se rendre maîtres et possesseurs de la terre⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ Pigafetta et Lopes, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁵⁰ *La Bible de Jérusalem (BDS)*, Genèse, 1,28 : « Dieu les bénit en disant : Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre, rendez-vous-en maîtres, et dominez les poissons des mers, les oiseaux du ciel et tous les reptiles et les insectes. »

Même les traits qui sont connotés positivement dans la description de la vie des Australiens sont affectés d'un signe négatif lorsqu'ils qualifient l'existence des autochtones, indiquant la perversion du rapport des habitants avec la nature. Par exemple, si, tout comme les Australiens, les Congolais méprisent le gain (*TAC*, p. 76), ce serait, d'après le narrateur, parce qu'ils ne semblent détenir que les rudiments de la civilisation, le piètre état de leurs logements reflétant le niveau primaire de cette société :

Les maisons sont si fort négligées en ce pays qu'on n'y entre presque point. Comme les nuits ont toute la douceur qu'on peut désirer, on se porte mieux de coucher dehors que dedans un logis. On ne sçait pas même se servir de lict : & à la réserve de quelques matelats pour les moins robustes, il n'est personne qui ne dorme sur la platte terre. (*TAC*, p. 38)

Encore une fois, faut-il le remarquer, Foigny se trouve en porte à faux avec ses sources : selon Pigafetta et Lopes, les Congolais construisent bien des « bâtiments en bois, couverts de paille et divisés en chambres commodés » qui sont « revêtues de nattes très belles, finement travaillées et ornées de diverses manières »⁵⁵¹ Foigny passe aussi sous silence sur l'activité minière africaine (Pigafetta et Lopes mentionnent bien des mines d'argent et de cuivre « très pur »), et l'agriculture : selon les voyageurs, on y rencontre des jardins et des plateaux cultivés, bien fournis en hameaux et en villages⁵⁵².

L'abondance naturelle du Congo est la cause directe du retour de ces populations à un état d'apathie presque minérale :

Après les avoir quelque tems considérez, je fus forcé de confesser que notre nature devoit paresseuse, quand elle ne manquoit de rien : & que l'oisiveté la rendoit brute & comme insensible. Je conclus aussi que c'estoit une nécessité que l'homme fut exercé, qu'il prétendît & qu'il aspirât sous peine de devenir pierre : & qu'aussitôt qu'il ne demandoit plus rien, il devoit immobile & sans action. (*TAC*, p. 37)

On pourrait encore remarquer qu'au niveau sémantique, la description du séjour congolais est construite autour de l'opposition terme à terme entre plusieurs isotopies relevant de la description de la nature et celle des habitants. Sans prétention d'être exhaustif, le tableau ci-après en fournit quelques exemples à partir des oppositions isotopiques « Activité/Inactivité » et « Abondance/Privation » :

⁵⁵¹ Pigafetta et Lopes, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 79.

Nature congolaise	Habitants du Congo
<p><u>Activité</u></p> <p>« produit », « diversité », « il en meurit », « meurissants », « sautent », « cherchent » « s’offrent », « caracolloquent », « se tournant et contournant ».</p>	<p><u>Inactivité</u></p> <p>“peu d’inclination [...] pour la génération”, “difficulté [...] d’engendrer”, « brute et comme insensible devenir pierre », « immobile et sans action », « incapable d’agir », « oysiveté », « pesant, négligent, endormy, dédaigneux », « paresseuse », “sans [...] labourer” « incapable d’agir », « fort négligées ».</p>
<p><u>Abondance</u></p> <p>« chargez de fleurs, de boutons et de fruits », « abondance » (2 occurrences), « chargez de fleurs, de boutons et de fruits », « tant de brillantes raretez », « tant de profusion », « la beauté jointe à la quantité », « délicieux et de succulent », « nourrissants », « contentent et rassasient pleinement », « satisfait », « À peine y a-t-il arbre qui ne soit fruitier », « grande quantité », « précieux », « succulent », « vray paradis terrestre ».</p>	<p><u>Privation</u></p> <p>« entièrement nus », “ne [...] souhaite rien”, « <i>sans perfection</i> », « ne mérite plus de vivre », « <i>stupide</i> », « ne sçait pas se servir ».</p>

Loin de décrire seulement des positions figées, ces oppositions sémantiques traduisent une relation dynamique de causalité : en effet, c’est bien la proximité avec une nature définie par les traits de l’« Activité » et de l’« Abondance » qui détermine, dans un rapport de proportionnalité inverse, le blocage des Congolais dans les pôles de l’« Inactivité » et de la « Privation ».

Pour mieux illustrer son propos, Foigny insère également le récit portant sur l'origine d'une peuplade voisine « que les Europeens appellent “Caffres”, et les naturels “Tordi” » (*TAC*, p. 47), et qui serait issue de l'accouplement monstrueux entre un homme et une tigresse :

Nous apprîmes donc qu'un homme du pays ayant élevé une petite Tigresse, devint si familier avec cette bête, qu'il l'aima charnellement & commit le crime infame avec elle, d'où suivit un homme monstre qui a donné l'origine à ces Sauvages qu'on ne peut humaniser. Une preuve invincible de cette histoire, c'est que leurs faces et leurs pieds ont de grands rapports avec les Tigres : & leurs corps mêmes ne sont pas exempts de plusieurs taches pareilles à celles de ces animaux. (*TAC*, p. 47)

Les Cafres ou Cafates sont une peuplade réelle qui, au XVI^e siècle, habitait le territoire situé au sud de la bouche du Nil Bleu, selon Willy Bal⁵⁵³. Le mot provient sans doute de l'arabe *Kaffer*, terme que les marchands arabes utilisaient pour désigner les habitants non convertis à l'Islam des régions de l'Afrique subsaharienne.

À l'époque classique, ces populations sont décrites dans plusieurs récits de voyage⁵⁵⁴ ainsi que dans plusieurs ouvrages cosmographiques et cartes qui présentent un vaste « Pays des Cafres ou Cafrerie »⁵⁵⁵. À quelques exceptions près, les Cafres sont vus comme l'épitomé d'une l'humanité sauvage sur laquelle on projette les traits les plus répugnants tirés de l'arsenal discursif de l'antiprimitivisme⁵⁵⁶ : par exemple, dans un ouvrage de vulgarisation comme *Le Cosmographe*,

⁵⁵³ Willy Bal, *op. cit.*, note 34.

⁵⁵⁴ Parmi ces textes on pourrait citer ceux de Jean-Pierre Maffée, *L'histoire des Indes orientales et occidentales*, traduite de Latin en François par M. M. D. P. À Paris, chez Robert de Ninville, au bout du Pont S. Michel, 1665 [1589], de Jean-Baptiste Tavernier, *Les Six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, ecuyer baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes*, Paris, Gervais Clouzier et Claude Barbin, 1676, 2^e tome, ou celui de Guy Tachard, *Second voyage du Pere Tachard et des Jesuites envoyez par le Roy au Royaume de Siam*, À Paris, chez Daniel Horthemels, 1689.

⁵⁵⁵ Voir N. Sanson d'Abbeville, « Basse Aethiopie, qui comprend les royaumes de Congo, coste, et pays des Cafres » (1655), ou bien G. De L'Isle, « Carte du Congo et du Pays des Cafres » (1708), consultées sur le site Gallica.

⁵⁵⁶ Sur les représentations des Caffres et des Hottentots dans l'ethnographie classique, on peut consulter Linda E. Merians, *Envisioning the Worst. Representations of Hottentots in Early-Modern England*, Newark et Londres, Rosemont, 2001 et François Fauvelle-Aymar, *L'invention du Hottentot : Histoire du regard occidental sur les Khoisian XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

ou *Introduction facile à la Cosmographie*, l'auteur anonyme mentionne "[l]es pays des Cafres où il n'y a ny villes, ny villages » et qui « est habitée de Sauvages, vivans à la façon de bestes »⁵⁵⁷.

Pigafetta et Lopes n'invoquent qu'en passant une montagne portant ce nom, mais en revanche ils décrivent un peuple « que les gens du Congo appellent Giaqua, mais qui, dans son propre pays, s'appelle Agag, extrêmement féroce et belliqueux, adonné aux armes, aux brigandages, toujours occupé à des incursions dans les territoires voisins »⁵⁵⁸. Il est possible que Foigny ait amalgamé ses sources, en se servant de la réputation belliqueuse des Jagas du Congo pour développer sa description des Caffres, dont il invente par ailleurs de toutes pièces le récit d'origine, tout en empruntant certains traits à Jeronimo Lobo qui décrit ces populations dans *Les Relations de voyage sur le Nil et dans l'empire des Abyssins*⁵⁵⁹. Selon le narrateur, une proximité coupable avec la nature sous sa forme bestiale aurait donc entraîné ces « Caffres » en deçà de l'humanité. Cas extrême d'une promiscuité coupable, les Cafres ne sauraient sortir de leur condition, étant condamnés à rester des « Sauvages qu'on ne peut humaniser » (*TAC*, p. 47). Il pourrait sembler paradoxal que Foigny ait élaboré un récit fantastique qui fait remonter l'apparition des Caffres à un acte de zoophilie, tout en dénonçant les fables des voyageurs (« contes faits à plaisir pour épouvanter les simples, et donner lieu aux orateurs de former des comparaisons selon leurs desseins »⁵⁶⁰). Cependant, replacée dans le contexte épistémique de l'époque, cette explication ne relève pas du merveilleux, étant bien ancrée dans la tradition médicale de l'époque pour laquelle la bestialité est considérée comme l'une des causes les plus communes des naissances monstrueuses⁵⁶¹.

En donnant un acte de bestialité comme cause suffisante de l'apparition des monstrueux Caffres, Foigny s'inscrit donc dans un mouvement plus général de naturalisation des prodiges médiévaux.

⁵⁵⁷ Anonyme, *Le Cosmographie, ou Introduction facile à la Cosmographie*, t. II, Paris, Gervais Clozier, 1656, p. 237.

⁵⁵⁸ Pigafetta et Lopes, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁵⁹ Jeronimo Lobo qui décrit ces populations dans *Les Relations de voyage sur le Nil et dans l'empire des Abyssins*, dans Melchisedeck Thévenot, *Relations de divers voyages curieux*, Paris, s. n., 1663-1672, p. 22.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ Peter G. Platt (dir.), *Wonders, Marvels, and Monsters in Early Modern Culture*, Cranbury, University of Delaware Press, 2000, p. 87.

En effet, les représentations du monstre commencent à changer à partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, avec l'émergence de nouvelles perspectives étiologiques qui tendent à écarter les explications surnaturelles, en favorisant de plus en plus les causes immanentes⁵⁶². Ainsi, dans son fameux ouvrage dans *Des monstres et prodiges*⁵⁶³, en s'inspirant de la tradition aristotélicienne, Ambroise Paré cite treize causes distinctes des naissances monstrueuses, dont dix (comprenant la bestialité) sont entièrement naturelles.

D'autre part, dans *La Terre australe connue*, la transgression des frontières entre l'humain et l'animal est un leitmotiv essentiel à l'économie de l'œuvre. D'après Jean-Michel Racault, "[l]e dogme essentiel de l'idéologie australienne est la séparation radicale de l'homme et de la bête"⁵⁶⁴, mais, on le verra, la doctrine australienne n'est pas sans contradictions, dans la mesure où elle se fonde en même temps sur le postulat de l'homogénéité de la substance. La possibilité d'un croisement entre l'espèce animale et celle humaine permet de mettre en question cette différence ontologique, en mettant également en question la thèse de la supériorité raciale des Australiens qui insistent de placer les habitants du Vieux Monde – les Septentrionaux, dans la proximité des bêtes.

Le rapport entre l'abondance de l'environnement et l'étiologie du désir permet de tracer un parallèle implicite entre les Congolais et les Australiens, malgré l'évident écart civilisationnel entre les deux nations⁵⁶⁵.

Par son accent mis sur le travail, la vision qui se dégage de la description du Congo par Foigny peut se revendiquer de l'éthique protestante émergente dont l'éthos sera analysé par

⁵⁶² Katharine Park et Lorraine J. Daston: "Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England", *Past & Present*, n° 92, 1981, p. 20-54.

⁵⁶³ Ambroise Paré, *Des monstres et prodiges*, Michel Jeanneret (éd.), Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2015.

⁵⁶⁴ Jean-Michel Racault, *op. cit.*, 147. C'est également la conclusion de Marie-Françoise Bosquet qui identifie au centre de *La Terre australe* « une phobie du bestial opposée à un culte de la raison considérée comme principe unificateur »; voir Marie-Françoise Bosquet, « Altérité et rêve d'unité, ou le féminin dans l'utopie hermaphrodite de Foigny », dans R. Heyndels et B. R. Woshinsky (éd.), *L'autre au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr, coll. « Biblio 17 », 1999, p. 291.

⁵⁶⁵ Voir ci-après, dans la conclusion de ce chapitre, une comparaison entre la représentation des nations sauvages et celle des Australiens.

Max Weber⁵⁶⁶. Si, traditionnellement, dans l'Europe prémoderne, le travail (*negotium*) était conçu comme une activité pénible, dont la nécessité découlait de la punition des descendants d'Adam après la Chute, cette conception est renversée dans la version protestante du capitalisme, qui voit dans l'*otium* un manquement à la vocation (*Beruf* dans la terminologie wébérienne) du travail. Chez Foigny, on trouve une valorisation du travail dans la mesure où c'est la lutte contre une nature hostile qui favorise l'épanouissement de l'être humain, voire le processus d'humanisation : « n'étant point obligé de travailler, [ce peuple] vit avec quelque justice dans une oysiveté qui le rend pesant, négligent, endormy, dédaigneux » et dénué de perfection, « puisque la perfection demande de l'exercice, du travail et de la peine » (*TAC*, p. 38).

Fidèle en cela à la vision judéo-chrétienne, Foigny nie la possibilité d'une survivance du Paradis terrestre après la Chute. Le rôle fondamental du « sas »⁵⁶⁷ congolais dans l'économie de l'œuvre nous semble donc être de fournir l'antithèse parfaite du monde australien, en mettant d'avance en question la possibilité d'un retour heureux à l'innocence naturelle. Pour l'humanité postlapsaire, la seule condition possible est celle annoncée par le commandement divin dans le livre de la Genèse : « Il dit à l'homme : Puisque tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre au sujet duquel je t'avais donné cet ordre : « Tu n'en mangeras point! le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie [...] L'Éternel Dieu fit à Adam et à sa femme des habits de peau, et il les en revêtit »⁵⁶⁸.

Loin d'être un cas isolé, la représentation des autochtones du Congo donne le ton au reste de l'ouvrage : en effet, dans *La Terre australe* l'homme naturel est décrit en termes empruntés systématiquement au registre antiprimitiviste. Ainsi, après son évasion de la Terre australe, Sadeur est capturé par des cannibales qui, pensant avoir attrapé un Australien, organisent une fête publique dans le but de consommer le sang et la chair du narrateur. La mise en scène en peut

⁵⁶⁶ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket, « Agora », 2006.

⁵⁶⁷ Ce terme désigne « les épisodes intermédiaires » présents dans certaines utopies françaises (Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs*, *op. cit.*, p. 144). Le premier à utiliser ce terme est René Démoris, *Le roman à la première personne*, Paris, A. Colin, 1975, p. 168.

⁵⁶⁸ Genèse 3, 17-8; 21 (trad. Ségond).

rappeler le scénario christique⁵⁶⁹, ou pourrait être lue comme une parodie de la messe catholique : « Ayant tiré de mon sang dans de petits gobelets, ils se tournerent vers le peuple, où ayant fait certains gestes entremélez de quelques parolles ils beurent avec marque de joye, jusqu'à la dernière goûte tout ce qu'ils avoient tiré » (*HS*, p. 227).

Sauvé de ce supplice par un navire français, Sadeur se retrouve à Madagascar, sa dernière escale sur le chemin de retour en Europe. La violence extrême ainsi que le cannibalisme sont les traits dominants des habitants de cette île qui, à l'opposé de la terre congolaise, est « non seulement ingrate, mais encore tres mal saine » (p. 232), caractéristique qui semble avoir joué un rôle déterminant dans la nature brutale des autochtones.

Ce « sas » narratif postutopique fait pendant à l'épisode congolais, dont il se démarque par l'exclusion des éléments merveilleux et par la conceptualisation d'un autre lien des autochtones avec la nature. On pourrait remarquer également que la description de Madagascar, par ailleurs la première dans une œuvre de fiction, est moins détaillée que celle du Congo et fait également plus de place à la recherche de la vraisemblance. Il est difficile d'identifier avec précision les sources de Foigny, mais certains détails topographiques nous permettent de croire qu'il a eu connaissance au moins de la description fournie par Étienne de Flacourt⁵⁷⁰, gouverneur de l'île entre 1648 et 1655.

Ainsi, Sadeur est débarqué à « Tonbolo » toponyme qui est sans doute une déformation soit du « Port de Tonobaia » mentionné par certaines cartes de l'époque et situé sur la côte sud-ouest de Madagascar⁵⁷¹, soit, plus probablement, de Tôlanaro ou Taolanaro, le nom autochtone de Fort-Dauphin, situé au sud-est de l'île. Il s'agit en effet d'un port bâti près d'un village malgache et habité par quelques centaines de colons européens d'origines diverses, détail qui semble bien correspondre à description fournie par Foigny : « Tonbolo où nous arrivâmes est un port suivy d'une petite ville mediocrement forte, habitée de cinq à six cents ménagers, dont la plupart sont françois, quelques uns portugais, d'autres Anglois & fort peu de Hollandois », *TAC*, p. 231).

L'auteur semble aussi être au courant des affrontements sanglants entre les colons et les

⁵⁶⁹ Comme le suggère Pierre Ronzeaud dans son édition critique de *La Terre australe*, *op. cit.* p. 227.

⁵⁷⁰ Étienne de Flacourt, *Histoire de la grande isle Madagascar*, à Paris, chez François Clovzier, 1661 [1658].

⁵⁷¹ Voir par exemple, la carte de N. Sanson d'Abbeville, « Basse Aethiopie, qui comprend les royaumes de Congo, coste, et pays des Cafres », 1655, consultée sur le site Gallica.

autochtones de l'île qui livrent une guerre d'usure contre les Européens⁵⁷². Le texte de Flacourt contient d'ailleurs une description de l'épisode, célèbre à l'époque, de la résistance de soixante Français contre les Autochtones et qui aurait pu trouver un écho dans la description que donne Foigny de la violence des habitants⁵⁷³.

Si la fécondité inouïe de la nature congolaise semble encourager l'oisiveté des populations locales, l'aridité de Madagascar est plutôt liée à leur férocité hors du commun. Sadeur décrit les indigènes comme « sans provision & sans aucun autre ordre que celui de leur passion » (*TAC*, p. 232).

En effet, les autochtones seraient des anthropophages qui, selon le récit du gouverneur du pays, n'hésitent point à torturer et à dévorer les malheureux colons qui ont la malchance de tomber entre leurs mains. Interrogé par Sadeur, le gouverneur de l'île s'épanche sur la cruauté dont ils font preuve à l'égard des prisonniers :

[L]es habitants sont tellement sauvages qu'ils n'épargnent personne. Il ajouta qu'ils avoient attrapé deux de ses soldats, il y avoit environ trois mois : & qu'il avoit appris par un Sauvage qu'il avoit amené de ces quartiers, que les ayant liez tout vifs par les pieds : & pendu à des arbres à cinq ou six pas l'un de l'autre : ils les avoient jette l'un contre l'autre, & fait entrechoquer, jusqu'à ce qu'à force de meurtrissures ils eussent expiré. Qu'il se trouve là un grand nombre d'enfants qui attendoient que le sang & la cervelle de ces misérables coulissent, pour les recueillir et les manger. Que leurs corps étant meurtris & noirs de coups, ils les détachèrent & les mangerent sans nul apprêt, comme les chiens devorent une charogne. (*TAC*, p. 233)

La comparaison empruntée au registre animalier, sans doute une réminiscence de l'étymologie populaire qui lie le terme « cannibale » au mot latin *canis*, contribue à la mise en question de l'humanité des autochtones. Il faudrait remarquer cependant que Flacourt ne mentionne qu'une seule fois le cannibalisme des indigènes dans son *Histoire de la grande isle Madagascar*, et cela seulement au sujet d'une population particulière, les « Ontaysatrouïha », nation qui « n'avoit aucune communication avec ses voisins » et qui « mangeoit ses ennemis & les voyageurs qui

⁵⁷² Pour une synthèse historique, voir Arthur Malotet, *Étienne de Flacourt ou les origines de la colonisation française à Madagascar, 1648-1661*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1898.

⁵⁷³ Cet épisode est décrit dans une lettre reproduite par Flacourt : « [...] nous estant ressemblez au nombre de soixante que nous estions de reste n'ayant point d'esperance d'autre secours que de la grace de Dieu : trente de nous autres alloient attaquer l'ennemy & faire des courses sur eux pendant que le reste gardoit le fort, parce que leur maxime estoit de nous auoir par famine deffendant à qui que ce soit de nous rien apporter vendre, à quoi ils estoient bien absolus : Cependant nous trauaillons à faire une Barque & y auons enfin reussi » (*op. cit.*, p. 402).

passoient par son païs »⁵⁷⁴. Par contre, la cruauté des Malgaches est un topos de la littérature viatique de l'époque : dans un passage qui aurait pu inspirer à Foigny la scène d'horreur qu'on vient de citer, Flacourt donne une description sans fard de la férocité des habitants de l'île : « Ce sont leurs delices, que de rencontrer des enfans, qu'ils fondent en deux tout en vie & deschirent en morceaux, & des femmes à qui ils fendent le ventre, & les laissent ainsi languir à demi mortes. »⁵⁷⁵

Sans doute, en déduisant Sadeur, ces Sauvages (« qu'on a bien de la peine à apprivoiser », précise le narrateur, p. 232) doivent s'apparenter aux Caffres, point de rencontre qui assure par ailleurs la cohérence des deux « sas » :

Voilà ce que j'ay pû apprendre des François touchant le naturel des habitants de ce pays, & je ne fais nul doute qu'ils ne soient descendants des caffres de l'Affrique. Leur constitution jointe à leur façon de vivre & de faire en est une preuve, que je crois incontestable. (TAC, p. 233)

Foigny semble pousser le paradigme antiprimitiviste jusqu'à ses dernières conséquences : en effet, vu la brutalité de ces autochtones, il serait vain d'essayer de civiliser.

Isolé du dispositif allégorique et satirique de *La Terre australe*, le traitement de la question de l'homme naturel chez Foigny peut donner lieu à des interprétations anachroniques, surtout pour ce qui est du traitement réservé aux habitants du Congo et de Madagascar. Ainsi, s'il fallait en croire Marcelle Maistre Welch, la représentation des Congolais relèverait d'un schéma de pensée eurocentrique auquel Foigny n'a pas su se soustraire qui aboutirait à un « non-dit raciste »⁵⁷⁶.

Ce diagnostic nous semble relever d'un certain anachronisme et ne tient pas suffisamment compte de la complexité du dispositif de *La Terre australe*. Certes, en rangeant les autochtones congolais et malgaches du côté de la pure nature et en mettant en question leur pleine humanité, Sadeur renforce les stéréotypes dominants sur ces populations, en anticipant même certaines thèses de Cornélius Van der Paaw sur la corrélation entre le climat du Nouveau Monde et la

⁵⁷⁴ Étienne de Flacourt, *op. cit.*, p. iii, v^o. Le motif du cannibalisme des Malgaches est cependant rare dans les textes des voyageurs, dont certains en contestent la véracité même – voir Jean-Michel Racault, « Madagascar dans les littératures des voyages de la seconde moitié du XVII^e siècle », dans Alia Baccar & Wolfgang Leiner (éd.), *L'Afrique au XVII^e siècle. Mythes et réalités*, *op. cit.*, p. 203-218.

⁵⁷⁵ Étienne de Flacourt, *op. cit.*, p. 83-4.

⁵⁷⁶ Marcelle Maistre Welch, « Le Congo de Gabriel de Foigny », *op. cit.*, p. 22.

dégénérescence des Amérindiens⁵⁷⁷, coïncidence moins surprenante si on retrace les origines de cette pensée dans le modèle antiprimitiviste généralement répandu à l'époque classique. Mais ces exemples, qui sont censés illustrer l'incapacité des autochtones de maîtriser les forces naturelles, ne permettent pas de parler d'une idéologie « raciste » proprement dite, c'est-à-dire d'une pensée qui fonde une hiérarchie des races sur certains traits collectifs hérités biologiquement. En revanche, si on peut trouver bel et bien une expression du racisme qui répond à cette définition, elle se trouve dans les discours des Australiens. Faut-il se rappeler, l'apparition du racisme est liée à la sécularisation de l'histoire chrétienne et à la montée du polygénisme, et reflète une vision opposée à celle de l'orthodoxie théologique⁵⁷⁸. Or, êtres surhumains d'origine préadamique imbus de leur propre supériorité, les Australiens sont les porteurs d'une vision anthropologique différentielle, basée sur un mythe de création polygéniste et sur une compréhension des caractéristiques biologiques leur permettant de ranger les Septentrionaux monosexués dans la classe des « demi-hommes ». En effet, dans les dialogues de Nicolas Sadeur avec les Utopiens, c'est notamment l'humanité des peuples non hermaphrodites, qu'ils soient européens ou africains, qui est constamment mise en question par le vieillard Suains, porte-parole de l'idéologie australienne. Qui plus est, les « semblables » de Sadeur, les Fondins, se voient aussi dénier leur humanité, en devenant les victimes des campagnes d'extermination australiennes, situation qui, en renversant la donne, nous semble représenter une ironie cinglante à l'encontre de l'idée de la supériorité des Européens sur les peuples du Nouveau Monde.

I. 5. Hermaphrodisme et libertinisme

Si, dans l'économie de l'œuvre, les mésaventures de Sadeur l'amènent à affronter les périls d'une nature et d'une humanité déchues, son arrivée dans la Terre australe l'introduit à une société censée représenter, au contraire, le règne de la seule raison. Le « sas » congolais représente donc un moment susceptible de mettre en valeur la différence utopienne : au premier

⁵⁷⁷ Cornélius van der Paaw, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce humaine*, à Berlin, chez George Jacques Decker, 1748.

⁵⁷⁸ Joan-Pau Rubiés, « Were Early Modern Europeans Racist? », dans A. Morris-Reich, D. Rupnow (éd.), *Ideas of 'Race' in the History of the Humanities*, Palgrave Critical Studies of Antisemitism and Racism, Palgrave, 2017.

abord, le Congo semble s'opposer en effet sous tous les points et de manière symétrique à la république australienne qui est présentée comme une citadelle de la raison, assaillie de toutes parts par les forces d'une nature hostile.

L'arrivée de Sadeur sur le continent austral ne se fait pas sans transitions ni périls : en effet, le voyage est marqué par un processus de dénaturalisation qui aboutit à l'affrontement du héros avec les éléments et des animaux étranges, comme des monstres marins ou d'énormes oiseaux-griffons. Après l'escale congolaise, Sadeur est victime d'un autre naufrage qui le jette, pour une quatrième fois, à la merci de la mer et il finit par échouer sur une île peuplée par des bêtes aux traits chimériques – oiseaux Urgs qui sont décrits comme des chevaux avec « des têtes pointuës & des pattes qui finissoient en griffes »⁵⁷⁹, « espèces de gros chiens & plusieurs autres sortes d'animaux qui n'ont rien de semblable dans l'Europe » (*TAC*, p. 53-54). Dans une scène reproduisant en clé satirique les récits viatiques du premier contact, Sadeur est pris par les bêtes comme un des leurs, étant initialement accueilli par ces créatures « d'un air [...] fort gai » et avec des cris qui lui semblent être de « joie et allégresse »⁵⁸⁰. On peut lire ce fragment comme une parabole animalière qui renvoie aussi bien au combat du héros contre l'élément bestial de sa propre nature avant son intégration dans la société australe qu'à l'ambivalence des rapports entre les explorateurs et les habitants du Nouveau Monde, topos fondamental de la littérature viatique. L'accueil apparemment chaleureux réservé à Sadeur par les créatures autochtones, qui semblent le prendre pour un des leurs, ne dure que jusqu'à ce qu'il commence à leur parler. Sa tentative de communiquer avec ces étranges bêtes fait long feu et met Sadeur, encore une fois, dans la position de victime sacrificielle : « vous [sic] m'êtes bien obligées, puis que je suis venu de si loin pour vous divertir, & pour être votre victime », *TAC*, p. 54). Le discours du voyageur suscite la colère et ces bêtes fantastiques qui, reconnaissant son humanité, se retournent contre lui. Circonstance sans doute aggravante, Sadeur essaie de communiquer en espagnol avec ces

⁵⁷⁹ Plus loin dans le texte, les Urgs seront décrits différemment, comme des « oyseaux [qui] sont de la grosseur de nos bœufs, d'une tête longue qui finit en pointe, avec un bec d'un grand pied, plus dur & plus affilé que l'acier aiguisé. Ils ont de vrais yeux de bœuf, qui sortent de leur tête, deux grandes oreilles de plumes rousses & blanches; un col aucunement délié : mais fort large; un corps long de 12. pieds & large de quatre avec une queue de plumes grandes & recourbées, un estomach sous leurs plumes à l'épreuve des coups, & dur comme fer; des pattes plus menuës que grosses finissantes en cinq effroyables serres capables d'enlever facilement un poids de trois cens livres » (*TAC*, p. 175).

⁵⁸⁰ *Ibid.*

créatures qui, l'entendant, semblent redoubler leurs attaques (détail que l'on pourrait interpréter comme une allusion moqueuse à la mauvaise réputation des colonisateurs castillans).

Poursuivi dans la mer par ce fantastique troupeau, Sadeur trouve refuge sur ce qu'il croit être une île flottante, mais qui s'avère être une créature gigantesque que le narrateur assimile, faute de mieux, à une baleine (« Ce fut alors que mon Isle se dressant tout à coup d'une extreme impetuosité me secoüa à plus de cinquante pas d'elle. Je crois que c'étoit une espece de Baléne dont les Naturalistes ne font point de mention », *TAC*, p. 55). En fait, ce monstre marin ressemble davantage à un arachnide pluricéphale multitentaculaire : « Etant un peu rentré en moy même, je vis encore la bête qui sifflait & qui jettoit de l'eau par tant de pâtes, & de têtes : que j'en distinguois plus de cent, qui avoient à peu près la figure de nos grosses araignées de Portugal » (*TAC*, 56). Foigny semble avoir emprunté ce motif, figurant déjà dans les récits de voyage médiévaux comme celui de saint Brendan, de Sinbad ou de *Huon de Bordeaux*⁵⁸¹, à *l'Île des hermaphrodites* de Thomas Artus, dont le narrateur débarque également sur une île flottante : « nous vismes que la terre sur laquelle nous marchions estoit toute flottante, & qu'elle erroit vagabonde sur ce grand Océan sans aucune stabilité »⁵⁸². Sadeur n'y échappe, que pour être attaqué, dès son accostage sur une autre île, par « sept bêtes de la grosseur & de la couleur de nos gros ours, à la réserve que chaque patte ma [sic] parassoit aussi grosse que toute la bête » (*TAC*, 60) étant ensuite enlevé par des Urgs avec lesquels il se lance dans un combat désespéré. Naufragé s'accrochant à une planche de salut, objet investi d'une évidente symbolique chrétienne et représentant sa seule défense contre l'assaut des vagues et des bêtes acharnées, Sadeur s'abandonne complètement à la volonté de la Providence.

C'est à ce moment précis que la narration adopte un point de vue externe, la Passion du héros étant racontée à la 3^e personne, la répétition de mot « homme » fonctionnant ici comme un renvoi au Christ, « le Fils de l'homme » : « On aurait vu alors un pauvre homme exposé à la mercy des ondes [...] On auroit vu un languissant recru de tant de fatigues [...] Enfin on auroit

⁵⁸¹ Thibaut Maus de Rolley, « Rukhs, griffons et Urgs : Les îles aux monstres volants, de Marco Polo à Gabriel de Foigny », *Cahiers Saulnier*, 34, PUPS, 2017, p. 215.

⁵⁸² Thomas Artus, *L'Île des hermaphrodites*, [1605], Claude-Gilbert Dubois (éd.), Genève, Droz, 1996, p. 56. Ce motif s'accorde bien avec celui de l'instabilité qui joue un rôle essentiel dans la sensibilité baroque.

vu un homme, nonobstant tant de peines, d'un esprit fort rassis soumis à la volonté de Dieu & résigné parfaitement à ses ordres » (*TAC*, p. 56).

L'admission de Sadeur dans la société australe semble conditionnée par le passage de plusieurs affrontements avec des bêtes sauvages qui culminent avec des épreuves qui rappellent également le calvaire christique. Tout comme des récits viatiques médiévaux tel le *Voyage de saint Brendan* (*Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, cca 900 apr. J.-C.), celui de Sadeur semble en effet permettre une lecture allégorique, dans la mesure où la lutte contre les créatures monstrueuses peut figurer le combat du héros contre les passions animales, affrontement dont il sort vainqueur, bien qu'épuisé, meurtri et nu.

C'est dans cet état que Sadeur est retrouvé par les Australiens qui lui prodiguent des soins qui rappellent les attentions portées au corps de Jésus après la crucifixion – ses blessures sont bandées ou couvertes et ointes, on lui fait boire une boisson fortifiante qui le ramène à la vie et on le proclame « vainqueur des oiseaux » :

Je sùs quelque temps après que quelques Gardes de la mer virent une partie de ce combat : & que quatre se détachèrent sur une petite chaloupe pour venir reconnaître qui j'étois. Ils me crurent sans vie, & me tirèrent dans leur bateau, comme un mort qui avoit expiré dans sa victoire. [...] Ils retournèrent à terre d'où nous étions éloignés à peu près de trois heures, où étant, et m'ayant mis sur le bord, ils apportèrent les deux oyseaux à mes pieds avec une espèce de titre, en leur langue, qui portoit « victoire miraculeuse du vainqueur » (*TAC*, p. 62-3).

À la faveur de quelques malentendus miraculeux (Sadeur est hermaphrodite, perd ses vêtements durant le combat avec les bêtes, prononce quelques paroles qui ressemblent à la langue australienne) le voyageur ressuscité est pris pour un frère Australien. La scène de la rencontre renverse ainsi le scénario viatique habituel : à la différence des représentations de contact entre les Européens et les Amérindiens, dans la découverte utopique c'est, en effet, le voyageur qui est nu et presque dépourvu de ressources langagières : « il fallait que je fusse tout nud », « la démangeaison que j'avais de parler, me fit souvenir de certains mots, que j'avois retenus de Congo, « rim lem » : c'est-à-dire, « je suis votre serviteur », qu'ils entendirent comme si la force de parler m'étoit revenue, & comme si j'avois dit, « je suis du pays supérieur »⁵⁸³. Étrange coïncidence, qui met sur le même plan la langue congolaise et celle des Australiens, en suggérant

⁵⁸³ *Ibid.*

une certaine similarité entre la langue du « primitif » celle, purement rationnelle, des Utopiens. Faut-il encore le remarquer, ce sont les autochtones qui se trompent sur le sens des paroles de Sadeur, et non vice-versa, comme c'est habituellement le cas dans les récits de Colomb et de ses successeurs. Ce renversement, qui représente, comme nous l'avons montré ailleurs, un topos fondamental de la littérature utopique⁵⁸⁴, constitue une dénonciation en sous-texte de l'idéologie coloniale tout en précisant d'emblée la position ambiguë de l'Européen dans la société d'accueil. En effet, dès son arrivée, Sadeur est regardé avec circonspection par les autochtones qui lui reprochent notamment ses comportements licencieux et son intérêt pour la sexualité : « Ces discours & quelques semblables ne tarderent pas à me mettre en horreur entre les Australiens : & plusieurs ayant conclu que j'étois un demi homme, disoient hautement qu'il fallait se defaire de moy. Ce qui seroit arrivé sans l'assistance & les bons avis d'un venerable vieillard, Maître du troisième ordre dans le Heb nommé "Suains". » (*TAC*, 86)

Or, faut-il le remarquer, cette situation inconfortable influe également sur la dynamique du dialogue engagé entre Sadeur et Suains, maître du troisième ordre du Hab, qui joue le rôle de guide narratif dans les méandres de l'idéologie australienne. Bien qu'il s'agisse d'un dialogue, le lecteur ne doit pas attendre une confrontation entre le monde européen et celui austral, car le narrateur n'engage pas un véritable débat avec son hôte, vu l'inégalité des rapports de force entre les interlocuteurs, qui se traduit dans la nature oblique de l'argumentation. Tout comme Foigny à Genève, Sadeur doit multiplier les précautions dans ses échanges avec le vieil Australien, car il ne doit son salut qu'à cet unique protecteur. Dans ses dialogues avec Suains, il est donc tenu par l'obligation de reconnaissance envers le vieillard ainsi que par son intérêt de ne pas s'aliéner son bienfaiteur. C'est pour cette raison que Sadeur doit retenir continuellement ses répliques, en acceptant – ou en faisant semblant d'accepter sans trop de protestations, les thèses de l'Australien. Ce devoir de réserve sous-tend donc constamment le dialogue. En effet, Sadeur parle de l'« épouvante » suscitée par les paroles du Maître, de l'« obligation » qu'il a envers lui, de sa volonté de « ne choquer jamais personne » (*TAC*, p. 87). Il essaie de « répondre simplement, & sans lui donner aucun sujet de se deffier » (*TAC*, 89) et, à plusieurs reprises, il se déclare persuadé par l'argumentaire australien : « Il vit assez par la suspension de mon esprit que

⁵⁸⁴ Peter Murvai, « Le topos de la rencontre chez Veiras et Foigny », *Topiques, Études Satoriennes*, vol. 3, 2017, *Topique et topographie*, en ligne.

je commençois à goûter ses raisons » (*TAC*, 95). Toutefois, graduellement, au fur et à mesure que Suains expose l'idéologique australienne, en dévoilant les contradictions, Sadeur semble retirer son adhésion initiale, ses réponses se faisant plus assurées, voire parfois moqueuses (ainsi, Sadeur souligne le dogmatisme des positions de Suains, en le désignant avec une secrète ironie comme « oracle » et « prédicateur »).

Bien qu'il soit initialement pris par les Australiens pour un des leurs, notamment grâce au courage dont il fait preuve lors du combat avec les oiseaux et à son hermaphrodisme, Sadeur ne saurait passer pour un véritable autochtone, car ces êtres appartiennent à une race à part, distincte par son apparence physique prodigieuse.

En effet, selon la description de Sadeur, la peau des Australiens est rouge (« d'une couleur qui tire plus sur le rouge que sur le vermeil ») et leur taille gigantesque, pouvant atteindre 2,5 mètres (« de la hauteur de huit pieds à l'ordinaire »); en outre, ils ont en plus six doigts aux mains et aux pieds et certains disposent également de quatre bras. Tous ces éléments de description ont une résonance religieuse ou allégorique, étant empruntés à diverses traditions et mythologies.

La présence de deux bras supplémentaires chez certains Australiens est sans doute une allusion au mythe platonicien de l'androgyné (« Il s'en trouve en plusieurs endroits qui portent sur les hanches une espèce de bras, menus à la vérité, mais de la longueur des autres, qu'ils étendent à leur volonté, & avec lesquels ils serrent plus fortement qu'avec les ordinaires. », *TAC*, p. 84). La couleur rouge de la peau des Australiens peut venir d'une interprétation du *midrash*, forme d'herméneutique juive selon laquelle le nom d'Adam serait dérivé d'« Adom », mot signifiant « rouge ». Ce détail pourrait renvoyer également à couleur de la peau des habitants de l'Amérique. La grande taille des Australiens pourrait être liée à certaines spéculations influencées par la tradition coranique qui assigne une taille d'à peu près 30 mètres (60 coudées) au Premier homme. Antonio Pigafetta, compagnon de Magellan, évoque par ailleurs l'existence, au cap Horn, de géants patagons⁵⁸⁵ qu'on retrouvera dans des récits de voyage jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

⁵⁸⁵ Antonio Pigafetta, *Premier voyage autour du monde par Magellan (1519-1522)*, trad. Léonce Peillard, Paris, Union Générale d'Éditions, 1964, p. 100.

Les Australiens ont également six doigts, détail qui semble envoyer à la tératologie de la Renaissance et aux *mirabilia* du Moyen Âge. Il pourrait s'agir ici aussi bien d'une réminiscence confuse de la lecture d'Ambroise Paré qui mentionne ensemble, dans sa nomenclature de créatures étranges, « les hermaphrodites, ou ceux qui ont six doigts à la main »⁵⁸⁶ ou, plus probablement, d'un souvenir biblique – le livre des Chroniques parle en effet d'un géant qui présente cette particularité : « Il s'y trouva un homme de haute taille, qui avait six doigts à chaque main et à chaque pied, vingt-quatre en tout, et qui était aussi issu de Rapha »⁵⁸⁷.

La caractéristique la plus saugrenue de cette race est son hermaphroditisme. D'après Pierre Ronzeaud, loin d'être un détail accessoire, cette particularité fournit la clé de la *TAC*⁵⁸⁸. Elle s'inscrit dans un vaste réseau intertextuel et il existe une large gamme d'avatars classiques de l'image de l'androgynisme qui auraient pu alimenter l'œuvre de Foigny⁵⁸⁹. Le verset de la Genèse : « Homme et femme il les créa, il les bénit et leur donna le nom d'« Homme » »⁵⁹⁰, est le premier intertexte qui vient à l'esprit, d'autant plus qu'il fait à l'époque l'objet de diverses spéculations, comme en témoigne par exemple ce poème de John Cleveland consacré à « un hermaphrodite » : « Adam, till his rib was lost, / Had both sexes thus engrossed »⁵⁹¹.

⁵⁸⁶ Ambroise Paré, *Les œuvres d'Ambroise Paré*, Paris, chez Nicolas Buon, 1628, p. 1004 v°.

⁵⁸⁷ 1 Chroniques 20 (trad. Ségond).

⁵⁸⁸ Pierre Ronzeaud, *L'utopie hermaphrodite*, *op. cit.*

⁵⁸⁹ L'idée d'une société d'hermaphrodites traverse la littérature de voyage, se retrouvant par exemple, au temps de Foigny, dans les *Voyages fameux du sieur Vincent le Blanc*, Paris, Gervais Clouser, 1648, p. 101, qui parle d'une « île qui porte plusieurs hommes hermaphrodites », caractéristique que l'auteur tend à expliquer par la nutrition des habitants (« ce qui semble provenir de la trop grande abondance de semence, mais imparfaite, causée par les espiceries & drogues chaudes du pays »).

⁵⁹⁰ Genèse, 5, 2 (trad. *Bible de Jérusalem*).

⁵⁹¹ John Cleveland, « Upon a Hermaphrodite », apud Philip C. Almond, *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge University Press, 2008, p. 6.

À notre avis, la source principale de Foigny, sans doute filtrée à travers un certain nombre d'intermédiaires, reste le mythe de l'androgynisme du *Banquet* de Platon⁵⁹². Dans ce dialogue platonicien, le personnage d'Aristophane décrit certains ancêtres des humains qui étaient initialement doubles, c'est-à-dire composés de deux êtres fondus en un seul. La forme de ces êtres était sphérique et ils possédaient quatre bras, quatre jambes ainsi que deux visages. Selon le récit d'Aristophane, il y en avait trois espèces, représentant les combinaisons sexuelles possibles – soit de deux sexes masculins, de deux sexes féminins ou bien de sexes différents. Êtres puissants et autosuffisants, les androgynes se sont révoltés contre le règne divin, étant poussés par leur *hybris* à escalader l'Olympe pour renverser les dieux; coupées en deux par Zeus en guise de punition, ces créatures sont condamnées à chercher leur vie entière, par l'acte sexuel, la complétude initiale perdue. Ce récit, qui fonde une certaine idée occidentale de l'amour comme recherche de l'« âme sœur », ne contient pas cependant le fin mot du dialogue : le mythe est en effet critiqué par Platon qui lui oppose le récit d'Éros raconté par le personnage de Diotime, qui affirme que le véritable amour doit être fécond « selon l'âme » (209a-c) et s'attacher aux choses intelligibles, non à la satisfaction des désirs charnels⁵⁹³.

La référence implicite à Platon semble situer l'hermaphrodisme des Australiens dans un cadre noble, celui de la recherche d'une plénitude originelle – comme l'affirme P. Ronzeaud, qui y voit une « tentative d'ensemble pour ressusciter une unité perdue ou plutôt déniée à l'homme européen soumis au dualisme du discours chrétien »⁵⁹⁴. Chez Platon, on retrouve en effet une version du mythe qui, corrigé par le discours de Diotime, reflète un fantasme de l'Un, impliquant le rejet de la matérialité et sa transposition sur le plan des Idées. Il n'est pas pour autant certain que la reprise de ce thème par Foigny obéisse aux mêmes objectifs théoriques. On peut cependant identifier, dans la description des Australiens préadamites, des échos du retour

⁵⁹² Platon, *Banquet*, traduction de Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2007.

⁵⁹³ On pourrait noter que, chez Platon, le discours sur Éros débouche sur l'apologie de l'homosexualité, car, si les hommes qui sont amoureux des femmes sont féconds selon le corps en engendrant des enfants, ceux qui sont amoureux d'autres hommes cherchent à engendrer des idées et veulent atteindre l'immortalité selon l'esprit (Platon, *Banquet*, *op. cit.*, 208e-209).

⁵⁹⁴ P. Ronzeaud, *L'Utopie hermaphrodite*, *op. cit.*, p. 48.

archétypal à un état primordial antérieur à la différenciation sexuelle, qui caractériserait le motif de l'androgynisme selon C. G. Jung⁵⁹⁵. Plutôt, il nous semble que les Australiens de Foigny partagent avec les androgynes platoniciens des traits comme l'autosuffisance, l'orgueil démesuré les conduisant à la révolte contre la divinité.

Ainsi, si à l'époque classique, le mythe platonicien semble influencer surtout la pensée ésotérique, notamment alchimique, qui fait de l'androgynisme une figure noble de la *coincidentia oppositorum*, le terme d'« hermaphrodite » acquiert aussi, au long du XVI^e et du XVII^e siècles, une signification péjorative, renvoyant à une image, souvent allégorique, de la corruption morale de la société contemporaine⁵⁹⁶. En effet, le terme est utilisé pour désigner soit les contemporains corrompus, dans plusieurs ouvrages appelant à la restauration morale de la nation, soit, de manière plus intéressante pour notre propos, les libertins et les libres penseurs de l'époque⁵⁹⁷. Au cours de l'époque classique, le terme « hermaphrodite », qui connaît une certaine vogue, vient ainsi désigner de façon détournée la figure ambiguë du libertin.

Dans le corpus utopique, les hermaphrodites apparaissent dès le début du siècle dans l'œuvre de Joseph Hall, *Mundus alter et idem*⁵⁹⁸, œuvre écrite vers 1605 en latin et traduite en anglais peu après. Ce texte, qui constitue à notre avis une des sources de Foigny, s'inscrit dans la tradition de la satire ménippée en transposant sur un continent australien imaginaire les maux moraux et les conflits politiques de l'Europe contemporaine sous une forme allégorique plutôt transparente : on y trouve en effet *Crapulia* avec les provinces *Paphagonia* et *Yvronia*, représentant la gloutonnerie et l'ivrognerie, *Viraginia*, terre chaotique dominée par des femmes, *Moronia*, pays de la folie et *Lavernia*, contrée de l'anarchie et du crime.

Dans ce voyage imaginaire, le narrateur Mercurius Britannicus visite une Terre australe inconnue dont la description fournit une critique allégorique, mais non moins acide des vices politiques de

⁵⁹⁵ C. G. Jung, « The Special Phenomenology of the Child Archetype », *Psyche and Symbol: A Selection from the Writings of C.G. Jung*, New York, Doubleday Anchor 1958, p. 139.

⁵⁹⁶ En France, on pourrait y voir une réaction au scandale des « mignons » d'Henri III, mais cette vogue se retrouve également en Angleterre et dans d'autres pays de l'Europe.

⁵⁹⁷ Ana Clàudia Romano Ribeiro, « The Meaning of Hermaphroditism in Gabriel de Foigny's Utopia *The Southern Land* », in *Trans/Forming Utopia*, vol. 2. Peter Lang 2009, p. 134 : « The term hermaphrodite was also used to attack the intellectual libertinism, which, in the seventeenth century didn't have definite outlines. »

⁵⁹⁸ Joseph Hall, *Mundus alter et idem*, cca. 1605, *Another World and Yet the Same: Bishop Joseph Hall's Mundus Alter Et Idem*, éd. John Millar Wands, Yale University Press, Yale University Press, 1981, p. 81.

l'Angleterre contemporaine. Dans le sixième chapitre, « Of Double-Sex Isle, otherwise called Skrat or Hermaphrodite Island », Hall décrit une île située dans la proximité du continent austral et où toutes les conventions sexuelles de l'Europe chrétienne sont renversées. Étant bisexués, les habitants portent simultanément des vêtements masculins et féminins :

Yea in so much that the very inhabitants of the whole Island wore all their habits as Indices of a coaptation of both sexes in one. Those that bare the most man about them, wore spurres, bootes and britches from the heels to the hanshes: and bodies, rebates and periwigges from the crupper to the crowne; and for those that were the better sharers in woman kind, they weare doublets to the rumpe, and skirts to the remainder⁵⁹⁹.

Tout comme les Australiens de Foigny, les hermaphrodites de Joseph Hall tiennent les humains monosexués dans le mépris le plus profond en les considérant des créatures monstrueuses et incomplètes : « Lord what a coile they keepe about them, shewing them as prodigies & monsters, as wee doe those that are borne double-headed, or other such deformed birthes »⁶⁰⁰. Ils partagent également avec les Australiens décrits par l'auteur français une vision imbue de leur propre perfection et supériorité sur les autres races : « Their only glory which they esteem most is that, on their conceit, they have the perfection of nature amongst them alone, of all the world besides them »⁶⁰¹. La justification de l'hermaphrodisme se fait chez Hall, comme se fera chez Foigny, sur des bases logiques : l'androgynie n'est pas due au hasard des changements biologiques, étant inscrite dans la nature des choses. Si, pour être bien constitué, l'être humain a besoin de deux membres, comme les bras, les jambes, les yeux, alors, raisonnent-ils, la coprésence de deux sexes serait également une nécessité. Ces analogies entre l'œuvre de Hall et celle de Foigny peuvent indiquer une relation de filiation entre les deux textes. La *Terre australe connue* semble emprunter à *Mundus alter et idem*, à part le thème de la supériorité de l'androgynie et certains procédés génériques, le motif de l'oiseau géant (qui apparaît aussi chez Hall sous le nom, sans doute emprunté à Marco Polo, de « Ruh ») dont Foigny fait un usage important. Jusqu'à la dernière partie de l'œuvre, ces oiseaux sont présentés en effet comme les symboles d'une

⁵⁹⁹ Joseph Hall, *Another World and Yet the Same: Bishop Joseph Hall's Mundus Alter Et Idem*, éd. John Millar Wands, Yale University Press, 1981, p. 81.

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ *Ibid.*

animalité menaçante que les Australiens s'emploient continuellement à combattre⁶⁰². À ces traits communs peut s'ajouter la méfiance des hermaphrodites envers l'élément naturel : tout comme les Australiens de Foigny, ceux de Hall semblent avoir éliminé la plupart des animaux de leurs terres (« They have no Cattle in this country but Mules nor any wild beasts but Hares »⁶⁰³). En France, le thème de l'hermaphrodisme apparaît au XVII^e siècle surtout dans un contexte dystopique ou satirique. Un des exemples les plus intéressants pour notre propos est *L'Île des Hermaphrodites* (1605)⁶⁰⁴, attribuée à Thomas Artus (connu également comme le Sieur d'Embry) et qui représente une des premières anti-utopies françaises. Bien que, d'après P. Ronzeaud, les Australiens de Foigny soient « aux antipodes de ces "hermaphrodites" », les deux textes partagent des traits fondamentaux qui suggèrent, à notre avis, que l'œuvre d'Artus est une des principales sources d'inspiration de Foigny. On peut regretter que cet intertexte n'ait pas été suffisamment mis en lumière par les critiques. Les deux œuvres racontent les mésaventures d'un narrateur second⁶⁰⁵ qui quitte une Europe troublée par d'incessants conflits, notamment religieux⁶⁰⁶, pour trouver ailleurs son salut, mais qui n'arrive pas à se faire une place dans le Nouveau Monde et qui, après un long séjour, décide de revenir à son pays d'origine. Tout comme Sadeur, le protagoniste de *l'Île des hermaphrodites* est livré à un affrontement continu entre mouvement et constance qui est un des traits distinctifs du héros baroque. Se rencontrant sur le terrain d'une esthétique de l'instabilité, le texte d'Artus et celui de Foigny mettent également en scène les conséquences d'un « libertinage qui se réclame des naturelles

⁶⁰² Ce motif jouit d'une certaine popularité dans la littérature de voyage antérieure, des oiseaux ou griffons géants se trouvant par exemple dans les récits de Marco Polo ou d'Antonio Pigafetta. André Thevet sent le besoin de dénoncer les mensonges de ceux qui ont fait croire à l'existence « des oyseaux monstrueux, que vulgairement nous appellons Griffons & desquels ils ont basti de belles fables, disans, que la grandeur de cest oyseau est telle, & sa force si grande, que facilement il enleveroit un bœuf sauvage, un homme armé [...] », *La Cosmographie universelle*, Paris, Chez Pierre L'Huillier & Guillaume Chaudière, 1575, XII, 6, p. 435.

⁶⁰³ Joseph Hall, *Another World and Yet the Same*, *op. cit.*, p. 81.

⁶⁰⁴ Thomas Artus, *L'Île des hermaphrodites*, [1605], Claude-Gilbert Dubois (éd.), Genève, Droz, 1996.

⁶⁰⁵ Celui-ci est, dans les deux cas, distinct du narrateur premier qui s'identifie avec l'auteur.

⁶⁰⁶ Le personnage d'Artus est protestant et sans doute un des rescapés de la mission de 1555 vers le Brésil, comme le suggère Claude-Gilbert Dubois dans « 'Ni masle ny femelle'. L'altérité au miroir, l'ambiguïté au pouvoir », in Kazimierz Kupisz, éd. *Les Représentations de l'Autre : du Moyen Âge au XVII^e siècle*, Université de Saint-Etienne, 1995, p. 165.

inclinaiions conduit tout droit à la contre-nature », car « l’Hermaphrodite de Thomas Artus est donc un étrange mixte, qui ne professe la nature que pour s’établir dans la contre-nature »⁶⁰⁷. Loin de se réduire à une satire des « mignons » de la cour d’Henri III, comme le veut une certaine tradition interprétative se réclamant de Bayle, l’*Île des hermaphrodites* semble renvoyer plutôt à la mode du libertinisme qui se propage en France dès le début du siècle, comme le montre Claude-Gilbert Dubois⁶⁰⁸. On a affaire à une première incarnation du *dandy*, surtout en ce qui concerne l’écart par rapport à la nature symbolisé par cette figure. Chez Thomas Artus, l’hermaphrodite est une créature artificielle, incarnation de l’idéal baroque : « Ceste statue estoit autant bien proportionnée qu’il se pouvoit, laquelle toit en l’une de ses mains un rouleau où estoit escrit ce mot : *Planiandrion* »⁶⁰⁹. Ce dernier terme signifie « humanoïde errant » et est formé à l’aide d’un suffixe grec qui indique, selon Claude G. Dubois, que « que nulle identification sexuelle n’est possible », idée renforcée par le fait que « la partie inférieure du corps, selon la thématique la plus pure du baroque qui mêle la pierre et l’eau, le solide et le fluide, reste immergée »⁶¹⁰. L’existence même de cette œuvre défie les lois naturelles et risque de se confondre avec les produits de la culture : « Le visage étoit si blanc, si luisant & d’un rouge si éclatant, qu’on voyoit bien qu’il y avoit plus d’artifice que de nature; ce qui me faisoit aisément croire que ce n’étoit qu’une peinture »⁶¹¹.

Tout comme les Australiens de Foigny, chez Artus les hermaphrodites participent de ce que Claude-G. Dubois appelle un « naturalisme culturalisé », représentant la contradiction entre l’appel à la nature (sur lequel se fonde le déisme, et le rejet des miracles et de la Révélation) et la récusation implicite de celle-ci (par la pratique de l’artifice inhérente au projet utopien de transformation des données naturelles).

⁶⁰⁷ Michel Bideaux, « Compte rendu de C.-G. Dubois de *L’Île des hermaphrodites* », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 1998, n° 46, p. 125.

⁶⁰⁸ Claude G. Dubois, « ‘Ni masle ny femelle’. L’altérité au miroir, l’ambiguïté au pouvoir », *op. cit.*, p. 22.

⁶⁰⁹ Thomas Artus, *op. cit.*, p. 71.

⁶¹⁰ Claude G. Dubois, « ‘Ni masle ny femelle’. L’altérité au miroir, l’ambiguïté au pouvoir », *op. cit.*, p. 167.

⁶¹¹ Thomas Artus, *op. cit.*, p. 71.

Il n'en reste pas moins qu'à la différence des sobres Australiens de Foigny, adeptes s'une rationalisme d'extraction platonicienne et stoïque, les hermaphrodites sont des épicuriens qui ne glorifient que la frivolité et le plaisir, se proposant même de bannir les mots désignant les vertus :

Nous voulons & entendons que tous ces mots, de conscience, tempérance, repétance, & autres de pareil subject, soient tenus tant en la substance, qu'aux termes : pour choses vaines, & frivoles. Au contraire nous voulons que ceux-cy ayent seulement cours parmy nous; à sçavoir, de liberté, prodigalité, mespris de religion, & autres comme plus propres, & plus conformes à nostre Estat.⁶¹²

Comme on peut le constater, à la différence de Foigny, Artus ne semble pas faire la distinction entre libertinage d'idées et libertinage de mœurs, ses personnages étant voués à la recherche incessante des plaisirs frivoles. Cependant, même s'ils en tirent des conséquences opposées à la vertu civique australienne, les hermaphrodites décrits par Foigny partagent l'agnosticisme des personnages d'Artus, ainsi que leur scepticisme concernant les rites, la vie éternelle et la croyance au paradis. Dans les deux textes, l'indifférenciation sexuelle rejoint l'indifférence religieuse :

Nous ignorons toute autre vie que la presente, et croyons qu'apres icelle tout est mort pour nous. C'est pourquoy nous nous efforçons jusqu'au dernier jour à nous donner tout le plaisir que nous nous pouvons imaginer. Nous ignorons tout autre esprit que ce qui nous est persuadé par le plaisir que nous croyons se rendre visible en nos passions et affections. C'est pourquoi nous leur adherons autant que faire se peut. Nous ignorons que ce qui est sur la terre puisse quelquefois servir, à ce qu'on dit, estre au ciel.⁶¹³

Véritable monde à l'envers, l'île des hermaphrodites est gouvernée par une profession de foi matérialiste, parodie et renversement du décalogue judéo-chrétien, qui témoigne d'une conception du libertinisme qui combine l'incroyance et la recherche inconsidérée du plaisir. Artus n'est pas le seul à associer hermaphrodisme et libertinisme à l'époque classique, loin de là. Le lien est un des lieux communs de l'époque, et, dans certains contextes pamphlétaires, « hermaphrodite » peut devenir un mot-code qui désigne le libertin. Des œuvres polémiques comme *L'Antihermaphrodite* de Jonathas Petit de Brétigny ou *L'Hermaphrodite de ce temps*

⁶¹² *Ibid.*, p. 32.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 89-90.

(1611)⁶¹⁴ jouent précisément sur cette association, tout comme les œuvres des apologistes comme Frère Léon et François Garasse⁶¹⁵. Le rapprochement entre le libertin en tant qu'exemple de l'*homo duplex* et l'hermaphrodisme se fait de manière précise dans des textes polémiques comme ceux de Frère Léon de Saint-Jean qui, selon Pointard, « distingue des Épicuriens sensuels les savants arrogants et les “hermafrodites” assez amis du plaisir pour ne point s'engager dans l'incrédulité vraiment philosophique, assez curieux de science pour se forger quelques arguments sommaires et jouer les esprits forts »⁶¹⁶.

En effet, dans *L'oeconomie de la vraie religion chrestienne, catholique, devote*, l'apologiste dénonce les « athées hermafrodites » (mentionnés en manchette) qui « nient toute sorte de divinité ». En fait, comme le montrent les exemples choisis par le frère Léon, il s'agit moins d'athées à proprement parler que de gens qui, « ayant assés d'esprit, pour découvrir les folies & les impertinences que l'ambition des Princes & la superstition des Peuples introduit dans la Religion » « se sont lessés aller croire qu'il n'i en avoit point de veritable »⁶¹⁷.

Selon Filippo D'Angelo, « la figure de l'esprit fort peut être associée à l'effacement de la différence sexuelle, notamment à travers les personnages d'hermaphrodites »⁶¹⁸ en vertu d'une certaine ambiguïté de la figure du libertin dans la culture du XVII^e siècle due aux efforts de contourner la censure. Chez Foigny, la figure de l'hermaphrodite australien superpose l'indifférence à la fois existentielle et religieuse ainsi que l'indifférenciation sexuelle. En cela, l'Australien est une figure qui pourrait être mise en rapport avec le neutre utopique, notion théorisée par Louis Marin dans son étude sur l'œuvre de More⁶¹⁹. Cependant, il serait problématique à notre sens de voir dans l'hermaphrodisme australien le symbole d'une heureuse

⁶¹⁴ Une version de ce pamphlet se trouve dans *Recueil des Pièces les plus curieuses et les plus rares sur l'Assassinat de Henry IV*, s. l., s. d., selon Ana Cláudia Romano Ribeiro, « The Meaning of Hermaphroditism in Gabriel de Foigny's Utopia *The Southern Land* », *op. cit.*, p. 134.

⁶¹⁵ François Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris, Sebastien Chappelet, 1623.

⁶¹⁶ René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, *op. cit.*, p. 29.

⁶¹⁷ Léon de Saint-Jean, *L'oeconomie de la vraie religion chrestienne, catholique, devote*, Paris, A. Berthier, 1652, p. 44-5.

⁶¹⁸ Filippo D'Angelo, « Libertinage, hermaphrodisme et masculinité », *Les Dossiers du Grihl*, en ligne, 2010.

⁶¹⁹ Louis Marin, *Utopiques : Jeux d'espaces*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973.

résolution des contraires, comme l'affirme par exemple P. Ronzeaud, car cette interprétation fait l'impasse sur les points obscurs et les inconsistances fondamentales de l'idéologie australe. Le postulat fondamental de celle-ci est la supériorité des hermaphrodites sur les êtres unisexués – justifiée non seulement par des considérations de nature intellectuelle, physique ou ontologique, mais aussi au moyen d'un mythe de la création qui fait remonter les autres races à l'accouplement monstrueux du serpent Ams avec un Australien qu'il a pu surprendre dans son sommeil. Foigny réinvente ou plutôt reprend le mythe gnostique de la « semence du serpent », qu'on retrouve dans plusieurs sources anciennes, dont les écrits des Ophites, les évangiles apocryphes comme celui selon Philippe⁶²⁰ ou la tradition judaïque, et qui est combattu par Irénée de Lyon dans *Contre les hérésies*⁶²¹. Selon une des formes de cette doctrine, utilisée des fois pour justifier l'hypothèse polygéniste, une partie de l'humanité (notamment Caïn et ses successeurs, identifiés parfois, dans la variante antisémite du récit, avec les Juifs) est la descendante du serpent qui a séduit Ève dans le jardin du paradis. Le mythe est repris à l'époque de la Renaissance, lorsque la figure du serpent reçoit les atours de l'amant devenant un topos poétique relativement répandu. Une de ses variantes raconte l'histoire d'un garçon séduit par un « Dragonceau », développement qui présente certaines similitudes avec le mythe australien⁶²². En détournant le mythe de la Genèse, ce récit – « ridicule » d'après Sadeur, affirme la primauté de l'androgynie, tout en permettant de justifier la supériorité des hermaphrodites qui leur permet de traiter légitimement les autres races, issues du mélange entre espèces, de « demi hommes »⁶²³. À la différence des Septentrionaux, les 144 millions d'habitants (nombre qui rappelle celui des 144000 élus selon l'Apocalypse de Jean) se disent provenir directement de l'action créatrice de la divinité Haab; ils seraient dans ce sens des êtres prélapsaires, hypothèse formulée par Sadeur lui-même qui constate : « A voir ce gens, on diroit facilement qu'Adam n'a pas péché en eux, & qu'ils sont ce que nous aurions été sans cette cheute fatale » (*TAC*, p. 105). Autrement dit, les

⁶²⁰ Jacques-E. Ménard, « L'Évangile selon Philippe et la Gnose », *Sciences Religieuses*, 1967, no 41-4, p. 305-317.

⁶²¹ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2001, livre I, ch. 30, par. 7.

⁶²² Christofle de Gamon, *La Semaine, ou la creation du monde*, Lyon, Claude Morillon, 1609, p. 182.

⁶²³ Ce mythe rappelle d'ailleurs le récit sur l'origine des Cafres, issus également d'un accouplement monstrueux entre un être humain et un animal.

Australiens ne sont pas seulement les représentants d'une civilisation issue d'une évolution historique divergente, mais il sont également les derniers avatars d'une humanité originelle, qui n'a pas connu la Chute. L'élimination de la polarité sexuelle semble effacer la différence comme source de conflit et donnerait accès aux Australiens, selon leurs dires au moins, à une forme d'autarcie ontologique : « nous pouvons vivre seuls, disent-ils, sans voir besoin de rien » (*TAC*, 95). Mais le caractère homogène de la cité australe semble suggérer plutôt qu'une société construite sur cette base tend à décourager l'affirmation individuelle, étant gouvernée par une mentalité collectiviste, d'essaim, qui ne tolère aucune forme de dissidence. Dans la mesure où ils tendent à se ressembler le plus possible, les individus deviennent des rouages anonymes du système étant, comme le montre la présentation des guerres menées par les Australiens, essentiellement remplaçables : « [N]ôtre gloire consiste à parêtre les mêmes, & à être cultivez de la même façon » (*TAC*, p. 101).

Afin de maintenir leur soi-disant supériorité raciale, les Utopiens pratiquent l'eugénisme, mettant à mort les nouveau-nés qui ne présentent que les caractéristiques d'un seul sexe à la naissance : « Tous les Australiens ont les deux sexes : & s'il arrive qu'un enfant naisse avec un seul, ils l'étouffent comme un monstre. » (*TAC*, p. 98)

Cette pratique est une forme inversée du traitement réservé aux nouveau-nés intersexués dans le monde antique, vu que, dans l'ancienne Rome, ces enfants sont habituellement éliminés peu après leur naissance. Une loi romaine stipule en effet que « l'enfant dont la difformité attire les regards doit être tué rapidement », l'exposition à la mer étant la pratique la plus courante⁶²⁴.

L'élimination à la naissance des enfants non hermaphrodites témoigne d'une volonté de contrôle qui permet de penser que la physiologie des Australiens est moins le résultat de la combinatoire naturelle que l'aboutissement d'un programme biopolitique, suggestion appuyée par l'engagement des habitants dans une vaste entreprise technico-magique de transformation de la nature.

Malgré leur soumission déclarative aux principes de « droit naturel » (dérivé, faut-il le rappeler, de la conformité à la raison et non à la nature telle quelle), les Australiens sont engagés dans une vaste entreprise de transformation de leur monde. Cette intervention se décline sur des plans

⁶²⁴ Sandrine Vallar, « Les hermaphrodites : L'approche de la Rome antique », *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, LX, 2013, p. 201-217, en ligne. C'est en quelque sorte le sort de Sadeur, hermaphrodite qui, bien qu'il échappe à la mort à sa naissance, est victime de plusieurs naufrages et trouvera sa fin suite à une noyade.

aussi divers que : l'ingénierie et l'architecture (expériences avec des éléments et avec la création de substances et d'êtres nouveaux, projets d'urbanisme, d'agriculture et d'aménagement du territoire), les pratiques biopolitiques de sélection artificielle (élimination des nouveau-nés unisexués et de la plupart des animaux) et d'intervention démographique (contrôle de la mortalité et des naissances) ainsi que sur le plan de l'éducation (dont l'importance est reflétée par la pratique d'enfermer des jeunes dans des Heb jusqu'à l'âge de 35 ans).

Aussi, les Australiens consacrent un tiers de leur temps à des expériences alchimiques de manipulation des éléments naturels, le résultat témoignant de la passion tout à fait baroque des habitants pour l'invention, l'artifice et la métamorphose. Sadeur cite seulement douze exemples, mais il en mentionne au moins cinq mille qui « passeroient pour des prodiges entre nos meilleurs esprits » (*TAC*, p. 155). Agissant contre les données naturelles en anéantissant les espèces de leur écosystème tout en en inventant de nouvelles par des moyens artificiels qui ne manquent pas de rappeler, au lecteur contemporain, les manipulations génétiques actuelles, les Australiens participent à leur manière à l'esprit scientifique moderne, étant conduits par l'injonction cartésienne de devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature »⁶²⁵.

Capables de transgresser les frontières entre l'inanimé et le vivant, ainsi que celles entre les espèces, les Australiens se plaisent par exemple à transformer le bois en cire malléable, et puis celle-ci en fleur incarnate qui, sous l'action d'« une esèce de vitriol » (*TAC*, p. 156), donne naissance à « un petit animal de la grosseur d'un chat »⁶²⁶. D'autres exemples comprennent la production d'« un petit chien merveilleux » à partir d'eau et de morceaux terre arrosés du jus du fruit Balf, d'un oiseau fait du mélange de la terre et du jus du repos, d'un animal similaire aux lièvres à partir d'un fruit arrosé d'eau et de vitriol. Certaines de ces « merveilles » trouveront leur place dans les textes modernes d'anticipation : un *perpetuum mobile* réalisé à l'aide d'une roue à quatre boulets, une lotion qui rend invisible pendant quelques heures celui qui l'utilise, un flambeau qui ne dégage pas de chaleur, un cristal formé avec de la rosée et des gouttes de mer.

⁶²⁵ René Descartes, *Discours de la méthode* (1634), VI^e partie, éd. Frédéric de Buzon, Paris, Gallimard, 1991, p. 254.

⁶²⁶ *Ibid.*

Cette description peut rappeler, par son caractère hétéroclite, les expériences faites dans la Maison de Salomon dans la *Nouvelle Atlantide* de Bacon. Tout comme les Australiens, les savants de l'île Bensalem tiennent les inventions et leurs auteurs en haute estime, en dédiant des galeries aux progrès dans les sciences :

« For our ordinances and rites: we have two very long and fair galleries: in one of these we place patterns and samples of all manner of the more rare and excellent inventions: in the other we place the statues of all principal inventors. »⁶²⁷

Chez Foigny, comme chez Bacon, on assiste à une transformation qui marque l'avènement d'une conception nouvelle de la nature, vue comme « *natura artificiata* » et qui, en mettant l'accent sur l'invention et la méthode expérimentale, s'oppose à la *natura naturata* de la théologie traditionnelle⁶²⁸.

Mais, à la différence des savants imaginés par Bacon, les Australiens ne semblent pas avoir eu vent du nouveau paradigme mécaniciste qui se développe en Europe, leurs inventions relevant plutôt des formes de manipulation magico-alchimiques de la substance, sur le fond d'une métaphysique moniste aux accents panthéistes; en outre, l'idée du progrès technologique semble étrangère aux Australiens – leur société étant engluée dans un éternel présent qui n'est rythmé que par des guerres récurrentes et des campagnes d'extermination des Urgs.

Comme le fait remarquer Pierre Ronzeaud, ces « merveilles » de la technique australienne ont aussi la fonction d'illustrer « le postulat de l'homogénéité de la matière indispensable au maintien du schème unitaire australien » (*TAC*, note 7, p. 155). En effet, le principe fondamental du système austral est celui de l'identité. C'est de celui-ci que découle la passion pour l'égalité parfaite en toute chose et leur haine de la différence sous toutes ses formes.

L'égalité absolue de la société australe lui permet de se passer d'un État proprement dit ou d'un système législatif. Si la *Terre australe connue* a pu être lue comme une œuvre anticipant les thèses anarchistes, c'est dans la mesure où dans la société qui y est décrite les volontés particulières des citoyens sont conformes en tout point à la volonté générale, la souveraineté

⁶²⁷ Francis Bacon, *The New Atlantis*, The Harvard Classics, New York, P. F. Collier, 1909, p. 88.

⁶²⁸ Bruna Consarelli, « Lo spazio 'altro': disegni utopici nel 'Grand Siècle' » in *Gli spazi immaginati*, "Figure dello spazio, politica e società", Florence, Firenze University Press, 2005, p. 40.

reposant indistinctement sur le corps unifié de nation se passant de tout principe représentatif⁶²⁹. D'une certaine manière, la société australe vit dans un cadre prépolitique, gouverné par l'injonction rabelaisienne « fay çe que voudras ». Tout comme pour les existentialistes du XX^e siècle, pour les Australiens l'essence de l'homme est d'être libre : « Il me prouva que l'essence de l'homme consistoit en la liberté, & la lui vouloir ôter sans le détruire, c'estoit le vouloir faire subsister sans son essence » (*TAC*, p. 108).

La règle y étant la conformité des intérêts et non la guerre de tous contre tous qui caractérise selon Hobbes l'état de nature, cette communauté n'a pas besoin pour se constituer de l'existence d'un contrat social et d'un souverain, les individus jouissant en principe d'une liberté absolue, sans contrainte⁶³⁰.

L'autre axe de l'idéologie australienne – le principe de l'égalité, fait que les habitants vivent dans un état pré-économique qui ressemble à une forme de communisme primitif, qui, basé sur le postulat de l'abondance, « ne résout pas la question économique, mais la supprime »⁶³¹. Topos fondamental de la littérature utopique, l'absence de la distinction entre « le mien et le tien » et le travail en commun sont des traits obligés du genre, fonctionnant chez Foigny comme des postulats qui n'ont pas besoin d'être explicités.

Sur le plan de l'organisation de l'espace, emportés par leur passion pour l'uniformisation, les habitants ont pris soin d'aplanir toutes les montagnes (*TAC*, p. 70) et d'éliminer également les forêts, marais, déserts (*TAC*, p. 77), en créant de la sorte un territoire rendu absolument homogène et intelligible : « C'est assez d'en connoître un quartier pour porter jugement de tous les autres », précise Sadeur (*TAC*, p. 71). La logique qui gouverne cette intervention est celui de la *tabula rasa*, qui permet de reconstruire le monde *more geometrico*. L'organisation urbaine témoigne d'une même obsession pour la structuration mathématique : les 144 millions d'habitants (comprenant 96 millions de citoyens actifs auxquels s'ajoutent 48 millions de jeunes

⁶²⁹ Hans-Günter Funke, « “La république sauvage” : Anarchie als Utopie in der französischen Literatur des 16. bis 18. Jahrhunderts », *Romanische Forschungen*, no 98, 1986, p. 36-57 : « Alle politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen und militärischen Aufgaben ihres Gemeinwesens bewältigen sie auf Grund spontaner Konsensbildung, aus der sich feste Bräuche entwickeln können, die das gemeinsame Handeln orientieren. »

⁶³⁰ Cependant, et on y reviendra, ce principe a ses limitations, notamment en ce qui concerne la réglementation du suicide.

⁶³¹ Raymond Trousson, « Les projets utopiques des Lumières (1675-1789) », p. 3, en ligne.

et vieillards – *TAC*, p. 71) sont distribués dans 15 000 seizains divisés en seize quartiers et qui comprennent chacun environ vingt-cinq maisons divisées en quatre appartements dans lesquels habitent ensemble quatre Australiens⁶³². Dans chaque seizain on trouve une maison dédiée à la méditation (Hab) et quatre consacrées à l'éducation (Heb), ce qui assure la continuité entre le quadrillage territorial et le quadrillage social.

L'uniformité de la terre australe, trait presque obligatoire de la géographie utopique, est le signe d'une visibilité traduisible en unités géométriques itératives, à l'image d'un espace cartésien réduit à ses éléments les plus simples. Cette économie caractérise également l'invention toponymique des Australiens dont la combinatoire repose presque uniquement sur la fonction distinctive des phonèmes isolés (qui sera érigée en principe de la créativité langagière par Saussure). On y trouve donc, dans une énumération burlesque, des noms qui ne diffèrent que par un ou deux phonèmes : Huff, Hubc, Hump, Hued, Huod, Hug, Pug, Pur, Sub, Sug, Pulg, Mulg, Gulf, Curf, Durf, Iurf, Rurf, Furf, Heb, Hab, Hieb. Il s'agit ici de l'extension du principe de l'identité dont la projection sur le plan de l'invention langagière permet de réduire au maximum la différence, trait qui caractérise également la langue australienne. Basée sur des combinaisons des sons auxquels on assigne une signification arbitraire (« a » signifie feu, « b », clair, etc.), celle-ci est également une construction purement artificielle qui reflète l'ambition utopique de réduire la richesse du monde à une combinatoire de ses plus simples éléments.

L'urbanisme et l'architecture se conforment au même principe de permutation distinctive qui gouverne la toponymie. De la sorte, les différents types d'édifices se distinguent, selon leur importance, par la distribution des mêmes matériaux de construction : le Hab, maison d'élévation religieuse, est « tout bâti des pierres diaphanes & transparentes » (*TAC*, p. 72) et son pavé est en jaspe. Le Heb, la maison d'éducation, est bâti dans le même matériau que le pavé des Habs, avec un plafond en cristal et un pavé en marbre blanc; les Hieb, maisons d'habitation, sont bâties avec le matériau qui compose le pavé des Hebs, à l'exception des fenêtres qui utilisent le cristal qui forme les Habs.

⁶³² Pierre Ronzeaud a analysé en détail le symbolisme numérique de la *TAC*, y compris l'obsession des Australiens pour le chiffre sacré 4 et ses multiples (*L'utopie hermaphrodite, op. cit.*), mais, en dehors de quelques références obvie, comme celle au nombre des élus selon l'Apocalypse, il nous semble que ces détails révèlent davantage l'intention satirique de l'auteur à l'encontre de la raison calculatrice utopienne que sa volonté de communiquer un message ésotérique.

Comme l'observe également René Demoris, « Hiebs, Hebs, Habs ne répondent pas à des besoins, mais, pseudo-organes plaqués sur un ensemble informe, à la nécessité de disposer d'unités distinctes et parallèles qui opèrent, à même le sol, une comptabilisation de l'égalité »⁶³³.

À la même exigence de contrôle semble répondre, en dernière instance, la nudité des Australiens, que le vieux Suains justifie par leur volonté d'être « égaux en tout » (*TAC*, p. 102). Bien qu'il mentionne aussi l'idée que se couvrir serait « contre nature », la suite de ses raisonnements montre que la nudité joue surtout un rôle dans l'institution d'une transparence sociale permettant aux Australiens de reconnaître les individus non conformes⁶³⁴.

Or, la surveillance totale vers laquelle tend cette société n'est que la conséquence de son anti-naturalisme : tout ce qui relève du corps et de ses fonctions est en effet soumis à un contrôle strict ou censuré⁶³⁵, de sorte que tout le système austral est bâti autour de la hantise de la souillure qu'entraîne, chez ces êtres de raison, le rapprochement avec la composante bestiale de l'humanité. L'hermaphrodisme chez Foigny est le résultat d'une expérience de pensée qui pousse à ses dernières conséquences l'imaginaire classique du triomphe héroïque de la raison sur les passions (qui, selon Descartes, seraient issues des mouvements des esprits animaux⁶³⁶). Le présupposé fondamental de l'idéologie australe étant que les passions, notamment la libido, sont la source de tout conflit et une négation de la liberté qui définit l'humain⁶³⁷, leur absence chez les

⁶³³ René Demoris, « L'utopie, autre du roman », *Revue des Sciences Humaines*, n° 155, « L'Utopie », 1974, p. 402.

⁶³⁴ En effet, les mouvements « déréglés » de Sadeur au contact des frères sont immédiatement observés et dénoncés par les « frères » (*TAC*, p. 85). Voir aussi, pour une analyse de ce point, Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative, op. cit.*, p. 497.

⁶³⁵ Voir également l'analyse de Jean-Michel Racault, *Ibid.*, p. 470.

⁶³⁶ René Descartes, *Les Passions de l'âme*, Gallimard, Collection « Tel », 1988.

⁶³⁷ « Il me prouva que l'essence de l'homme consistoit en sa liberté », *TAC*, 108. Il faudrait remarquer dans ce passage une comparaison avec la « pierre qui ne perd rien de sa pesanteur, bien qu'on l'éleve ou qu'on la retienne » qu'on pourrait rapprocher de la fameuse analogie spinozienne de la « Lettre à Schuller » : « Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut » (Baruch Spinoza, « Lettre 58 à Schuller », *Correspondance*, présentation et traduction par Maxime Rovere, Paris, Garnier Flammarion, 2010, p. 319).

hermaphrodites⁶³⁸ étant censée produire nécessairement une société parfaite, car gouvernée uniquement par la raison.

Grâce à leur hermaphrodisme, les Australiens sont en mesure de maîtriser leur libido, source de passions désordonnées, en incarnant ainsi – au moyen d’un portrait à notre avis intentionnellement chargé, l’idéal classique de l’homme raisonnable. Mais, et on y reviendra, poussé à ses extrêmes conséquences, cet idéal montre ses failles, l’échec du modèle anthropologique australien prenant chez Foigny les accents d’une satire de la libre-pensée de son siècle.

En effet, les autochtones ne se plient qu’aux dictats de la raison et Foigny fournit, dans son portrait de l’Australien, une des plus fortes maximes du rationalisme classique : « sa raison c’est sa loi, c’est sa règle, son unique guide » (*TAC*, p. 106). En poussant à l’extrême les tendances antisomatiques d’un certain rationalisme, les Australiens manifestent une certaine tendance à l’angélisme désincarné qui n’est pas sans rappeler l’avertissement de Pascal : « L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête. »⁶³⁹ Selon Pascal, faut-il se rappeler, cet angélisme caractérise la position de ceux qui nient le péché d’Adam, en faisant comme si l’être humain vivait toujours dans l’innocence primordiale.

Le mépris du corps en tant que partie animale semble également rapprocher les Australiens des gnostiques dualistes, plus particulièrement des manichéens et des adeptes de Marcion. Plusieurs autres coïncidences entre l’idéologie australienne et les doctrines gnostiques (antisomatisme, encratisme, hypothèse d’un mauvais Démiurge, etc.) corroborent l’hypothèse d’un lien entre les conceptions australiennes et ces théories hérétiques (dont Foigny aurait pu avoir connaissance à travers les œuvres des Pères de l’Église qui se sont employés à les combattre⁶⁴⁰).

En effet, les habitants, qui pratiquent par ailleurs un strict végétarisme, tout comme de nombreuses sectes gnostiques, ne connaissent pas la cuisson des aliments, mangeant peu et comme en cachette (« Bien loin de faire gloire de manger & être somptueux en festin : ils se

⁶³⁸ « Les Australiens sont exemts de toutes ces passions », *TAC*, p. 140.

⁶³⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, fr. 678, série XXV; éd. Brunschvicg, fr. 358.

⁶⁴⁰ On pourrait y voir également une extrapolation des idées néoplatoniciennes, redécouvertes à l’époque de la Renaissance, mais qui ont encore de nombreux adeptes au XVII^e siècle, comme Ralph Cudworth et Henry More en Angleterre.

cachent, & ne mangent qu'en secret & comme à la dérobé », *TAC*, p. 141) et ne « rendent que quelques excréments en huit jours » (*TAC*, p. 140). Le rejet de la diète carnée n'est pas le résultat de la compassion envers les animaux, mais plutôt de la zoophobie des Australiens, qui voient dans le contact avec les bêtes une forme de contamination (« Enfin l'antipathie est entière entre eux & la bête, & si un Australien avoit mangé de la chair d'une bête, il croiroit devenir bête », *TAC*, 178), qui reflète leur rapport problématique avec les corps.

En outre, la honte et l'interdit semblent être associés à toutes les fonctions corporelles et surtout à la procréation. De la sorte, le sommeil des habitants est également induit artificiellement, au moyen du fruit miraculeux Balf qui leur permet aussi de finir leurs jours en douceur, le moment venu. Le végétarisme a une autre conséquence sur l'écosystème austral : puisqu'ils ne mangent pas de viande, les habitants ne pratiquent pas l'élevage, se permettant d'exterminer ou bannir tous les animaux de leur pays⁶⁴¹. Leur haine envers les animaux de toutes sortes a contribué à vider ces terres de toute présence non humaine. En effet les Australiens font des campagnes d'extermination dirigées contre les Urgs qui nichent sur les côtes du continent austral, bannissent de gentils animaux comparables aux singes, à visage presque humain et massacrent aussi bien les « lums », animaux similaires aux porcs et dont « les poils sont doux comme de la soye » (*TAC*, p. 173) que les « fuefs », chevaux-dromadaires qui ont le malheur d'attirer les oiseaux-carnassiers, les principaux ennemis des Australiens.

Sans être limité à la zoophobie, le caractère mortifère de l'anti-naturalisme australien concerne la vie en général, y compris la fonction reproductive. De manière paradoxale, bien que les Australiens n'aient pas de saignements, et donnent naissance sans douleur (« les enfants venoient dans leurs entrailles comme les fruits viennent sur les arbres », assure Suains, *TAC*, p. 135) et bien que l'encouragement des naissances soit le fondement de la biopolitique australienne, la sexualité et la reproduction restent des sujets tabous dans cette société :

Ils sont obligez de présenter au moins un enfant au Heb : mais ils les produisent d'une façon si secrète, que c'est un crime entre eux de parler de « conjonction » de l'un avec

⁶⁴¹ Comme le fait remarquer Atkinson, *The Extraordinary Voyage*, I, *op. cit.*, p. 78, les insectes sont aussi absents, caractéristique qui pourrait être emprunté à Pedro Fernandez de Queirós, selon lequel dans la terre australe inconnue seraient absents tous les types d'insectes : « nullae domibus pariter frugibusque, detrimentosae formicae, eruae, culices, &c. ».

l'autre à cet effet : & jamais je n'ay pu connoître comme la generation s'y fait. Ils s'aiment tous d'un amour cordial, & l'amour est égal pour tous. (TAC, p. 84-5; v. aussi p. 135-7)

Comme le montre René Démoris⁶⁴², l'existence des Australiens serait paradoxale, voire impossible, sans la mise en œuvre des injonctions qui ordonnent à chaque habitant de se reproduire et d'un contrôle strict des suicides.

Qui plus est, malgré une vigoureuse action biopolitique d'encouragement des naissances et qui permet la perpétuation de l'espèce, l'enfantement est conçu comme un acte impur nécessitant l'enferment des individus qui l'accomplissent : après l'enfantement, les « mères » doivent s'isoler pendant deux ans dans une maison d'éducation, à l'écart de la communauté, jusqu'à ce qu'elles sèvent leur progéniture. La famille étant inexistante dans la société australe, les jeunes vivent à l'intérieur des maisons d'éducation (Heb) jusqu'à l'âge de 35 ans lorsque, ayant maîtrisé les sciences naturelles, ils reçoivent des noms et deviennent des citoyens à part entière.

Le rejet du « corps-fardeau », de la « spontanéité de la vie naturelle »⁶⁴³ semble lié à l'inquiétude des habitants devant leur mortalité. La réponse des Australiens devant l'évidence de la nature multiple, corruptible et périssable du corps semble se concrétiser dans l'effort d'en réduire les fonctions. Il s'agit d'une position proche de celle des libertins de l'époque baroque qui s'efforcent de nier ou de minimiser le poids du Pêché originel, en concevant la corruption de la nature en termes mélancoliques, comme une altération du corps soumis aux ravages du temps⁶⁴⁴ et non comme la conséquence du péché.

La corporalité subtile à laquelle ils aspirent peut rappeler celle du Premier homme avant la Chute adamique ou bien de celle des bienheureux qui, selon l'eschatologie chrétienne, seront ressuscités pour habiter un corps glorieux. Mais, le rationalisme des Australiens semble barrer

⁶⁴² René Démoris : *Le roman à la première personne*, Paris, A. Colin, 1975, p. 169 : « [...] les Australiens n'auraient jamais dû exister, puisqu'ils savent commet mourir ».

⁶⁴³ Voir aussi Catherine Gobert, « Une utopie catastrophique : *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny », Jean-Paul Engélibert et Raphaëlle Guidée (dir.), *Utopie et catastrophe. Revers et renaissances de l'utopie* (XVI^e-XXI^e siècles), Presses Universitaires de Rennes, coll. « La Licorne », 2015, p. 58.

⁶⁴⁴ Laurence Tricoche-Rauline, « Les libertins érudits ou la morale des corrompus », *Études de Lettres*, n^{os} 3-4, 2015 : « Représenter la corruption à l'âge baroque (1580-1660) », en ligne.

leur accès à la rédemption; leur perspective reste matérialiste et, bien qu'ils ne souscrivent pas à l'atomisme, les habitants du continent austral n'ont pas de conception positive de la divinité. Sans faire profession d'athéisme, position rare parmi les libertins du siècle, les Australiens admettent l'existence d'une déité incompréhensible, Haab, dont il serait vain de sonder les intentions⁶⁴⁵. Leur religion est « de ne point parler de Religion » (*TAC*, p. 113), formule qui est sans doute une paraphrase du Psaume 65 : « Pour toi le silence est louange ô Dieu »⁶⁴⁶. On ne saurait cependant y voir une forme de théologie apophatique, fondée dans le sentiment de l'absolue transcendance divine, car il s'agit plutôt d'une idée liée au projet de la sécularisation et que l'on peut retrouver chez certains libertins – comme La Mothe le Vayer qui donne l'exemple de certains penseurs sceptiques ayant pris le parti de l'« aphasie »⁶⁴⁷ afin d'éliminer la possibilité de l'erreur. L'interdit frappant la spéculation théologique a surtout des raisons politiques, la parole confessionnelle étant criminalisée chez les Australiens : « C'est un crime inouï que d'en parler, soit par dispute, soit par forme d'éclaircissement » (*TAC*, p. 113). Dans cette société, la censure concernant l'expression de la foi agit comme un garde-fou contre la discorde que des croyances différentes pourraient introduire au sein de la population. C'est en effet dans ce contexte que Sadeur lance un cri du cœur déplorant les conflits qui déchirent l'Europe, « nos querrelles & nos boucheries effroyables de frere à frere » (*TAC*, p. 111), allusion certaine aux guerres civiles confessionnelles des XVI^e et XVII^e siècles.

La comparaison est totalement défavorable aux peuples européens, qui – malgré leur prétention d'être éclairés par des « lumières surnaturelles », « vivent comme des bêtes », s'adonnant à des actes barbares au nom de la foi. Par contraste, les assemblées des Australiens au Hab sont des messes civiles pacifiques, mais vides de tout contenu théologique, où la règle inviolable est « de ne prononcer nulle parole et de laisser à chacun la liberté de penser ce que son esprit lui en suggere » (*TAC*, 199-20).

⁶⁴⁵ Atkinson pense que cette conception australienne d'une déité incompréhensible serait empruntée aux Incas qui adoraient Pachacamac, le dieu inconnu (G. Atkinson, *op. cit.*, p. 53). Ce serait oublier que ce déisme minimal est un lieu commun de la pensée libertine à la fin du XVII^e siècle, comme le montre C. J. Betts, *Early Deism in France, op. cit.*

⁶⁴⁶ Psaume 65, 2 (trad. *Segond*).

⁶⁴⁷ François de La Mothe Le Vayer, « Du prix de la Sceptique », Lettre CXXIV, dans *Œuvres*, Paris, Louis Billaine, 1669, p. 310.

En rejetant tout particularisme confessionnel et en proclamant une liberté de conscience vide, qui ne comprend pas celle de l'expression, les Australiens se montrent les adeptes d'une forme de censure radicale du fait religieux qui peut rappeler au lecteur d'aujourd'hui les totalitarismes du XX^e siècle. Ainsi, non content d'anticiper les thèses de la fameuse *Lettre sur la tolérance* de Locke (1686)⁶⁴⁸, qui formule certains principes de la laïcité qu'on retrouve dans les états libéraux modernes, Foigny imagine une société dans laquelle la recherche de la paix civile est poussée à sa dernière conséquence, la criminalisation du discours religieux. Bien que la question des conflits confessionnels soit d'une importance fondamentale pour toutes les utopies de l'époque classique après la Réforme, la solution envisagée par les Australiens nous semble relever, dans son extrémité, d'un certain irréalisme qui met en question toute mise en œuvre envisageable dans le contexte européen de l'époque.

Jean-Michel Racault voit dans l'interdiction de la parole religieuse une contradiction du système qui montre que « l'unité sociale et intellectuelle des Australiens, issue de la participation de tous les individus à la commune raison, vient se briser sur le problème théologique »⁶⁴⁹. Mais c'est oublier que l'uniformité de la société australienne ne concerne que la sphère rationnelle du compréhensible, non celle de l'inconnaissable. Cette attitude nous semble cohérente avec le déisme australien, le silence étant la seule manifestation possible d'une théologie naturelle déductive, se situant dans les limites de la pure raison et refusant tout recours à la révélation. La pratique même de la prière serait un « blasphème », une « impiété » ou un « sacrilège », car elle suppose que Dieu ignore nos désirs, qu'on puisse infléchir sa volonté ou qu'il soit indifférent aux besoins de ses créatures (*TAC*, 119)⁶⁵⁰. Comme le remarque Raymond Trousson, « [a]vec ce Dieu [...], Foigny, comme Naudé ou La Mothe le Vayer, remplace la divinité personnelle de la Bible par un Dieu indifférent à la terre, intelligence organisatrice et conservatrice qui annonce L'Horloger voltairien »⁶⁵¹.

⁶⁴⁸ John Locke, *Lettre sur la tolérance*, trad. de J. Le clerc et J.- F. Spitz, Paris, GF-Flammarion, 2007.

⁶⁴⁹ Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative*, *op. cit.*, p. 491.

⁶⁵⁰ Pierre Ronzeaud rapproche cette condamnation de la prière des Quatrains du Déiste : « Dieu même pourroit-il aux hommes s'asservir, Et régler son vouloir sur leur arbitrage? », *TAC*, note 20, p. 127.

⁶⁵¹ Raymond Trousson, *Religions d'Utopie*, *op. cit.*, p. 127.

En effet, dans ses dialogues avec Sadeur, Suains se moque des « merveilles » chrétiennes, qui ne sauraient fonder une religion qu'en s'appuyant sur des arguments d'autorité et sur la « crédulité de ceux qui se laissent le plus facilement persuader » (*TAC*, p. 123). L'idée d'une révélation particulière, c'est-à-dire d'un Dieu qui témoigne sa préférence pour certaines nations et créatures, choque le sens de l'égalité australienne.

Suains rejette également la doctrine de l'immortalité de l'âme au nom de l'homogénéité de la substance, thèse qui, par son refus du dualisme cartésien de l'âme et du corps, rapproche cette pensée du spinozisme : « [d]istinguer l'esprit de l'homme de son corps comme on séparerait une pièce d'une autre pièce, c'est encore une erreur plus lourde. L'union de ces deux parties est telle que l'une est absorbée dans l'autre » (*TAC*, p. 92). Cette position est en effet similaire à celle exprimée par Spinoza dans l'*Éthique*.: « L'esprit et le corps sont une seule et même chose, qui est conçue tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous l'attribut de l'étendue »⁶⁵². Si Foigny n'a pas pu connaître l'*Éthique* de Spinoza, on peut formuler l'hypothèse d'une certaine familiarité de Foigny avec le système du philosophe hollandais obtenue au moyen de sources secondaires. L'idée d'une récompense posthume pour les bonnes œuvres ne se posant aucunement, la seule preuve de l'existence de Dieu que les Australiens acceptent étant celle par la causalité, postulant l'existence nécessaire d'une première cause efficiente, l'Architecte cosmique (« Mais mon esprit ne me permet pas de n'y concevoir une éternité, ny d'y comprendre une totale production, sans la conduite d'un Souverain, qui en soit le grand Architecte & le supreme Modérateur. », *TAC*, p. 115).

Une religion naturelle dans les limites de la raison est la seule à laquelle les Australiens peuvent accéder, leur rationalisme intransigeant représentant à la fois leur point fort et leur limitation :

Et certes la conoissance que j'ay pû avoir de cette Nation, fait que je tiens pour assureé qu'elle est incapable de conoissances surnaturelles : qu'elle croit impossible, ou incomprehensible tout ce qu'elle ne peut comprendre. Il est vray qu'elle est capable de beaucoup, & que la raison qui est sa guide, la feroit incomparable, si Dieu daignoit l'éclairer : mais cette même raison qui l'élève tant sur les autres, au regard des conoissances naturelles, l'abbaisse au dessous de toutes en ce qu'elle ne connoit pas son Salut. (*TAC*, p. 126)

⁶⁵² Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. Émile Saisset, 1842, en ligne. Voir *Ethica*, 1677, III, prop. II, scolie : « mens et corpus una eademque res sit quæ jam sub cogitationis jam sub extensionis attributo concipitur ».

Devant le refus des Australiens d'accepter l'idée de Révélation, Sadeur conclut à l'impossibilité de les convertir, en insistant sur la vanité de tout projet missionnaire en ces contrées : « Enfin apres mille combats, je conclus que c'étoit presenter des pierres precieuses à des aveugles. » (TAC, p 125)

Le constat désabusé de Foigny marque l'unicité des Australiens parmi les nations du Nouveau Monde. En effet, plusieurs bulles papales – dont *Inter caetera* (1493) renforcée par *Sublimis Deus* (1537), énoncent l'exigence de convertir les peuples nouvellement découverts en tant que condition de la légitimité de la présence européenne. Bien que, en contexte protestant, l'évangélisation ne rentre pas forcément dans le cadre des projets d'exploration, la réticence de Sadeur à répandre les lumières du christianisme donne lieu à une critique fondamentale de la nation australe dont le refus d'accepter toute forme d'intervention surnaturelle place en dessous des peuples que l'on appelle à l'époque « Sauvages ». Le péché originel des Australiens est l'orgueil de la raison : tout comme les androgynes d'Aristophane, leur révolte contre le divin est mue par l'*hybris*, la confiance inébranlable dans leurs capacités intellectuelles; comme le fait observer Sadeur : « J'ay remarqué qu'ils ont tant d'ardeur pour être estimez de grand jugement : qu'ils ne se mettent en peine que d'exceller en ce point. De là vient qu'ils se piquent d'embrasser tout ce qu'on peut leur proposer de plus conforme à la raison » (TAC, p. 149). C'est par ailleurs, le principal chef d'accusation des apologistes contre les libertins du siècle : ainsi, dans *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* (1623), Garasse montre que le libertinage est moins une position philosophique cohérente qu'une posture orgueilleuse visant d'acquérir un capital culturel basé sur l'« affectation »⁶⁵³, terme qui pourrait anticiper la catégorie de la distinction, propre à la sociologie bourdieusienne. Bossuet met lui aussi sur le compte de leur arrogance la révolte des libertins contre la Providence⁶⁵⁴. Dans des termes pascalien, leur confiance sans bornes dans leurs propres capacités cognitives et leur refus de la spéculation religieuse placerait les Australiens dans la catégorie des êtres « fous et malheureux »,

⁶⁵³ François Garasse, *La somme théologique des veritez capitales de la religion chrestienne*, Paris, Sebastien Chappelet, 1625, p. 20-2. Voir Sophie Houdard « Vie de scandale et écriture de l'obscène : hypothèses sur le libertinage de mœurs au XVII^e siècle », *Tangence*, n° 66, 2001, p. 65.

⁶⁵⁴ Bossuet, « Premier sermon sur la Providence », *Sermons. Le Carême du Louvre*, éd. C. Cagnat-Debœuf, Paris, Gallimard, « Folio Classique », 2001, p. 110.

dans la mesure où ils vivent sans chercher Dieu et sans l'avoir trouvé⁶⁵⁵. À la différence du libertin non-chercheur dont Pascal dresse le portrait, les Utopiens ne vivent pas pour « les plaisirs du divertissement », étant animés par une conscience tragique de leur limitation qui débouche sur une révolte contre la divinité. Mais, tout comme les incroyants décrits dans les *Pensées*, ils restent incapables de « penser sérieusement »⁶⁵⁶. Et, proches des mécréants décrits par Garasse, les Australiens ont un orgueil intellectuel qui les place parmi les « esprits forts » qui se plaisaient à railler « ceux qui se laissent mener par le nez »⁶⁵⁷.

En effet, sur le plan philosophique, fidèle en cela à la tradition sceptique, l'idéologie australienne semble tâtonnante, voire contradictoire : autrement dit, elle sait « mieux ce qu'elle rejette que ce qu'elle cherche »⁶⁵⁸. La pensée des Utopiens s'avère, comme celle des libertins dénoncés par Garasse, relever moins d'un corpus doctrinaire cohérent que d'une certaine posture propre aux esprits forts, sapée par des antinomies et des discours hétérogènes. Comme le remarque Sadeur, le trait dominant des Australiens est « une certaine force d'esprit qu'ils veulent faire parêtrer par tout » (*TAC*, p. 148). Celle-ci est la cause principale du malheur de ces esprits forts qui, afin de garder leur posture, sont prêts à adopter les opinions les plus extrêmes, comme, par exemple, le mépris de la vie qui, suggère le narrateur, pourrait provenir d'une influence externe (sans doute stoïcienne) : « Comme ils ont peut être ouï que c'est le haut point d'un esprit genereux de mépriser cette vie, & de regarder la mort d'un courage inébranlable : ils ont receu & embrassé cette opinion comme un principe » (*TAC*, p. 149).

Cette influençabilité pourrait expliquer certaines contradictions flagrantes du système australien. Par exemple, Suains mélange dans ses réponses déisme et panthéisme, parlant à la fois d'un Dieu créateur et d'une « âme du monde », idée qu'on retrouve également chez Veiras :

Il entra autant que je puis me souvenir dans la doctrine d'un genie universel qui se communique par partie à chaque particulier, & qui a la vertu lors qu'un animal meurt de

⁶⁵⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, fr. 160; éd. Brunschvicg, fr. 257.

⁶⁵⁶ Voir Hall Björnstad, *Créature sans créateur. Pour une anthropologie baroque dans les Pensées de Pascal*, Paris, Hermann, 2013, p. 42.

⁶⁵⁷ Apud R. Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, op. cit., p. 177.

⁶⁵⁸ Nicolas Correard, « Idéal de la raison, catastrophe de la raison : Utopisme et scepticisme chez Foigny, Swift et Holberg », *Utopie et catastrophe. Rêves et renaissances de l'utopie (XVI^e-XXI^e siècles)*, Rennes, PUR, « La licorne 114 », 2015 p. 77.

se conserver, jusques à ce qu'il soit communiqué à un autre, comme je dois expliquer plus amplement dans leur philosophie : tellement que ce genie s'éteint en la mort, sans cependant être détruit : puis qu'il n'attend que l'occasion d'une nouvelle disposition pour se rallumer, & qu'il se rallume selon la qualité du feu qui lui est communiqué (TAC, p. 132-3).

La source de cette idée nous semble être, dans la version de Foigny, la pensée stoïcienne.

L'origine de cette conception se trouve chez Platon qui mentionne l'âme du monde, *του κόσμου ψυχή*, comme une entité intermédiaire entre le monde des Idées et celui de la matière qui a le rôle de gouverner les mouvements des étoiles et les âmes particulières⁶⁵⁹. La théorie de l'*anima mundi* sera reprise par les Stoïciens, et c'est précisément cette hypostase qu'on retrouve dans le système australien : tout comme les philosophes du Portique, les Australiens identifient l'âme du monde au feu éthéré, principe vivifiant qui se communique aux âmes individuelles. D'après Suains, ce feu survit à ses incarnations individuelles de manière cyclique, idée qui rappelle la théorie stoïcienne de l'éternel retour⁶⁶⁰.

Comme le fait remarquer Lise Leibacher-Ouvrard⁶⁶¹, l'influence de Spinoza est possible, au moins du point de vue de la chronologie, car des éléments du système spinoziste avaient été divulgués dans des ouvrages de vulgarisation bien avant la publication de l'*Éthique* en 1677. Mais, étant donné la nature vague des idées panthéistes énoncées par Suains et la difficile insertion de celles-ci dans l'idéologie australe, il pourrait s'agir également d'une influence des théories comme celles formulées en France chez plusieurs esprits-forts, dont un exemple typique serait Yves de Vallone⁶⁶². Quoiqu'il en soit, les thèses panthéistes sur l'*anima mundi* et le « grand Tout » jouissent d'une relative popularité des dans les cercles libertins de la deuxième moitié du XVII^e siècle, impression confirmée par Jean Baptiste Stoppa (ou Stoupe) – auteur que Foigny a pu lire⁶⁶³, dans son mémoire sur *La religion des hollandais* (1673) : « Quant aux libertins, il semble qu'autant qu'il y en a, ils aient chacun leur sentiment particulier. La

⁶⁵⁹ Platon, *Timée*, *op. cit.*, 41d-42.

⁶⁶⁰ D'autres sources possibles sont les idées spinozistes ou celles des panthéistes renaissants comme Bruno ou Campanella.

⁶⁶¹ Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁶² Voir James O'Higgins, *Yves de Vallone : The Making of an Esprit-Fort*, Springer Science & Business Media, 2012, notamment p. 104-111.

⁶⁶³ Selon l'hypothèse de J. S. Spink, *op. cit.*, p. 266.

plupart croient qu'il y a un esprit de dieu qui est en tous les vivants, que est épandu par tout ce qui est et qui vit dans toutes les créatures; que la substance et immortalité de nostre âme n'est autre chose que cet esprit de Dieu, que Dieu lui-même n'est autre chose que cet esprit »⁶⁶⁴.

Ces éléments, qui suggèrent l'homologie entre le système australiens et la nébuleuse idéologique libertine, sont repris par Suains de manière peu rigoureuse et sans se soucier de la cohérence de l'ensemble : Comment concilier en effet l'idée d'un Créateur ou, selon l'expression même de l'Australien, d'un « Être supreme » et les idées panthéistes qu'il véhicule en même temps? Chez Veiras, cette contradiction est résolue en attribuant ces idées panthéistes à une faction, celle du philosophe Scroménas, la religion de l'état séverambe restant le déisme; mais il ne faudrait pas oublier que dans la *Terre australe connue* l'existence de plusieurs écoles philosophiques est inconcevable, les Australiens se targuant de leur parfaite entente en toute chose.

Le caractère amphigourique des thèses australiennes est souligné par d'autres inconsistances.

Ainsi, la distinction, fondamentale pour l'idéologie australienne, entre les animaux et les êtres humains semble aussi chancelante : s'agit-il d'une différence de nature ou de degré? Les deux réponses sont suggérées par l'Australien qui soutient à la fois la distinction radicale entre le corps humain et celui des bêtes⁶⁶⁵, tout en acceptant la possibilité de leur identité corporelle après la mort : « Nous sommes encore à chercher s'il est quelque différence entre un homme mort & un autre animal parce que les suites étant les mêmes sans aucune différence, & n'y pouvant fonder de distinction, on n'en peut parler que par des conjectures fort legeres. » (*TAC*, p. 124)

La question de la distinction entre l'homme et l'animal fait par ailleurs, au XVII^e siècle, l'objet d'une fameuse polémique entre Descartes et Gassendi. Si pour Descartes les animaux sont des machines dénuées d'âme et incapables de raison, Gassendi affirme au contraire l'unité indissociable de l'âme et du corps, tout en soutenant que la différence entre l'intelligence des

⁶⁶⁴ Apud James O'Higgins, *Yves de Vallone, op. cit.*, p. 105.

⁶⁶⁵ « Ce que tu dis que nous convenons avec la bête en ce que nous avons un même corps, est une erreur : & de distinguer l'esprit de l'homme de son corps comme on separeroit une piece d'une autre piece, c'est encore une erreur plus lourde. L'union de ces deux parties est telle que l'une est absorbée dans l'autre : & comme toutes les opérations imaginables ne tireront jamais une partie du corps de l'homme qui ne soit de l'homme, & qui ne le distingue de la bête : c'est à dire, qui ne soit tellement de l'homme qu'elle ne puisse être de la bête. Par conséquent il faut convenir que l'homme est distingué de la bête par tout ce qui est de l'homme même, & qu'il n'a rien qui ne lui convienne privativement à la bête. », *TAC*. p. 93.

animaux et celle des hommes est uniquement de degré⁶⁶⁶, hypothèse qui met en question l'immortalité de l'âme en tant qu'essence spirituelle. En renvoyant dos à dos ces deux thèses qui se partagent l'échiquier philosophique européen de l'époque, les Australiens rejettent à la fois l'immortalité de l'âme et toute similarité de nature entre l'être humain et la bête. Cette position, qui est originale dans le débat scientifique du XVII^e siècle dans la mesure où elle écarte aussi bien le cartésianisme que le gassendisme, se heurte cependant à une autre prémisse du système australien : celui de l'homogénéité de la matière. En effet, les habitants semblent accepter la mortalité de l'âme humaine, le caractère indiscernable des corps humains et animaux après la mort ainsi que la possibilité du passage entre le règne minéral, végétal et animal, et entre les espèces (comme le montrent non seulement les diverses « inventions » australiennes ou le mythe de la naissance des « demi-hommes », qui seraient issus de l'accouplement d'un serpent avec un hermaphrodite). Cette hésitation entre le dualisme cartésien (qui fonde la supériorité de la raison sur la thèse de l'immortalité de l'âme immatérielle, distincte du corps-machine) et un certain panthéisme (qui postule la continuité substantielle entre l'âme et le corps) révèle la nature hétéroclite de cette idéologie et met en question la supériorité du modèle anthropologique austral. En éclatant le cadre fixiste des discours biologiques de son époque⁶⁶⁷, l'idéologie australienne illustre une prédilection baroque pour la métamorphose et la mélancolie métaphysique qui sont peu compatibles avec ses propres axiomes.

De manière similaire, bien que Suains fournisse, dans ses remarques sur l'absurdité de la prééminence chez les Européens de l'instance paternelle⁶⁶⁸, une des plus fortes défenses de l'égalité des sexes formulées à l'époque classique, la féminité est quasi-absente dans cette société, sa seule hypostase acceptée étant liée au rôle de « mères » que les hermaphrodites sont forcés d'assumer. Comme l'observe Pierre Ronzeaud, « [s]urvalorisée dans son rôle de reproductrice, [...] la femme n'existe en fait, que par rapport à l'homme qu'elle met au monde et

⁶⁶⁶ Hendrik Cornelius Dirk De Wit, A. Baudière, *Histoire du développement de la biologie*, vol. 3, Lausanne, PPUR, 1992, p. 322.

⁶⁶⁷ Selon Isabelle Moreau, « Hommes, bêtes et 'Fondins' chez Gabriel de Foigny », dans *Seventeenth-Century French Studies*, n° 33, 1, p. 58 : « L'utopie hermaphrodite, en particulier, renvoie l'homme à sa part d'animalité, par un passage à la limite qui menace le cadre fixiste des espèces hérité d'Aristote. »

⁶⁶⁸ « Si tout se passe chez la mère, pourquoi l'exclu-t-on d'être première? » (*TAC*, p. 97).

qu'elle prolonge par sa descendance »⁶⁶⁹. On pourrait aussi rappeler la définition que donne Rochefort de l'hermaphrodite à la fin du XVII^e siècle : « l'hermaphrodite, c'est un homme qui a l'un et l'autre sexe »⁶⁷⁰. La seule mention de la féminité chez les Australiens est ainsi liée à la fonction reproductive : aussitôt que les mères arrêtent d'allaiter, leur rôle prend fin et les enfants sont pris en charge par des « maîtres », rôle par défaut masculin dans cette société⁶⁷¹, et les habitants utilisent la forme d'adresse « frère ».

Ces contradictions ne nous semblent pas accidentelles; et si elles peuvent jeter le doute dans l'esprit du lecteur sur la cohérence du système utopique, l'attitude des Australiens envers la mort met en question sa désirabilité. L'agnosticisme de ces Utopiens ne conduit pas à une acceptation sereine et à l'*amor fati* stoïcien, tant s'en faut, mais à une forme de désespoir métaphysique aux accents tout à fait modernes.

Malgré leur perfection, les Australiens souffrent d'une mélancolie irrémédiable causée par le constat de leur nature d'êtres transitoires, voués à la disparition. La parfaite unité des deux sexes ne les protège pas de la corruption matérielle de la chair, qui les rapproche, *horribile dictu*, de l'animalité; en effet, le destin posthume de l'être humain et de l'animal leur semble équivalent, la supériorité du premier s'arrêtant devant ce seuil ultime :

Nous voyons à la vérité qu'un homme vivant fait paroître plus de vivacité qu'une brute : mais c'est trop peu pour nous persuader qu'il luy reste quelque avantage sur elle apres la mort. Puis que les brutes qui ont plusieurs degrez de perfection entre elles, sont toutes égales en cette extremité : je ne puis former aucun jugement positif de l'excellence de l'homme apres sa mort, de ce qu'il excelle pendant sa vie. (*TAC*, p. 124)

C'est en vain qu'ils se targuent d'être « fort notables, fort parfaits, & dignes d'une éternité », les Australiens doivent se rendre au constat de leur propre évanescence, en tant que victimes d'un dieu qui prend, dans cette perspective, les traits du mauvais démiurge :

Nous voyons que nonobstant ces excellences, nous sommes obligez de dépendre de mille pieces, qui sont beaucoup au dessous de nous, & que nous sommes soumis à la liberté

⁶⁶⁹ Pierre Ronzeaud, « La femme dans le roman utopique de la fin du XVII^e siècle, in W. Leiner, *Onze études sur l'image de la femme dans la littérature française du XVII^e siècle*, Paris, 1978, p. 119.

⁶⁷⁰ César de Rochefort, *Dictionnaire Général et Curieux*, Lyon, Chez Pierre Guillimin, 1685, p. 246.

⁶⁷¹ Comme le remarque aussi Barbara Charlesworth Gelpi, « The politics of androgyny », *Women's Studies*, n° 2, 2010, p. 154, en ligne : « A body feminine enough to produce children *cannot* in Foigny's imagination contain a mind masculine enough to educate them. »

d'un Souverain, qui ne nous a fait que pour nous changer, quand & comme il veut : & qui fait consister sa Toute puissance à nous détruire, autant qu'à nous faire exceller. (*TAC*, p. 146)

Le constat désabusé de leur statut de « victimes nécessaires d'une cause supérieure qui se plaît à [les] détruire » (*TAC*, p. 145) conduit les Australiens à adopter une *Weltanschauung* qui se rapproche du pessimisme baroque qui manifeste la même préoccupation pour la fragilité transitoire de la vie : « nous faisons un extrême mépris de nôtre vie, & nous ne la regardons que comme un bien étranger, que nous ne pouvons posséder qu'en fuyant »⁶⁷² La révolte libertine contre le Créateur débouche sur un véritable éloge de la mort volontaire qui contraste avec la soumission de Sadeur à la Providence chrétienne, qu'il invoque à de nombreuses reprises à travers son récit.

La tentation du néant est tellement grande pour les habitants qu'on a dû faire des lois pour empêcher un suicide collectif qui aurait dépeuplé ces contrées. Il s'agit d'une précision qui met un bémol à l'hypothèse de l'anarchisme austral, dans la mesure où l'État, qui n'était qu'une présence discrète dans ce monde, fait ici son apparition en tant qu'instance législatrice.

Comme dans le récit biblique, la mort australe est liée à la consommation d'un fruit, « Balf », issu de l'« arbre de la Béatitude » (*TAC*, p. 76), utilisé habituellement comme somnifère, mais qui, ingéré en grande quantité, produit des effets psychotropes (exaltation, hilarité) culminant avec la mort⁶⁷³. Il s'agit ici d'un renvoi évident au mythe de l'arbre du savoir du livre de la Genèse, dont la consommation introduit la mort dans le jardin édénique, à cette différence près que pour les Australiens le passage à l'inexistence n'est point vu comme un châtement, mais au contraire, comme une libération.

Par ailleurs, le fruit aux effets à la fois anesthésiants et mortifères préfigure un des motifs récurrents de la littérature dystopique moderne, réapparaissant sous la forme du « soma » chez Huxley⁶⁷⁴ ou de la « substance D » chez Philip K. Dick⁶⁷⁵. Bien qu'illusoire, vu leur croyance

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ Dans *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, 2009, p. 89, Frank E. Manuel et Fritzie P. Manuel mentionnent les Méropiens qui se suicident en mangeant les fruits qui poussent sur les berges de la « rivière du deuil » et les Hyperboréens qui mettent fin à leurs jours en riant.

⁶⁷⁴ Aldous Huxley, *Brave New World*, Chatto & Windus, 1932.

⁶⁷⁵ Philip K. Dick, *A Scanner Darkly*, New York, Doubleday, 1977.

dans le retour des âmes individuelles dans le grand Tout, les Australiens accueillent cette évasion avec une grande « gayeté » et « jouissance » en célébrant leur trépas avec chants et danses, unique occasion pour les habitants de renoncer à la sobriété stoïque. Chez Foigny, la conjonction entre ce qu'en termes freudiens on pourrait appeler « le principe de plaisir » et « la pulsion de mort »⁶⁷⁶ est liée, tout comme chez le père de la psychanalyse, au mécanisme de la répétition – en effet, les Australiens ne connaissent que l'éternel retour du même, toute perspective rédemptrice leur étant refusée. À première vue, la temporalité dans les sociétés australes semble gouvernée par les rythmes naturels, voire cosmiques, comme le montre son découpage selon les révolutions du soleil et des lunaisons. Mais, d'un autre côté, en imposant une structuration quaternaire à la division des journées australiennes, ainsi que la régularité des cycles reproductifs, à laquelle s'ajoute la succession prévisible des guerres, les Australiens agissent sur le temps non seulement pour en rationaliser l'emploi, mais aussi afin d'abolir l'histoire⁶⁷⁷. Comme le remarque Pierre Ronzeaud, malgré la référence aux phénomènes cosmiques, le temps austral est soumis aux exigences rationalistes d'une logique quaternaire⁶⁷⁸. L'histoire des Australiens est d'ailleurs obscure et remplie d'inexactitudes. Sadeur mentionne en passant l'existence des « annales » australiennes sous la forme de « vieilles êcorces »; cependant elles sont non seulement douteuses (étant basées uniquement sur la bonne foi des supposés témoins et comprenant des mythes « ridicules », comme celui des origines des Européens), mais elles contiennent des erreurs flagrantes⁶⁷⁹, tout en défiant la compréhension : « Il faut un génie très particulier pour pouvoir lire & expliquer les révolutions de cinq premières mille, & jamais je n'y ai pu rien comprendre » (*TAC*, p. 167).

La temporalité fondée sur la répétition mécanique des Australiens s'oppose fondamentalement à l'ouverture eschatologique de l'histoire judéo-chrétienne et marque aussi l'abîme qui sépare la

⁶⁷⁶ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), Paris, Points, 2014.

⁶⁷⁷ Voir aussi Peter Murvai, « Nostalgie et posthistoire dans quelques utopies louis-quatorziennes (1675-1714) », *Conserveries mémorielles*, n° 22, 2018, en ligne.

⁶⁷⁸ Pierre Ronzeaud, *L'Utopie hermaphrodite*, *op. cit.*, 1982, p. 301.

⁶⁷⁹ « Mais si ce qu'ils apportent étoit vrai, les étoiles seroient multipliées des deux tiers, le Soleil seroit grossy, & la Lune fort diminuée : la mer auroit changé de place, & mille choses pareilles qui sont hors de toute apparence », *TAC*, p. 167.

mort australienne de celle chrétienne : « Sa tristesse de se [cette nation] voir obligée de cesser d'être, se changeroit en une joye incroyable : si elle étoit éclairée comme nous, que nôtre mort n'est pas pour nous détruire, mais pour nous exempter de mourir, & pour nous élever à une pleine & éternelle beatitude. » (*TAC*, p. 148)

Le mépris des habitants pour la vie comprend aussi celle des autres : la guerre fait l'objet d'un chapitre distinct intitulé « Des guerres ordinaires des Australiens », titre qui souligne son importance dans cette société qui pratique à la fois la guerre défensive et l'agression génocidaire. L'armée australienne s'engage dans des campagnes d'extermination contre trois types d'ennemis : les diverses espèces animales ayant eu la malchance d'habiter leurs terres, notamment les Urgs; les ainsi dits « monstres marins » ou « demi hommes marins », expressions qui désignent, faute de mieux, les voyageurs européens qui abordent par hasard les terres australes dans leurs bateaux en donnant du fil à retordre aux guerriers australiens et en tuant un grand nombre avant d'être exterminés (*TAC*, p. 204-7); et, notamment des Fondins, population que les Utopiens considèrent également comme des demi hommes et contre lesquels ils lancent des campagnes cycliques de réduction.

Les campagnes contre les Urgs, synchronisées avec les cycles reproductifs de ces animaux, visent leur anéantissement total. Mais les razzias destinées à entraver la sexualité de cette espèce sont vouées à l'échec, ces bêtes représentant un reste naturel irréductible qui défie tous les efforts déployés par les Australiens (même si ces derniers vont jusqu'à raser des îles entières⁶⁸⁰ pour chasser ces « effroyables bêtes »). Le caractère irrationnel de ces guerres dévastatrices contre les Urgs est par ailleurs révélé dans le chapitre XI, « Des raretez utiles à l'Europe qui se trouvent dans le pays Austral », dans lequel Sadeur précise, au détour d'une phrase, que ces animaux « qui sont fort cruels étant sauvages, s'appriivoisent facilement, & deviennent si domestiques & amis de l'homme, étant apprivoisez, que nos chiens ne le sont pas davantage » (*TAC*, p. 181).

Les combats contre les Fondins témoignent également de la xénophobie australienne.

La présence de cette population fonctionne chez Foigny comme un succédané de celle européenne : cette nation de demi-hommes est conduite par une multitude de souverains (12 ou

⁶⁸⁰ « Ils ont rasé trois Isles tres considerables de deux lieuës de longueur en trente ans : & ils travaillent maintenant à la destruction d'une autre, qui est à six heures de leurs pays » (*TAC*, p. 211).

13, nombre qui nous semble correspondre *grosso modo* au nombre des états européens les plus importants au XVII^e siècle), étant divisée en elle-même et soumise à des combats fratricides et à des ambitions de conquête :

Toute cette vaste terre se nomme Fund, et elle est sujette à douze ou treize Souverains qui se font ordinairement de cruelles guerres les uns contre les autres, et qui ne cherchent que les moyens de fondre dans les pays Australes. (*TAC*, p. 90)

Selon P. Ronzeaud, qui a essayé de décrypter ce toponyme à l'aide des renseignements fournis par Sadeur sur la langue australienne, Fund serait l'équivalent de l'enfer chrétien, vu que, dans cette langue, « F » signifie sec, « u » terre, « n » noir et « d » désagréable.⁶⁸¹ Il s'agit, étant donné l'insistance de Sadeur sur le fait que les Fondins sont ses « semblables » (*TAC*, p. 216), d'une représentation allégorique de l'Europe divisée par des conflits perpétuels et dominée par l'obscurantisme. Loin d'épargner le vieux continent, Foigny utilise l'exemple des Fondins pour dresser une critique en miroir de la civilisation chrétienne, mais l'effet de cette identification est aussi de susciter la compassion du lecteur devant l'extermination de ses semblables par les armées australiennes.

Il faudrait remarquer aussi que, si Foigny décrit en détail les terres australes et leurs habitants, les Fondins restent d'une certaine manière sans visage : le seul détail descriptif les concernant en est suggéré par l'émotion suscitée, chez le narrateur, par la beauté des victimes lorsqu'il assiste au massacre des Fondins par les Australiens triomphants : « Il est difficile de s'imaginer d'aussi belles créatures que celles que je vis alors : & je ne pouvois les voir égorger, sans une compassion qui ne fut que trop connue de plusieurs Australiens. » (*TAC*, p. 201)

De manière également implicite, le texte suggère que les Fondins, loin d'être des primitifs, disposent d'une civilisation qui, bien qu'inférieure sur le plan militaire à celle des Australiens, est capable de leur résister militairement : ils disposent en effet de fortifications, de machines de guerre, ainsi que de villes et bourgades.

La description des guerres des Fondins contre les Australiens est dénuée de tout élément merveilleux, l'effet de réel étant réalisé par une accumulation de détails (manœuvres stratégiques et mouvements de troupes, comptabilité fastidieuse du nombre de combattants et de victimes). En réduisant les victoires des Australiens à un froid entassement de nombres (pour ne donner

⁶⁸¹ Pierre Ronzeaud, *op. cit.*, p. 301.

qu'un exemple, le narrateur mentionne 19.000 morts du côté des Australiens et 398.956 victimes fondines), Foigny peint une image glaçante des effets génocidaires de la raison calculatrice. L'organisation militaire des Australiens rappelle d'ailleurs celle des Spartiates, et tout le chapitre dédié aux « guerres ordinaires des Australiens » fait écho aux descriptions convenues de cette cité antique. La technique australienne de combat semble calquée sur celle des hoplites, et Sadeur précise même – et c'est sans doute un clin d'œil à la bataille de Thermopyles, que « cinquante Australiens sont capables d'embarrasser dix mille hommes » (*TAC*, p. 208). L'usage des lances chez les Australiens de Foigny et de Veiras (*HDS*, p. 179) semble jouer le même rôle de renvoi à l'image stéréotypée du guerrier antique. L'efficacité des habitants de ces terres au combat n'est rivalisée que par leur barbarie : les Australiens s'adonnent à des boucheries sanglantes (« le lieu du combat faisoit un mortrier du sang des corps morts, où on enfonçoit jusqu'aux genoux », *TAC*, p. 303), ont l'habitude de couper les oreilles de leurs victimes, en les portant à la ceinture (*TAC*, p. 215) et massacrent indifféremment hommes, femmes et enfants : « On voyoit le père, la mere & cinq ou six enfants egorgez les uns aux autres : On y voyoit des ruisseaux de sang qui couloient au milieu des ruës... » (*TAC*, p. 203). Sur le plan lexical, la violence génocidaire des Australiens est soulignée par l'abondance du vocabulaire de la violence dans ce chapitre (dix occurrences de « sang », sept de « boucherie », quatre de « carnage », deux d'« égorger », une de « dépeupler », etc.). C'est en vain que Sadeur plaide pour le sort des vaincus, en suggérant d'en épargner au moins quelques jeunes Fondines, quitte à en faire des esclaves. C'est par ailleurs, la compassion de Sadeur pour les victimes et son refus de participer au massacre de ses « semblables » qui constituera un des chefs d'accusation contre lui, l'autre étant d'avoir eu des relations charnelles avec une Fondine (crime équivalent, aux yeux des Australiens, à la bestialité – « ils la considèrent comme nous considérons le crime de bestialité en Europe », *TAC*, p. 215). Condamné à la mort au fait de sa compassion et de sa concupiscence, Sadeur ne saurait échapper de ces terres qu'en se réconciliant avec l'incarnation de la nature qu'il avait jadis combattue, les oiseaux Urg. Ce chiasme est mis en évidence par Sadeur lui-même qui se demande : « ne se pourroit-il pas faire que comme je ne suis arrivé en ce pays que par la cruauté de ces bêtes, j'en puisse sortir par leur amitié? » (*TAC*, 218). En effet, le narrateur apprivoise un Urg en prenant sa fuite sur le dos de la bête, mais ils sont attaqués par deux autres oiseaux et son compagnon périt en défendant Sadeur. Dompté, et poussant la fidélité jusqu'à

donner sa vie pour le voyageur, l'Urg cesse d'être une figure de la passion dévoratrice et devient, au contraire, l'emblème d'une nature transfigurée par le sacrifice.

Ces jeux de miroirs révèlent le caractère dialectique de l'itinéraire de Sadeur : le Congo et Madagascar (symboles de l'engourdissement de la violence de pure nature), et la Terre australe (où règne la pure raison) ne sont que des moments intermédiaires, qu'il s'agit de dépasser. Le récit porte en effet le narrateur vers une forme de synthèse qui serait le *terminum ad quem* de son cheminement. Une incarnation de cette réconciliation entre des extrêmes également funestes nous semble se trouver dans la figure du vieillard que Sadeur rencontre, sur le chemin de retour, à Madagascar. Capturé sur une chaloupe faisant route près d'une des île du continent, ce vieillard ressemble à la fois à un Australien et à un habitant de Madagascar sans en être un pour autant : « Cet homme approchoit fort de la taille des Australiens », mais « ses cheveux et & tout son poil noir, son corps de couleur brune » et le fait qu'il soit couvert d'une « écharpe assez délicates d'un pied de large » (*TAC*, 234) interdisent ce rapprochement. Détail significatif, le vieillard vient d'une terre intermédiaire, où il est gouverneur et qui est séparée par deux montagnes de « deux peuples barbares et sauvages » (*TAC*, 235). Il s'agit d'une micro-utopie, à peine esquissée, mais qui permet de fournir un contrepoint à la société australe. Par exemple, si l'organisation des Australiens est parfaitement égalitaire, se distinguant par son caractère anarchique et par l'absence d'institutions politiques, la terre d'où provient le vieillard comprend des structures étatiques et des rapports de stricte hiérarchie entre les individus. Le gouverneur rencontré à Madagascar n'est pas un autre type d'Australien⁶⁸², mais l'*autre* de l'Australien, c'est-à-dire le représentant d'une civilisation à la fois raisonnable et en harmonie avec la nature. À la vie en captivité, le vieillard et ses compagnons choisissent bel et bien la mort, mais sans joie et après maintes hésitations : « La tempête l'ayant écarté fort loin de son pays : & la foiblesse, ou la curiosité l'ayant obligé de différer de se faire mourir, il étoit tombé entre les mains des Etrangers. Il me dit qu'à la vérité ma conoissance lui avoit causé du contentement, & qu'il étoit bien aise d'avoir survécu à son malheur » (*TAC*, p. 327). Son suicide et celui, simultanément, de ses compagnons n'est plus, comme chez les Australiens, la marque de la rébellion contre l'ordre créé, mais témoigne du lien qui unit ces êtres de façon magnétique à leur pays d'origine : jetés

⁶⁸² Comme le veut, par exemple, l'interprétation de P. Ronzeaud, *L'Utopie hermaphrodite, op. cit.*, p. 136.

dans la mer, les corps inanimés sont mystérieusement aimantés par leur terre natale, suivant de façon hiérarchique celui du gouverneur qui se déplace inexorablement vers l'est.

Conclusion : Monde sauvage, monde utopique

Construit autour de l'antinomie entre nature et raison, état sauvage et état civilisé, le texte de la *Terre australe connue* ne saurait cependant se réduire à une simple opposition symbolique entre Congo et Madagascar, d'une part – représentant l'axe de la pure nature, caractérisé par des sèmes dominants comme/inactivité/et/violence/, et la Terre australe, d'autre part – axe de la pure raison, défini par des sèmes comme/plénitude/et/unité/. Si opposition il y a entre ces contrées, elle ne dessine pas pour autant un parcours hiérarchique, comme semble le penser Pierre Ronzeaud, pour lequel la fonction du faux paradis congolais serait de mettre en valeur le véritable éden australien : « la déchéance originelle pèse de tout son poids sur les habitants de ce faux paradis [*i.e.*, le Congo] destiné à valoriser le vrai, que nous découvrons en Australie »⁶⁸³. Cette lecture, bien que possible, se heurte à un certain nombre de paradoxes, dont le plus important nous semble être celui de la coïncidence ultime entre les traits fondamentaux des habitants du Congo et de Madagascar et ceux des Australiens.

Ainsi, ce serait sous-estimer la complexité de l'œuvre de Foigny qui défie une logique binaire opposant de manière simple la perfection australe aux contrées réelles décrites par l'auteur. Les coïncidences entre la représentation des peuples sauvages et celle des Australiens qui sont censés incarner le triomphe d'une civilisation supérieure sont en effet trop nombreuses pour être dues au hasard. Elles comprennent des caractéristiques comme : la nudité, l'infertilité, la cruauté dans la guerre, sans discrimination pour les femmes et les enfants, l'abondance naturelle, la présence des monstres issus d'espèces différentes ainsi que celle de liquides dont la consommation a des effets mortifères.

La nudité est un des premiers traits qui frappe le visiteur des Terres australes, mais elle est aussi adoptée par les Congolais, bien que pour des raisons différentes (le dénuement dans un cas, la

⁶⁸³ Pierre Ronzeaud, *L'Utopie hermaphrodite*, *op. cit.*, p. 133.

passion pour la transparence dans l'autre). Il s'agit d'une caractéristique qui, tout au long de l'époque classique, est souvent associée à une condition édénique, le lien entre nudité et honte étant vu comme une conséquence du péché originel. C'est ce que donne à entendre Jean de Léry qui rappelle « ce que dit la sainte Esriture d'Adam & d'Eve, lesquels après le péché, recognoissans qu'ils estoyent nuds furent honteux », tout en montrant que les vêtements des femmes européennes sont la cause de « plus de maux que n'est la nudité ordinaire des femmes sauvages »⁶⁸⁴. C'est un rapport qui est tellement fort dans la conscience des écrivains de l'époque que le capucin Claude d'Abbeville va jusqu'à se demander, en frôlant l'hérésie, si les Toupinamba ne seraient pas des préadamites, n'ayant pas hérité « la honte & vergogne (qui sont un effect du peché) »⁶⁸⁵.

Une autre coïncidence concerne la relative infertilité de ces populations. La nudité – et c'est un autre topos de la littérature de voyage, n'ayant pas pour corollaire la lubricité, bien au contraire. Les Congolais, on se le rappelle, ont « peu d'inclination [...] pour la génération » (*TAC*, p. 37), ce qui a pour conséquence la densité réduite de la population. Le faible taux de natalité est un problème qui n'est pas étranger aux Australiens, qui, pour éviter le dépeuplement de leurs terres, doivent imposer à chaque individu de produire au moins un enfant.

Malgré les apparences, le Congo et la Terre australe sont également rongés par une morbidité dont le symbole est l'eau provenant d'une île du continent africain (*TAC*, p. 44) ou, chez les Australiens, le jus du fruit Balf (*TAC*, p. 77). Bien qu'initialement vivifiants, ces liquides ont des conséquences fatales pour ceux qui en consomment en plus grande quantité. Selon le narrateur, les deux contrées sont également affectées par un étiolement du désir vital. En effet, Sadeur note que la complaisance des Congolais proviendrait d'un assouvissement mortifère du désir, réflexion qui peut s'appliquer en égale mesure à l'ataraxie australe :

Et ainsi bien loin que la beatitude consiste à posséder ce qu'on désire, quand même on ne desireroit rien que de bon : nous devons estre assurez qu'un homme qui ne souhaite plus rien en ce monde devient stupide, & ne mérite plus de vivre, puis qu'il est incapable d'agir (*TAC*, p. 38).

⁶⁸⁴ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en terre du Brésil*, [1578], éd. F. Lestringant, Paris, Le livre de Poche, 1994, p. 234-6.

⁶⁸⁵ Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan*, Paris, François Huby, 1614, p. 270.

Or, tout comme les Congolais, hébétés par une abondance naturelle qui inhibe l'action, les Australiens sont aussi dépourvus de passions ou désirs, vivant « non seulement avec indifférence pour la vie, mais même avec désir de mourir » (*TAC*, p. 120). De cette manière le cercle est bouclé : si opposition il y a, celle-ci n'est pas entre la perfection et son contraire, mais entre deux extrêmes de l'extinction du désir.

Cette improbable convergence ne semble pas accidentelle : en effet, comme on le verra, la *Terre australe connue* met en évidence l'impasse d'une société se trouvant au-delà, mais aussi bien en deçà, de l'histoire du salut. Si les Australiens représentent une surhumanité qui n'a plus rien à accomplir et les Congolais figurent le pôle opposé, d'une préhumanité qui n'a pas su s'affranchir de ses liens avec une nature étouffante et castratrice, ces deux sociétés contraires convergent dans l'ordre des effets selon la logique de la *coincidentia oppositorum*.

Chapitre II. *L'Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras

Introduction

Œuvre charnière du corpus utopique, *L'Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras représente sans doute l'utopie louis-quatorzienne la mieux connue. « Texte-paradigme » selon la formule de

Jean-Michel Racault⁶⁸⁶, ce texte arrive même à se confondre, aux yeux de ses lecteurs de l'époque classique, avec l'utopie elle-même. Par exemple, Leibniz mentionne d'un trait les « utopies » et les « Sévarambes » qui seraient des « mondes possibles sans péché et sans malheur »⁶⁸⁷, hésitation qui trahit la faveur dont jouit l'œuvre au XVIII^e siècle, lorsque sa célébrité entre en concurrence avec celle du texte fondateur de Thomas More.

Les raisons de la faveur dont jouit cette utopie aux yeux des contemporains sont multiples. Bien que Veiras apporte des innovations formelles – comme l'intrusion des procédés typiquement romanesques qui ont sans doute contribué à la popularité de l'œuvre, la raison de ce succès nous semble résider notamment dans la radicalité de la vision utopique ainsi que dans sa riche cohérence idéologique. L'auteur de l'*Histoire des Sévarambes* fournit en effet un véritable compendium classique de l'art de gouverner, tout en élaborant un programme de maîtrise de la nature qui coïncide, sous l'aspect de la promotion des techniques disciplinaires et biopolitiques, avec celui de la modernité.

Le premier volume de l'utopie de Veiras paraît en anglais en 1675⁶⁸⁸, suivi d'un deuxième tome, toujours en anglais, qui voit le jour en 1679, mais qui ne semble pas être du cru de Veiras, car il comporte une large dose de magie et d'érotisme exotique qui cadre mal avec la visée et le style des autres volumes⁶⁸⁹. Cette continuation, dont on ignore l'auteur, présente par ailleurs plusieurs similitudes avec le récit de Foigny, y compris pour ce qui est de l'origine non adamique des Utopiens, qui seraient issus, dans cette version, d'un deuxième acte d'anthropogénèse⁶⁹⁰. La

⁶⁸⁶ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre : 1675-1765*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

⁶⁸⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Œuvres de Leibniz : Essais de Théodicée. Monadologie*, Paris, Paris, Garnier/Flammarion, 1969, p. 109 : « Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des Utopies, des Sévarambes ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre ».

⁶⁸⁸ *The History of the Sevarites or Sevarambi*, Londres, Henry Brome, vol. 1, 1675.

⁶⁸⁹ Denis Veiras, *The History of the Sevarambians. A Utopian Novel*, John Christian Laursen, Cyrus Masroori (éd.), Albany, State University of New York Press, 2006, p. viii.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 67 : « [...] a new couple were formed, not out of the slimy Earth as the former, but out of a purer and more delicate substance, out of some Metal mixed with Gold and Silver: hence it is, that their bodies are so clean, pure, glorious, and splendid as you shall see. »

profusion des éléments relevant du fantastique (animaux fabuleux, y compris des licornes et des rats doués de parole, inventions curieuses, comme les divers talismans magiques qui anticipent certaines des technologies contemporaines, accouplements transgéniques, récits mythiques d'origine) rend cette suite incompatible avec la vision libertine exprimée Veiras. Il s'agit en effet d'un exemple intéressant de la coexistence, à la fin du XVII^e siècle, du récit déniaisé, se situant à l'intérieur d'un horizon défini par la science moderne naissante, et du roman populaire, dans lequel se subsiste l'épistémè magique et hermétique de la Renaissance.

Effectivement, aucun de ces éléments fantastiques ne se retrouve dans la première édition française, en cinq volumes, qui voit le jour entre 1677 pour les deux premiers tomes (parus chez Claude Barbin⁶⁹¹), et 1679 pour les autres (publiés par Étienne Michalet). Cette première publication sera suivie de plusieurs rééditions (1682, 1702, 1715, 1715), dont certaines abrégées, et donnera lieu à des traductions en plusieurs langues. La page de titre ne porte pas le nom de l'auteur, mais le rédacteur des épîtres dédicatoires qui figurent en tête des deux parties signe D.V.D.E.L., initiales qui renvoient sans aucun doute à « Denis Veiras d'Allais en Languedoc ». Malgré l'anonymat relatif assumé par l'auteur, l'attribution du texte à Denis Veiras se produit dans la foulée de la publication. Tous les volumes portent la mention « *Privilège du Roy* », bien que la permission ne semble s'étendre qu'aux quatre premiers volumes⁶⁹². C'est d'ailleurs dans le cinquième volume, contenant la conclusion de l'*Histoire* et publié au début de 1679, que les attaques sournoises contre les religions révélées, notamment contre les figures de Moïse et du Christ, se multiplient.

La mise en scène de la thèse machiavélienne et libertine de l'imposture nécessaire des religions, l'éloge de la tolérance et la subversion parodique de la théologie chrétienne confèrent à l'œuvre de Veiras un caractère radical, particularité d'autant plus étonnante qu'elle semble avoir échappé à la censure royale. Comment expliquer le regard indulgent de celle-ci sur une œuvre qui met en

⁶⁹¹ Sous le titre *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent communément appelé la Terre Australe. Contenant un compte exact du Gouvernement, des Mœurs, de la Religion, et du langage de cette Nation, jusques aujourd'hui inconnuë aux peuples de l'Europe*, traduit de l'Anglois, Paris, Claude Barbin (vol. 1 et 2, 1677), Étienne Michalet (vol. 3-5, 1678-79). Pour les références, on a utilisé l'édition critique de Aubrey Rosenberg, Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*, Paris, Honoré Champion, 2001, dorénavant abrégée HS.

⁶⁹² Voir l'introduction d'A. Rosenberg à son édition de l'*Histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 37.

question les soubassements mêmes de l'État absolutiste, n'épargnant ni le culte de la personnalité du souverain, ni l'inégalité flagrante de la société louis-quatorzienne, ni les dogmes fondamentaux de la religion chrétienne? D'autant plus que, si l'on se fie au jugement de Georges Minois, la censure royale sous Colbert « n'est pas un système d'arbitraire fantaisiste. Poursuivant des objectifs idéologiques bien définis, elle opère avec sérieux et équité, si l'on peut dire, un travail de sélection destiné à promouvoir l'orientation voulue par les autorités »⁶⁹³. Il est donc fort possible qu'il y ait une certaine convergence entre le dessein de l'ouvrage et l'orientation politique générale de la période colbertienne, ce qui permettrait d'expliquer la présentation favorable de l'ouvrage de Veiras dans l'officieux *Journal des Sçavans*. L'auteur du compte rendu paru en 1679 loue en effet le projet utopique, en se prenant même au jeu de Veiras sur la question de la véracité du récit : « Ceux qui envisagent cette Histoire comme véritable y trouveront la description d'une Mer interieure, & plusieurs autres choses semblables qui pourront leur donner du plaisir »⁶⁹⁴. Quoiqu'il en soit, il affirme que le dessein « n'est pas mal conçu »⁶⁹⁵, tout en confirmant le récit du naufrage du *Dragon d'or* :

Les uns l'ont regardé comme une belle idée, & les autres ont cru de bonne foy tout ce qui y est rapporté sur la découverte des Sevarambes, d'autant plus que suivant le témoignage de plusieurs personnes dignes de foy, tout ce qu'on y lit d'un Navire de Hollande [...] qui sert de fondement à tout le reste se trouve véritable⁶⁹⁶.

D'autre part, si Bayle se montre plus sceptique, il semble avoir bien mieux conscience de la radicalité du livre de Veiras⁶⁹⁷. Cette interprétation est au moins implicite lorsqu'il se moque de

⁶⁹³ Georges Minois, « Censure et culture sous l'Ancien Régime » in *Bulletin des bibliothèques de France* (BBF), n° 6, 1995, p. 120-121.

⁶⁹⁴ *Journal des sçavans*, 7 mars 1678, par le sieur G. P., t. VI, Amsterdam, Pierre le Grand, 1679, p. 89.

⁶⁹⁵ *Ibid.*

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁶⁹⁷ Bayle est un des premiers à signaler la parution de l'ouvrage de Veiras, comme en témoigne cet extrait de sa correspondance : « Il y a une manière de roman qu'on appelle l'*Histoire des Sévarambes*, que l'on prétend être un peuple de la terre australe. L'auteur semble donner cela pour une histoire, et il réclame l'autorité d'un capitaine de vaisseau hollandais, dans les papiers duquel il dit qu'elle s'est trouvée telle qu'il la donne après l'avoir traduite en notre langue. Il ne se nomme point, mais il met au bas de l'épître dédicatoire quatre ou cinq grandes lettres capitales par où commence son nom, surnom, et dignitez. Cette dédicace s'adresse à Mr Riquet dont il se prône extrêmement[en]

Jurieu qui l'aurait dénoncé comme « un homme qui veut soulever les Peuples, afin de changer le Gouvernement & la Religion, & abroger toutes les Loix, pour faire succéder à la place le Gouvernement, la Religion, & les Loix des Sévarambes »⁶⁹⁸. De même, lorsqu'il constate l'efficacité du cadre fictionnel pour « tromper la vigilance des Censeurs des Livres, & pour prévenir les difficultez du Privilege », Bayle mentionne, à côté de Foigny et de Cyrano, également l'auteur de l'*Histoire des Sévarambes* qui « n'a pas négligé peut-être cette finesse »⁶⁹⁹. Avec son flair habituel, Bayle semble avoir décelé la raison de l'impunité de Veiras : son recours à de nouveaux procédés de « médiation fictionnelle »⁷⁰⁰ qui ont pu obscurcir le regard de la censure royale. Cette dernière semble avoir ignoré la modification des objectifs pragmatiques de l'utopie chez Veiras, qui ne propose plus monde inversé allégorique ou satirique, mais un modèle politique à la portée des sociétés modernes. À cet aveuglement semble avoir contribué également la nature convolutive du plan de l'œuvre : en effet, si le voyage de la découverte australe est présenté dans un ordre naturel, les parties suivantes font des allers-retours entre la description du présent de la société utopique et son histoire, à travers les épisodes qui mettent en scène les actions du fondateur Sévaris et celles de l'imposteur Stroukaras. Ainsi, les deux premiers tomes sont consacrés au voyage de Siden, à l'établissement d'une communauté de naufragés, à la rencontre avec les autochtones et au parcours qui mène les voyageurs de la ville de Sporoude à Sevarinde, la capitale de l'utopie. Le tome suivant fait un virage vers le passé, en racontant l'histoire du fondateur du nouvel état, Sévaris, et de sa succession. Le quatrième volume revient au présent, comprenant une description en détail de certaines institutions de l'état utopique. L'œuvre s'achève par l'histoire de l'imposteur Stroukaras suivie de plusieurs précisions sur les cérémonies sévarambes et par le récit du retour de Siden en Europe. Sur le plan idéologique, l'œuvre de Veiras présente également une certaine ambiguïté qui a pu désorienter ses premiers lecteurs. Comportant une critique implicite, mais non moins radicale, de

le mérite, le cajolant sur tout de son entreprise de [j]oindre les 2 mers » (Lettre de Pierre Bayle à Jacob Bayle du 19 septembre 1677, disponible en ligne sur le site Web <http://bayle-correspondance.univ-st-Étienne.fr>).

⁶⁹⁸ Pierre Bayle, *La Cabale chimérique* [1691], dans *Œuvres diverses*, t. II, La Haye, P. Husson & al, 1727, p. 671.

⁶⁹⁹ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, *op. cit.*, p. 111.

⁷⁰⁰ Peter Kuon, « Brève histoire de l'utopie littéraire » in Peter Kuon, Gérard Peylet (dir.), *L'utopie entre eutopie et dystopie, hommage à C.-G. Dubois, Eidolon*, n° 110, Pessac, 2014, p. 22.

l'idéologie absolutiste incarnée par Louis XIV, l'*Histoire des Sévarambes* contient également une défense et illustration de la centralisation étatique accomplie notamment sous l'impulsion de Jean-Baptiste Colbert. En poussant cette tendance au dirigisme à ses dernières conséquences, l'utopie veirasienne peut être lue comme une description par anticipation du tournant disciplinaire et biopolitique des sociétés modernes, se prêtant ainsi à une analyse en termes foucauldien. De plus, la mise en cause de la monarchie louis-quatorzienne nous semble être un enjeu secondaire de l'œuvre, même si on souscrit pour l'essentiel à la lecture de Myriam Yardeni lorsqu'elle affirme que le modèle de l'utopie est, sous certains aspects, l'« antithèse de l'État du Roi Soleil »⁷⁰¹. Veiras ne se borne pas cependant à rejeter l'absolutisme de droit divin représenté par le Louis XIV, son projet étant celui, plus vaste, de déterminer les conditions de possibilité d'une société sécularisée et pacifique, dans laquelle la religion serait subordonnée à la politique, étant réduite à un culte civil censé assurer l'unité de la nation.

II. 1. Fiction et vérité utopique

II. 1. 1. Un exilé protestant : Denis Veiras

À vrai dire, on a peu de renseignements sur Denis Veiras (patronyme orthographié parfois Vairasse, ou bien Veyrasse), qu'Emanuel von der Mühl caractérise comme « l'un de ces aventuriers qui n'ont pas eu à proprement parler une carrière littéraire, mais qui, par un ouvrage original et audacieux, se sont acquis une place dans l'histoire des idées »⁷⁰². Contemporain de Racine et de Boileau, il semble être né au Languedoc dans les années 1630, au sein d'une famille de la petite bourgeoisie⁷⁰³ protestante qui aurait subi des persécutions à cause de son appartenance confessionnelle. Tout comme Siden, le héros de son roman, Veiras semble avoir

⁷⁰¹ Myriam Yardeni, *Utopie et révolte*, op. cit., p. 129.

⁷⁰² Emanuel von der Mühl, *Denis Veiras et son Histoire des Sévarambes (1677-1679)*, Paris, Droz, 1938.

⁷⁰³ Sans liens avec la noblesse locale, comme le précise Michel Rolland, « Denis Veiras. Notice biographique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, vol. 123, Avril-Mai-Juin 1977, p. 273.

participé à la guerre du Piémont, avoir suivi des études de droit et avoir abandonné la carrière juridique pour une vie d'errance. Dès 1655, il se retrouve à Londres, où il entre finalement dans le service du duc de Buckingham et se rapproche du philosophe John Locke. Emanuel von der Mühl insiste sur les rapprochements entre cette œuvre et la constitution de Caroline rédigée par le philosophe, mais les analogies qu'il souligne restent d'ordre général, relevant surtout des positions similaires des deux auteurs sur la tolérance religieuse. En fait, l'étatisme républicain des Sévarambes nous semble s'opposer radicalement au libéralisme lockien : il serait difficile en effet de concilier le communisme intégral de l'utopie de Veiras, qui prône l'élimination totale de la propriété privée et l'individualisme de Locke, qui retrace l'esprit possessif à l'état de nature. L'utopiste montre une prédilection pour des affaires troubles, et il semble n'avoir pas été étranger à diverses opérations d'espionnage. Ainsi, il se lie à Claude Roux de Marcilly, organisateur depuis Londres d'un complot contre Louis XIV, et qui sera exécuté en 1669. Accusé de complicité avec Marcilly par certains informateurs, dont Colbert de Croissy, ambassadeur en Angleterre, Veiras n'est pourtant pas mis en accusation⁷⁰⁴. Il sera cependant contraint de se rapatrier toute affaire cessante à cause de la disgrâce dans laquelle tombe son protecteur, le duc de Buckingham; en rentrant en France il change aussi de nom, sans doute par prudence, en « sieur d'Allais », d'après sa ville natale. Pierre qui roule n'amasse pas mousse : de retour à Paris, il mène une existence marginale, vivant chichement de petits emplois et de leçons privées. Pour une courte période, il devient en 1679 le précepteur des deux jeunes comtes de Lichtenstein, emploi qu'il perd à son grand dépit. L'année suivante, il est mêlé dans une autre affaire de conspiration, cette fois-ci en qualité de témoin en faveur de Samuel Pepys, l'auteur d'un fameux journal, accusé par une autre connaissance de Veiras, l'aventurier Scott, d'avoir fait de l'espionnage en faveur de la France. Après la révocation de l'Édit de Nantes, von der Mühl pense que, malgré son indifférence religieuse, Veiras a pris encore une fois la voie de l'exil, en s'établissant en Hollande où il aurait pu finir ses jours dans l'anonymat, sans doute avant 1700. Pourtant, le biographe semble se fourvoyer, car on retrouve Veiras en France en 1697, où il

⁷⁰⁴ *Ibid.*

publie et lit devant un large auditoire un projet visant à rendre navigable le Gardon, rivière de son Occitanie natale⁷⁰⁵.

Tout comme Foigny, même s'il publie quelques autres ouvrages alimentaires, dont une *Grammaire méthodique* (1681), Veiras reste l'auteur d'une seule œuvre capitale, son utopie, qui constitue sans doute une forme de compensation imaginaire pour les ambitions politiques frustrées de l'auteur. En effet, l'écriture de soi et la projection des images allégoriques du moi de l'auteur sur la scène utopique sont des procédés que Veiras emploie avec une désinvolture parfois déconcertante. Il s'agit par ailleurs d'un procédé typique que l'on peut rencontrer dans plusieurs utopies écrites par des protestants à l'époque classique; comme le fait remarquer également Pierre Ronzeaud, chez ces auteurs souvent marginaux et persécutés, « [l]e discours sur soi réécrit le vécu selon des modèles héroïques pour offrir une autobiographie compensatoire fantasmée »⁷⁰⁶.

Ces procédés autofictionnels sont pratiqués avec une certaine virtuosité par Veiras qui s'adonne à des jeux anagrammatiques aussi bien sur son prénom (qu'il donne, dans sa forme verlanisée, « Siden », à son héros voyageur) que sur son patronyme. À partir de ses deux orthographes connues (Veiras/Vairasse) l'auteur dérive, anagrammatiquement, le nom du héros-fondateur Sévaris, qui devient Sévarias après son élection comme vice-roi. De manière moins évidente, puisqu'ancrée dans des détails enfouis de la biographique de l'auteur, les exploits martiaux et organisationnels décrits dans l'*Histoire des Sévarambes* semblent répondre aux ambitions frustrées de soldat et d'ingénieur de Veiras lui-même⁷⁰⁷. Aussi, les parcours de Siden, le personnage-narrateur et celui de Veiras présentent d'autres ressemblances qui ne sauraient être accidentelles : par exemple, la décision de Siden de quitter l'utopie, saisi par « un violent désir de revoir [sa] patrie » (*HS*, p. 324), renferme sans doute l'écho de la décision de l'auteur lui-même de se rapatrier après un exil d'une durée semble-t-il identique. En effet, tout comme son

⁷⁰⁵ *Projet pour arroser les plaines de Villedague, de La Calmette, de Boucoiran et de Lezan, et pour rendre navigables les rivières du Vistre et du Gardon*, présenté aux États par Denis Veiras, d'Allais, résidant à Paris et alors à Nismes, Montpellier, Jean Martel, 1697. Cet opuscule est reproduit dans Léon Menard, *Pièces fugitives, pour servir à l'histoire de France*, volume II, Paris, Hugues-Daniel Chaubert, 1759, p. 43.

⁷⁰⁶ Pierre Ronzeaud, « Formes et enjeux de la réécriture dans les utopies du XVII^e siècle », *op. cit.*, p. 68.

⁷⁰⁷ Voir Emanuel von der Mühl, *op. cit.*, p. 70.

héros fictionnel, l'utopiste quitte sa contrée natale vers 1655 et passe une longue période en exil avant de retourner dans son pays natal.

II. 1. 2. Stratégies utopiques de véridiction

Un des traits caractéristiques de l'*Histoire des Sévarambes* relève de la complexité du dispositif de validation employé par l'auteur. Si le procédé est déjà banalisé à la fin du XVII^e siècle⁷⁰⁸, se retrouvant dans la plupart des ouvrages utopiques, à commencer par celui de More, l'utilisation d'une large gamme de moyens pour authentifier le récit de voyage constitue, comme le rappelle Atkinson, une formule qui frappe par la complexité sans précédent du dispositif⁷⁰⁹. Veiras maîtrise en effet l'art de se maintenir sur le fil de la vraisemblance, tout en parsemant dans son récit, suffisamment d'indices suggérant le caractère fictif de l'œuvre pour rassurer la censure. Qui plus est, la multiplication des indices paratextuels⁷¹⁰ institue un jeu de miroirs dont le but est de problématiser la nature et la fonction de la fiction elle-même, – et non, comme on essaiera de le montrer, d'affirmer arbitrairement la nature véridique du récit. On peut donc repérer dans le texte une symétrie assez troublante entre le plan du contenu – centré précisément sur la question du la relation entre l'imaginaire et la société, et le plan formel – qui met en question entre le rapport entre la nature fictionnelle de l'œuvre et sa réception. En l'occurrence, la fable joue un rôle essentiel dans la constitution de l'État sévarambe, la description de celui-ci s'articulant à une mise en question de ses divers formes et usages (imposture, mensonge, mythe fondateur)⁷¹¹.

⁷⁰⁸ L'usage de référents réels fait partie de la recette utopique dès les débuts du genre : par exemple, More mentionne Vespucci ou l'anonyme auteur de l'*Histoire d'Antangil* renvoie à « l'Admiral Jaques Corneille Necq » (c'est-à-dire Jacob Corneliszoon van Neck, *op. cit.*, p. 2).

⁷⁰⁹ Geoffrey Atkinson, *The Extraordinary Voyage*, *op. cit.*, p. 94 : « In 1675, when this novel of Vairasse was published in England, and in 1677, when it was first published in French, this method of substantiating novels of adventure was distinctly new. It was as new as the story of the palisaded camp on a deserted coast, which will be found in this story but which is generally associated with the Robinson Crusoe of forty years later. »

⁷¹⁰ Terme qui, selon Genette, recouvre l'ensemble des éléments textuels (titre, sous-titres, intertitres, nom de l'auteur et de l'éditeur, date d'édition, préface, notes, illustrations, table des matières, postface, quatrième de couverture) qui accompagnent l'œuvre. (Voir Gérard Genette, *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1987.)

⁷¹¹ Voir aussi John Laursen, « Liars and Unbelief in the Forgotten Utopia: Denis Veiras's History of the Sevarambians », dans Jens Häselser et Antony McKenna, *La vie intellectuelle aux refuges protestants*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 185-202.

L'enjeu essentiel de l'œuvre n'est donc pas celui de dénoncer la fiction au nom d'un rationalisme naïf, mais plutôt, en conformité avec une certaine tradition du libertinisme politique (illustrée par Machiavel, La Mothe le Vayer ou Gabriel Naudé), d'en déterminer les usages et la fonction au sein de l'engrenage social. Sur le plan de l'organisation du récit, le dispositif énonciatif nous semble mettre en abîme ce topos. En suggérant, de façon à la fois insistante et ludique, la nature véridique de son récit, Veiras entraîne le lecteur dans un parcours de découverte qui est censé déboucher sur une forme indirecte d'émancipation. En brouillant les cartes de la vérité et de la fiction, Veiras a pu également déjouer la censure : comme le montre Pierre Ronzeaud, le « jeu de confirmation par contiguïté analogique » auquel se prête Veiras a pu contribuer aussi à l'obtention surprenante d'un privilège pour l'édition chez Barbin à Paris et chez Lambert, à Bruxelles⁷¹².

Se rattachant à la tradition classique de l'apologue, l'utopie acquiert ainsi une dimension didactique, visant à la fois à plaire et à instruire. Chez Veiras, la fable ne relève pas du mensonge ou de l'errance de l'imagination, mais elle contient les germes d'un vaste programme qui articule les avancées de la science et de la technologie modernes à la réforme politique et sociale, réévaluation de la fiction qui n'est par ailleurs pas étrangère à l'esprit de Francis Bacon qui écrivait dans *De la Sagesse des Anciens* :

Il n'est point d'homme un peu éclairé qui ne regarde les fictions comme une invention fort judicieuse, très solide, très utile aux sciences, et même d'une nécessité absolue pour [...] mettre à la portée des moindres esprits les vérités récemment découvertes, mais trop éloignées des opinions vulgaires, et les pensées trop abstraites⁷¹³.

L'agencement énonciatif du péri-texte de l'*Histoire des Sévarambes* permet de faire passer le texte pour un manuscrit trouvé que l'éditeur décrit comme le récit d'un voyage réel effectué par un certain capitaine Siden (anagramme assez évidente de « Denis »⁷¹⁴). Le récit, divisé en deux parties, est encadré par deux épîtres dédicatoires, un avis « Au lecteur » (en tête de la première partie) et un « Avertissement » (sur lequel débute la deuxième partie de l'ouvrage). Les deux épîtres dédicatoires, adressées au baron de Bonrepos, ami et protecteur de Veiras, ont à la fois

⁷¹² Pierre Ronzeaud, « Voyager dans les voyages imaginaires du XVII^e siècle : pourquoi pas? », *op. cit.*, p. 24.

⁷¹³ Francis Bacon, *De la Sagesse des Anciens*, trad. M.–F. Riaux, Paris, Charpentier, 1843, p. 395.

⁷¹⁴ Lachèvre est un des premiers à remarquer le goût de Veiras pour les jeux anagrammatiques (Frédéric Lachèvre, *Les Successeurs de Cyrano de Bergerac*, *op. cit.*, p. VIII).

une fonction politique (qu'on analysera plus loin) et une fonction de validation implicite, en invoquant une figure célèbre à l'époque, qui participe, *volens nolens*, à l'accréditation du texte. La prolixité du dispositif, qui fait intervenir au moins sept valideurs, annonce l'abondance des complications romanesques qui caractérisent également le récit des découvertes tout en tissant, entre l'auteur empirique et le lecteur, un réseau d'interventions censées authentifier le discours viatique.

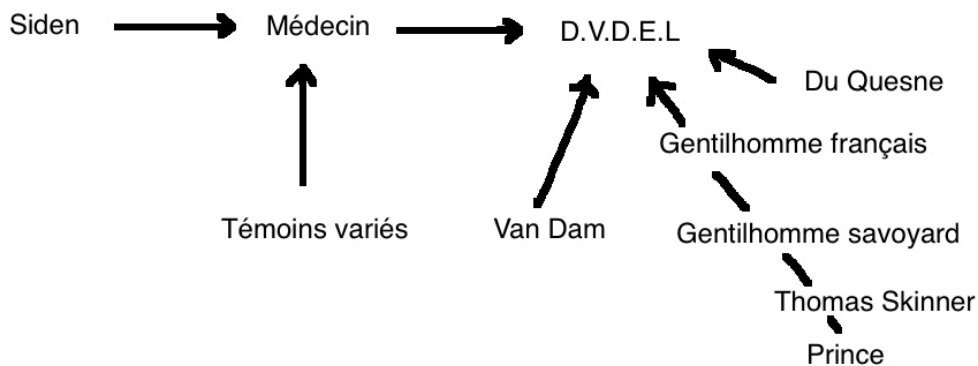
Les stratégies de validation employées par Veiras sont complexes. Sur le plan stylistique, le rédacteur soutient que le texte est écrit « d'une manière si simple » que « personne ne doutera de la vérité de ce qu'[il] contient »; sur le plan du contenu, il veut prouver que l'œuvre a « tous les caractères d'une histoire véritable » (*HS*, p. 63).

À l'origine du manuscrit supposé de l'œuvre se trouve le capitaine Siden, mort au début de la guerre de Hollande (1672-76). Détail important, le texte renvoie à une bataille réelle qui a eu lieu à Solebay le 7 juin 1672 et dans laquelle les Hollandais perdent trois navires. Blessé durant les accrochages, Siden confie son manuscrit, qu'il avait gardé dans le plus grand secret en vue d'une éventuelle publication, à un ami médecin qui reçoit ses derniers vœux. Le rôle de ce personnage-relais est de faire le récit des conditions de la mort chrétienne de Siden ainsi que de témoigner de l'authenticité de l'expérience du voyageur.

Écrit en latin, en français, en italien et en provençal, le manuscrit passe ensuite entre les mains du rédacteur, qui signe D.V.D.E.L. Son intervention se réduit, de ses propres aveux, à la traduction et à la mise en forme du manuscrit brut, son propos assumé étant de conserver le plus possible le style de Siden. (*HS*, p. 67). D'autres acteurs qui n'apparaissent que pour entériner la vérité des circonstances relatées dans le manuscrit sont les témoins convoqués par le premier héritier du texte, le médecin, et ceux évoqués par D.V.D.E.L : Van Dam, avocat de la Compagnie des Indes Orientales, un Gentilhomme français, un Gentilhomme savoyard et enfin, un certain Thomas Skinner, dont la lettre, envoyée au Gentilhomme français, passe entre les mains du rédacteur qui la reproduit intégralement. Qui plus est, Thomas Skinner, l'auteur de la lettre, tient ses renseignements d'un marin flamand, nommé Prince, qui fait partie de ceux qui ont fait naufrage avec le *Dragon d'or*, mais qui s'en est échappé sur une pinasse, histoire qui a la fonction de corroborer le début du récit de Siden.

Dans l'« Avertissement » de la seconde partie, l'éditeur mentionne également le témoignage du neveu de « l'illustre Monsieur du Quesne » qui pendant son séjour à Batavia avait entendu parler du naufrage du vaisseau hollandais sur les côtes australes et de la rencontre de l'équipage avec les habitants du pays, « dont il avait ouï dire plusieurs choses qui avaient beaucoup de rapport avec ce qu'on en lit dans cette relation » (*HS*, p. 151).

La complexité du dispositif a posé des problèmes de compréhension aux lecteurs les plus avertis⁷¹⁵. Le schéma suivant permet de mieux visualiser ce vaste réseau de témoins convoqués pour authentifier le récit :



Fait intéressant et qui n'est pas suffisamment mis en évidence dans la littérature critique, presque tous les témoins mentionnés par Veiras ont une existence factuelle. L'« avocat Van Dam » est sans doute Pieter Van Dam (1621-1706), représentant de la *Vereenigde Oostindische Compagnie*⁷¹⁶, auteur de la première histoire de celle-ci, œuvre secrète, accessible seulement à

⁷¹⁵ Par exemple, Pierre Ronzeaud semble penser que l'avocat Van Dam serait le destinataire de la lettre écrite par Thomas Skinner et que ce dernier serait le gouverneur de Batavia : « [L]e Dragon d'or, au sujet duquel Veiras cite la correspondance de Van Dam, avocat de la Compagnie des Indes, sa propriétaire, avec Thomas Skinner, le gouverneur de Batavia, récupérant ainsi, par un tour de passe-passe illusionniste, une véritable fortune de mer pour en faire le sceau d'une authenticité quasi juridiquement officialisée. », Ronzeaud, Pierre : « L'espace dans les utopies littéraires du règne de Louis XIV », *Études littéraires*, vol. 34, n° 1-2, 2002, p. 281.

⁷¹⁶ François de L'Estra, *Le voyage de François de L'Estra aux Indes orientales (1671-1675)*, éd. Dirk van der Cruysse, Éditions Chandeigne, 2007, p. 32. Emanuel von der Mühl est le premier à avoir mis en exergue cette coïncidence onomastique, en formulant l'hypothèse que Veiras l'ait connu personnellement et qu'il ait appris par lui l'histoire du *Dragon d'or* (*op. cit.*, p. 62).

ses dirigeants⁷¹⁷. Quant à Thomas Skinner, il porte le même nom qu'un marchand flamand devenu célèbre pour s'être retrouvé, en 1668, en conflit avec la *East India Company*⁷¹⁸ à Batavia. Par ailleurs, ce conflit a donné lieu à un procès célèbre à l'époque, qui est mentionné dans le journal de Samuel Pepys, ami proche de Veiras.

En ce qui concerne l'« illustre Monsieur du Quesne », ce dernier est sans doute Abraham du Quesne (1610-1688), huguenot, qui est un des grands officiers de la marine française à l'époque louis-quatorzienne et père d'Henri du Quesne, auteur d'un projet présentant des traits décidément utopiques, *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Éden* (1689)⁷¹⁹. Son neveu, que Veiras mentionne, pourrait être alors Abraham Duquesne-Guitton (1653-1724), qui sera aussi le premier marin français à entrer en contact avec le continent austral.

La lettre de Skinner mentionne aussi le général Maëtsuyker, qui est également un personnage célèbre, Joan Maetsuyker (1606-1678), gouverneur général des Indes néerlandaises. Seul le marin Prince ne semble pas avoir laissé de trace dans l'histoire, chose peu étonnante vu que, si on se fie aux relations de l'époque, le naufrage du *Dragon d'or* ne semble pas avoir laissé de survivants.

En effet, à quelques détails près, le récit du naufrage du *Dragon d'or* (en néerlandais *De Vergulde Draek*) correspond exactement à la vérité historique. Ce mystérieux désastre a donné

⁷¹⁷ Cet ouvrage ne sera publié qu'au XX^e siècle – voir Pieter Van Dam, *Beschrijvinge van de Oostindische Compagnie (1639-1701)*, Hague, Martinus Nijhoff, 1927-1954.

⁷¹⁸ Sa triste histoire est racontée par Barchou de Perhoën, *Histoire de la conquête et de la fondation de l'Empire anglais en Inde*, Paris-Leipzig, Jules Renouard, 1841, p. 65-67 : « Thomas Skinner, marchand anglais, ayant frété un navire se mit à commercer pour son propre compte dans les mers de l'Inde; les agents de la Compagnie saisirent son vaisseau, ses marchandises, une maison, un terrain qu'il avait achetés; en même temps ils refusèrent de le laisser s'embarquer sur aucun navire de la Compagnie : il fut obligé de retourner en Europe par terre. Skinner adressa au conseil privé, puis à la chambre des pairs, une pétition où il demandait justice du procédé de la Compagnie. [...] La querelle s'échauffa au point que le roi se vit dans l'obligation de proroger jusqu'à sept fois le parlement, et au bout de ce temps elle était encore flagrante. Les deux chambres se rendirent enfin à Whitthall, et là, à force de prières, de sollicitations, de négociations, le roi parvint enfin à faire effacer de leurs registres toutes choses ayant trait à ce sujet. Quant à Skinner, à propos duquel avait éclaté cette guerre, à peine fut-elle terminée que personne n'y songea plus; d'abord ruiné, puis emprisonné, il n'obtint de dédommagement d'aucune sorte ».

⁷¹⁹ Reproduit dans Henri Du Quesne, *Un projet de république à l'île d'Éden (l'île Bourbon) en 1689. Réimpression d'un ouvrage disparu*, éd. Th. Sauzier, Paris, É. Dufossé, 1887. Voir aussi [François Leguat], *Voyage et aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales*, Jean-Michel Racault et Paolo Carile (éds.), Paris, Les Éditions de Paris, 1995.

lieu à plusieurs récits, donc celui de Wouter Schouten (1638-1704), chirurgien de la Compagnie, qui se trouvait dans l'expédition partie à la recherche des rescapés et qui publie sa narration en 1676, donc peu après l'*Histoire des Sévarambes*⁷²⁰ : incidemment, cela fait de l'utopie le premier récit publié qui décrit ce naufrage. L'expédition de sauvetage forme par ailleurs un roman d'aventures à part entière : selon Schouten, la chaloupe partie à la recherche des survivants du *Dragon d'or* fait également naufrage, se sauve sur la côte de la grande île de Jave (Indonésie) où les marins sont abrités par un ermite, étant finalement conduits par des brigands magnanimes à Japara, ville occupée par les Hollandais.

La première reconstitution proprement scientifique du sort du *Dragon d'or* ne verra le jour que presque deux siècles plus tard, dans *Early Voyages to Terra Australis* de Richard Henry Major⁷²¹. Selon les journaux consultés par cet auteur, l'équipage du *Dragon d'or* aurait été englouti, dans sa presque totalité, dans le Troisième monde. C'est le mystère de cette disparition qui forme donc le prétexte du récit utopique, tout en lui octroyant une base réelle et, jusqu'à un certain point, vérifiable. Partis à la recherche des 68 disparus, les marins envoyés par la compagnie n'ont pas trouvé de survivants, bien qu'ils aient vu des feux sur les côtes du continent austral, qui pourraient indiquer l'établissement d'une colonie; en revanche, ils ont aperçu des autochtones de grande taille, nus et de complexion très foncée⁷²², dotés de techniques rudimentaires et habitant de modestes huttes. Ils y ont observé aussi quelques essais d'agriculture et l'utilisation des outils primitifs. Ces Australiens leur ont fait des signes d'amitié, mais les explorateurs effrayés ont refusé tout contact.

Veiras ne semble pas avoir eu vent de l'existence de cette expédition, ou bien il a choisi de l'ignorer, en inventant en revanche le récit d'une pinasse qui, tout de suite après l'arrivée de Siden en terre australe, serait parti vers Batavia pour « avertir le général de la Compagnie hollandaise de leur désastre, afin qu'il y envoyât quelque navire pour retirer ceux qui étaient

⁷²⁰ Wouter Schouten, *Voyage de Gautier Schouten aux Indes Orientales : commencé l'an 1658 & fini l'an 1665 : traduit du hollandois*, [1676], Amsterdam, 1707, p. 40 et suiv.

⁷²¹ Le récit à proprement dire historique du sort du *Dragon d'or* n'apparaîtra que dans Richard Henry Major, *Early Voyages to Terra Australis, Now Called Australia*, vol. 25, Londres, Hakluyt Society, 1859.

⁷²² *Ibid.*, p. 84.

échoués » (*HS*, p. 66). Les ressemblances entre l'histoire et l'utopie s'arrêtent à l'épisode du voyage maritime : l'arrivée en terre australe marque ainsi le seuil de la fiction.

Or, tous les efforts considérables déployés pour favoriser l'accréditation de cette « supercherie littéraire bien montée »⁷²³ sont subvertis par l'avertissement de la seconde partie qui finit sur une expression de doute par rapport à la véracité du récit : en citant l'avis de l'un « des plus savans Hommes » du siècle sur l'*Histoire des Sévarambes*, l'auteur de la note rapporte que celui-ci « doutoit fort qu'elles fust véritable, parce qu'il ne croyoit pas qu'il y eût au Monde de si honnestes gens » (*HS*, 151). De plus, toutes les marques d'assurance relatives à l'ancrage historique de l'utopie sont annulées par le rédacteur qui, à la fin de son intervention, renverse le dispositif mis en place avec tant de peine, en admettant le statut équivoque de « cette Histoire feinte ou véritable »⁷²⁴, tout en adressant au lecteur l'invitation de décider pour lui-même, se fiant à sa propre raison.

Cette injonction n'est pas l'expression d'une simple inconstance ou contradiction de l'auteur, mais une forme de mise en abîme du contenu didactique de la narration elle-même. En effet, il nous semble que, même dans son apparente incohérence, le dispositif paratextuel reproduit l'ambiguïté fondamentale de la conception politique sévarambe, fondée de façon paradoxale à la fois sur la nécessité de l'artifice (ou autrement dit de l'« imposture ») et sur l'exigence de le dépasser, une fois que les béquilles de la fiction ont épuisé leur fonction.

II. 1. 3. Le récit de la découverte

Dans l'*Histoire des Sévarambes*, la référence viatique participe à la constitution de la pédagogie du déniement qui forme l'arrière-plan de l'œuvre, tout en participant à l'entreprise de validation du récit⁷²⁵. La préface entre de plain-pied dans le vif de la question, en distinguant

⁷²³ Selon l'expression de von der Mühl, *op. cit.*, p. 62.

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ Voir aussi l'article d'Angélique Pérès, « Critique et légitimation du voyage dans les utopies narratives, de Platon à Veiras », in *Real and Imaginary Travels 16th-18th C.*, PUS, Strassbourg, 2014, p. 83-93.

sans ambages le manuscrit présenté des « imaginations ingénieuses » de Platon, de More et de Bacon :

Si vous avez lu la *République* de Platon, l'*Utopie* de Thomas Morus, ou la *Nouvelle Atlantis* du chancelier Bacon, qui ne sont que des imaginations ingénieuses de ces auteurs, vous croirez, peut-être, que les relations des pays nouvellement découverts, où l'on trouve quelque chose de merveilleux, sont de ce genre. Je n'ose pas condamner la sage précaution de ceux qui ne croient pas aisément toutes choses, pourvu que la modération la borne; mais ce serait une aussi grande obstination de rejeter, sans examen, ce qui paraît extraordinaire, qu'un manque de jugement, de recevoir pour véritable, tous les contes que l'on fait souvent des pays éloignés. (*HS*, p. 61)

Le texte ne cite donc les œuvres utopiques précédentes que pour mieux s'en démarquer, en adoptant une stratégie de validation qui consiste à créer les conditions de ce que la terminologie juridique anglo-saxonne appelle « le doute raisonnable » devant ce qui paraît

« extraordinaire »⁷²⁶. Le pacte ainsi établi exige une suspension de l'incroyance de la part du lecteur, exigence justifiée par l'in vraisemblance supposée des premiers récits de découverte :

Car ne peut-on pas dire que c'était par un caprice bien injuste que Virgilius, évêque de Cologne, courut risque de perdre la vie par ordonnance publique, pour avoir dit qu'il y avait des antipodes [...] Et c'est avec aussi peu de raison, qu'en Angleterre, et ensuite au Portugal, Christophe Colomb passa pour un visionnaire parce qu'il rapportait qu'il y avait des terres vers les parties occidentales de l'Occident. Mais ceux qui depuis ont fait le tour du monde, ont clairement vu que Virgilius avait dit vrai; & la découverte de l'Amérique a justifié la relation de Colomb : de sorte que l'on n'en doute pas aujourd'hui, non plus que des histoires du Pérou, du Mexique, de la Chine, que d'abord on prit pour des romans. (*HS*, p. 61)

Les découvertes géographiques, et notamment celle de l'Amérique, sont aussi invoquées pour leur force disruptive, car elles permettent de rompre avec le connu en déclenchant une réévaluation de vieilles croyances. L'exemple de « Virgilius de Cologne » (en fait saint Virgile de Salzbourg⁷²⁷) et de Colomb, véritables empêcheurs de penser en rond qui seront réhabilités éventuellement par l'histoire, s'inscrit dans le grand récit héroïque de la modernité, tout en instillant le doute quant au statut du récit de Veiras lui-même. Le voyage déclenche un processus de dépaysement ayant une fonction propédeutique, servant à la fois au développement des

⁷²⁶ Adjectif qui renvoie à la tradition du voyage « extraordinaire » analysé par Geoffrey Atkinson, *The extraordinary voyage in French literature before 1700, op. cit., passim*.

⁷²⁷ Veiras se trompe en parlant de « Virgilius de Cologne », car il ne peut s'agir que de saint Virgile de Salzbourg, mort en 784, et fameux pour avoir soutenu, contre saint Boniface, l'existence des hommes vivant aux Antipodes.

savoirs et à la réforme sociale (comme le montrera l'exemple du fondateur sévarambe, pour lequel le voyage a une fonction initiatrice).

L'*Histoire des Sévarambes* est marquée, comme on se propose de le montrer, par l'utilisation massive de la littérature viatique, trait qui suggère la vive curiosité de l'auteur à ce sujet : les nombreuses allusions aux récits de Garcilaso de la Vega, Jean Chardin, Jean de Thévenot, Jean-Baptiste Tavernier et bien d'autres mettent en évidence le rôle joué par les voyageurs dans la constitution de la vision utopique de Veiras. Ce dernier a dû aussi connaître les divers ouvrages consacrés à l'exploration de la *Terra australis incognita* – relevant encore de l'imaginaire à l'époque de la rédaction de l'utopie. À l'instar de Lancelot Voisin la Popelinière ou de Jean Paulmier de Courtonne, Veiras se fait l'avocat de projets de découverte des terres australes et il enjoint les princes de financer une telle entreprise, en les assurant de la « gloire immortelle » dont ils jouiraient pour avoir contribué à l'avancement des sciences – même si Veiras n'emploie pas le terme, il formule bien l'idée baconienne de l'« *advancement of learning* ». Le projet de préparer des « jeunes hommes curieux & capables » dans le but d'explorer les terres inconnues et de rédiger des rapports qui augmenteraient le savoir à leur sujet est entièrement baconien, étant certainement inspiré de *La Nouvelle Atlantide*⁷²⁸.

Il ne faut point douter que des relations que feraient des gens destinés à cela, & qui auraient été élevés à l'étude des sciences et des mathématiques, ne fussent beaucoup plus exactes que celles des marchands & des matelots, la plupart gens ignorants, qui n'ont ni le temps, ni la commodité de faire ces remarques, & qui, communément, demeurent longtemps dans des pays, sans observer autre chose que ce qui regarde leur trafic⁷²⁹.

Ce passage relève à la fois d'une critique implicite de l'isolationnisme français sous Louis XIV et d'un reproche explicite, sans doute motivé par la rivalité franco-hollandaise, à l'adresse des

⁷²⁸ En effet, chez Bacon, le roi Solomona ordonne d'envoyer, tous les douze ans, trois élèves de la Maison de Salomon pour explorer le monde et rassembler des renseignements sur les avancées de la science et de l'art. Cette idée sera mise en pratique par les Sévarambes, qui envoient dans les autres pays des espions déguisés en Perses : « When the King had forbidden to all his people navigation into any part that was not under his crown, he made nevertheless this ordinance ; that every twelve years there should be set forth out of this kingdom two ships, appointed to several voyages ; that in either of these ships, there should be a mission of three of the Fellows or Brethren of Salomon's House ; whose errand was only to give us knowledge of the affairs and state of those countries to which they were designed, and especially of the sciences, arts, manufactures, and inventions of all the world ; and withal to bring unto us books, instruments, and patterns in every kind. » (Francis Bacon, *New Atlantis* dans Susan Bruce, *Three Early Modern Utopias : Utopia, New Atlantis, The Isle of Pines*, Oxford, Oxford World's Classics, 1999, p. 167-8).

⁷²⁹ *Ibid.*

marchands des Provinces Unies « qui ont beaucoup de terres dans les Indes Orientales, & qui voyagent en mille autres endroits, où leur négoce les appelle, & de qui cependant nous n'avons que quelques relations courtes & imparfaites des pays mêmes où ils sont établis [...] »⁷³⁰. Le récit utopique se donne comme un supplément nécessaire à cette lacune, tout en décrivant un projet plus vaste d'exploitation des ressources de ces terres inconnues et en mentionnant les « avantages, capables de récompenser, avec usure, la dépense qu'ils auraient faite dans une si louable entreprise » (*HS*, p. 62). Comme l'observe Marie-Thérèse Bourez, pour Veiras la Terre australe reste le lieu d'un « non-réalisé » qui n'a cependant pas les caractéristiques de l'irréalisable⁷³¹.

La métaphore du voyage comme moteur du progrès est déjà présente chez Bacon qui la met en exergue dans le *Novum Organum* – « *multi pertransibunt et augebitur scientia* »⁷³², mais elle acquiert chez Veiras une dimension proprement politique qui est absente chez le chancelier anglais⁷³³.

L'ouvrage s'ouvre sur le récit à la première personne du capitaine, calqué largement sur la biographie de l'auteur lui-même, qui dessine un parcours typique, qu'on retrouvera, dans ses lignes générales, dans bien d'autres utopies de la période. Jeune avocat et ayant une certaine expérience militaire, Siden se retrouve dans un état de désœuvrement après la fin de ses études, étant de plus en plus désenchanté par rapport à la vie civilisée, notamment par « la pratique du Palais » qu'il trouve « si épineuse, si basse, & si servile » (*HS*, 71) qu'il forme le projet de quitter son foyer, emporté par le « violent désir » de voyager. Non content de parcourir l'Europe, il s'embarque en 1655 sur le *Dragon d'or*, bateau hollandais à destination de Batavia (l'actuelle Jakarta). Les prodiges qu'il rencontre durant son voyage maritime (comme des « monstres marins, poissons volants, de nouvelles constellations, & d'autres choses de cette nature », *HS*,

⁷³⁰ *Ibid.*

⁷³¹ Marie-Thérèse Bourez, « La terre australe inconnue et l'*Histoire des Sévarambes* (1677) de Denis Veiras », dans Jacques Chocheyras, *Le voyage austral*, Grenoble, Université des langues et lettres de Grenoble, 1984, p. 22–44.

⁷³² « Beaucoup voyageront en tous sens et feront progresser la science », *apud* Mickaël Popelard, « Voyages et utopie scientifique dans *La Nouvelle Atlantide* de Bacon », *Études Épistémè*, 2006, en ligne.

⁷³³ Cette valence, qui sera pleinement développée dans le récit de fondation de la cité sévarambe, fait déjà son apparition dans la « robinsonnade » collective de l'équipage du *Dragon d'or*.

p. 73) ne retiennent guère son attention, étant « ordinaires », déjà décrits par d'autres voyageurs, et ayant donc « perdu la grâce de la nouveauté ». Cette indifférence au merveilleux naturel donne la mesure de la distance qui sépare l'utopie de Veiras de celle de Foigny, son contemporain. Le voyageur de Veiras arpente un monde déjà désenchanté, dans lequel seule l'action humaine introduit une discontinuité signifiante. Le récit de l'obligatoire naufrage est factuel, se distinguant par l'absence de la couleur locale ou des détails expressifs. On apprend seulement que le 2 août 1655⁷³⁴, le navire hollandais est poussé vers le sud, à partir du 3^e degré de latitude méridionale, et que l'équipage se retrouve, au bout de plusieurs jours d'errance, sur une terre « sablonneuse, stérile, & couverte seulement de buissons & de quelques arbrisseaux sauvages » (*HS*, p. 75).

C'est dans cette contrée inconnue que les naufragés tentent de s'installer; les efforts du capitaine Siden et de son équipage d'y établir une microsociété occupent par ailleurs une grande partie du premier volume. Dès leur arrivée, les voyageurs se retrouvent isolés de toute forme de civilisation et dans une situation peu commode : leurs provisions insuffisantes et les conflits inévitables risquent en effet de projeter la petite colonie dans un état hobbesien de guerre de tous contre tous.

C'est dans ces circonstances qu'ils tiennent conseil pour déterminer la forme de gouvernement « qui fut le plus propre & le plus convenable » à leur condition (*HS*, p. 78). Cette précision a son importance, dans la mesure où il ne s'agit aucunement de mettre en place un gouvernement idéal, mais seulement une forme d'autorité provisoire qui pourrait maîtriser les passions anarchiques des naufragés.

Le choix tombe initialement sur un passager nommé Van de Nuits, qui transportait la plus grande fortune du vaisseau. Mais celui-ci s'en réfuse, en proposant son ami Siden qui, bien qu'il ne semble point désirer cette charge, finit par l'accepter à contrecœur – mais seulement à condition que son pouvoir soit presque absolu : « La première chose que je vous demande est que chacun de vous en particulier, & tous en général, s'obligeront par serment de m'obéir & au Conseil, sans répugnance & sur peine d'être condamné à tous les châtimens que nous trouverons à propos de lui faire souffrir » (*HS*, p. 79). Or, bien qu'il ne s'agisse pas de la constitution d'une nation

⁷³⁴ La date semble erronée, car Richard Henry Major situe le départ du *Dragon d'or* au mois d'octobre 1655, *op. cit.*, p. 78.

proprement dite, mais d'une microsociété essayant de survivre dans une situation d'exception, l'élection de Siden reproduit avec précision le mécanisme décrit par la théorie du contrat : le capitaine acquiert en effet l'autorité suprême en vertu d'un pacte explicite au moyen duquel les naufragés renoncent à une partie de leur liberté en faveur du souverain. Cependant, son règne est de courte durée, car la pinasse partie pour explorer les côtes australes revient accompagnée d'une flotte sévarambe, mettant fin à cette république en germe.

Le récit proprement dit de la découverte du pays sévarambe se fait dans un style piétinant, avec des longueurs qui semblent avoir le rôle de noyer le choc de la découverte dans un flot de péripéties. Le topos de la rencontre avec des populations vivant à l'état de nature y est complétement déconstruit : les Utopiens sont des anti-Sauvages par excellence et la continuité du récit tend, comme l'a montré R. Démoris, « à abolir la coupure entre le monde habituel et le monde idéal »⁷³⁵. Chez Veiras, la confrontation avec l'Autre austral est un événement qui présente de multiples retombées éparpillées à travers le récit – d'où l'importance des divers seuils, dont le passage n'assure que des aperçus progressifs du pays. Cette lenteur n'a pas manqué d'exaspérer certains lecteurs, comme en témoignent les observations de Pierre Ronzeaud – qui remarque également que Veiras abandonne la structure viatique traditionnelle pour un autre type de vraisemblance : « Après une longue présentation du voyage entrepris par Siden et son arrivée sur un continent inconnu, après les explorations de son second Maurice et la visite du pays de Sporounde, immense antichambre utopique, l'entrée en pays sévarambe se réalise au bout de 339 pages!⁷³⁶ ».

La séquence de l'établissement de la petite colonie européenne, qui discute en détail les difficultés d'établir une forme d'organisation sociale juste (spécialement en ce qui concerne le partage des femmes) semble amorcer la problématique d'un gouvernement utopique, bien que la rencontre avec les Sévarambes se laisse encore attendre. En effet, le premier contact avec les habitants du continent a lieu hors scène; le seul signe qui l'annonce est le retard de quinze jours du second nommé Maurice, parti en reconnaissance afin d'explorer la baie où a échoué le *Dragon d'or* et dans l'espoir de découvrir une possible rivière (*HS*, p. 92-93). Lorsqu'elle revient enfin, la pinasse de Maurice est accompagnée de plusieurs vaisseaux provenant du Sporoumbe.

⁷³⁵ René Démoris, *Op. cit.*, p. 168.

⁷³⁶ Pierre Ronzeaud, « L'espace dans les utopies littéraires du règne de Louis XIV », *op. cit.*, p. 281.

Veiras renverse ici de manière plutôt spectaculaire la topique canonique de la découverte : ce ne sont pas les Européens qui arrivent sur mer à la rencontre des habitants des nouvelles terres, mais ces derniers qui, d'une certaine façon, découvrent les naufragés. Aussi, ce ne sont plus les autochtones qui envoient une ambassade à la rencontre des voyageurs, mais les Européens qui, après s'être assurés que la flotte sporouïe ne présente pas de danger, reçoivent les visiteurs austraux. Le représentant des Australiens est d'ailleurs l'antithèse parfaite du Sauvage qui, chez Colomb déjà, était caractérisé par sa nudité et sa prétendue incapacité d'accéder à la parole. Or, l'Australien n'est pas nu – bien au contraire, il est « vêtu d'une robe noire, portant un chapeau sur la tête & un drapeau blanc ». Aussi, ne parle-t-il pas une langue incompréhensible, comme le font les Amérindiens rencontrés par divers voyageurs, mais, bien au contraire, il manie un « assez bon hollandais » (*HS*, p. 94; ainsi que l'espagnol, p. 96). Par ailleurs, à la différence de bien des discours des autochtones reproduits dans les récits viatiques, qui oscillent souvent entre la protestation d'amitié et la menace implicite, les propos de l'Australien ne contiennent aucune ambiguïté, se contentant de transmettre la bénédiction du Soleil et de son Ministre⁷³⁷. La scène originale de la rencontre est relatée, en discours direct, par le second qui raconte comment son embarcation s'est fait surprendre par les navires spouroumbes qui leur réservent, contrairement aux attentes des Européens, un accueil des plus chaleureux. L'emboîtement narratif permet encore une fois d'atténuer la discontinuité entre l'univers épistémique des Européens et le projet sévarambe.

De plus, les autochtones sont non seulement polyglottes, mais aussi bien versés dans une rhétorique digne des salons les plus distingués de l'Europe : « Je vous ai déjà protesté, nous dit-il, que vous ne devez rien craindre, je le redis encore & je vous assure que vous n'aurez aucun mal si vous de l'attirez par votre défiance & par votre opiniâtreté » (*HS*, p. 97).

Sous la stricte surveillance de ce guide, les naufragés pénètrent dans la terre australe, mais selon un rythme piétinant qui suggère la nécessité d'un rituel de purification à la fois physique, intellectuelle et morale. La découverte de la ville de Sporunde coïncide avec la traversée d'une série interminable de seuils, de salles, de galeries, de passages, de chambres et de portiques,

⁷³⁷ *Ibid.*

éléments du décor qui ont la fonction d'atténuer le choc de l'altérité⁷³⁸. Aucune invention descriptive et aucun ajout de couleur locale ne semble troubler la régulière monotonie du trajet contenu dans ce long relais narratif qui sera d'ailleurs repris deux fois dans le récit propédeutique. En effet, la séquence de la découverte est répétée dans des termes quasi identiques lorsque l'ensemble de l'équipage quitte le camp pour Spourunde, la même succession des seuils étant traversée de nouveau lorsque la narration renoue avec le fil principal. Sans doute, c'est non sans déception que le lecteur découvre que tous ces passages ne l'ont conduit que dans une espèce de ville-antichambre. En effet, le pays de Spourunde n'est qu'une sorte de périphérie hétérotopique du véritable royaume Sévarambe où l'on a l'habitude d'exiler, pour des raisons eugéniques, les « gens contrefaits » de corps ou d'esprit. Il s'agit ici d'un reflet assez inquiétant du paradigme antique, notamment de modèle spartiate : tout comme Sparte, qui pratiquait l'eugénisme par l'abandon des enfants, la société sévarambe est fondée sur l'évincement de toute forme de différence ou d'écart, qu'elle soit physiologique ou morale, au nom d'un modèle humain typique. Dans un siècle qui découvre les valeurs de la tolérance, les Utopiens prônent, au contraire, les vertus de la conformité. Partant, le voyageur qui veut pénétrer dans l'empire Sévarambe doit passer une période de quarantaine dans une zone occupée par tous ceux mis à l'écart pour quelque défaut de naissance :

Nous sceumes ensuite qu'on trouvoit parmi les habitants de cette Ville diverses personnes qui avoient des deffauts naturels, outre un tres-grand nombre de personnes bien faites, parce que ceux de Sevarinde y en voient tous les gens contrefaits qui naissent parmy eux, n'en voulant point souffrir de semblables dans leur ville. (*HS*, p. 96-7)

Cet arrêt, dont la fonction est davantage lustrale que propitiatoire, permet aux voyageurs d'être initiés graduellement par le guide Sermodas dans la culture des Utopiens avant d'arriver au terme de leur incursion. La liste interminable de rituels que doivent accomplir les voyageurs avant

⁷³⁸ Les voyageurs passent « par une porte grande & magnifique » (*HS*, p. 98), où aboutit un réseau de rues qui s'entrecoupent; de là ils sont conduits dans une maison « dont la porte était très belle », et dont les appartements sont « entourés de galeries fort larges & ayant au milieu un parterre »; de cette cour on les fait passer « dans une grande salle basse »; ensuite, ils sont « menés dans une autre salle » où ils dînent; après quoi, on les fait « monter dans une grande chambre » à coucher; le lendemain, ils se dirigent vers un « palais magnifique de figure carré », ils traversent la « porte de ce palais [...] ornée de plusieurs statues de bronze » (*HS*, p. 99), encadrées par « deux rangs de mousquetaires » et des « hallebardiers en robe rouge, rangés en haie »; de là ils passent « dans une autre cour de marbre noir » pour monter ensuite « dans une grande salle peinte et dorée » et de là, dans « une seconde salle encore plus belle que la première & puis dans une troisième qui les surpassait toutes deux en richesse & en beauté » (*HS*, p. 100).

d'être admis dans la capitale Sévarinde révèle avant tout la dissymétrie civilisationnelle défavorable aux Européens et non une quelconque profondeur initiatique ou ésotérique; au contraire, il s'agit pour les voyageurs de renoncer à une vision du monde dominée par les croyances superstitieuses, afin d'accéder à la raison. La véritable entrée dans le royaume se faisant par un tunnel, les femmes européennes, prisonnières de leur culture religieuse, sont effrayées par la métaphore ludique du guide qui dit les mener « en Paradis par le chemin de l'Enfer ».

À l'entrée de ce vallon Sermodas nous dit qu'il nous allait mener en paradis par le chemin de l'enfer. Je lui demandai ce qu'il voulait dire par là & il me répondit qu'il y avait deux chemins pour aller à ce paradis, celui du ciel & celui de l'enfer; mais que ce dernier était le plus court & le plus commode, & que l'expérience nous ferait connaître cette vérité. Ce discours nous mit en peine et venant aux oreilles de nos femmes, il leur donna de la crainte & de l'étonnement; nous marchions sans oser en demander l'explication à Sermodas, voyant qu'il n'avait répondu à nos premières demandes que par un sourire & qu'il nous avait renvoyés à l'expérience. (*HS*, p. 122)

Mais leurs appréhensions sont vaines; malgré son goût pour la mise en scène de la sacralité, l'organisation sévarambe ne traduit que le mystère séculier de la société raisonnable, dans laquelle se produit l'assomption de l'individu dans le corps social – le chemin qui effarouche tant les Européennes n'est rien d'autre qu'un tunnel creusé dans la montagne qui mène au paradis de l'utopie. Cet épisode contient une moralité qui concerne le lecteur : il n'y a pas d'autre énigme que celle du génie humain⁷³⁹.

II. 2. Le dispositif théologico-politique

II. 2. 1. La double imposture utopique

Si le voyage de la découverte australe qui occupe le premier tome a une fonction propédeutique, annonçant la description ultérieure de la société sévarambe, le troisième et le cinquième tomes

⁷³⁹ De manière similaire, les savants sévarambes rejettent la superstition en cherchant à donner des explications rationnelles à divers phénomènes naturels, dont les mirages qui donnaient encore du fil à retordre aux scientifiques européens de l'époque. Chez Bacon aussi, le miracle est banni : allant plus loin que les Sévarambes, les membres de la maison de Salomon punissent tous ceux qui prétendent accomplir des prodiges en profitant de l'ignorance des foules concernant des effets purement naturels.

ont une fonction explicative, précisant les conditions historiques de l'émergence de cette nation. Véritable « roman de l'état », illustrant ainsi le concept de *Staatsroman* théorisé par la critique allemande⁷⁴⁰, l'*Histoire des Sévarambes* est une œuvre dans laquelle se réalise la conjonction entre la doctrine naturaliste des libertins érudits, marquée par le pessimisme et l'individualisme, et une conception républicaine qui annonce l'optimisme des Lumières, voire le socialisme moderne.

En effet, chez Veiras la mise en place de l'appareil de l'État, présentée comme l'œuvre d'un individu d'exception, se fait en empruntant des moyens proprement machiavéliens, relevant notamment de la manipulation politico-religieuse. La signification ultime de l'utopie serait alors de dévoiler la nature fictive d'un pouvoir qui est « inévitablement issu de l'imposture », vu qu'il « n'existe pas, sinon dans la nécessaire crédulité des peuples, de fondement transcendant de l'autorité, laquelle n'a de légitimité que celle, purement humaine et combien subjective, découlant des intentions bonnes ou mauvaises de celui qui l'exerce »⁷⁴¹. L'idéal politique coïncide ainsi avec la réalisation de la loi naturelle, mais celle-ci suppose chez Veiras des techniques de manipulation théologico-politique qui visent la libération des foules encore soumises à la superstition et à la peur. Ce n'est que sur cette base, du mensonge stratégique, que peut être envisagée la création subséquente d'un état qui soit la synthèse de l'ordre rationnel et de celui naturel.

La reprise massive par Veiras de la thèse de l'imposture, qui avait acquis une grande importance chez des libertins comme La Mothe le Vayer, Samuel de Sorbière et Gabriel Naudé⁷⁴², constitue une claire indication de l'appartenance de l'*Histoire des Sévarambes* au courant de la libre-pensée⁷⁴³. Si, comme le souligne Jean-Pierre Cavaillé, « [l]e mensonge politique [...] pour conduire à la guerre, mais d'abord pour gouverner, est un problème quasi obsessionnel dans les

⁷⁴⁰ Karl Reichert, « Utopie und Staatsroman. Ein Forschungsbericht », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n° 39, 2, 1965, p. 259–287.

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² Voir notre présentation des thèses libertines dans le ch. III. 3.

⁷⁴³ Voir aussi Lise Leibacher-Ouvrard, « Fallacy and Deception: The Utopian Discourse of Equality. D. Veiras' Histoire des Sévarambes », *Utopian Studies II*, Lanham-New York-Londres, University Press of America, 1989, p. 88-93.

lettres entre le XVI^e et le XVII^e siècle »⁷⁴⁴, ce thème s’articule autour du motif de l’imposture des religions pour fournir l’arrière-plan théorique aux textes les plus radicaux de l’époque. Dans sa formulation complète, cette doctrine offre une explication « conspirationniste » globale de l’origine de la société : elle fait remonter non uniquement les religions instituées, mais l’ordre civil lui-même à un complot ourdi par de fourbes législateurs qui, en abusant de la crainte et de la crédulité des êtres humains à l’état de nature, et de leur appétit pour des mystères et des miracles, leur imposent une domination à la fois théologique et politique.

Bien que l’utopie de Veiras partage certains axiomes de base avec les textes des libertins, notamment le traitement à la fois sceptique et cynique de la question religieuse et la foi dans l’autonomie de la raison humaine, elle s’en écarte sous l’aspect politique. Dans la mesure où, depuis More, l’utopie est le véhicule d’une conception républicaine qui met avant tout l’engagement civique (le *negotium*), le libertinisme érudit s’y oppose en revendiquant, au contraire, le droit à l’*otium*. Aussi, à la différence de l’individualisme libertin, qui contient les germes du libéralisme moderne, le projet utopique repose sur une négation du particulier qui anticipe l’homogénéité du versant collectiviste de la modernité.

La reprise de la doctrine libertine de l’imposture dans l’utopie Veiras est donc paradoxale dans la mesure où elle opère un détournement de l’éthique prudentielle des libertins comme La Mothe le Vayer ou Naudé. Héritier de la doctrine libertine de l’inévitabilité du fait religieux, Veiras en fournit une représentation narrative qui lui permet de faire état des ambiguïtés de cette doctrine tout en lui apportant un correctif essentiel : s’il garde l’accent mis sur le rôle de l’individu dans la fabrique de l’Histoire, l’utopiste place l’action de celui-ci au cœur d’un projet collectif d’émancipation qui était inconcevable dans l’optique de la théorie des « Politiques » libertins. Ce processus graduel forme d’ailleurs la trame narrative principale de l’utopie de Veiras, dont le noyau consiste dans la présentation de l’histoire de la fondation de la nation sévarambe. À la différence des autres utopies classiques, qui présentent la société idéale *sub speciae aeternitatis*, en faisant souvent l’impasse sur ses origines et son évolution, l’*Histoire des Sévarambes* consacre un long développement – qui occupe presque toute la deuxième partie de l’ouvrage, à la conquête

⁷⁴⁴ Jean-Pierre Cavaillé, « Mensonge et politique au début de l’âge moderne », *Les Dossiers du Grihl*, 2013, en ligne.

et à la colonisation des populations sauvages le fondateur de la cité utopique, ainsi qu'aux mécanismes spécifiques de concentration et de gestion du pouvoir mis en place par celui-ci.

Fait notable, en scindant la figure du législateur/imposteur en deux personnages, Sévaris, qui conduit le peuple sévarambe sur la voie de la raison, et Stroukaras, qui personnifie le versant obscurantiste de la manipulation théologico-politique, Veiras extériorise l'ambiguïté constitutive de la théorie libertine, opération qui lui permet de distinguer entre une « bonne » et une « mauvaise » raison d'État (en rejoignant ainsi l'interprétation donnée à l'œuvre de Machiavel par des théoriciens modérés de l'imposture comme Sorbière ou La Mothe le Vayer).

De même, la création de la nation sévarambe à partir d'une populace hantée par la guerre civile et par l'héritage néfaste de Stroukaras, est présentée comme le résultat de l'action d'un individu d'exception, né en Perse en 1395 sous le nom de Sévaris Ambarces, qui semble être lié, par anagramme, aussi bien au nom de l'auteur qu'à l'ethnonyme des Sévarambes. La personnalisation de la figure du Législateur n'est pas une innovation de Veiras, étant un lieu commun des utopies classiques qui s'inspirent en cela des mythes de fondation quasi universels et plus spécifiquement, de ceux propres à l'Antiquité grecque et romaine. En effet, l'île décrite par More est le résultat, dans ses contours mêmes, de l'action transformatrice du conquérant Utopus qui instaure, en rupture avec l'ancienne vie des habitants, un ordre civilisateur nouveau.

Mais, à la différence des utopies précédentes, l'œuvre de Veiras développe le mythe du législateur au point d'en faire un roman dans le roman. Au récit de la découverte du pays austral par un équipage européen, noyau narratif de toutes les utopies du siècle, s'ajoute en effet le récit de la fondation de la nation sévarambe par Sévaris. Cette partie peut se donner également comme une œuvre didactique à part qui reprend la tradition du Miroir des princes (*Specula principum*) pour mieux fournir une critique des dérives de l'absolutisme louis-quatorzien. Dans ce sens, et malgré les différences idéologiques entre les deux œuvres, l'*Histoire des Sévarambes* anticipe en quelque sorte la visée des *Aventures de Télémaque* de Fénelon (1699).

Le sous-texte critique présente évidemment des dangers qui exigent non seulement une transposition dans l'imaginaire, mais aussi un déplacement de l'action dans un contexte exotique – d'où le choix d'un prince oriental, conforme par ailleurs à la vogue des héros perses qui sévit dès la fin du XVII^e siècle. Bien que la Perse reste moins connue que la Turquie, cette destination

commence à être découverte grâce aux voyages de Jean de Thévenot⁷⁴⁵, de Jean-Baptiste Tavernier⁷⁴⁶ et, plus tard, de Jean Chardin⁷⁴⁷. Grâce aussi à l'établissement de relations commerciales entre la France et l'empire des Safavides⁷⁴⁸, la Perse gagne aussi une certaine popularité dans l'imaginaire littéraire, comme en témoigne le succès du *Artamène ou le Grand Cyrus* (1649-1653) roman-fleuve de Madeleine de Scudéry⁷⁴⁹. Tout comme l'utopie de Veiras, *Artamène*, long roman à clé qui retravaille la matière de la *Cyropédie* de Xénophon en l'adaptant au goût de l'époque, imagine le prince idéal sous les traits d'un héros persan. Or, si le roman de Madeleine de Scudéry est une œuvre à clé, qui laisse deviner derrière les masques orientaux les visages de certains acteurs de la Fronde (le Grand Cyrus cachant le Grand Condé, etc.), l'*Histoire des Sévarambes* semble également contenir des références obliques au contexte de sa rédaction. De plus, la carrière de Cyrus le Grand, libérateur de Babylon et restaurateur de la religion corrompue par le roi Nabonide⁷⁵⁰, présente de frappantes similitudes avec l'action du fondateur sévarambe.

Tout comme le Grand Cyrus de Xénophon, héros destiné à rassembler une multitude de peuples sous sa tutelle, Sévaris bénéficie d'une illustre origine et d'une éducation visant à « polir son esprit & à le confirmer dans l'amour de la justice & de la sagesse » (*HS*, p. 155). Cette éducation est par ailleurs assurée par un chrétien, le précepteur vénitien Giovanni, qui lui enseigne aussi bien les langues mortes et vivantes que la pratique de la vertu politique. Mais l'auteur insiste surtout sur la nature charismatique du prince, en mettant l'accent sur l'excellence physique du héros. Ce trait, qui pourrait être un renvoi oblique à l'obsession louis-quatorzienne pour le corps du roi, correspond plus généralement au portrait-robot du prince idéal, que l'on retrouve par

⁷⁴⁵ Jean de Thévenot, *Suite du Voyage de Levant*, Paris, C. Angot, 1674.

⁷⁴⁶ Jean-Baptiste Tavernier, *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, ecuyer baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes*, Paris, Clouzier et C. Barbin, 1676.

⁷⁴⁷ Jean Chardin, *Journal du voiage du Chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales la Mer Noire et par la Colchide*, Amsterdam, Wolters et Haring, 1686.

⁷⁴⁸ Voir aussi Frédéric Jacquin, *Le voyage en Perse au XVII^e siècle*, Paris, Belin, 2010.

⁷⁴⁹ Madeleine de Scudéry, *Artamène ou le Grand Cyrus*, Paris, Augustin Courbé, 1656.

⁷⁵⁰ Pour une présentation historique de la figure historique de Cyrus, voir par exemple Gérard Israël, *Cyrus le Grand : Fondateur de l'Empire perse*, Paris, Fayard, 1987.

exemple dans la description de César Borgia chez Machiavel. Sévaris représente de ce fait une figure qui incarne la conciliation de la nature et de l'art dans un seul individu, chez qui les qualités innées viennent compléter l'apprentissage des techniques de gouvernance. Cependant, la gloire du prince n'est pas, faut-il se le rappeler, le dernier mot du récit utopique : bien que leur charisme semble jouer un rôle essentiel dans l'étape de constitution nationale, les souverains sont appelés à jouer un rôle secondaire par la suite; comme on essaiera de le montrer, si l'*Histoire des Sévarambes* semble illustrer, dans une première étape, le mythe héroïque du monarque absolu, ce n'est que pour mieux le déconstruire par la suite.

Cela dit, le prince idéal n'est pas chez Veiras l'expression abstraite de la Raison, comme il l'était chez Platon, mais un individu qui met à l'œuvre ses qualités charismatiques d'exception afin d'assurer sa dominance. Disposant de « toutes les parties du corps nécessaires à un honnête homme », Sévaris a également « la taille riche, le visage beau & une mine douce & majestueuse, qui le faisait aimer & respecter en même temps de ceux qui le regardaient » (*HS*, p. 155).

Cependant, quelle que soit leur importance, l'éducation et les qualités physiques ne sauraient être suffisantes pour qu'il accomplisse son rôle de fondateur d'une république idéale. S'inscrivant dans le paradigme mythique du héros destiné à mettre l'ordre dans le chaos de la nature, analysé notamment par Joseph Campbell⁷⁵¹, Sévaris doit aussi suivre un parcours expérientiel fait d'errances et d'épreuves qui lui permet d'actualiser ses aptitudes.

Subséquentement, son destin se voit bouleversé à la suite d'une confrontation avec un puissant seigneur du pays et il doit partir en exil en abandonnant la maison paternelle. L'errance du jeune Sévaris a un caractère initiatique, l'amenant de l'Italie en Égypte, qui sont déjà des destinations du choix du *Bildungsroman*. La formation par le voyage est par ailleurs un trait constant du paradigme classique du héros civilisateur et l'Égypte, faut-il le rappeler, joue un rôle important dans l'éducation des figures célèbres comme Pythagore, Thalès ou Moïse⁷⁵².

Mais avant de devenir « l'auteur des lois les plus justes qu'on ait jamais faites, & l'instrument de la félicité du plus heureux peuple du monde » (*HS*, p. 159), Sévaris doit premièrement triompher

⁷⁵¹ Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

⁷⁵² Le voyage en Égypte constituera aussi une étape importante de la formation de Télémaque dans le roman de Fénelon.

aussi bien des rigueurs de l'esclavage que de la malice humaine, y compris de celle de la gent féminine. C'est pourquoi un passage qui rappelle l'épisode biblique de Joseph face à la femme de Putiphar raconte comment le héros, faussement accusé d'avoir attenté à l'honneur d'une dame qu'il avait en fait repoussée, n'est sauvé *in extremis* que grâce à la bienveillance de son maître italien.

Mise à part la dimension stéréotypée de son parcours, reproduisant les étapes initiatrices du mythe du héros, plusieurs aspects du destin de Sévaris semblent ancrés dans l'actualité historique, comme les analogies entre sa situation marginale et celle des protestants français. En effet, le héros de l'utopie naît lui aussi au sein d'une minorité religieuse, son père étant grand prêtre du Soleil dans un pays mahométan. Selon toutes les indications, Sévaris fait en effet partie de la classe sacerdotale du culte de Zarathoustra ou Zoroastre, une des plus anciennes formes du monothéisme, qui accorde une place essentielle au feu comme symbole du dieu suprême, *Ahura Mazda*. Les renseignements sur la persistance du culte solaire chez les Parses semblent provenir de la littérature viatique contemporaine, notamment de *L'ambassade de D. Garcias de Silva Figueroa en Perse*, qui mentionne que dans la province de Kirman subsistent certains « anciens & véritables Persans » qui « adorent aujourd'hui le soleil » et « ont toujours en leurs maisons du feu allumé, qu'ils conservent, afin qu'il ne s'éteigne point »⁷⁵³. Dans la *Suite du « Voyage au Levant »*, publié en 1674, soit un an avant le premier volume de l'utopie, Thévenot mentionne également les « Guebres » qui adorent le feu, comme les anciens Perses et sont reconnaissables grâce à leurs habits jaunes⁷⁵⁴. Ces Gaures ou Guèbres ont assez mauvaise réputation à l'époque classique, l'*Encyclopédie* les caractérisant comme « ignorants, pauvres, simples, patients et superstitieux à divers égards », tout en insistant sur leur monothéisme fondamental, en précisant que pour eux, le feu et le Soleil ne sont que « les symboles les plus exprès de la divinité »⁷⁵⁵. La violente persécution de la minorité zoroastrienne par les conquérants musulmans qui a pu intéresser particulièrement Veiras, vu le parallélisme avec la situation des coreligionnaires de

⁷⁵³ García de Silva y Figueroa, *L'ambassade de D. Garcias de Silva Figueroa en Perse, contenant la politique de ce grand Empire*, traduite de l'espagnol par M. de Wicqfort, Paris, L. Billaine, 1667, p. 177.

⁷⁵⁴ Jean Thévenot, *Suite du « Voyage de Levant »*, Deuxième partie, Paris, Charles Angot, 1674.

⁷⁵⁵ Denis Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome XV, Genève, Pellet, 1777, p. 865.

l'auteur. En effet, après la conquête arabe de la Perse au VII^e siècle, la plupart des adeptes de l'ancienne religion ont été contraints à se convertir à la religion musulmane ou à quitter leur pays d'origine, notamment vers l'Inde. La famille de Sévarias fait par contre partie de ceux qui ont résisté à la persécution musulmane :

Ces Parsis, qui sont les véritables originaires du pays, ont retenu plusieurs coutumes de leurs ancêtres & entre autres celles d'adorer le soleil & le feu. Ils n'ont pas embrassé le mahométisme comme le sophis & autres sujets [...]. Sa famille s'y était conservée avec éclat pendant toutes les guerres, malgré les persécutions des Tartares vainqueurs [...] (HS, p. 153).

Dans cette perspective, la conquête des terres sévarambes par Sévaris répondrait aux aspirations des protestants qui, dès l'époque de Villegagnon, fomentent le projet d'établir une colonie américaine où ils pourront pratiquer librement leur religion. Dans la mesure où il découvre une terre qui permette à ses coreligionnaires de vivre à l'abri de la persécution, Sévaris peut donc représenter, par-delà la dimension mythique de son itinéraire, le type du héros rêvé par les exilés réformés; de façon analogue, la fondation de la cité sévarambe peut être vue comme le succédané imaginaire des vaines tentatives d'établissement des huguenots en Amérique.

D'autre part, le choix d'un fondateur zoroastrien nous semble avoir été influencé par la lecture de l'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* de Gabriel Naudé qui consacre une importante discussion à la religion instituée par Zoroastre, chapitre qui aurait pu attirer l'attention de Veiras. Le propos de Naudé est de montrer que ce supposé magicien archétypal (« représenté comme la vive source & origine de tous les magiciens »⁷⁵⁶) n'était en fait qu'un philosophe déiste distingué par sa connaissance approfondie des sciences naturelles. De plus, la doctrine magique des prêtres perses ne serait « qu'une parfaite connoissance de la Philosophie naturelle », « belle Theologie fondee sur le cult & l'adoration d'une Divinité supreme, toute-puissante et unique »⁷⁵⁷.

Une autre œuvre qui influe largement sur le récit de la fondation de l'état sévarambe est le *Commentaire royal* de Garcilaso de la Vega, disponible en français dès 1633⁷⁵⁸. Ainsi, la

⁷⁵⁶ Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, op. cit., p. 134.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 158-159.

⁷⁵⁸ Garcilaso de la Vega, *Le Commentaire Royal, ou l'Histoire des Yncas, Roys du Peru*, trad. par J. Baudoin, Paris A. Courbé, 1633. Cette convergence a été mise en relief par Geoffrey Atkinson, *The Extraordinary Voyage*,

référence au culte solaire sévarambe permet d'établir un parallèle avec la religion des Incas décrite par Garcilaso. Selon l'auteur, les Incas adoraient seulement deux dieux : Pachacamac, qui est l'âme de l'univers, et le Soleil qui est son aspect visible. Or, il se trouve que, tout comme la philosophie naturelle de Zoroastre dans la présentation de Naudé, la religion autochtone décrite par Garcilaso est une forme de déïsme⁷⁵⁹, la réduction du panthéon inca opérée par l'auteur s'inscrivant dans la tendance de rationalisation du culte solaire qui est également au cœur de l'entreprise de Veiras. En effet, réduite à la croyance dans l'existence d'un Dieu inconnu adoré dans la forme allégorique du Soleil, la religion des Sévarambes rejoint le déïsme libertin, tout en gardant une certaine couleur locale – grâce au renvoi intertextuel à la religion des Incas, le déïsme sévarambe ne reste pas à l'état de simple construction théorique, étant en mesure de revendiquer aussi une certaine plausibilité ethnographique.

L'influence des descriptions du Nouveau Monde se reflète par ailleurs dans la présentation des habitants du pays inconnu que Sévaris découvre à la faveur du hasard, ayant entendu le récit d'un capitaine qui avait fait naufrage sur les côtes d'un vaste pays du Sud⁷⁶⁰. Les populations de cette contrée se distinguent, aux dires du capitaine, par leurs qualités naturelles exceptionnelles : les habitants sont « d'une taille extraordinaire », mais aussi « fort bien faits & de plus, fort doux & fort traitables » (*HS*, p. 160). Ils vivent également dans l'abondance, dont ils se dispensent pour aider les naufragés. La description des Prestarambes permet à Veiras d'offrir une image type dans laquelle on peut reconnaître la figure idéalisée des Amérindiens. En effet, tout comme les Premières Nations de l'Amérique, avant la colonisation perse, ces peuples étaient « tous nus & ne couvraient que les parties du corps que la nature enseigne de cacher » (*HS*, p. 160). Ils vivaient

op. cit., p. 118 : « Sevarias introduces sun-worship, abolishes corrupt moral practices, and founds granaries wherein to store food against the years of poor harvests, in the same way that the first King or Inca introduced sun-worship, abolished corrupt practices and founded granaries in Peru, according to the *Histoire des Yncas*. » Voir aussi John Christian Laursen et Kevin Pham, « Empires for Peace: Denis Veiras's Borrowings from Garcilaso de la Vega », *The European Legacy, International Society for the Study of European Ideas*, 2017, en ligne.

⁷⁵⁹ La représentation fournie par Garcilaso de la religion des Incas semble lourdement déformée; pour une discussion concernant ce point, voir l'intéressante contribution d'Arlinda Garcia, « Quelques aspects de la religion incaïque, selon les *Commentaires royaux* de l'inca Garcilaso de la Vega et certaines chroniques espagnoles du XVI^e siècle », *Bulletin hispanique*, 1964, n° 66, p. 294-310.

⁷⁶⁰ D'après Emanuel von der Mühl, ce récit serait inspiré de celui de Gonneville qui « avait perdu sa route et séjourné environ six mois dans ce qu'il avait appelé l'Inde méridionale » (*op. cit.*, p. 91).

dans « des huttes & des cabanes »⁷⁶¹ et ne connaissaient pas les armes de feu ou l'usage des métaux : « les hommes n'avaient que des arcs & flèches ou des grands bâtons pour toutes armes »⁷⁶². De même, ils ne pratiquaient qu'une agriculture élémentaire, ne connaissant ni l'élevage ni l'irrigation des terres et s'adonnant principalement à la chasse et à la cueillette de plantes sauvages : comme le précise l'auteur, ils sont essentiellement des pêcheurs-cueilleurs qui font un usage limité des techniques de cultivation, se nourrissant « principalement des fruits des arbres, des diverses racines qu'ils plantaient & d'une espèce de légume qu'ils prenaient soin de cultiver »⁷⁶³. Mais c'est surtout « la pêche, la chasse des cerfs & celle des bandelis [qui] faisaient leur exercice le plus ordinaire » (*HS*, p. 162). Leur organisation fait également penser au modèle amérindien : ils vivent en commun et, comme les tribus du Nouveau Monde, se regroupent en familles qui élisent annuellement un chef militaire.

À première vue, la situation des Australiens avant la colonisation la situation semble donc correspondre point par point à la description typique du *status naturalis* chez les théoriciens du contrat. Cependant, il faudrait remarquer d'une part que leur existence n'est pas « solitaire, misérable, difficile, sauvage et brève », comme le voulait Hobbes dans un fameux passage de *Léviathan*⁷⁶⁴. L'auteur nous informe en effet qu'ils auraient pu vivre heureux « à leur manière, si la cruelle guerre que leur faisaient les habitants d'un autre pays au-delà de certaines montagnes n'eût troublé leur tranquillité » (*HS*, p. 160). D'autre part, les autochtones ne jouissent pas d'une liberté naturelle sans entraves, vu qu'ils disposent des structures de gouvernance présentant une certaine complexité. Ils ont des lois, des coutumes, une religion et des structures de gouvernance. Après son arrivée, Sévaris ne crée donc pas à proprement parler une société civile – plutôt, son action vise à coopter les dirigeants déjà établis, en unifiant des chefferies locales, fonctionnant sur le principe de la famille élargie. Du point de vue de la religion, à la différence de leurs ennemis Storukarambes, les habitants sont adorateurs de Soleil pratiquant un monothéisme pur.

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ *Ibid.*

⁷⁶⁴ Thomas Hobbes, *Léviathan, op. cit.*, Première partie, chapitre 13, §62.

Cette présentation des autochtones oppose l'utopie de Veiras à celles qui ne voient dans les populations sauvages qu'un matériau brut, destiné à être pétri par un législateur. Par exemple, dans *Cleveland* de Prévost, l'auteur reprend le même modèle d'action civilisatrice s'exerçant sur une population locale, les Abaquis, mais avec des accents antiprimitivistes qui sont totalement absents chez Veiras. Avant l'intervention d'un législateur, les Abaquis sont en effet présentés comme une peuplade vivant dans un état de sauvage déchéance, « sans lois, sans discipline, nue, accoutumée à mener une vie errante, et à se nourrir, sans préparation, des animaux qu'elle tuoit dans la forêt » et ne connaissant « ni morale ni religion »⁷⁶⁵.

Prévost reprend ici, comme le montre Jean-Michel Racault, la thèse de la dégénérescence des Sauvages qui sont déchus de leur état originel ayant oublié la loi naturelle. La conclusion qui s'impose résume l'attitude de l'utopie de Prévost envers le primitif, qu'il s'agit de ramener à son essence enfouie : « Paradoxalement, c'est par le détour de la culture que doit passer l'exhumation de la nature perdue »⁷⁶⁶.

Au contraire, chez Veiras, la société relève du « toujours déjà là », l'action du législateur visant soit à la corrompre, en aveuglant le peuple par de « vaines superstitions » (*HS*, p. 291), soit à l'améliorer, et lui faisant entendre raison. En refusant d'opposer la nature à la raison, Veiras rejette du coup l'antinaturalisme qui est au cœur du projet libéral, enraciné dans la distinction entre être civil et état de nature.

Le récit de l'établissement de la société sévarambe par Sévaris s'oppose ainsi aux théories du contrat social qui dominent la philosophie politique moderne de Hobbes à Rousseau. En premier lieu, le contrat de Sévaris avec les Australiens est en fait rejeté par le fondateur parsi, qui revendique au contraire un simple rôle d'intermédiaire entre le peuple et le véritable souverain, Dieu. De plus, l'instauration de l'utopie ne signifie aucunement la rupture avec un état de nature défini par l'absence de liens entre les individus, vu que la société australienne comportait une dimension civile relativement développée. En effet, à l'époque de leur découverte par les colonisateurs perses, la condition des populations australiennes relève donc d'un état déjà social –

⁷⁶⁵ Antoine François-Prévost, *Le Philosophe anglais ou Histoire de M. Cleveland, fils naturel de Cromwell* [1731-39], tome VI, Paris, Imprimerie des Frères Mame, 1808, p. 11.

⁷⁶⁶ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs*, op. cit., p. 65.

bien qu'il s'agisse, dans le cas des Stroukarambes, d'un état corrompu par le faux culte de l'imposteur Omigas.

En effet, on apprend que le principal obstacle au bonheur des habitants des terres australes est la guerre religieuse qui a produit le divorce entre les Prestarambes et les Stroukarambes⁷⁶⁷, qui formaient précédemment un seul peuple, les Séphirambes. Si les Prestarambes ont gardé intact le culte naturel de leurs ancêtres, en adorant simplement le Soleil auquel « tous les ans ils offroient les prémices de tous leurs fruits » (*HS*, p. 162), les Stroukarambes ont succombé en revanche aux idées de l'imposteur Omigas qui les a convertis à une forme de religion révélée, tout en se présentant lui-même comme l'incarnation du principe divin sur terre. L'utopie de Veiras comprend aussi une dénonciation de la guerre confessionnelle, thème dont on ne devrait sous-estimer l'importance, car il se trouve au cœur même de l'entreprise utopique : c'est précisément pour y mettre fin que l'action du Législateur est nécessaire et légitime. Chez Veiras, il n'y a donc pas de retour possible du peuple à un état de liberté naturelle, l'organisation sociale issue de la conquête de Sévaris se présentant en premier lieu comme un dispositif de sécurité visant la gestion du risque de guerre civile – de manière révélatrice, bien des caractéristiques de la nouvelle société sévarambe sont prédéterminées par l'exigence de prévenir les conflits internes (la centralisation, la théologie naturelle, la tolérance, l'éducation visant le contrôle ou l'éradication des passions individuelles, etc.).

Justifiée par la dissension religieuse entre Prestarambes et Stroukarambes, et en dépit des machinations proprement machiavéliennes qu'il emploie, la conquête de Sévaris est présentée dans une lumière positive dans la mesure où elle vise l'intégration des peuplades australes et met fin à la guerre civile et à l'insécurité fondamentale que celle-ci engendre. Les circonstances de l'occupation du pays austral rappellent par ailleurs celles qui ont favorisé la conquête du Mexique par Cortés. Bien que la culture matérielle des autochtones soit différente de celle aztèque, le processus de la défaite des Australiens partage certains traits avec la chute de la civilisation précolombienne. En premier lieu, la condition de possibilité de la conquête réside dans les conflits internes qui déchirent les populations autochtones : Stroukarambes et Prestarambes dans les terres australes, Aztèques et Tlaxcaltèques au Mexique. Aussi, à l'instar d'Hernán Cortés, Sévaris arrive

⁷⁶⁷ Michelle Duchet rapproche ce terme de celui de « Stroukhates », peuple barbare de Médie mentionné par Hérodote (Michelle Duchet, « Langue et société chez les Sévarambes de Denis Veiras », dans *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 165).

avec une armée peu nombreuse, de 600 hommes (*HS*, p. 163)⁷⁶⁸, mais qu'il présente comme « armés des foudres du ciel » (*HS*, 161). Ce n'est qu'en exploitant à la fois la nature superstitieuse des peuples et leur supériorité technologique que les deux conquérants peuvent triompher des armées incomparablement plus nombreuses : l'utilisation des armes de feu est décisive dans les deux instances, permettant de répandre « la terreur parmi tous ces peuples ignorants qui n'en connaissent point l'usage & qui n'en avaient pas ouï parler » (*HS*, p. 161). Soucieux de garder la vraisemblance historique de son récit et conscient qu'en situant la conquête de Sévaris en 1427 il s'expose au reproche d'anachronisme, Veiras se hâte de préciser que, si les armes de feu n'étaient pas encore utilisées en Perse au XV^e siècle, Sévaris en avait fait apporter de la Chine « où l'invention de l'artillerie était déjà ancienne »⁷⁶⁹. S'appuyant sur le fameux précédent de Cortés, le héros fait usage de procédés d'acquisition du pouvoir qui relèvent majoritairement du domaine de la manipulation de l'imaginaire collectif par l'entremise des dispositifs fictionnels.

Il se trouve d'ailleurs que le parcours de Sévaris le rend particulièrement apte à assumer cette tâche : en effet, lorsqu'il était revenu dans son pays natal après les nombreuses aventures destinées à fortifier son caractère, le héros avait repris la charge de grand prêtre du Soleil qui avait appartenu à son père, tout en devenant le souverain de son peuple. Comme on l'apprend, le régime traditionnel de son peuple est théocratique, trait qui caractérisera également le régime sévarambe : « Or cette charge, étant la plus éminente qui fut alors parmi les Parsis, faisait considérer ceux qui l'exerçaient comme des souverains; leur autorité était d'autant mieux établie que les peuples s'y soumettaient volontairement & croyaient même y être obligés par la religion. » (*HS*, p. 159). Mais, comme il vit dans un pays occupé, Sévaris est un souverain sans peuple. Le rôle de l'expédition australe lui permettra de trouver ou, le cas échéant, de créer une nation qui adopte l'ordre politique envisagé par le héros. Ce dernier ne procède pas au petit bonheur, mais selon un plan dont la cohérence met en valeur ses qualités machiavéliennes. Dans un premier temps, Sévaris s'assure le soutien des Prestarambes, en exploitant à la fois la naïveté des autochtones et le schisme religieux qui les oppose à leurs ennemis, se présentant comme l'envoyé du Soleil. Pour ce faire, le jeune

⁷⁶⁸ Ce nombre correspond exactement au nombre des soldats de Cortés, étant mentionné dans plusieurs récits contemporains. Voir par exemple, Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España – Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle-Espagne*, trad. Denis Jourdanet, Paris, La Découverte, 2009.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 161.

héros utilise les produits de la technologie la plus avancée de son temps, lui permettant de corriger la fortune, tout en se forgeant l'image d'un libérateur providentiel :

Le bruit épouvantable de ces machines inconnues leur causa beaucoup d'étonnement & d'admiration, si bien qu'ils se persuadèrent facilement que les Parsis étaient envoyés du Soleil pour leur délivrance, & qu'ils avaient porté les foudres pour la punition de leurs ennemis.⁷⁷⁰

Ensuite, il attire les Stroukarambes dans un guet-apens qui se solde avec une véritable hécatombe, dans laquelle plus de 3000 d'entre eux sont tués par leurs ennemis et presque autant en sont faits prisonniers. Pour célébrer cette victoire, Sévaris exige l'organisation d'un « sacrifice solennel » dont l'éclat vise à remercier « le grand Dieu de la lumière » qui avait envoyé les Parsis. En amont de la soumission des Stroukarambes, on retrouve donc une stratégie de poursuite du moindre mal qui annonce la dimension pragmatique de la future théocratie. Mais celle-ci n'est pas, à la différence du régime instauré par Stroukaras, une religion sacrificielle, qui procède par l'annihilation des opposants. Pour assurer ses buts, Sévaris procède avec habileté, en faisant, comme le conseille Machiavel, preuve de clémence envers les vaincus, voire en essayant d'en faire des alliés :

Quand il ne trouva plus rien qui lui osât résister, il résolut de gagner ces peuples par la douceur [...]. Il leur ordonna de dire à leurs compatriotes qu'il n'était pas venu pour les détruire, ni pour les chasser de leur pays, mais seulement pour les châtier à cause des cruautés qu'ils avaient exercées sur les Prestarambes. Il ajouta que le Soleil les prenait désormais sous sa protection & qu'il les y prendrait aussi eux-mêmes s'ils voulaient se soumettre sans répugnance aux lois de ce Dieu commun de tous les hommes, dont il était le principal ministre ici-bas⁷⁷¹.

Selon le bon exemple d'Alexandre de Grand et d'autres conquérants, Sévaris croit nécessaire « en bonne politique », d'ajouter à son harem les filles des chefs des deux peuples rivaux, « alliances qui lui servirent puissamment lors qu'il s'agit de se faire déclarer chef de toutes ces nations » (*HS*, p. 172).

Mais l'unification du pays exigeait des mesures encore plus complexes : en copiant l'exemple du fondateur de la civilisation inca, un des premiers ordres donnés par Sévaris lorsqu'il accède à la fonction de grand capitaine est de bâtir un temple dédié au Soleil. Cette idée semble en effet être

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 162.

⁷⁷¹ *HS*, p. 168.

inspirée de l'action stratégique de Manco Capac, qui, lors de la conquête des populations autochtones au XIII^e siècle, exige qu'on bâtit un temple consacré au culte du Soleil : « Pour cela mesme, il leur marqua le lieu qui lui sembla le plus propre à bastir un Temple au Soleil, où ils peuvent luy faire des Sacrifices. Il voulut que le tenant pour Dieu, ils l'adorassent, & luy rendissent graces de tant de biens qu'il leur faisoit en les esclairant de sa lumiere »⁷⁷².

La construction d'un temple lui permet de préparer sa théocratie future et de concentrer les énergies du peuple, en le sédentarisant, tout en lui offrant le prétexte de faire venir de Perse « tout autant d'ouvriers qu'on en pouvait tirer » (*HS*, p. 171). Ce projet lui donne également l'occasion de faire preuve de ses qualités prophétiques de porte-voix du Soleil, lorsqu'il fait passer pour une révélation divine la disponibilité sur l'île de matériaux de construction qu'il avait découverts par hasard.

L'exemple du fondateur de l'empire inca guide également l'ascension de Siden au titre du représentant du Soleil. Tout comme les conquérants perses dans l'utopie, dans le *Commentaire royal* les Espagnols sont reçus par les autochtones en tant que libérateurs : si dans l'œuvre de Veiras il s'agit d'affranchir le peuple de l'influence pernicieuse de l'imposteur Stroukaras, chez Garcilaso il est question de débarrasser les Incas de la lignée de l'usurpateur *Atahualpa*, qui avait tué leur roi légitime⁷⁷³.

Mais, comme on le verra, certaines caractéristiques du parcours de Manco Capac s'appliquent plutôt à l'imposteur Omigas/Stroukaras qu'à Sévaris. Dans le récit de Garcilaso, qui se moque ouvertement des superstitions amérindiennes, Manco Capac profite de la crédulité des Autochtones pour leur faire croire qu'il est le descendant direct de l'astre solaire :

Comme les Indiens ont tousjours esté jusques à maintenant fort niais & fort credules, ils ajousterent foy à tout ce que l'Ynca leur dit, & le crurent fils du Soleil. [...] Tellement que dés ce temps-là, ils l'adorerent comme tel & promirent d'obeir de point en point à ses commandements; Ce qu'ils protesterent par cet adveu general, Qu'un mortel ne pouvoit pas avoir mis en evidence les choses qu'il leur auroit tesmoignées, & partant qu'ils le croyoient un homme divin, qui leur estoit venu du Ciel⁷⁷⁴.

De même, Omigas orchestre sa propre divinisation en mettant en scène devant ses sujets le spectacle d'une fausse révélation. Par contraste, Sévaris se dénie toute apothéose, bien qu'il

⁷⁷² Garcilaso de la Vega, *Le commentaire royal ou l'histoire des Yncas*, op. cit., p. 101.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 1293.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 102-3.

institue « une fête solennelle à l'honneur du Soleil » afin de « se faire élire chef de toutes les nations qu'il avait soumises » (*HS*, p. 173). En choisissant de limiter volontairement son pouvoir et en refusant son élection en tant que souverain, le législateur imaginé par Veiras suit plutôt l'exemple de Cromwell qui, en 1657, avait rejeté la Couronne qui lui avait été solennellement offerte par les représentants de la nation⁷⁷⁵. De façon similaire, Sévaris résiste à la volonté générale du peuple qui voulait lui accorder le titre de Chef des deux nations, sous prétexte qu'il fallait consulter le Soleil, « sur la volonté duquel il devait régler toutes ses actions »⁷⁷⁶. Pour ce faire, il s'assure que l'oraison qu'il prononce devant le peuple, contenant un abrégé de la nouvelle religion, ne reste pas d'ailleurs sans réponse : une voix harmonieuse, venant en apparence du ciel, proclame l'instauration d'un régime théocratique, sous prétexte que « nul mortel n'était digne de commander souverainement à un peuple qu'il avait choisi entre tous ceux de la terre » (*HS*, 177). C'est, selon Veiras, un signe louable de la grande « prudence »⁷⁷⁷ de Sévaris d'avoir dissimulé quelques fidèles dans la voûte du temple et dont les paroles et les chants passent pour un oracle divin devant l'audience éblouie. Ce stratagème pourrait être repris des *Considérations politiques sur les coups d'État* de Naudé qui attribue une ruse similaire à Mahomet⁷⁷⁸, mais il constitue plus généralement, comme le montre Henri Busson, un motif classique, repris par tous les libertins quand il s'agit d'expliquer les oracles anciens⁷⁷⁹ : même Molière et Corneille l'utilisent dans *Psyché*, dont un personnage explique que « Ce ne seroit pas un miracle/Que pour un dieu muet, un homme eût répondu »⁷⁸⁰.

⁷⁷⁵ Voir aussi Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative, op. cit.*, p. 351.

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ Le terme de la « prudence » est essentiellement machiavélien : dans le chapitre XV du Prince, le secrétaire Florentin analyse en effet les divers types de prudence nécessaires pour limiter l'action de la fortune. Le terme connaîtra aussi un succès important chez les libertins français, comme le montre Sophie Gouverneur, *Prudence et subversion libertines, op. cit., passim*.

⁷⁷⁸ Emanuel von der Mühl remarque aussi ce rapprochement, en citant le passage selon lequel Mohamed aurait persuadé un de ses fidèles de « descendre un fond d'un puits qui étoit proche d'un grand chemin, afin de crier lorsqu'il passeroit en compagnie d'une grande multitude de peuple [...] Mahomet est le bien aimé de Dieu », *apud* Emanuel von der Mühl, *op. cit.*, p. 103-4.

⁷⁷⁹ Henri Busson, *La religion des classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 262.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, p. 266.

Quelle que soit la source de ce motif littéraire, sa présence permet à Sévaris d'établir le régime théocratique qu'il appelle de ses vœux, ainsi que de se distinguer des législateurs qui se targuent seulement d'être les porte-paroles de la divinité. En faisant « dire au peuple par une voix du ciel (comme il leur fit accroire) quelle était la volonté de Dieu » (*HS*, p. 177), Sévaris est en mesure de fournir une preuve audible de son alliance avec le Soleil. C'est ce dernier qui devient donc le souverain direct du peuple réuni, son lieutenant ou vice-roi étant Sévaris, dont le nom est adoubé par l'occasion du suffixe stroukarambe « – as », qui marque sa distinction. Par ailleurs, dans cette forme accomplie, le nom de Sévarias devient l'anagramme parfaite de Vairasse, superposition qui projette l'auteur du texte au centre de son propre œuvre de façon encore plus précise que l'ont fait les anagrammes Siden ou Sévaris.

D'autre part, l'utilisation de la fiction religieuse aux fins d'édification de la nation, qui représente un lieu commun de la pensée libertine de l'époque, est compliquée par le récit de l'imposteur Omigas/Stroukaras, image en négatif de Sévaris/Sévarias. Comme plusieurs lecteurs de *l'Histoire des Sévarambes* l'ont déjà remarqué, les actions de l'imposteur, dont le récit occupe une grande partie du tome III, correspondent presque point par point aux procédés du héros perse. Les deux personnages utilisent les mêmes techniques de manipulation des masses : ils s'imposent par leur charisme, font croire au peuple par de faux signes de leur élection, exigent la construction d'un temple, utilisent diverses innovations techniques pour se débarrasser de leurs ennemis ou commander le respect du peuple et se proclament également des envoyés du Soleil en prétendant être ses porte-paroles privilégiés. À première vue, les moyens d'Omigas ne diffèrent donc en rien de ceux du fondateur de la nation sévarambe; de plus, ils sont tous les deux unis par leur prédilection pour la même symbolique solaire dualiste – en effet, tout comme la prédication d'Omigas, l'oraison théologique de Veiras est structurée sur l'opposition entre lumière et ténèbres : « Quelques-uns n'ont qu'un faible usage de votre chaleur & de votre lumière & se voient le plus souvent plongés dans les horreurs de longues & noires ténèbres & dans les rigueurs des hivers où languissent & soupirent dans l'attente de votre retour » (*HS*, p. 175). L'omniprésence dans le récit des objets associés à l'élément igné comme les foudres, les puits de feu, les canons, les bûchers ardents, les autodafés, s'inscrit dans le même arsenal métaphorique.

Le choix du symbolisme solaire chez Veiras ne nous semble pas innocent, car l'auteur a sans doute voulu jouer sur sa richesse connotative. Il faudra relever l'ambiguïté de l'emploi métaphorique du

terme « lumière » à la fin du XVII^e siècle : si Louis XIV est associé à l'astre lumineux en vertu de sa prérogative divine, le Roi Soleil étant du même coup le fils aîné de l'Église, le terme commence à acquérir une teinte antireligieuse, désignant la raison qui éclaire les ténèbres de la superstition. Comme le fait remarquer Jacques Roger, « lumière » peut désigner aussi bien une « émanation de l'absolu » que les facultés naturelles qui constituent le moteur du progrès, renvoyant aux « lentes acquisitions de l'humanité au cours de son histoire »⁷⁸¹.

Cette ambiguïté pèse également, comme on le verra, sur la signification de la mission de Sévaris, qui s'impose par une fiction religieuse, se déclarant représentant du Soleil sur terre. À la différence du fondateur sévarambe, Omigas se distingue par l'univocité de son parcours qui illustre – de façon plutôt didactique, les effets nuisibles de la mystification théologique. Par ailleurs, on peut remarquer également que ses miracles, plus nombreux que ceux de Sévaris, renvoient davantage à la *Bible*, y compris au *Nouveau Testament*, son culte étant marqué par de forts accents sacrificiels : « [i] l faisait faire tous les jours des sacrifices au Soleil & y recevait des offrandes qu'on lui portait de tous les côtés » (*HS*, p. 262).

La ressemblance inquiétante de certains miracles de l'imposteur Omigas/Stroukaras et ceux de Moïse et du Christ inscrit l'*Histoire des Sévarambes* dans la série des textes les plus radicaux de l'époque. Par ailleurs, étant donné la prédilection de Veiras pour les devinettes anagrammatiques, on pourrait, sans trop forcer la lettre du texte, réarranger certaines lettres d'OMIGA et STROUKARAS pour obtenir « MOIS », respectivement « KRST ». Ce décryptage nous semble d'autant plus convaincant que Veiras a dû brouiller un peu les pistes s'il voulait éviter une accusation frontale de blasphème de la part d'un censeur tant soit peu attentif.

Parmi les analogies testamentaires, on peut mentionner le faux miracle de la transfiguration du visage d'Omigas, dû aux propriétés d'une certaine pierre fluorescente qui faisait « éclater sur son visage une lumière comme divine qui éblouissait tous ceux qui le regardaient, de sorte qu'ils ne pouvaient soutenir leurs regards » (*HS*, p. 257). Veiras semble parodier ici l'épisode de la transfiguration de Jésus lors de son ascension sur une montagne dans la compagnie des disciples : « Six jours après, Jésus prit avec lui Pierre, Jacques et son frère Jean, et il les conduisit à l'écart sur une haute montagne. Il fut transfiguré devant eux; son visage resplendit comme le soleil et ses

⁷⁸¹ Jacques Roger, « La lumière et les lumières », *Cahiers de l'AIEF*, n° 20, 1968, p. 170.

vêtements devinrent blancs comme la lumière »⁷⁸². De plus, tout comme le Christ, Omigas fait croire à ses affidés qu’il détient le pouvoir de guérir les aveugles et les boiteux, en s’acquérant ainsi une réputation de thaumaturge : « Il subornait de temps en temps des gens qui contrefaisaient les aveugles & les boiteux & qui se disaient atteints de diverses maladies dont il prétendait les guérir au nom du Soleil. » (*HS*, p. 262) Le récit de son ascension et de la prise du pouvoir par ses disciples est rythmé par maints épisodes de feints sacrifices et résurrections. Le fondateur du judaïsme n’est pas épargné non plus, car les prêtres stroukarambes ont maîtrisé l’art de donner l’apparence du sang à l’eau d’une rivière (*HS*, p. 273-4), scène qui rappelle prodige accompli devant le Pharaon par Moïse⁷⁸³.

D’autre part, si la majorité des critiques ont bien identifié la convergence entre les stratégies employées par le Sévaris et l’imposteur Omigas-Stroukaras, les interprétations proposées pour rendre compte de ces inquiétantes coïncidences sont diverses. Ainsi, Jean-Michel Racault semble vouloir renvoyer dos-à-dos les deux législateurs : « négatif de Sévarias, Stroukaras incarne aussi peut-être le même type de législateur vu dans une autre lumière et d’un autre point de vue selon l’optique d’un observateur critique [...] »⁷⁸⁴.

Mais, pour d’autres lecteurs, si les actions de deux fondateurs sont également teintées d’imposture, leur signification ne saurait être considérée comme équivalente⁷⁸⁵, position à laquelle nous souscrivons. Veiras établit en effet une opposition entre les deux figures qui se décline à plusieurs niveaux, qu’on peut représenter schématiquement comme antinomie entre opacité et transparence, entre unification et discorde, entre endogamie et exogamie, entre intérêt personnel et intérêt général :

Sévaris	Omigas
----------------	---------------

⁷⁸² Matthieu 17, 1-2 (trad. Segond).

⁷⁸³ *Ibid.*, Exode 7, 20 : « Moïse et Aaron se conformèrent à ce que l’Eternel avait ordonné. Aaron leva le bâton et frappa l’eau du Nil sous les yeux du pharaon et de ses serviteurs, et toute l’eau du fleuve fut changée en sang. »

⁷⁸⁴ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs*, op. cit., p. 68.

⁷⁸⁵ Emanuel von der Mühl, *Denis Veiras et son Histoire des Sévarambes*, p. 2-6 : « Sevarias se sert de la religion pour le bien public [...] alors que Stroukaras n’exploite le besoin de croire qu’à son profit personnel et pour celui de ses disciples »; ou Carole Martin, *Imposture utopique et procès colonial : Denis Veiras, Robert Challe*, Charlottesville, Rookwood Press, 2000, p. 29.

Transparence	Opacité
Exogamie	Endogamie
Unification	Séparation
Intérêt public	Intérêt privé
Tolérance	Répression

Les traits distinctifs qui permettent de distinguer entre bonne et mauvaise imposture se traduisent essentiellement, comme on essaiera de le montrer, par les positions occupées par les fondateurs sur différents axes d'oppositions sémiotiques.

Tandis que l'action de Sévaris se déroule en public, aux yeux de tous, Omigas-Stroukaras bâtit son temple en prenant soin de l'entourer « d'une triple palissade pour en défendre l'accès » (*HS*, p. 262). L'imposteur ne se montre plus « que rarement au peuple pour se rendre par là plus vénérable & plus respecté »⁷⁸⁶; il s'assure à ce propos de « tenir nuit & jour des gardes armés tout entour » (*HS*, 263), sous prétexte d'empêcher que « quelque impie ne vint profaner ce lieu saint » (*Ibid.*). Suivant l'exemple de Moïse, Stroukaras communique avec Dieu en secret, se retirant sur le « sommet d'une grande montagne » (*Ibid.*) Si Sévaris se montre magnanime envers ses ennemis, qu'il transforme en alliés, Omigas les extermine ou les contraint à l'exil (*HS*, p. 265-6). En effet, après avoir défait les chefs stroukarambes, Sévaris veut s'attirer leur faveur, en mariant leurs filles, alors qu'Omigas procède à la suppression totale des adversaires, en présentant ce coup de force comme une expression de la volonté divine. Ainsi, en les faisant tomber dans une fosse où ils seront engloutis par des flammes, « par cette ruse détestable, Stroukaras fit périr les principaux de ses ennemis & s'établit plus que jamais dans l'esprit du peuple par ce miracle prétendu. » (*HS*, 267) Acculés au choix entre la mort et l'exil, les dissidents se réfugient en masse dans la montagne qui délimitera le futur territoire des Prestarambes, où Sévaris les trouvera au XV^e siècle :

Néanmoins, il y en eut plusieurs que cette imposture ne fut pas capable de convaincre & qui persistèrent dans leurs premiers sentiments. Il en fit massacrer un grand nombre, mais, craignant que ses cruautés ne le fissent enfin haïr autant qu'elles le faisaient craindre, il fit publier que ceux qui ne voudraient pas se soumettre à la volonté de son père, selon qu'il la leur déclarait, eussent à se retirer au-delà des montagnes qui séparent le Sevarambe de Sporombe ».⁷⁸⁷

⁷⁸⁶ *Ibid.*

⁷⁸⁷ *Ibid.*

De plus, dans le cas de Stroukaras/Omigas, l'ascension de l'imposteur au pouvoir n'est pas le fruit d'un contrat passé entre les membres de la nation, mais le résultat d'un coup d'État unilatéral par lequel, « ne trouvant personne qui osât lui résister » Stroukaras « se fit ensuite déclarer chef de toute la nation des Omigarambes jusqu'au temps de Sevarias »⁷⁸⁸.

De même, à la différence de Sévaris, Omigas vise l'acquisition d'un pouvoir personnel absolu, à la fois politique et religieux : « [...] Stroukaras régnait absolument, faisait accroire tout ce qu'il voulait à ses sujets & leur persuadait par ses artifices & ses faux prodiges qu'il était fils du Soleil & le seul interprète de ses volontés » (*HS*, p. 266).

Alors que la conquête de Sévaris a pour résultat la naissance de la nation sévarambe, l'effet de l'intervention d'Omigas est de semer la discorde au sein du peuple, menant ultimement à la division de celui-ci en deux factions vouées à une guerre civile perpétuelle : « Il persuada donc à ses sujets à leur [aux futurs Prestarambes] faire la guerre pour les engager dans des haines & dans des inimités éternelles »⁷⁸⁹.

Des démêlés marquent également la succession de Stroukaras; dans un passage qui renvoie obliquement aux conflits qui déchirent l'église du Christ, Veiras décrit de manière parodique le schisme qui divise les prêtres stroukarambes après la disparition subite du fils de l'imposteur : n'ayant pas pu s'accorder sur la succession au trône, les religieux « convinrent de se séparer, de faire un nouveau temple dans quelque endroit du pays, & de décider par le sort lequel des deux partis quitterait la vieille demeure pour aller habiter la nouvelle » (*HS*, p. 269).

Par une dissociation intéressante, le personnage de Stroukaras se rapproche lui aussi, par certains traits, de la figure de Manco Capac, telle qu'elle se dégage de l'évocation de Garcilaso. Ainsi, à la différence de Sévaris, qui assume le rôle de « grand prêtre », Stroukaras se fait appeler, tout comme Manco Capac, « fils du Soleil », titre censé entériner la légende de son origine divine, tout en suggérant une référence blasphématoire à l'Incarnation⁷⁹⁰. Tandis que Sévaris hérite les caractéristiques connotées positivement du fondateur inca, les traits transmis à Omigas relèvent

⁷⁸⁸ *Ibid.*

⁷⁸⁹ *Ibid.*

⁷⁹⁰ Garcilaso de la Vega rapporte aussi que Manco Capac se fait passer pour le fils du Soleil, les Amérindiens le croyant « un homme divin, qui leur estoit venu du Ciel » (*Le Commentaire Royal, op. cit.*, p. 103).

des pratiques condamnables puisque « antinaturelles » (comme l'inceste et les sacrifices humains) ou relevant de la poursuite de l'intérêt égoïste (comme l'autodivinisation et la transmission héréditaire du pouvoir).

L'introduction de la pratique de l'inceste est un des traits qui choquent le plus le voyageur Sévaris lorsqu'il a vent de la corruption des mœurs stroukarambes :

Quant au mariage, ils [les Stroukarambes] le pratiquaient d'une manière qui lui déplut extrêmement & qu'ensuite il tâcha d'abolir. [...] Ils ne faisaient nul scrupule d'épouser leurs propres filles & leurs propres sœurs, & ce mélange incestueux ne leur semblait point criminel. Au contraire, ils en avaient une idée toute différente de la nôtre & croyaient qu'il était plus honnête de prendre en mariage une personne de son sang que de s'associer avec un étranger (*HS*, p. 170).

La société instaurée par Stroukaras est donc repliée sur elle-même au plus haut degré, l'interdiction de l'exogamie la condamnant à la reproduction de l'identique : « Mais si quelqu'une de ces femmes se prostituait à un étranger, on regardait son action comme un crime énorme & on la punissait de mort. On punissait aussi les hommes qui se mêlaient avec les femmes de leurs voisins. » (*HS*, p. 170-1) Or, à l'époque de l'écriture de l'*Histoire des Sévarambes*, un des exemples les plus fameux de société qui pratique l'endogamie est fourni par Garcilaso de la Vega, d'après qui les Incas « mesloient [...] les frères avec les sœurs » en obéissant ainsi « à l'express commandement de l'Ynca Manco Capac leur en avoit fait de la part du Soleil » afin de « conserver leur sang pur et entier »⁷⁹¹. Lui emboitant le pas, Stroukaras introduit la pratique de l'inceste au sein de la population – même si ce n'est pas pour assurer la préservation de sa pureté raciale, car l'endogamie dans l'*Histoire des Sévarambes* nous semble se présenter plutôt comme l'extension symbolique de la force centripète qui gouverne les actions de l'imposteur, trouvant sa pleine expression dans l'individualisme de celui-ci.

Cette même caractéristique, empruntée au récit de Garcilaso de la Vega, préside aux soins que prend Stroukaras pour assurer sa succession posthume. Ainsi, Manco Capac « laissa pour héritier le Prince Sinchi Roca son fils aîné, qu'il avoit eu de Coya Mama Oello Huaco sa femme & sa sœur »⁷⁹². Stroukaras suit ce modèle, en assurant les droits de sa succession, décret contrastant

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 118.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 117.

avec le renoncement de Sévaris qui refuse la transmission héréditaire du pouvoir. Sentant sa mort approcher, Stroukaras « fit courir le bruit qu'il devait monter au Soleil, son père » (*HS*, p. 266), tout en désignant son propre fils comme héritier. Les circonstances de la mort de l'imposteur visent à perpétuer la mystification, tout en constituant une allusion irrévérencieuse à la mort du Christ : son corps est caché, non pas dans une cave, mais dans un arbre creux et la nouvelle de sa mort n'est révélée au peuple que lors d'un orage supposé marquer son ascension au ciel – allusion assez transparente aux ténèbres qui couvrent la terre au moment du trépas de Jésus⁷⁹³.

Avec raison, Lise Leibacher-Ouvrard a mis en évidence le rapprochement possible entre l'échec de l'entreprise d'Omigas et l'analyse spinozienne des causes ayant mené à la décadence de la théocratie biblique⁷⁹⁴. Dans le VII^e chapitre du *Traité théologico-politique*, Spinoza dénonce en effet les déformations de l'Écriture sainte par des prêtres (*theologos*) qui « cherchent à faire passer leurs inventions (*figmenta*) pour parole de Dieu et s'appliquent uniquement, sous prétexte de religion, à contraindre les autres à penser comme eux »⁷⁹⁵. Leur imposture a, tout comme celle d'Omigas, l'effet de produire de la zizanie au sein du peuple, ou en termes spinoziens, « la propagation de la haine la plus insensée, masquée sous le nom fallacieux de zèle divin et de ferveur ardente »⁷⁹⁶. Chez Veiras, la défaite des Stroukarambes, qui entraîne le déclin de la religion révélée par Omigas, l'autoproclamé « Fils du soleil », est inscrite dans un continuum qui présente, comme on l'a montré, une tonalité décidément libertine.

II. 2. .2. Tolérance et religion civile

Dans la théocratie sévarambe, la religion joue, il va sans dire, un rôle déterminant. Comme le révèle le récit de la fondation de l'État, ce thème reçoit un traitement ambivalent, qui rompt avec la neutralité (a) morale qui caractérise les discours des libertins machiavéliens. Le contraste entre

⁷⁹³ *Bible Segond*, Luc 23 : 44 : « Il était déjà environ la sixième heure, et il y eut des ténèbres sur toute la terre, jusqu'à la neuvième heure. »

⁷⁹⁴ Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies*, op. cit., p. 114.

⁷⁹⁵ Spinoza, *Œuvres*, III, *Traité Théologico-Politique*, dir. Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999, p. 277.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 279 : « [...] disseminandis discordiis inter homines et odio infensissimo ».

Sévaris et Omigas réintroduit la séparation entre la bonne et la mauvaise imposture⁷⁹⁷, idée qui entraîne une reconsidération des articulations entre société et religion. Celle-ci joue un double rôle dans l'*Histoire des Sévarambes* : véhicule de la discorde entre les mains d'un imposteur comme Omigas, la foi peut agir également comme une puissante force d'unification, confirmant l'étymologie qui fait remonter le terme au latin *religare*. Veiras fait d'ailleurs allusion à cette origine du terme, un des engagements du vice-roi étant précisément de « faire valoir la religion pour lier les hommes par la conscience [...] » (*HS*, p. 182).

Dans l'*Histoire des Sévarambes*, le questionnement pourtant sur l'origine et la fonction de la religion est organisé autour de trois axes principaux : le plaidoyer pour la tolérance, la critique de la superstition, y compris de la révélation et des miracles, et l'argumentation en faveur d'une religion civile d'inspiration naturaliste.

Le premier axe est particulièrement important, dans la mesure où l'adoption de la tolérance religieuse dans l'utopie de Veiras représente sans doute un plaidoyer *pro domo* à peine masqué, étant donné le climat peu favorable aux huguenots dans la France des années précédant la Révocation. Familier sans doute avec la défense de la tolérance formulée par Locke, dans son *Epistola de Tolerantia* de 1667⁷⁹⁸, et par Spinoza, notamment dans le chapitre XX du *Traité théologico-politique*⁷⁹⁹, Veiras promeut une version érastienne⁸⁰⁰ de celle-ci, qui place donc l'état au-dessus des diverses confessions religieuses. Les idées érastiennes ont une large diffusion dans la théorie politique du XVII^e siècle étant reprises par des auteurs qui leur donnent une acception particulière selon l'orientation particulière de leur système. Ainsi, Hobbes maintient non seulement que l'État doit dominer l'Église, mais que celle-ci est en fait identique à l'État conduit par un prince chrétien⁸⁰¹. C'est de manière générale, la responsabilité du Souverain

⁷⁹⁷ Que Naudé avait tenté de minimiser, voire de nier – voir *supra*.

⁷⁹⁸ John Locke, *Epistola de Tolerantia/A Letter on Toleration*, éd. Raymond Klibansky et J. W. Gough, Oxford, Clarendon Press, 1968; *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean LeClerc, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

⁷⁹⁹ Spinoza, *Œuvres, III, Traité Théologico-Politique*, éd. Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999.

⁸⁰⁰ Doctrine qui postule la suprématie de l'État en matière ecclésiastique, l'érastianisme prend son nom de Thomas Erastos (1524-1583).

⁸⁰¹ Thomas Hobbes, *De Cive*, 17,21 : « [A] commonwealth and a church of the same Christian men are exactly the same thing under two names », *apud* Johan Olsthoorn, « The theocratic Leviathan: Hobbes's arguments for the

de décider quelles doctrines et rites religieux sont acceptés ou soutenus par l'État – autrement dit Hobbes est considéré par la plupart des interprètes comme un adversaire de la tolérance. Pour Locke, au contraire, l'État ne devrait jouer aucun rôle dans le domaine spirituel, étant chargé d'assurer et gérer les biens terrestres. Afin de vivre dans une société pacifiée, il faudrait défaire la confusion entre l'État et les cultes, qui doivent rester dans le domaine privé de la foi. Cette défense d'une conception laïque a cependant ses limites, car la tolérance ne devrait, selon Locke, s'étendre par exemple aux catholiques, puisque ces derniers sont une source d'instabilité politique en vertu de leur allégeance au pape, souverain à la fois temporel et spirituel.

Pour Spinoza, la question de la tolérance est subordonnée à celle de la liberté de pensée. En fait, chez le philosophe hollandais, le terme de tolérance n'apparaît pas dans son sens moderne, cette idée étant comprise dans une conception spécifique du droit de nature et de la liberté qui, étant proprement inaliénables, ne se délèguent pas. Comme le souligne Robert Misrahi, seul le droit de l'individu de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense « permet de *réaliser effectivement* le droit de nature, c'est-à-dire la puissance personnelle de vivre et de penser »⁸⁰².

S'inscrivant dans la lignée de l'érastianisme, Veiras nous semble proposer, en ce qui concerne la question de la tolérance, une synthèse possible entre les positions de Hobbes, de Locke et de celle de Spinoza. Tout comme chez Hobbes, il n'y a pas de séparation de l'Église et de l'État dans le système théocratique sévarambe, le vice-roi étant à la fois le représentant du pouvoir temporel et grand prêtre du Soleil, *rex et sacerdos* : « En la personne du vice-roi sont unis les titres de temporel & de spirituel, ce qui rend son autorité beaucoup plus entière & plus vénérable, parce que la prêtrise orne la vice-royauté & la vice-royauté donne du lustre & de l'éclat à la prêtrise » (*HS*, p. 247)⁸⁰³.

Cette confusion entre pouvoir temporel et spirituel ne signifie pas pour autant que l'État sévarambe impose une croyance particulière à ses citoyens. Se rapprochant à la fois de Locke et

identity of church and state Hobbes on Politics and Religion », dans Laurens van Apeldoorn et Robin Douglass (dir.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 10.

⁸⁰² Robert Misrahi, « Spinoza : tolérance et liberté d'expression », *Magazine littéraire*, n° 363, mars 1998, p. 26-27.

⁸⁰³ La théocratie favorise le « repos & [la] tranquillité publique » : si, « parmi les Sévarambes, il y a diverses opinions touchant la Divinité » « pourtant il n'y a peut-être point de pays au monde où l'on s'échauffe moins pour la religion & où elle produise moins de querelles & de guerres » (*ibid.*).

de Spinoza, Veiras soutient qu'afin d'éviter les conflits religieux qui ont causé « de guerres, de massacres & enfin [...] la ruine de puissants empires » (*HS*, p. 299), l'État doit laisser vivre chacun dans sa « liberté naturelle », « puisqu'il était injuste de la violer, & que cette violence ne pouvait produire que des mauvais effets »⁸⁰⁴. Les débats sont également permis, « car les Sévarambes ont pour principe & maxime fondamentale de n'user d'aucune violence en matière de religion, mais d'attirer les hommes à leur culte par le seul exemple & par la seule persuasion, estimant que chacun doit être libre dans ses sentiments & que la force peut bien faire des hypocrites, mais non pas de véritables convertis » (*HS*, 304). Le message est clair, ainsi que son destinataire : s'ils veulent mettre fin au conflit incessant qui affaiblit le royaume et pourrait conduire à sa chute, les monarques européens devraient suivre l'exemple sévarambe qui protège la liberté de conscience, tout en s'assurant que celle-ci s'inscrit dans le cadre étatique d'une religion civile. Tout comme chez Locke, la tolérance sévarambe a des limites claires, dessinées par la pratique de la religion civile et par le rejet des positions qui bouleversent la paix sociale. Aussi, à l'instar de Spinoza, Veiras part du principe de l'inaliénabilité de la liberté naturelle, qui garantit le droit à la liberté de penser :

Il y a plusieurs opinions différentes dans cette nation, comme dans les autres, touchant la divinité, mais il n'y a qu'un culte extérieur qui soit permis, bien que ceux qui ont des sentiments particuliers aient pleine liberté de conscience & qu'il ne leur soit même pas défendu de disputer contre les autres, pourvu que ce soit avec le respect & l'obéissance qu'on doit aux lois & au magistrat. Il y a même des collèges où, en certains temps de l'année, l'on fait de disputes publiques où chacun peut librement dire ses pensées & soutenir ses opinions sans aucun danger d'être blâmé ni maltraité de qui que ce soit. Car les Sévarambes ont pour maxime de n'inquiéter personne pour ses opinions particulières, pourvu qu'il obéisse extérieurement aux lois & se conforme à la coutume du pays dans les choses qui regardent le bien de la société. (*HS*, p. 247).

Selon l'exemple de Spinoza, Veiras ne se borne pas à formuler l'idée de la tolérance, mais il suggère aussi qu'elle ne saurait être instaurée qu'au prix de la réduction de la religion à un appendice de la sagesse philosophique, c'est-à-dire à la connaissance de la nature. Cela ne veut pas dire pour autant que la religion extérieure n'ait pas sa place dans la république : au contraire, réduits à leur fonction sociale, les rites permettent de cimenter la communauté autour d'un

⁸⁰⁴ *Ibid.*

ensemble de valeurs rationnelles⁸⁰⁵. Cette conception s'accompagne d'une dénonciation des superstitions, dont les racines sont retracées dans la corruption du culte originaire par la caste sacerdotale : cette critique concerne premièrement « les fables des Grecs » qui « avaient farci le culte du vrai dieu qui, au commencement, était fort simple, de mille fictions extravagantes et superstitieuses qui choquaient en toutes manières, non seulement la vérité, mais aussi le bon sens et la raison commune » (*HS*, p. 255) ainsi que l'héritage païen en général : « Il appelait aussi fables & contes de vieille tous ce qu'on dit des lutins, des fées, des magiciens & des sorciers, & disait que ces opinions s'étaient établies parmi les hommes par les ruses et les finesses de quelques-uns qui, abusant de la crédulité et de l'ignorance des esprits faibles, leur avaient fait accroire toutes ces rêveries pour les captiver et dominer sur leur conscience, par la crainte de ces fantômes inventés à plaisir »⁸⁰⁶. Le mahométanisme ne s'en sort pas mieux, car Sévarias le dénonce comme une religion « profane et sensuelle », favorisant l'intolérance et ayant pour principe « la tyrannie, la persécution & l'infidélité »⁸⁰⁷.

En opposition avec la décadence des doctrines païennes, du mahométanisme et – Veiras ne le dit pas explicitement, mais on peut le déduire, du catholicisme, les Sévarambes proposent un retour aux sources, aux formes fondamentales de la religion, notamment à travers le culte solaire. Par ailleurs, une source possible de Veiras peut provenir du courant néoplatonisme anglais, notamment d'Edward Herbert of Cherbury qui, dans *De religione gentium* (1661), a soutenu que l'adoration du soleil était la forme primitive de toute croyance religieuse⁸⁰⁸.

Seulement une forme épurée de religion peut correspondre au principe de tolérance qui gouverne l'utopie : c'est pour cette raison la théocratie sévarambe s'appuie sur une forme de déïsme⁸⁰⁹. Ce

⁸⁰⁵ Comme le souligne Alain Billecoq, si le terme « tolérance » ne se retrouve pas chez Spinoza, c'est parce que le philosophe formule l'exigence plus compréhensive de la liberté individuelle de jugement (Alain Billecoq, « Spinoza et l'idée de tolérance », *Philosophique*, n° 1, 1998, p. 122-142).

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*

⁸⁰⁸ Cette référence a été proposée par Cyrus Masroori et John Christian Laursen, « The Persian Moment in Denis Veiras's *History of the Sevarambians* », dans Miguel A. Ramiro (dir.), *Utopian Moments : Reading Utopian Texts*, Londres, Bloomsbury Academic, 2012, p. 67–73.

⁸⁰⁹ Sur le déïsme de Veiras, voir également Gustave Lanson, *Origines de l'esprit philosophique*, *op. cit.*, p. 67, Henri Busson, *La religion des classiques*, *op. cit.*, p. 395, Von der Mühl, *op. cit.*, p. 219 et Raymond Trousson, *Religions d'utopie*, *op. cit.*, p. 132 et suiv.

culte, dont l'aspect trinitaire nous semble parodier le dogme chrétien, comprend un Dieu inconnu et inconnaissable, dont le Soleil est l'émanation naturelle (« ministre visible et glorieux ») ainsi qu'une divinité féminine, incarnation de la Patrie.

Expression accomplie de la religion civile dont rêvait déjà Machiavel au XVI^e siècle, la théologie sévarambe est la résultante d'une évolution particulière, étant le produit du contact entre l'animisme et le monothéisme. Si bien que la foi naturaliste dans le Soleil comme source de toute la vie, à laquelle se résume la religion originelle des conquérants parsei est hybridée à la suite du contact avec les idées monothéistes du chrétien hétérodoxe Giovanni, donnant lieu à une forme de déisme. Cependant le narrateur s'empresse de préciser que l'existence d'un Dieu « suprême & invisible, plus grand que le Soleil » n'est pas acceptée par le païen Sévaris sur la seule base des arguments bibliques fournis initialement par Giovanni, mais uniquement après que le précepteur invoque le « raisonnement naturel » de la nécessaire existence d'un « être infini, invisible, indépendant & tout-puissant qui gouverne toutes les choses » (*HS*, p. 249). Cette théologie naturelle « rudimentaire »⁸¹⁰, réduite à l'argument cosmologique, donne d'ailleurs le ton de la prière qui ouvre la *Khodimbasion*, la fête de l'être suprême, dans laquelle la divinité assume la fonction de guide et soutien des astres dans leur marche cosmique, en anticipant la notion de Dieu horloger chère à Voltaire.

Cet être est un pur dieu « des philosophes et des savants » selon l'expression pascalienne, appelé *Khodimbas* (« roi des esprits »), car il est proprement irréprésentable : en effet, pour le figurer, les Sévarambes mettent un voile noir au-dessus de l'autel. Le Soleil, *Erimbas* (« roi de lumière ») deuxième personne de cette trinité, constitue son aspect « visible & glorieux », tout en étant le récipiendaire de tous les sacrifices et le dispensateur de toutes les grâces. La troisième hypostase du panthéon sévarambe est la Patrie personnifiée, figurée dans le temple par la statue d'« une femme qui nourrit plusieurs enfants » (*HS*, p. 250).

L'originalité et la radicalité de la doctrine exposée par Veiras peuvent cependant passer inaperçues si on ne la place pas dans son contexte immédiat. Si, dans le siècle de Voltaire, la figure du Dieu-horloger devient un lieu commun, il n'en pas de même au XVII^e siècle, époque à laquelle le déisme est une position extrêmement osée et par conséquent, rare sinon introuvable :

⁸¹⁰ Selon l'expression de C. J. Betts, *Early Deism in France*, *op. cit.*, p. 67.

comme le montre C. J. Betts, même vers 1680, c'est-à-dire après la publication des utopies de Foigny et de Veiras, il n'y avait pas de textes en français que les contemporains pouvaient citer comme illustrant des doctrines à proprement parler déistes⁸¹¹. Les sources possibles de la métaphysique des Sévarambes peuvent être trouvées plutôt dans les doctrines naturalistes hérétiques de la Renaissance, en particulier chez Giordano Bruno, même si on ne trouve pas chez Veiras la fascination pour la magie naturelle dont est imbibée l'œuvre du Nolan⁸¹².

Selon le système exposé par le sage Scromenas, « homme fort savant & éloquent », l'univers est éternel et infini, étant composé d'un nombre illimité de mondes. Sa cohérence est garantie par l'action formatrice d'un principe spirituel qui s'autoreprésente « en raccourci dans toutes les créatures » (*HS*, p. 295). Ce principe, qu'on peut rapprocher de la notion de l'*anima mundi*, permet d'envisager l'univers comme un « Grand Tout », idée qu'on retrouve, comme on l'a vu, également chez Foigny et qui connaît un certain succès dans les cercles intellectuels libertins de l'époque.

La conception de Scromenas se rapproche des thèses illustrées par Bruno, qui déstabilise la cosmologie médiévale du monde clos en postulant l'existence d'un univers infini. Chez Veiras, ce « monde universel » est composé d'« un nombre infini de globes différents dans leur proportion, leur mouvement, leur situation, leur usage & leur fin » (*HS*, p. 296). Chaque globe est en revanche fini et périssable, étant gouverné par un Soleil qui constitue sa source de lumière et de vie. La thèse de l'infinité et de l'éternité de l'univers introduit un point de tension dans le déisme de Veiras, et il faudra attendre Fontenelle qui, dans son *Histoire des Ajaoiens*, tire les conséquences de ce postulat, en imaginant un culte proprement athée.

Pour ce qui est du destin de l'âme après la mort, la doctrine officielle sévarambe veut qu'elle soit une émanation du Soleil où elle retourne pour occuper la place que les actions de la personne durant la vie lui ont fait mériter. Plus encore, si on croit que l'âme des justes est « enfin réincorporée au Soleil, dont elle n'est qu'un découlement, & que là elle trouve son repos parfait & son entière félicité »⁸¹³, on estime également que celle des méchants va occuper un autre corps

⁸¹¹ *Ibid.* : « even after 1680 (and consequently after the publications of Foigny, Veiras and d'Assoucy) there was no French deistic writing recognized as such by contemporaries ».

⁸¹² Nous renvoyons à la présentation classique de Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.

⁸¹³ *Ibid.*

« dans des lieux plus éloignés de la face lumineuse du Soleil, & qu'elle est longtemps reléguée dans les pays froids parmi les neiges & les glaçons jusqu'à ce qu'elle est enfin réincorporé [*sic*] quand elle a été purgée de ses vices & de sa corruption, comme celle des justes »⁸¹⁴. La doctrine transmise par Sévarias s'apparente donc à celle de l'apocatastase, théorie qui envisage la possibilité de la restauration finale de toutes choses en Dieu et qui a été formulée dans l'Antiquité par des platoniciens et des stoïciens, ainsi que par Origène. Tout comme chez Foigny, la conception stoïcienne en particulier semble fournir aux Utopiens l'arrière-plan de leurs idées sur la nature de l'âme, notamment en ce qui concerne son retour au feu originel dont elle est issue. Mais chez Veiras on remarque une insistance sur le lent perfectionnement de la nature qui donne la cadre de sa conception évolutionniste de l'histoire. Les Australiens croient également dans la métempsychose, mais à la différence des pythagoriciens, ils rejettent la transition entre animaux et êtres humains – les âmes des bêtes étant impures, car « mêlées de l'air & des autres éléments » (*HS*, p. 253), idée qu'on retrouve chez Foigny également.

Pour éclectique qu'elle soit, la vision sévarambe présente une certaine cohérence métaphysique qui permet aux utopiens d'articuler une cosmologie déiste à un modèle politique basé sur l'encadrement rationnel de l'action sociale. Ce monde, malgré la présence d'un élément rationnel qui imbibe le tout, se présente sous une lumière naturaliste qui met en question la possibilité du miracle ainsi que celle de la Révélation.

Suivant Scromenas, il n'y a pas de principe religieux inné, s'agissant de la simple expression de la « curiosité & de la contemplation » (*HS*, p. 298) des premiers hommes. Emanuel von der Mühlh souligne le caractère audacieux de cette hypothèse, qui serait comparable à la révolution darwinienne. En fait, l'opinion de saint Thomas au sujet de la connaissance naturelle de Dieu ne diffère pas essentiellement de celle de Scromenas : le docteur angélique soutient en effet que nos idées sur Dieu viennent de l'application de la raison naturelle à la réalité empirique. La radicalité de Veiras relève donc plutôt de l'élimination de la religion révélée, qui ne trouve aucune place dans le système sévarambe. De plus, c'est bien la religion naturelle qui est identifiée non seulement avec la forme primitive, mais aussi avec la forme la plus pure de culte : « [...] l'adoration du Soleil [est] la plus ancienne, la plus générale et la plus plausible de toutes

⁸¹⁴ *Ibid.*

les adorations [...] » (*HS*, p. 299). La théorie évolutive de la religion de Scromenas comprend par ailleurs une forme de prosélytisme, dans la mesure où le philosophe veut montrer qu'« on pouvait sincèrement et raisonnablement abandonner toutes sortes de religions pour embrasser celle des Sévarambes comme étant la plus raisonnable & la moins chargée de superstition » (*HS*, 300). Il s'agit ici d'une conception utilitaire qui exclut par définition non seulement toute prétention à une connaissance surnaturelle, mais qui jette un certain doute sur la sincérité de l'engagement religieux du locuteur, dont le propos suggère son adhésion à la thèse libertine de la double vérité (une pour les masses et une autre pour l'élite déniaisée).

De plus, selon cette vision naturaliste, soutenir la possibilité du miracle relève de la manipulation des masses par une classe d'imposteurs. Cette prise de position permet à Veiras de mettre en question le dogme chrétien. Ce dernier est déconstruit non seulement de manière implicite, à travers l'analogie entre les faux miracles d'Omigas et ceux bibliques, mais aussi plus directement, à travers sa présence en terre australe, où il est représenté par la secte des Giovannites, descendants spirituels du précepteur vénitien de Sévaris. Le nom de ce culte peut rappeler au lecteur averti la secte gnostique des johannites, répandue en Orient au Moyen Âge; or, les Giovannites pratiquent une forme expurgée et arianisée du christianisme, qui se retrouve amputé de tous ses dogmes qui choquent la raison : la nature théandrique, divino-humaine du Christ, la transsubstantiation, et la croyance dans la Trinité. Ils sont ainsi des hérétiques ariens, c'est-à-dire « chrétiens qui ne reconnaissent pas la nature divine de Jésus-Christ » (*HS*, p. 305), en l'assimilant à un ange créé (voir aussi *HS*, p. 252 : « Mais ils nient qu'il fut Dieu éternellement *a parte, ante*, comme on parle dans les écoles [...] »).

Comme le fait remarquer aussi Emanuel von der Mühlh, « entre les chrétiens libérés par leur raison des dogmes catholiques et les Sévarambes, qui par raison naturelle sont arrivés à la conception de l'Être suprême, il n'y a en somme plus grande différence »⁸¹⁵.

De plus, le statut marginal du christianisme dans la cité sévarambe jette le doute sur le potentiel de cette religion d'établir une cité heureuse. À la différence de l'utopie de More, qui décrit la conversion massive des habitants au christianisme, et même de celle de Bacon, ayant reçu miraculeusement la Révélation biblique, l'œuvre de Veiras formule, peut-être pour la première

⁸¹⁵ Emanuel von der Mühlh, *op. cit.*, p. 217.

fois dans l'histoire du genre, l'idée scandaleuse d'une apostasie en masse des Européens, alors que les Sévarambes se gaussent de tentatives des Giovannites de les convertir. Véritables « esprits forts », les Sévarambes « s'appuient si fort sur la raison humaine, qu'ils se moquent de tout ce que la foi nous enseigne, si elle n'est soutenue par la raison » (*HS*, p. 253). Maniant une certaine ironie secrète, Veiras met en scène une dispute entre le très catholique Siden, décidé à rester fidèle malgré tout à la religion romaine, et des membres de son équipage qui, sous l'influence de l'Anglais protestant Morton, adoptent la religion naturelle sévarambe. L'insistance avec laquelle Siden tient à marquer sa différence par rapport à l'apostasie de certains membres de son équipage est suspecte, de même que l'obstination avec laquelle il précise sa fidélité à l'église romaine et catholique. Comme le souligne aussi Jean-Michel Racault, il s'agit d'une « prudence purement formelle qui ne trompe personne, car, affronté au rationalisme des Sévarambes, le fidéisme borné de Siden sollicite trop visiblement l'interprétation par antiphrase »⁸¹⁶. Le catholicisme affiché du narrateur ne saurait tromper le lecteur averti : par ailleurs, l'idéal sévarambe de la purification du culte, du retour à une religion originaire, débarrassée du poids de l'histoire et des dérives de la spiritualité populaire a une visible connotation protestante, trahissant le parti-pris de l'auteur.

Il ne nous semble pas accidentel que la dissimulation ait une place si importante dans l'*Histoire des Sévarambes*, étant donné l'appartenance de Veiras au protestantisme et les persécutions contre cette confession qui, se multipliant dans les années précédant la Révocation, ont donné lieu à une véritable culture du soupçon au sein des communautés réformées⁸¹⁷.

Bien que le protestantisme de l'auteur soit occulté, il se manifeste de façon subreptice de plusieurs manières. Comme le remarque Myriam Yardeni, « le développement du protestantisme français s'est accompagné dès l'origine d'une mentalité de minoritaire » qui se manifeste non seulement par l'entremise de la rébellion intellectuelle contre la monarchie absolue et la religion instituée, mais aussi à travers une exigence « réaliste » : « Cette mentalité trouve refuge et bonheur dans une utopie qui inclut également un programme politique concret »⁸¹⁸.

⁸¹⁶ Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative en France, op. cit.*, p. 332.

⁸¹⁷ Elisabeth Labrousse, *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot, 1990.

⁸¹⁸ Myriam Yardeni, « Protestantisme et utopie aux XVI^e et XVII^e siècles », *Diasporas. Histoire et sociétés*, « Terres promises, terres rêvées », n° 1, 2002, p. 5.

Cette mentalité minoritaire se manifeste chez Veiras, comme chez Foigny par ailleurs, dans la sensibilité à la question de la discrimination, les deux utopistes élaborant des mises en scène du dépaysement de leurs personnages qui frappe par leur vraisemblance psychologique. Dans l'œuvre de Veiras, en tant que minorité ethnique et religieuse, l'expérience des Européens dans la cité sévarambe n'est pas sans ressemblance avec celle des protestants contraints à l'exil. Même si les enfants des voyageurs avec des femmes autochtones sont finalement acceptés comme des Sévarambes à part entière, cela ne se fait qu'à la suite d'un débat qui comprend des accents xénophobes, voire racistes. Ainsi, certains prônent l'exclusion des étrangers, « génération maligne », « petits & de faible constitution » et par conséquent susceptibles de porter atteinte à la pureté de la race sévarambe. Leur isolement aurait donc pour base la peur que le mélange de leur sang avec celui des autochtones « n'y apportât du changement & de corruption » (*HS*, p. 322). La xénophobie est d'ailleurs un trait récurrent des habitants des utopies de l'époque classique : forts des avantages que leur confèrent leurs dons naturels et leur système politique, les Sévarambes traitent les nouveaux venus avec une supériorité bienveillante, tout en concluant qu'ils proviennent des nations « misérables & aveugles » et que leur civilisation ne leur avait pas permis d'atteindre une humanité plénière. Saisi par un violent sentiment de dépaysement, le capitaine, devenu entretemps « osmationte », trouve en effet le moyen de quitter les bords sévarambes en 1671. L'intégration incomplète des Européens permet de donner une certaine consistance psychologique au départ de Siden, qui relève par ailleurs de la nécessité narrative de fournir une explication à la distribution de son manuscrit.

II. 2. 3. L'absolutisme en question

Rédigée à l'apogée du colbertisme, l'*Histoire des Sévarambes* illustre l'« esprit excessif de système »⁸¹⁹ qui caractérise la conception mercantiliste et axée sur la création d'un état autarcique du premier ministre de Louis XIV. La société sévarambe qui se présente aux yeux des voyageurs offre ainsi certaines similitudes avec la France contemporaine : de manière générale, l'état utopique offre l'image d'une nation dans laquelle le projet absolutiste de centralisation et

⁸¹⁹ Voir C.-J. Gignoux, *Monsieur Colbert*, Paris, Grasset, 1941, p. 46.

réforme publique aurait réussi. Il s'agit d'une concrétisation des fantasmes du dirigisme absolutiste qui, tout en dessinant une esquisse idéale, en révèle le relatif échec dans le monde réel. Dans l'état sévarambe, les dissensions entre classes et factions religieuses ont été supplantées par une harmonie totale, le système de production et d'administration est unifié et homogène, le crime et la corruption ont été éliminés, l'éducation est centralisée et obligatoire, le territoire parfaitement cartographié et les moyens biopolitiques d'augmentation de la population fonctionnent sans faille. Si la capitale Sévarinde n'a rien à envier à Versailles, la comparaison entre le désordre qu'on trouve à Paris, véritable ville-labyrinthe, et la parfaite régularité des villes utopiques ne fait que ressortir davantage le contraste entre le réel et l'idéal.

Mais les différences entre la monarchie de Louis XIV et l'État sévarambe ne sont pas uniquement de degré : la cité utopique n'est pas seulement une version améliorée de la France louis-quatorzienne, mais une société qui repose sur une vision politique qui déconstruit l'idéologie dominante du royaume.

Chez Veiras, l'accent mis sur le rôle de l'individu dans l'histoire mène, de manière en apparence paradoxale, à la subversion du modèle absolutiste, réduit à un jeu de pure apparence derrière lequel se profile un régime disciplinaire basé sur la dissémination institutionnelle du pouvoir. Qui plus est, le contre-exemple de l'imposteur Omigas/Stroukaras permet de lire dans l'utopie de Veiras une satire ciblant, en sous-texte, la personnalisation spectaculaire du pouvoir dans le règne louis-quatorzien. Le paradoxe de cette position se résout lorsqu'on prend en considération la dimension évolutive du parcours qui mène une population divisée et asservie à la superstition, vivant dans un état d'indigence, à une nation prospère, tolérante et déniaisée. Ce passage de l'individuation du pouvoir souverain à l'effacement de celui-ci au profit de mécanismes sociétaux biopolitiques et disciplinaires représente le fil rouge de l'utopie, en fournissant le critère d'intelligibilité de l'œuvre.

La question de la signification politique de l'œuvre de Veiras, notamment de ses rapports avec la pensée absolutiste a été soulevée par la plupart des critiques qui se sont penchés sur l'*Histoire des Sévarambes*. Notre propos est de montrer que l'auteur met en scène une déconstruction de l'absolutisme qui inscrit la constitution du pouvoir politique dans la constellation du travesti religieux et qui débouche sur la description d'un ordre disciplinaire qui élimine précisément l'aura sacrée qui entoure la figure du souverain, notamment dans le cadre de la monarchie de

droit divin. La convergence entre l'état sévarambe et celui du Roi Soleil serait ainsi fondée non sur l'érection d'une figure solaire du monarque, mais inversement, sur les mécanismes disciplinaires et biopolitiques qui apparaissent déjà à l'époque colbertienne et qui conduiront à l'érosion de la figure du pouvoir vertical et monolithique et à l'émergence de « micro-pouvoirs »⁸²⁰ agissant au niveau local et travaillant par capillarité. L'utopiste enregistre ainsi une des transformations fondamentales de la modernité politique qui a lieu vers la fin du XVII^e siècle, lorsque l'apparent triomphe de l'absolutisme masque sa crise de fait, car il s'agit d'un absolutisme « précaire, hybride, en voie d'être dépassé »⁸²¹. C'est en effet vers la fin du siècle que commencent des attaques contre le despotisme royal qui ébranlent la conception de l'autorité souveraine, dans un contexte général dominé par les révoltes paysannes, la croissance du déficit, les guerres de prestige et de succession initiées par le roi et la reprise de la persécution des protestants dans les années précédant la révocation de l'Édit de Nantes en 1685, qui marque la fin d'un siècle de tolérance. Par ailleurs, ce sont les protestants qui se trouvent en première ligne d'attaque dans le combat contre le roi, et Veiras nous semble en faire partie de l'avant-garde, en inscrivant dans son œuvre une puissante dénonciation du dispositif théologico-politique absolutiste, qui passe par le dévoilement de ses ressorts cachés⁸²².

Cette interprétation n'est pas acceptée par tous les commentateurs de l'œuvre. En effet, d'autres lecteurs penchent au contraire pour l'assimilation de l'*Histoire des Sévarambes* à une œuvre courtisane, dans laquelle on trouverait non seulement l'éloge de Louis XIV, mais aussi une apologie du despotisme en général. Par exemple, Carole Martin met la portée politique du texte de Veiras en rapport avec le triomphe de l'absolutisme, l'utopie reflétant à la fois la rupture avec « la monarchie modérée et ses lois fondamentales » et la naissance de « l'individuation du pouvoir souverain envisagée, non plus par rapport à Dieu, mais jusque dans ses conséquences

⁸²⁰ Notion forgée par Michel Foucault, désigne les nombreux dispositifs minimaux à petite-échelle dont l'objectif est de normaliser les comportements sociaux (Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975, *passim*).

⁸²¹ Jean Touchard, *Histoire des idées politiques. Des origines au XVIII^e siècle*, t. I, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012, p. 315.

⁸²² L'imposture fondatrice peut être vue comme le secret que l'idéologie du contrat s'emploie précisément à occulter.

constitutionnelles »⁸²³. Selon l’auteure, l’œuvre présente de fortes ressemblances avec le contexte politique français, notamment sous l’aspect de la centralisation étatique et du culte voué au « père de la nation »⁸²⁴. De plus, la critique assure que « le texte de Veiras a coloration d’œuvre courtisane » dans la mesure où « il participe de la célébration de l’héroïsme royal » – et cela bien que, « tout en contribuant au panégyrique, il en souligne les rouages »⁸²⁵.

D’autres lecteurs se sont montrés plus réservés lorsqu’il s’agit d’évaluer le rapprochement entre le système sévarambe et celui absolutiste. Ainsi, selon Nannerl O. Keohane⁸²⁶ la façade absolutiste cache une distribution du pouvoir qui combine l’élément démocratique avec la composante autoritaire, tout en laissant la porte ouverte à la destitution du souverain si celui-ci tombe dans la tentation de la tyrannie. Pour Emanuel von der Mühl, ce sont en échange les composantes théocratique et constitutionnaliste qui semblent essentielles, le régime sévarambe pouvant être rapproché moins de l’état de Louis XIV que de celui de Cromwell, en présentant également des similitudes avec la théocratie des Hébreux analysée par Spinoza et avec celle instaurée par Calvin à Genève.

Lise Leibacher-Ouvrard insiste pour sa part sur les limitations du pouvoir du vice-roi, en admettant que « le système sévarambe ne relève pas de l’absolutisme au sens strict du terme »⁸²⁷, mais conclut finalement sur la nature ambiguë de la politique de Veiras, qui aurait voulu décrire une solution de compromis entre la démocratie et le despotisme.

Pour notre part, nous avons choisi d’adopter une lecture plus radicale de l’utopie de Veiras, qui consiste à prendre au sérieux le caractère théocratique de celle-ci, caractéristique minimisée ou passée sous silence par les critiques de l’œuvre⁸²⁸, sans doute en raison de son caractère choquant

⁸²³ Carole Martin, *op. cit.*, p. 20-21.

⁸²⁴ *Ibid.*

⁸²⁵ *Ibid.*

⁸²⁶ Nannerl O. Keohane, « Nonconformist Absolutism in Louis XIV's France: Pierre Nicole and Denis Veiras », *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, no 4, University of Pennsylvania Press, 1974, p. 579-596.

⁸²⁷ Lise Leibacher-Ouvrard, *op. cit.*, p. 111.

⁸²⁸ Ainsi, la plupart des interprètes identifient, lorsqu’il s’agit de décrire la pratique de la gouvernance, le vice-roi avec le souverain, et cela contre les précisions réitérées de l’auteur.

pour la sensibilité moderne. C'est, à notre sens, l'identification du souverain avec le Soleil qui est le fondement de la dimension critique de l'œuvre qui, à travers la dénonciation du pouvoir absolu de l'imposteur Stroukaras nous semble être indissociable d'une prise de distance par rapport à la monarchie de droit divin théorisée par des théologiens comme Bossuet⁸²⁹. On se le rappelle, en reformulant la théorie traditionnelle du droit divin, l'évêque de Meaux regarde le roi comme une image de Dieu dont il imite la gloire surhumaine. L'autorité du monarque sur ses sujets est donc illimitée en principe, au moins par les lois humaines et ses ordres sont indiscutables. Comme l'a montré Louis Marin⁸³⁰, le régime de représentation louis-quatorzien est fondé sur le fantasme du corps unique du prince, siège absolu du pouvoir, à l'image de la présence réelle du Dieu chrétien dans l'eucharistie. Le mystère de la souveraineté, c'est-à-dire la transsubstantiation d'un individu en monarque, est au centre du fonctionnement du régime de Louis XIV ce dernier puise sa légitimité précisément dans cette assomption. Ce trait est une caractéristique essentielle du modèle absolutiste de l'époque, qui se caractérise par l'extrême personnalisation du pouvoir, ce dernier étant incarné sans reste dans la figure du souverain. D'autre part, Veiras nous semble s'opposer également à la théorie moderne de la souveraineté telle qu'elle venait d'être formulée notamment par Thomas Hobbes, vers la moitié du XVII^e siècle. Introduite par Jean Bodin dans les *Six livres de la République* (1576)⁸³¹, la souveraineté est une notion proprement moderne, définie comme pouvoir de donner loi à tous sans la recevoir de quiconque. Quatre ans après le massacre de la Saint-Barthélemy, Bodin conçoit cette nouvelle forme de maîtrise politique comme un dispositif de pacification de la société. L'enjeu était d'importance : dans le contexte d'un siècle ravagé par des conflits incessants, notamment par les guerres de religion, il s'agissait pour Bodin de donner une assise à l'absolutisme royal, seule instance, d'après lui, en mesure de transcender les conflits civils. La souveraineté est donc, dès son origine, un « dispositif de sécurité » (pour reprendre l'expression de Foucault⁸³²) dont le but est de protéger la vie commune. Il s'agit là de la grande idée qui

⁸²⁹ Jacques Bénigne Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte à Monseigneur le dauphin. Ouvrage posthume*, Paris, Pierre Cot, 1709.

⁸³⁰ Louis Marin, *Le portrait du roi*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981.

⁸³¹ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Aalen, Scientia Verlag, 1977.

⁸³² Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », Paris, 2004.

domine la pensée politique de l'époque classique et qui imagine un contrat par lequel les individus se réunissent en déléguant une partie de leur pouvoir à un souverain qui transcende les intérêts privés divergents, en unifiant de la sorte la communauté.

Mais la question qui se pose d'emblée est celle des limites d'un pouvoir qui se définit précisément par sa qualité transcendante : s'il est la source du droit, comment le souverain pourrait-il en même temps lui être assujéti? Selon Bodin, qui n'est pas un penseur absolutiste dans le sens strict du terme⁸³³, le pouvoir du souverain ne saurait être à proprement parler illimité, car il continue à être tenu par les lois divines et naturelles, ainsi que par les contrats qu'il a passés avec ses sujets et par leur consentement.

Cependant, la logique même de la souveraineté semble favoriser une conception plus radicale de celle-ci. Comme l'affirme Jacques Maritain, « [l]a souveraineté ne signifie rien si elle ne signifie un pouvoir suprême séparé et transcendant – non au sommet, mais au-dessus du sommet et gouvernant d'en-haut-le-corps politique entier. C'est pourquoi ce pouvoir est absolu (absolu, c'est-à-dire délié, séparé), et par conséquent illimité, dans son étendue et dans sa durée, et sans responsabilité devant quiconque sur terre »⁸³⁴.

Cette ligne d'argumentation sera développée notamment par Thomas Hobbes, dont la théorie absolutiste repose sur la rupture entre l'état de nature et celui politique : en effet, la raison d'être de la société civile est, selon Hobbes, précisément de mettre fin à la guerre de tous contre tous inhérente à l'état de nature. En refusant la conception de l'être humain comme animal politique (*zoon politikon* selon la formule célèbre d'Aristote), Hobbes rompt également avec le *jusnaturalisme* antique, en redéfinissant le droit comme l'expression du désir individuel de se conserver, tandis que l'ancienne conception y voyait plutôt une expression du devoir d'équité au sein d'une société naturellement politique. Ainsi, Hobbes décrit l'émergence de ce type de pouvoir comme un acte de délégation accompli par les sujets consentants qui, lorsqu'ils érigent le souverain par l'artifice du contrat, constituent du même coup un « dieu mortel » qui est le seul

⁸³³ Jean-Fabien Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris, P.U.F., 1998.

⁸³⁴ Jacques Maritain, *L'homme et l'État*, Paris, P.U.F., 1953, p. 31.

à acquérir son *jus contra omnes*⁸³⁵. Or, puisqu'il est né de l'instauration d'un ordre artificiel, n'étant pas soumis au contrat ou à des limitations légales, le souverain hobbesien est le détenteur d'un pouvoir qui n'est limité que par sa force⁸³⁶. Cette grande idée hobbesienne est représentée sur le frontispice de *Léviathan* qui contient une image allégorique de la *civitas* sous la forme d'un corps géant, composé d'une multitude de petites figures anonymes. Réalisée à Paris par le graveur Abraham Bosse, cette image constitue une sorte de résumé visuel de la théorie hobbesienne, dans laquelle l'État représente un « homme artificiel », créé par les moyens de l'« art » (c'est-à-dire par l'entremise du pacte originaire) :

La nature, qui est l'art pratiqué par Dieu pour fabriquer le monde et le gouverner, est imitée par l'art de l'homme, qui peut, ici comme en beaucoup d'autres domaines, fabriquer un animal artificiel [...] Mais l'art va plus loin en imitant l'œuvre la plus raisonnable et la plus excellente de la nature : l'homme. Car c'est l'art, en effet, qui crée ce grand LEVIATHAN, appelé REPUBLIQUE ou ETAT (CIVITAS en latin) qui n'est autre chose que l'homme artificiel, quoique de stature et de force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu. En lui, la souveraineté est une âme artificielle⁸³⁷.

Autrement dit, le caractère « fabriqué » de la figure du Léviathan est le corollaire de l'antinaturalisme du philosophe : en effet, le rôle de la métaphore anthropique est précisément de désigner l'État (« Commonwealth » ou *civitas*) comme *persona ficta*, personne purement artificielle, qui est représentée à son tour par le souverain.

⁸³⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan, The English Works*, vol. III, Second reprint, Scientia Verlag Aalen, 1966, ch. 28, *op. cit.* : « It is manifest that the Right which the Common-wealth [...] have to Punish, is not grounded on any concession or gift of the Subjects. For the Subjects did not give the Sovereign that right; but onely in laying down theirs, strengthened him to use his own, as he should think fit, for the preservation of them all : so that it was not given, but left to him, and to him onely; and (excepting the limits set him by naturall Law) as entire, as in the condition of meer Nature, and of warre of every one against his neighbor. »

⁸³⁶ Ainsi, la logique absolutiste conduit Hobbes à rejeter la riche argumentation médiévale en faveur du droit de résistance au tyran.

⁸³⁷ Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. G. Mairet, Gallimard, 2000, p. 63-4. Voir aussi Thomas Hobbes *Leviathan, The English Works, op. cit.*, part II, « On Commonwealth », p. IX : « Nature, the art whereby God hath made and governs the world, is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal. [...] Art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of nature, man. For by art is created the great Leviathan called a Commonwealth, or State, in Latin *Civitas*, which is but an artificial man; though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which sovereignty is an artificial soul ».

Coïncidence ou non, Veiras utilise également une métaphore anatomique pour représenter le corps politique. En effet, dans la dédicace Pierre-Paul Riquet, baron de Bonrepos, il décrit la nation en termes anthropomorphes, comme un corps animé par la circulation de fluides vitaux :

Il est à peu près du corps politique comme du corps naturel, où le sang circule perpétuellement pour en nourrir toutes les parties, sans toutefois sortir des veines; à moins qu'on les ouvre tout exprès pour verser au-dehors ce trésor précieux, qui contient en soi tous les principes de la vie. (*HS*, p. 59)

Cette métaphore, qui fait allusion sans doute la découverte de la circulation sanguine par David Harvey⁸³⁸, peut donner lieu à certains malentendus. D'une part, on pourrait y voir, en prenant à la lettre la métaphore sanguine, l'énonciation d'une conception organiciste de la nation, qui serait l'expression des « lois de sang » et relèverait donc de la cohésion raciale. Dans ce sens, selon Carole Martin, la nation idéale que l'auteur décrit serait un « corps parfaitement sain », « garanti dans son développement par les lois du sang et, de proche en proche, préservé dans son intégrité parce que participant d'une concrétion plus large, la famille⁸³⁹ ». Cette perspective nous semble sous-estimer la modernité de la pensée politique de Veiras dans la mesure où la spécificité de celle-ci consiste précisément dans le refus d'une vision régressive de la société qui réduirait celle-ci à une simple extension des liens raciaux. Comme le montre la comparaison qu'il dresse entre l'Espagne et la France, la vitalité d'une nation dépend moins des données naturelles brutes se trouvant sur son territoire que de l'intervention du génie humain qui affirme sa conformité aux lois de la raison et de la nature. En effet, si la communauté politique n'était qu'une simple extension des liens du sang, tout le développement consacré aux efforts de Sévaris de créer une nation unitaire qui intègre dans son sein des populations d'origine persane et des autochtones australiens perdrait son sens. La nation n'est donc pas, dans la conception de l'utopiste, une communauté organique spontanée, mais au contraire, un produit de l'art qui, tout en se reposant sur les données de la nature, relève essentiellement de la sphère de l'action humaine.

⁸³⁸ Si la découverte de William Harvey date des années 1630, la question de la circulation reste d'actualité à la fin du siècle, notamment grâce aux débats qu'elle continue à susciter dans les cercles cartésiens. En effet, Descartes rejette, notamment dans *De Homine* (1664), les thèses de Harvey, en expliquant la circulation du sang par sa dilatation lorsqu'il passe à travers le cœur, décrit comme siège du feu.

⁸³⁹ Carole Martin, *Imposture utopique et procès colonial*, op. cit., 26.

D'autre part, il faudrait éviter également l'écueil symétrique, qui consiste à voir dans la conception de Veiras une prolongation de la vision à la fois individualiste et « artificialiste » du corps politique qui s'impose avec Thomas Hobbes. Si Veiras a pu être influencé par l'imaginaire hobbesien, force est de remarquer qu'il y a une différence essentielle entre l'emploi de la métaphore anthropique dans la dédicace de l'*Histoire des Sévarambes* et dans *Léviathan*. En effet, chez Veiras, le corps politique n'est ni le produit artificiel d'une forme juridique ni la représentation d'un souverain unique. Plutôt, cette métaphore se veut une représentation de la nation en son entier, conçue comme une totalité vivante. Il s'agit ici de l'expression du principe de fermeture circulaire, de l'insularité organique qui caractérise la vision républicaine de toutes les utopies de l'âge classique. Comme l'explique Louis Marin, la métaphore anatomique peut être rattachée au texte paradigme de More, où l'île « se creuse en son centre d'une cavité interne, vaginale en *Utopia*, sous la forme d'un golfe dont l'entrée est très étroite, garnie de rochers et d'écueils, est infranchissable sans pilote [...] »⁸⁴⁰. Par ailleurs, la circularité parfaite de la nation n'est pas chez Veiras une donnée immuable; au contraire, son unité est constamment menacée par la possibilité de la rupture des bords qui la protègent. La nation est le lieu d'une circulation continue des fluides vitaux dans ses veines, « à moins qu'on les ouvre tout exprès pour verser au-dehors ce trésor précieux » (*HS*, p. 59). Aussi, alors qu'elle semble faire appel à l'ancienne image du *corpus reipublicae mysticum* analysée par Kantorowicz⁸⁴¹, l'image de la circulation du sang est utilisée par Veiras plutôt pour sa valeur analogique, étant située dans un contexte qui permet à l'auteur d'exalter du même coup les projets du baron de Bonrepos de contenir l'eau vivifiante du pays. En effet, cette métaphore est immédiatement enchaînée à l'éloge des exploits de Riquet qui, non content d'avoir « rejoint la mer méditerranée à l'océan », « a conçu le dessein de répandre dans Paris une plus grande quantité d'eau, que n'en répandirent jamais, dans la maîtresse du monde, ces illustres Romains [...] » (*HS*, p. 59).

La conception de la nation en tant qu'entité naturelle soumise à l'action humaine s'oppose donc au point de vue d'un théoricien du contrat comme Hobbes qui y voit plutôt la négation de la nature et l'établissement d'un ordre artificiel, basé sur le désir individuel de conservation.

⁸⁴⁰ Louis Marin, *Utopiques : Jeux d'espaces*, op. cit., p. 108.

⁸⁴¹ Ernst H. Kantorowicz, *Les deux corps du roi, Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. J.-Ph. Genet, N. Genet, Gallimard, 1989.

Le rejet implicite de la conception juridique s'accompagne dans l'*Histoire des Sévarambes* d'une critique vigoureuse du principe de l'absolutisme et de l'individuation du pouvoir qu'il présuppose. Cette entreprise de déconstruction interdit d'inscrire le texte de Veiras dans la série des œuvres de propagande visant à exalter le Roi Soleil. Alors que le régime de Louis XIV se caractérise par la mise en spectacle du corps mystique du roi⁸⁴², le modèle idéal proposé par Veiras passe, au contraire, par l'anonymisation progressive du pouvoir. En même temps, force est de le constater, le modèle politique utopique subit une inflexion importante dans le sens de sa démocratisation progressive.

Le principe théocratique interdit en effet à Sévarias et à ses successeurs d'assumer le rôle du souverain; ils se présentent en effet comme des « lieutenants » de celui-ci, solution qui semble avoir été suggérée à Veiras par la lecture de l'ouvrage de Jean Chardin *Le Couronnement de Soleimaan Troisième Roy de Perse*, dans lequel l'auteur explique que le titre des chefs perses est « Valié » signifiant « lieutenant du vray Souverain » : « Ainsi par cette diction Valié-Neamet les Perses veulent donner à entendre un Lieutenant que la vray & le premier Seigneur, qui est Dieu, a établi souverain pour distribuer en sa place par tout l'Univers les graces & les bienfaits, comme ailleurs nous l'avons expliqué plus amplement & plus à-propos »⁸⁴³.

À travers le passage du premier vice-roi à ses successeurs Veiras met en scène l'éclipse de la figure du souverain en montrant comment, « après avoir régné trente-huit ans entiers » (*HS*, p. 184), Sévarias prend la décision d'abdiquer, en écartant d'emblée l'écueil de l'absolutisme. De plus, le vice-roi sévarambe refuse la transmission héréditaire du pouvoir et en établissant le tirage au sort comme mécanisme de sélection du chef de la nation (qui est, faut-il le préciser, choisi parmi les *onomasionites*, membres du conseil qui sont à leur tour élus par la voix du peuple). Son pouvoir est également limité, ne pouvant prendre aucune décision sans l'avis du Conseil, qui peut par ailleurs le révoquer ou le mettre sous tutelle.

De plus, la force avec laquelle le texte énonce le principe de l'égalité en fait une œuvre révolutionnaire, notamment dans le contexte de la structure strictement hiérarchique de la société

⁸⁴² Comme le montre Louis Marin, *op. cit.*

⁸⁴³ Jean Chardin, *Le Couronnement De Soleimaan Troisième Roy De Perse, Et ce qui s'est passé de plus memorable dans les deux premieres années de son Regne*, Paris, Claude Barbin, 1671, p. 101.

française que la centralisation du pouvoir autour de la personne de Louis XIV et de sa Cour n'a fait que renforcer. En oubliant que « la nature nous a fait tous égaux & qu'elle ne met point de différence entre le noble & le roturier » (*HS*, p. 180), la classe aristocratique se fait, selon Veiras, coupable du péché d'orgueil que Sévarias veut éliminer en s'assurant que, dans l'héliocratie sévarambe, il n'y a pas « d'autre distinction entre ses peuples que celle entre magistrats & des personnes privées; & que parmi ces derniers, l'inégalité de l'âge décidait seule de l'inégalité de rang »⁸⁴⁴.

La théocratie, qui est la base même de l'état sévarambe constituée, dans le système sévarambe, un garde-fou contre l'absolutisme. En effet, le premier commandement laissé par Sévaris avant son abdication est « de ne rien ordonner de contraire au droit naturel ou aux maximes fondamentales de l'État qui sont de conserver sur toutes choses un gouvernement héliocratique, c'est-à-dire de ne pas reconnaître d'autre souverain que le Soleil [...] » (*HS*, p. 182). Cette ordonnance contient une critique implicite, mais non moins radicale de l'absolutisme louis-quatorzien : non seulement Veiras fait écho aux accusations de ceux qui soutenaient que le monarque violait les « lois fondamentales du royaume »⁸⁴⁵, mais il tourne également en dérision l'apothéose du roi. Comme le souligne Nannerl O. Keohane, en ne forçant qu'à peine le trait, Louis a non seulement la manie de se comparer avec Dieu dans ses mémoires, mais il le fait aussi de manière à montrer que c'est bien Dieu qui est la copie⁸⁴⁶.

Ainsi, lorsque Veiras affirme, dans un passage souvent cité, que le gouvernement sévarambe est « monarchique, despotique & héliocratique en premier chef » (*HS*, 193), il faut comprendre par cette formule dans le contexte de la théocratie qui ne permet à nul homme de prendre la place du véritable souverain, le Soleil : c'est bien ce dernier qui est le véritable monarque « seul maître & propriétaire de tous les biens de la nation », « roi souverain & pur maître absolu » (*HS*, p. 194). Cette configuration théocratique ne semble pas avoir été prise au sérieux par la plupart des interprètes modernes, qui voient dans la synthèse sévarambe une tentative purement imaginaire

⁸⁴⁴ *Ibid.*

⁸⁴⁵ Voir aussi Emanuel von der Mühl, *op. cit.*, p. 105-6.

⁸⁴⁶ Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, *op. cit.*, p. 144.

de concilier les contraires⁸⁴⁷. Cependant, c'est bien la théocratie qui permet d'arracher le système sévarambe à la tyrannie enracinée dans la nature : en tranchant les liens entre le statut conféré à l'individu par ses dons ou sa naissance, la transcendance absolue du souverain constitue un garde-fou contre l'imposition de la loi du plus fort (ou de la « loi du vainqueur » selon l'expression de Sévarias). Ce raisonnement est rendu explicite dans le discours d'abdication de Sévarias qui souligne le fait que le choix son successeur n'est pas dicté par des liens de sang ou par les qualités inhérentes de celui-ci :

Il arrive peu de ces changements dans un État si l'amour paternel ou la faiblesse des princes n'en sont le véritable motif ou si la loi d'un vainqueur n'en impose la nécessité. Il n'en est pas de même dans cette occasion; ce n'est ni le sang ni la nature qui me sollicite en votre faveur; ce n'est ni votre force ni votre faiblesse qui m'obligent à vous résigner le sceptre & le diadème du Soleil; c'est la pure volonté de ce roi glorieux & l'obéissance que je rends à ses ordres sacrés qui vous élèvent à la haute dignité où vous allez monter.
(*HS*, p. 186)

Choisi par tirage au sort, le représentant humain du Soleil n'est que le reflet temporel de l'astre, et son autorité ne saurait menacer l'égalité fondamentale entre les citoyens sévarambes. En effet, les successeurs de Sévarias, dont Veiras donne la liste – Khomedas, Brontas III^e, Dumistas IV^e, Sevariastas V^e, Khemas VI^e, Kimpsas VII^e, Minas VIII^e, ne se remarquent que par leur absence de qualités distinctives : une fois mise en place, la machine étatique n'a que faire du charisme du souverain, qui se réduit à son rôle symbolique de lieutenant du Soleil. La valorisation de ce système par Veiras présente certaines similitudes avec la présentation, somme toute favorable, de la théocratie des Hébreux par Spinoza dans son *Traité Théologico-Politique*⁸⁴⁸. L'avantage principal du gouvernement théocratique est de garantir l'égalité en faisant de Dieu le souverain de la cité : car, devant la majesté divine, les différences entre les hommes tombent nécessairement dans le dérisoire.

Le postulat théocratique est donc le subterfuge utilisé par Sévarias pour instaurer une cité pacifiée, puisqu'égalitaire, de laquelle il bannit également la propriété privée, source d'éternelle convoitise et d'inquiétude sociale. Sous la protection d'un État-providence qui pourvoit à tous les besoins des citoyens, ces derniers peuvent se considérer comme étant « aussi heureux que le

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 321 : « Like other attempts in French thought to combine unitary sovereignty with widespread participation, the Sevarambian regime has an air of unreality about it ».

⁸⁴⁸ Baruch Spinoza, *Œuvres, III, Traité Théologico-Politique, op. cit.*, ch. XVII.

Monarque du Monde le plus opulent », car « tous les biens de l'État leur appartiennent » (HS, p. 180). Cette économie du partage, dans laquelle on bannit « la convoitise de richesses, les Tailles, les Impôts, la disette et la pauvreté »⁸⁴⁹, constitue un reproche silencieux à l'adresse de la situation des classes populaires sous Louis XIV qui voit une accentuation dramatique de la misère. Selon le texte de la *Dîme royale* de Vauban, rédigé vers la fin du siècle, un « dixième du peuple est réduit à la mendicité et mendie effectivement »; cinq dixièmes sont réduits à demander l'aumône; quatre autres dixièmes sont « fort malaisés et embarrassés de dettes et de procès »; le dernier dixième, le plus fortuné, composé des gens de robe et d'épée, ne compte que dix mille familles⁸⁵⁰. L'utopiste vise moins le réalisme de l'entreprise que la critique en sous-texte d'une politique belliqueuse et centralisatrice, axée sur le prestige et la gloire du roi, qui néglige d'assurer la survie de la population. L'accent mis sur la prospérité économique des sévarambes est bien l'expression de la tendance compensatoire de l'utopie, comme le montre aussi Raymond Trousson⁸⁵¹, mais elle ne saurait être réduite à une simple critique conventionnelle des inégalités européennes ou une expression d'un fantasme primitiviste. La distribution plus juste des biens découle d'une vision optimiste et moderne qui situe le progrès social sur le plan du réalisable. Comme le rappelle par ailleurs Emanuel von der Mühl, « ce n'est pas un retour à la nature que prêche Veiras, mais bien la doctrine du progrès »⁸⁵².

II. 2. 4. Discipline et biopouvoir

À travers l'épopée de la nation sévarambe, l'utopie met en scène le remplacement d'un pouvoir de type machiavélien, axé sur l'action du Prince, par un art de gouverner moderne, changement qui peut être rapproché des analyses fournies par Foucault notamment dans le cours *Sécurité, territoire, population*⁸⁵³. En effet, Machiavel y est vu comme un auteur qui ferme un cycle,

⁸⁴⁹ *Ibid.*

⁸⁵⁰ Sébastien Le Prestre de Vauban, *La dîme royale*, Paris, Librairie de la Bibliothèque nationale, 1897, p. 11.

⁸⁵¹ Voir aussi Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part, op. cit.*, p. 103.

⁸⁵² Emanuel von der Mühl, *op. cit.*, p. 181.

⁸⁵³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes études », Paris, 2004.

représentant une conception qui est toujours assujettie à la figure transcendante du prince et à la problématique territoriale qui lui est associée⁸⁵⁴. Or, les nouvelles formes de la « gouvernamentalité »⁸⁵⁵ qui se mettent en place selon Foucault à la fin de l'époque classique sont au contraire immanentes au champ social. C'est par ailleurs bien cette pluralité de pratiques « qui l'opposent radicalement à la singularité transcendante du Prince de Machiavel »⁸⁵⁶. À l'opposé d'une doctrine de la souveraineté qui postule la séparation et l'extériorité totales du prince par rapport au corps social, le nouvel art de gouverner ne relève plus d'une incarnation individualisée et unique du pouvoir, liée à un territoire déterminé, mais de la gestion convenable des populations, des choses et de la vie elle-même à travers des mécanismes disciplinaires et biopolitiques.

Notre propos est de montrer que Veiras enregistre dans son utopie un processus similaire, qui suit l'évolution d'une société de sa fondation par un prince machiavélien à la mise en place dans son sein de dispositifs de gestion qui dépassent largement le modèle du souverain. À la place de son exercice ponctuel, par prélèvement, et en tant que monopole de la décision sur la vie et la mort⁸⁵⁷, l'utopie propose la multiplication des foyers du pouvoir : c'est pour cela que, à mesure que la fonction du vice-roi devient, après Sévarias, une fonction quasi décorative, de pure représentation théocratique, la responsabilité de la mise en place des politiques concrètes revient aux gouverneurs des villes qui détiennent le pouvoir exécutif proprement dit. Le narrateur nous informe ainsi qu'« il n'est point de monarque plus absolu que sont les gouverneurs de toutes les

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 67. : « loin de penser que Machiavel ouvre le champ à la modernité de la pensée politique, je dirai qu'il marque, au contraire, la fin d'un âge, ou en tout cas qu'il culmine à un moment [...] dans lequel le problème était celui de la sûreté du prince et de son territoire »

⁸⁵⁵ Cette notion forgée par Foucault est définie comme « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. » (« La gouvernamentalité », *Dits et écrits*, vol. 3, *op. cit.*, p. 642).

⁸⁵⁶ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁵⁷ Foucault emploie le terme « thanatopouvoir » qui veut dire que le souverain « ne marque son pouvoir sur la vie que par la mort qu'il est en mesure d'exiger » (Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1976, p. 178).

viles de cette nation où tous les biens & les intérêts publics sont commis à leur conduite & où leurs ordres sont ponctuellement observés » (*HS*, p. 132). Il s'agit pour Veiras de retracer le processus par lequel se met en place un art de gouverner qui, symboliquement, « coupe la tête du roi, qui se dispense en tout cas du souverain et le dénonce ». ⁸⁵⁸ L'utopie réalisée n'est plus soumise à une source unique du pouvoir, mais à une forme d'organisation qui anticipe les dispositifs de gestion décrits par Foucault, qui situe leur émergence au tournant du XVIII^e siècle. Comme le montre Foucault, on assiste à cette époque à l'émergence de dispositifs disciplinaires, qui s'appliquent directement aux corps et qui visent à gérer l'agencement de l'espace et du temps dans lesquels les individus fonctionnent. Plus précisément, ces dispositifs assurent l'obéissance des individus, leur conformité à une norme, en les enfermant successivement dans une série d'institutions : l'école, la caserne, l'usine, peut-être aussi la prison, l'asile, l'hôpital⁸⁵⁹. Généralisée à l'échelle de la société, la discipline tend à rendre caducs « les cérémonies, les rituels, les marques par lesquels le plus de pouvoir est manifesté chez le souverain »⁸⁶⁰, en les remplaçant par un effort de rationalisation permanente. Il s'agit, dans le cas du panoptique, d'une structuration géométrique qui, bien qu'elle se base sur le projet utopique de l'architecture carcérale imaginée par Jeremy Bentham, ne se limite pas à l'institution de la prison, mais dessine une grille abstraite qui s'applique à la matière visible en général, en permettant d'imposer des conduites à des multiplicités humaines⁸⁶¹. Développé dans des ouvrages comme *Surveiller et punir* et *Archéologie du savoir*, l'axe de la discipline interroge ainsi les modes d'asservissement des sujets dans un contexte qui voit le remplacement des punitions spectaculaires de l'Ancien Régime, conçues sur le modèle théâtral, par une géométrie du contrôle qui procède par fichage ou rééducation.

⁸⁵⁸ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 51.

⁸⁵⁹ Dans « *Il faut défendre la société* », Foucault résume ces procédures comme étant liées à l'organisation, autour des corps individuels, d'un champ de visibilité et de surveillance. À cela s'ajoute un ensemble de techniques visant à dresser ces corps en les rendant dociles et en optimisant leurs capacités utiles. Le but en est d'administrer les individus et leurs actions (à travers le fichage, la comptabilisation de la productivité et des horaires, la mise en place d'une bureaucratie) en les intégrant dans des institutions (carcérales, militaires, scolaires, etc.) qui fonctionnent selon un critère normatif.

⁸⁶⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975, p. 235.

⁸⁶¹ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 2004, p. 41.

Chez Veiras également, on voit que la problématique centrée sur la figure du souverain et de son rapport au territoire (qui caractérise l'épisode de la conquête de Sévaris) laisse la place à un double questionnement portant simultanément sur la gestion des comportements des individus et sur l'amélioration de la vie de la population. Comme le suggère Jean-Michel Racault, pour Veiras, « l'État ne va pas de soi » : « c'est un ordre difficilement conquis sur un désordre et que seule une science politique élaborée peut maintenir en existence »⁸⁶². Effectivement, l'organisation de l'utopie sévarambe suppose l'existence d'un art de gouverner consacré au perfectionnement général d'une nature humaine viciée par « l'orgueil, l'avarice et l'oisiveté » (*HS*, p. 180). En exprimant « des revendications sociopolitiques sous forme d'impératifs moraux », ⁸⁶³ Sévarias formule du même coup l'enjeu fondamental de l'utopie qui est d'assurer le contrôle des passions individuelles. Ces dernières, identifiées avec une naturalité anarchique, font l'objet de techniques correctives qui permettent non tellement de les évincer, mais plutôt de les canaliser en les mettant au service du bien public : « Les Hommes ont naturellement beaucoup de penchant au vice, et si les bonnes Loix, les bons exemples et la bonne éducation ne les en corrigent, les mauvaises semences qui sont en eux s'accroissent et se fortifient [...] » (*HS*, p. 200). Les métaphores de l'ingénierie et de l'agriculture dessinent, par leur application à la subjectivité des individus, un programme de domestication de la nature humaine qui est encore celui de notre modernité. L'état déficient de la nature humaine rend de la sorte nécessaire le vaste projet d'assujettissement dont la condition de possibilité est un « réalisme » anthropologique, qui prétend envisager l'humanité telle qu'elle est.

Il n'y a pas de « bon Sauvage » chez Veiras. La nature humaine est, pour l'auteur de l'*Histoire des Sévarambes*, tout à fait homogène, et elle contient, dans son état le plus brut, la racine du mal – identifié ici avec le déchainement des passions individuelles que seulement un modèle fort de gouvernance permet de modifier. La création de l'homme nouveau utopique passe par la prise en charge de l'individu du berceau au tombeau. Le système sévarambe est sous-tendu par un État qui acquiert à la fois la fonction de gardien et celle de bonne d'enfants, afin de s'assurer que l'obéissance des sujets leur devient une seconde nature.

⁸⁶² Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative en France*, *op. cit.*, p. 350.

⁸⁶³ Lise Leibacher-Ouvrard, *op. cit.*, p. 127.

D'ailleurs, leur éducation est si bonne, & ils sont accoutumés de si bonne heure à l'obéissance de ses Loix, qu'elle leur est naturelle; & ils s'y soumettent d'autant plus volontiers, que plus ils raisonnent & plus ils les trouvent justes & raisonnables. (*HS*, p. 199-200)

Le but ultime de l'éducation sévarambe étant de redresser la nature humaine sans aller à son encontre, elle met les passions au profit du bien public, en transformant ainsi les vices en vertus; de la sorte, le narrateur observe que la formation des élèves sévarambes « tourne leur fierté en une noble ambition de bien faire et d'acquérir de l'estime; si bien que ce qui dans un autre État serait un penchant au vice leur sert ici d'aiguillon à la vertu » (*HS*, p. 200)

Le système d'éducation proposé par l'utopiste reflète les rêves les plus ambitieux des réformateurs de l'Europe : en effet, on se rappelle qu'il faudra attendre l'Ordonnance royale du 13 décembre 1698 sur les écoles paroissiales pour assister à la naissance de l'enseignement obligatoire en France, s'appliquant aux enfants de moins de 14 ans. Par ailleurs, cette injonction royale ne coïncide pas avec la mise en place d'un système d'éducation public, les « petites écoles » censées prendre en charge les enfants étant gérées par les évêques et financées par les parents et les communautés.

En revanche, les Sévarambes disposent d'un système d'instruction qui est à la fois public, universel et obligatoire. Si l'éducation des enfants est un dispositif antinaturel, ce n'est pas l'étouffement de la passion individuelle qui en forme le noyau, mais l'élimination de la famille, vue comme un intermédiaire pernicieux entre le sujet et l'État. Trop importante pour la survie de la société, l'éducation ne saurait donc être laissée à la charge des parents qui gâtent les enfants « soit par une folle indulgence ou par une trop grande sévérité » (*HS*, p. 200). La solution de Sévérius est de les enlever de leur milieu familial à l'âge de sept ans, et de les transformer en pupilles de l'État dans le cadre d'une cérémonie ayant lieu dans le temple du Soleil « à de certains jours réglés & quatre fois tous les ans »⁸⁶⁴. Dans ce système centraliste, qui implique la surveillance continue des élèves qui sont placés dans des établissements gérés par l'État, le programme d'enseignement vise en premier lieu l'imposition de la conformité, étant centré sur l'obéissance des lois, tout en comprenant l'apprentissage de l'écriture et de la lecture, ainsi que celui de la danse et de l'exercice des armes. Différence frappante par rapport à l'enseignement

⁸⁶⁴ *Ibid.*

européen, celui sévarambe semble entièrement laïcisé, étant mis au service de l'État et de la création d'une classe productive.

Cette dimension apparaît très tôt dans le système d'enseignement utopique, car après seulement quatre ans de scolarisation, les enfants sont envoyés à la campagne, où elles et ils apprennent à cultiver la terre. Ce stage obligatoire souligne l'importance de l'agriculture pour l'économie sévarambe, la plupart des garçons étant destinés à devenir laboureurs ou maçons, métiers qui sont « les deux plus grands exercices de la Nation » (*HS*, 201). Disposition unique dans l'utopie classique, qui témoigne du progressisme de Veiras en ce qui concerne le rôle des femmes, l'enseignement est destiné aux deux sexes « sans beaucoup de différence »⁸⁶⁵, bien que les occupations des filles soient différentes : en effet, « elles s'occupent à filer, à coudre, à faire de la toile & à plusieurs autres exercices, où la force du corps n'est pas si nécessaire qu'à ceux des hommes »⁸⁶⁶. Malgré son caractère étatique, l'enseignement ne vise pas au nivellement absolu des compétences, car il comprend également un mécanisme de sélection des élites intellectuelles. En effet, les enfants qui font preuve d'un « génie extraordinaire » sont recrutés par des collègues qui les forment pour devenir des espions qui voyagent *incognito* dans d'autres pays, en faisant mine d'être des Persans ou des Arméniens. Comme le précise le sage Scromenas, les Sévarambes prennent soin d'envoyer « de temps en temps un nombre suffisant de personnes habiles pour voyager dans les nations les plus polies de notre continent & pour y apprendre tout ce qu'elles jugeraient digne de la curiosité de leur nation » (*HS*, 298).

La prise en charge des individus est assurée en parallèle par le service militaire qui est universel et continu : « dès les jours qu'un garçon ou une fille ont été adoptés par l'État, ce qu'on fait lorsqu'ils ont atteint l'âge de sept ans, comme il a déjà été dit, on leur apprend à manier les armes, & c'est un de leurs exercices journaliers jusqu'à l'âge de quatorze ans » (*HS*, p. 225). Bien que l'entraînement devienne moins intensif par la suite, à l'exception des fêtes publiques, le devoir de rejoindre une milice concerne également les hommes et les femmes jusqu'à l'âge de 49 ans.

⁸⁶⁵ *Ibid.*

⁸⁶⁶ *Ibid.*

Le caractère disciplinaire de cette société se révèle également sur le plan du travail, qui est conçu comme une extension de la caserne. D'une certaine manière, les Sévarambes ont accompli le rêve colbertien d'éliminer les classes inactives, en transformant leur pays en phalanstère. Si l'esclavage et le travail forcé sont des composantes du système de production des biens, ils n'en constituent qu'une partie négligeable, étant donné que l'obligation du travail réglé par la cloche s'applique à tous les citoyens.

À la différence de More, dont la vision utopique est limitée à la manufacture, Veiras est un des premiers à imaginer une industrie moderne, axée sur l'institution de l'*osmasie*, qui est à la fois la cellule sociale et l'unité productive de la nation. Le système sévarambe anticipe le socialisme dirigiste du XX^e siècle, étant basé sur la distribution planifiée de matières premières vers les centres de production et de distribution spécialisés. Comme le rappelle von der Mühl, Veiras généralise encore une fois une tendance colbertienne, s'inspirant de la création de l'intendance de l'armée, première institution en mesure de centraliser les dépôts de munitions et de vivres destinés aux soldats, qui vivaient auparavant sur l'habitant⁸⁶⁷. Le critique a bien saisi par ailleurs la convergence entre la vision sévarambe et celle de Colbert qui, « si le roi l'eût laissé libre, aurait essayé de transformer la France en un royaume qui, sur bien des points, aurait ressemblé à celui de Sévarias »⁸⁶⁸. La tendance centralisatrice oppose l'utopie à l'idéologie de « l'individualisme possessif »⁸⁶⁹ qui prend naissance avec les doctrines de Hobbes et de Locke. À la différence des premiers penseurs libéraux, pour lesquels l'individu, envisagé comme propriétaire de sa personne et de ses capacités, représente la réalité ultime de la construction sociale, Veiras conçoit une société dans laquelle l'individu est inscrit sans reste, à travers un ensemble de dispositifs qui assurent sa conformité aux besoins de la nation.

La dimension disciplinaire n'épuise pas, dans l'*Histoire des Sévarambes*, l'axe de l'intervention de l'État, ce dernier étant impliqué non seulement dans le rappel à l'ordre des sujets individuels, mais aussi dans les domaines qui touchent la vie en général, incluant les rôles des sexes, la

⁸⁶⁷ Emanuel von der Mühl, *op. cit.*, p. 146.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 252.

⁸⁶⁹ Voir l'étude classique de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

sexualité et la reproduction, avec un accent particulier mis sur l'évolution démographique qui s'approche de l'obsession. Ce souci correspond à une évolution du pouvoir vers une autre technologie de gestion qui s'intéresse à la maximisation de la vie au sein de la population, et non seulement aux mécanismes disciplinaires, et que Foucault définit comme l'axe du « biopouvoir ».

Ainsi, d'après Foucault, qui place cette évolution dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, « on voit apparaître quelque chose de nouveau, qui est une autre technologie de pouvoir, non disciplinaire cette fois » qui « n'exclut pas la technique disciplinaire, mais qui l'emboîte, qui l'intègre, qui la modifie partiellement et qui, surtout, va l'utiliser en s'implantant en quelque sorte en elle, et s'incrétant effectivement grâce à cette technique disciplinaire préalable »⁸⁷⁰. Le processus décrit ici celui de l'émergence de la biopolitique, avec laquelle c'est l'objet même de l'art de gouverner qui change, car désormais c'est la vie de la population qui devient la nouvelle unité du social, en reléguant sur un plan second les niveaux de l'individu ou de la famille. Ce changement d'échelle fait que l'on doit passer de l'analyse d'une microphysique du pouvoir, axée sur la discipline des individus, à la macro-gestion des populations – mutation qui déblaye le terrain pour l'émergence d'une économie politique qui se donne ultimement pour but le contrôle de l'espèce elle-même. Il s'agit là, dans l'optique de Foucault, de l'« une des plus massives transformations du droit politique » qui complète le « vieux droit de souveraineté – faire mourir ou laisser vivre – par un autre droit nouveau, qui ne va pas effacer le premier, mais qui va le pénétrer, le traverser, le modifier, et qui va être un droit, ou plutôt un pouvoir exactement inverse : pouvoir de “faire” vivre et de “laisser” mourir »⁸⁷¹.

S'ajoutant au quadrillage « anatomopolitique » des individus à travers des techniques disciplinaires discrétisantes, la biopolitique s'intéresse aux pratiques sexuelles, aux taux de mortalité et de natalité, à la reproduction, à la distribution ethnique et raciale, à la santé publique, à l'hygiène, à l'alimentation. Sa mise en place s'opère progressivement : dans *La volonté de savoir* (1976), Foucault montre comment, à l'intérieur d'une certaine élite bourgeoise,

⁸⁷⁰ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », cours de 1975-1976, *op. cit.*, p. 141.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 167.

apparaissent à l'époque classique des mécanismes propres d'un « dispositif de sexualité »⁸⁷² qui conduira à l'émergence d'une forme de biopouvoir. À l'intérieur de cette classe émergente commencent à se poser les questions « de la vigueur, de la longévité, de la progéniture, et de la descendance »⁸⁷³, et cela non pas dans une optique de la répression, mais bien dans celle de l'amélioration et de la maximisation de la vie. Si les objectifs de la souveraineté et de la discipline restent essentiellement négatifs⁸⁷⁴, ceux de la biopolitique sont l'expression d'un soin essentiellement positif, qui n'est plus mis au service de la répression. La biopolitique soumet la population elle-même à un ensemble de contrôles régulateurs voués à pénétrer entièrement les consciences et les chairs, en transformant la société en un corps unifié.

Or, bien avant la deuxième moitié du XVIII^e siècle, époque qui marquerait selon Foucault l'émergence de cette nouvelle forme du pouvoir, on repère dans les utopies louis-quatorziennes une préoccupation constante pour la vie de la population, pour son accroissement, pour son hygiène et pour son bien-être, qui dépasse le cadre étroit de l'action disciplinaire, préoccupation que l'utopie de Veiras pousse à ses dernières conséquences.

Ainsi, c'est bien durant le règne de Louis XIV qu'on assiste à l'invention de la démographie, permettant la quantification de la multiplicité humaine dans le but de déterminer une norme et des mesures de contrôle. L'essor de la démographie est aussi accompagné d'un changement de perception par rapport à la nature humaine et à la possibilité de l'infléchir dans un certain sens. Bien que la fin du XVII^e siècle participe encore largement d'un monde traditionnel, il s'agit aussi d'une période charnière où l'homme ne s'abandonne plus à Dieu pour la vie et pour la mort, mais « agit délibérément sur la mortalité et la fécondité »⁸⁷⁵. Si jusqu'à l'époque louis-quatorzienne les recensements se limitaient surtout aux pouillés, dénombrements des bénéfices ecclésiastiques des paroisses, c'est Colbert qui, en 1666, ordonne le premier recensement nominal, « tête par

⁸⁷² Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2012, p. 102.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 162.

⁸⁷⁴ En effet, les objectifs du souverain sont de conserver le pouvoir en éliminant les foyers de résistance au moyen du droit de glaive; les dispositifs disciplinaires ont également une visée négative, qui est d'écarter par la surveillance et la censure les comportements déviants.

⁸⁷⁵ Michel Fleury, Louis Henry, « Pour connaître la population de la France depuis Louis XIV. – Plan de travaux par sondage », in *Population*, 13^e année, n° 4, 1958. p. 664.

tête », des temps modernes⁸⁷⁶ et qui donne une impulsion décisive à l'une des premières interventions biopolitiques concentrées de l'époque moderne. Il s'agit de l'envoi de presque 800 « filles du roi », en général des jeunes femmes orphelines ou veuves, dans le but de corriger la disproportion entre les sexes dans les colonies⁸⁷⁷. Ce projet sera repris par Vauban, maréchal polyvalent de Louis XIV, qui, s'intéressant à la distribution de la population dans l'espace, réalise au cours des années 1670, dans certaines communes dont il est le gouverneur, des dénombrements détaillés qui prennent en compte les habitants sous les aspects du sexe, de l'âge et de la profession. Pour faire la promotion de ses projets de recensement, Vauban fait publier en 1686 *Méthode générale et facile pour faire le dénombrement des peuples*⁸⁷⁸, opuscule dans lequel il insère des formulaires permettant de réaliser des enquêtes démographiques « par détail d'une manière fort aisée qui donnera une connoissance parfaite du nombre des Familles, de leur qualité, des lieux, des leurs demeures, & de leur Païs »⁸⁷⁹. Vauban ne cessera de plaider auprès du roi pour qu'il ordonne un recensement général en France, qui mettrait à sa disposition, selon les dires du maréchal, une véritable « boussole du pouvoir »⁸⁸⁰.

Or, il se trouve que les Sévarambes ont mis en application l'arithmétique politique rêvée par Vauban dès la création de l'état par Sévaris, qui ordonne des recensements complets de la population tous les sept ans, et dont les résultats lui serviront à orienter les politiques publiques. Celles-ci sont dominées par le souci pour la natalité qui constitue une véritable obsession des Sévarambes. La sexualité étant le lieu où s'exprime la tension idéologique fondamentale entre dispositifs disciplinaires et action biopolitique, elle est à la fois soumise à la surveillance la plus

⁸⁷⁶ Le champ d'application de cette enquête est la Nouvelle-France. Dirigée par Jean Talon, le premier intendant de la province, ce dépouillement a permis de fournir un tableau corporel complet de tous les habitants d'origine européenne, y compris sous l'angle de la distribution des sexes. Cette enquête montre, par exemple, que dans la Nouvelle-France, sur les quelque 3000 colons, il y avait 17 hommes célibataires d'âge adulte pour une femme. (Voir « Jean Talon : 1625-1694 », Statistiques Canada, en ligne.)

⁸⁷⁷ Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au XVIIe siècle; suivi d'un répertoire biographique des Filles du roi*, Montréal, Leméac, 1992.

⁸⁷⁸ Sébastien Le Prestre Vauban, *Méthode generale et facile pour faire le dénombrement des peuples*, Paris, A. Chrestien, 1686.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 1. Ces méthodes modernes fournissent des données incomparablement plus précises que les estimations par nombre de feux qui figuraient précédemment sur les feuilles d'imposition.

⁸⁸⁰ Thierry Martin, Michèle Virol, *Vauban, architecte de la modernité?*, s.l., Presses Universitaires Franche-Comté, 2008, p. 28.

stricte et, de façon apparemment contradictoire, à une injonction de maximiser la vie. La passion individuelle fait donc simultanément l'objet de la répression visant à endiguer ses expressions déviantes et d'une valorisation subreptice, comme le démontre l'obligation du mariage chez les Sévarambes.

L'obsession pour l'accroissement de la population est visible dès la première apparition de cette thématique, à l'occasion de l'établissement de la colonie des naufragés dans les terres australes. On se le rappelle, les voyageurs ont dû mettre en place, peu de temps après avoir échoué sur ces côtes, une forme de gouvernement rudimentaire, en élisant le capitaine Siden comme souverain absolu de la petite colonie.

Fait intéressant, dès que les conditions de la survie de la colonie sont peu ou prou remplies, Siden introduit une seule institution étatique, permettant de régler la distribution des femmes au sein de cette société bourgeonnante. Ce thème est lié à l'exigence de maîtriser les forces de la nature, symbolisées ici, comme dans d'autres utopies classiques, par les énergies féminines qui, si elles étaient laissées en liberté, risqueraient de mettre en péril la fragile consistance du lien social. La polygamie jouit par ailleurs d'une faveur extraordinaire dans l'imaginaire de l'époque; aussi bien en Angleterre qu'en France, la brusque attention dont on l'entoure étant déterminée par des considérations d'ordre démographique. Motif grivois, la polygamie semble relier l'utopie au roman libertin; cependant, dans le contexte utopique classique, sa promotion ne vise aucunement la libération sexuelle, mais plutôt son contraire. En effet, dans l'utopie de l'âge classique la sexualité est soumise au contrôle le plus strict et la féminité y fait l'objet d'un regard plutôt suspicieux. On est loin du féminisme du Fourier⁸⁸¹ pour lequel l'émancipation de la femme constituait la condition même de l'utopie réalisée.

Le motif de la polygamie avait été déjà exploité quelques années auparavant par Henry Neville dans sa fiction australe *The Isle of Pines*⁸⁸², dont le succès en a fait sans doute une source d'inspiration pour Veiras⁸⁸³. Représentation fictionnelle d'une méthode d'accroissement de la

⁸⁸¹ Par ailleurs, l'utopiste semble être à l'origine du terme. (Voir Karen Offen, « Sur l'origine des mots *féminisme* et *féministe* », *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, n° 34, 1987, p. 492-496.)

⁸⁸² Henry Neville, *The Isle of Pines, or, A late discovery of a fourth island near Terra Australis Incognita* by Henry Cornelius van Sloetten, Londres, Allen Banks and Charles Harper, 1668.

⁸⁸³ Ce motif est également présent dans l'*Histoire comique des États et Empires du Soleil* (1662), de Cyrano, qui représente peut-être la source commune de Neville et de Veiras. À la fin de son récit, Cyrano met ainsi dans la

population, *The Isle of Pines* raconte l'histoire d'un naufragé qui, se reproduisant avec quatre femmes, est à l'origine d'une société nombreuse se développant en isolement sur une île australe. En décrivant la polygamie en termes favorables, cette « robinsonnade » collective (avant la lettre) n'est pas simplement une fantaisie érotique excentrique, s'inscrivant dans le contexte plus général des essais d'amélioration des taux de reproduction qui ont la faveur du public de l'époque. Par ailleurs, des motions visant l'introduction de la polygamie sont soumises au Parlement anglais en 1658 et en 1675, alors que le débat sur les mérites de ce système est en cours : en effet, si William Temple, l'évêque Burnet et William Cowper décrivent les bienfaits de la polygamie, John Graunt consacre son ouvrage *Observations upon the Bills of Mortality* (1662) à la réfutation de ses supposés avantages démographiques⁸⁸⁴.

Chez Veiras, ce thème reçoit un traitement important, à la fois dans la première partie, dédiée au naufrage du *Dragon d'or*, que dans la description de la biopolitique sévarambe. Initialement, l'institution de la polyandrie se solde par un échec, permettant de justifier le traitement des femmes en régime utopique. Selon le système conçu par Siden, non pas par préférence, mais comme un pis-aller adopté sous la pression des circonstances, chaque officier a une femme pour lui seul, choisie selon son rang, les autres représentantes de sexe féminin étant distribuées en classes de sorte que « les officiers inférieurs pouvaient habiter avec une femme deux nuits de chaque semaine, les gens du commun une, & quelques-uns une fois seulement dix jours, ayant égard à l'âge & à la dignité de chacun » (*HS*, p. 90). Si ce système permet de partager un nombre inférieur de femmes à tous les hommes en dessous de l'âge de 50 ans, les résultats de

bouche de Campanella une utopie démographique basée sur la polygynie qui semble avoir quelques échos chez Veiras : « Au pays d'où je viens, l'âge de seize ans, on met les garçons au Noviciat d'amour : c'est un palais fort somptueux, qui contient presque le quart de la Cité. Pour les filles, elles n'y entrent qu'à treize. Ils font là les uns et les autres leur année de probation, pendant laquelle les garçons ne s'occupent qu'à mériter l'affection des filles, et les filles à se rendre dignes de l'amitié des garçons. Les douze mois expirés, la Faculté de Médecine va visiter en corps ce Séminaire d'Amans. Elle les tâte tous l'un après l'autre, jusqu'aux parties de leurs personnes les plus secrètes, les fait coupler à ses yeux, et puis selon que le mâle se rencontre à l'épreuve vigoureux et bien conformé, on lui donne pour femmes dix, vingt, trente ou quarante filles de celles qui le chérissent, pourvu qu'ils s'aiment réciproquement. Le marié, cependant, ne peut coucher qu'avec deux à la fois, et il ne lui est pas permis d'en embrasser aucune tandis qu'elle est grosse. Celles qu'on reconnaît stériles ne sont employées qu'à servir; et des hommes impuissants se font les esclaves qui se peuvent mêler charnellement avec les bréhaignes. » (Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes*, I, éd. Madeleine Alcover, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 335-6.)

⁸⁸⁴ A. Owen Aldridge, « Polygamy in Early Fiction: Henry Neville and Denis Veiras », *PMLA*, vol. 65, n° 4, 1950, p. 464-472.

l'expérience révèlent le caractère fondamentalement antinaturel de la polyandrie : le fait qu'en règle générale seulement les femmes qui ont un seul compagnon tombent enceintes démontre en effet, selon le narrateur, que « la pluralité des hommes est contraire à la génération »⁸⁸⁵. Ce constat, qui revêt une apparence scientifique⁸⁸⁶, permet de justifier la polygynie chez les Sévarambes, tout en révélant les effets démographiques supposément néfastes de la polyandrie. Si besoin est, cette conclusion renforcée par l'absence d'antécédents historiques de cette institution : « Aussi la polygamie des femmes a été souvent pratiquée & elle l'est encore aujourd'hui parmi quelques nations : mais je n'ai pas encore lu que celles de plusieurs maris ait jamais été en usage »⁸⁸⁷. Le rôle de ce développement, qui n'a pas véritablement de suite, car ce type de partage est vite abandonné – notamment à la suite des pressions Sévarambes qui trouvent cette pratique intolérable, est de révéler les effets néfastes de toute politique qui va à l'encontre de la nature.

Pour ce qui est de la sexualité sévarambe, celle-ci est soumise à des considérations hygiénistes qui visent son développement sain, en éliminant les passions débridées dont le caractère anarchique pourrait mettre en péril la stabilité sociale. Par ailleurs, une des maximes fondamentales de l'État exige de « faire valoir les Lois du mariage et les faire observer aux personnes adultes, tant pour la propagation de l'espèce et l'accroissement de la Nation, que pour éviter la fornication, l'adultère, l'inceste et d'autres crimes abominables [...] » (*HS*, p. 182) La réglementation de la sexualité ne concerne pas seulement l'inceste – qui a joué un rôle important dans l'opposition entre Prestarambes et Stroukarambes avant la conquête, et la polyandrie, mais l'ensemble des relations entre les sexes. La démonstration en est faite par l'entremise d'une multitude de microrécits, enclaves narratives qui mettent en scène le conflit entre les passions individuelles et l'ordre sociétal. Ces insertions relèvent, comme le souligne aussi Lise Leibacher-

⁸⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁸⁶ On retrouve dans la recherche actuelle des hypothèses similaires sur la compétition spermatique qui pourrait réduire la fécondation chez les mammifères, y compris les humains (Voir, par exemple, Robin Baker, *Sperm Wars : The Science of Sex*, Londres, Fourth Estate, 1996).

⁸⁸⁷ *Ibid.*

Ouvrard, du registre didactique, le narrateur leur apposant un commentaire péremptoire qui « en fait autant de petits contes moraux »⁸⁸⁸.

Presque la totalité de ces « enclaves narratives » concerne les jeux de l'amour : on y rencontre des femmes infidèles, des amants malheureux, ainsi que des joutes entre divers prétendants. Comme le fait remarquer Jean-Michel Racault, la passion amoureuse constitue « le lieu d'émergence privilégié de l'individu en utopie »; grâce à elle « les citoyens échappent à leur pure fonctionnalité sociale pour accéder à l'identité personnelle »⁸⁸⁹. Mais il serait excessif d'y identifier une mise en échec de l'ordre utopique, comme semble le suggérer le critique; il ne s'agit en fait que d'écarts contrôlés, dont la fonction est de témoigner de la santé du système, en mettant à l'épreuve ponctuellement son efficacité. La conclusion est fournie par le narrateur lui-même, après avoir raconté une anecdote salace qui se clôt par la punition des coupables :

Voilà comment quelquefois l'amour se joue de la vigilance des gardes les plus sévères & porte les amants aux entreprises les plus hasardeuses. Tout le monde n'obéit pas également aux lois, quelques douces & raisonnables qu'elles paraissent être, & partout on trouve des gens qui n'en appréhendent pas tant de sévérité, qu'ils aiment la passion aveugle qui les porte à les violer malgré la rigueur des châtimens qu'elles ordonnent. (HS, p. 219)

La santé de la population, sa reproduction, l'amélioration de son état physique et mental sont par ailleurs au cœur de l'entreprise sévarambe. Le terme « santé » revient avec une insistance quasi obsessionnelle : les habitants « sont fort robustes & jouissent d'une grande santé pour la plupart » (HS, p. 209), leur manière de vivre contribue à « fortifier leurs corps », « ils font beaucoup d'exercice, mais c'est un exercice modéré »; de plus, « leur [sic] divertissemens et & leur gaieté contribuent aussi beaucoup à la santé de leurs corps »⁸⁹⁰. Les caractéristiques du génotype sévarambe trahissent aussi la vigueur de ce peuple : « [i]ls sont tous presque grands & de belle taille », de sorte que « ce n'est pas chose étonnante d'y voir des hommes de sept pieds

⁸⁸⁸ Lise Leibacher-Ouvrard, « Discourir : Raison et persuasion dans quelques voyages utopiques libertins (1675-1715) », N. Boursier, D. Trott (dir.), *La Naissance du roman en France*, Paris-Seattle-Tübingen, coll. « Biblio 17 », 54, 1990, p. 60.

⁸⁸⁹ Jean-Michel Racault, « De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie : Les utopies classiques et la nature humaine », *Tropics*, Université de La Réunion, 2016, p. 215-232.

⁸⁹⁰ *Ibid.*

de haut, qui parmi nous passeraient pour des géants »⁸⁹¹. Même les femmes ont « un air mâle & vigoureux qui ne se rencontre que rarement parmi nous » (*HS*, p. 210); par ailleurs, elles participent à la guerre, étant bien représentées dans l'armée, où elles occupent un tiers des positions (*HS*, p. 133).

La raison de cette perfection raciale réside sans doute dans la politique eugéniste stricte qui procède à l'élimination de tous les individus dont la conformation physique ou morale ne correspond au moule idéal : « S'il y en a que quelque infirmité naturelle ou quelque accident exempté de l'obligation de se marier, on les envoie en Spouroumbe; car on ne veut pas avoir de telles gens en Sevarambe » (*HS*, p. 202). En effet, dès son arrivée, Siden découvre que les « gens contrefaits » sont bannis au pays de Spourunde, périphérie qui accueille la classe des « *Esperou* », terme désignant « une personne défectueuse de corps ou d'esprit » (*HS*, p. 101)⁸⁹². Cette robustesse de la race serait également le résultat de l'hygiène sexuelle imposée par des mécanismes de surveillance et d'(auto)contrôle qui font que les rapports sexuels se caractérisent par leur rareté programmatique, dans la mesure où on ne permet aux jeunes mariés « de coucher ensemble que de trois nuits, une pendant les trois premières années de leur union, & puis de deux nuits une jusqu'à leur vingt-huitième année » (*HS*, p. 203).

La manière dont Veiras arrive à concilier la répression et l'injonction biopolitique ne manque pas d'ingéniosité : il soutient en effet que la fréquence des rapports amoureux, au lieu d'augmenter les chances de reproduction, en ferait obstacle, tout en maximisant le risque de déchéance de la population.

Et comme les femmes mariées sont fort honorées quand elles en élèvent beaucoup [d'enfants], elles se font une vertu de ne pas souffrir le commerce trop fréquent de leurs maris qui est contraire à la génération & qui fait que, le plus souvent, ils font des enfants faibles & sujets aux maladies, qui meurent dans leur plus tendre jeunesse ou qui, s'ils échappent, deviennent rarement hommes robustes & vigoureux » (*HS*, p. 209)

Théorie sans base scientifique, et sans doute farfelue même d'après les critères de la littérature médicale de l'époque, la liaison entre restriction de l'activité sexuelle et la qualité de la progéniture prétend cependant exprimer un fait biologique, révélant ainsi la conformité des

⁸⁹¹ *Ibid.*

⁸⁹² C'est peut-être aussi une allusion moqueuse aux habitants du village occitan Espérou, situé dans le département du Gard.

coutumes utopiques avec les lois de la nature. Fait intéressant, Veiras se montre ici plus restrictif que les médecins de son âge, qui se contentent généralement de recommander des saisons et des heures qui seraient plus favorables à la procréation que d'autres, ne prohibant les contacts sexuels que pendant les règles et la grossesse⁸⁹³. La procréation est particulièrement valorisée dans cette optique républicaine pour laquelle « le plus grand honneur des femmes est d'aimer leurs maris & d'élever elles-mêmes plusieurs enfants pour la patrie » (*HS*, p. 201); inversement, l'infertilité est soumise à l'opprobre public et peut entraîner la descente dans une condition d'esclavage pour les femmes mariées qui n'arrivent pas à procréer à bout de cinq ans. Cette mesure semble avoir sa source dans *Les États et Empires du Soleil*, où Cyrano met dans la bouche de Campanelle des prévisions pour les femmes stériles qui « ne sont employées qu'à servir »⁸⁹⁴; mais, à la différence de Veiras, Cyrano mentionne également le sort réservé aux hommes impuissants dont on fait « [d]es esclaves qui se peuvent mêler charnellement avec les bréhaignes »⁸⁹⁵.

Le mariage est obligatoire et la polygynie est permise aux notables. Cet arrangement n'est pas le signe d'un laxisme de la conception sévarambe qui donnerait dans le libertinage des mœurs, mais il signale un effort conscient de maximiser la reproduction; c'est pour une raison similaire que l'on interdit d'autre part les grands écarts d'âge entre les membres du couple.

Nicolaas van Wijngaarden a d'ailleurs raison de conclure, en comparant les mœurs des Utopiens avec celles de la grande société de l'époque louis-quatorzienne, que « les Sévarambes sont des hommes vertueux auprès les compatriotes de l'auteur »⁸⁹⁶, surtout si on se fie au succès croissant des récits grivois. Par ailleurs, le caractère obligatoire du mariage renvoie au modèle spartiate, référence typique pour le modèle républicain qu'envisage Veiras. Or, bien que le soin pour l'accroissement de la population ait des antécédents antiques, il ne représente pas moins une

⁸⁹³ Paul-Gabriel Boucé, « La sexualité au XVIII^e siècle : tolérances et intolérances », *Actes du Colloque de la Société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles*, Université de Nantes, 1979, p. 126.

⁸⁹⁴ Cyrano de Bergerac, *Œuvres complètes*, t. I, éd. Madeleine Alcover, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 336.

⁸⁹⁵ *Ibid.*

⁸⁹⁶ Nicolaas van Wijngaarden, *Les Odysées philosophiques en France*, *op. cit.*, p. 72.

préoccupation nouvelle qui est aussi motivée par la réduction drastique de la population en Europe après la guerre de Trente Ans⁸⁹⁷.

Ils ont d'ailleurs peu d'occasions de pécher, étant donnée la surveillance quotidienne qui règne en pays sévarambe. Le mariage (« *Osparenibon* ») est une cérémonie publique qui, organisée quatre fois par année, engage toute la collectivité. L'éthos républicain utopique met à mal la distinction, à peine émergente à l'époque classique, entre privé et public. Le modèle du Panoptique, décrit par Foucault⁸⁹⁸, est ici renversé : il ne s'agit pas d'un seul observateur qui surveille les sujets sans être vu, mais de la communauté dans son entier qui observe les mariés durant la nuit de la noce qui a lieu « dans une des salles de l'osmasie où ils doivent demeurer & dans laquelle on leur a préparé deux chambres de plain-pied, dont l'une regarde sur la rue & l'autre sur la cour [...] » (*HS*, p. 203). Pareillement, faut-il remarquer que cette exposition publique de la passion contraste avec le secret qui entoure les pratiques lascives des prêtres stroukarambes qui surveillent les vierges consacrées au Fils du Soleil, se cachant « derrière des jalousies d'où ils pouvaient voir par tout le temple sans être vus »? (*HS*, p. 268)

Malgré ces dispositions, parmi les utopies de son siècle, l'*Histoire des Sévarambes* réserve aux femmes un des traitements les plus égalitaires. Les rôles sexuels sont particulièrement équilibrés dans cette utopie, les femmes étant même favorisées sous certains aspects : par exemple, ce sont elles qui choisissent librement leurs maris durant les solennités de mariage. Évidemment, il n'est pas question de leur octroyer de hautes fonctions publiques; en revanche, elles peuvent servir dans l'armée – faveur douteuse, mais qui ne constitue pas moins un hapax dans l'utopie classique. Aussi, si le divorce et l'échange des partenaires sont permis, avec l'accord des parties intéressées, il n'est possible qu'entre personnes de même rang, « car les femmes n'aiment pas prendre un homme inférieur à leur propre mari »⁸⁹⁹.

⁸⁹⁷ Voir Emanuel von der Mühl, *op. cit.*, p. 160.

⁸⁹⁸ Selon Foucault, qui emprunte cet exemple à Jeremy Bentham, ce dispositif permet à un observateur (par exemple le gardien d'une prison), de surveiller continuellement les autres (les prisonniers, en l'occurrence), sans être vu. En donnant à la surveillance un caractère potentiellement permanent dans ses effets (même si elle peut être discontinuée dans son action), le panoptique assure un fonctionnement automatique du pouvoir. (Voir Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975).

⁸⁹⁹ *Ibid.*

Un autre point important concerne le lien entre la sexualité et la hiérarchie sociale qui dessine une des contradictions de l'utopie sévarambe dans la mesure où le principe d'une société sans classes se trouve mis en question précisément sur le plan matrimonial. Si, pour les hommes du commun, le mariage n'a d'autre forme possible que la monogamie, la polygynie est la prérogative des notables, au rang desquels le vice-roi jouit d'une condition privilégiée : « Les officiers de l'État sont bornés dans le nombre de leurs femmes & de leurs domestiques, mais le seul vice-roi n'est point limité; néanmoins, c'est sa coutume de prendre pas plus de douze femmes, à l'exemple de Sevarias qui n'excéda jamais ce nombre » (*HS*, p. 230). Cette exemption s'accompagne aussi de la possibilité de choisir ses femmes, apparemment sans considération pour leur préférence : « quand il y a dans une maison quelque fille d'une extraordinaire beauté, on la fait voir au vice-roi qui la prend pour lui s'il veut, & s'il ne la veut pas il la donne à celui de ses sénateurs qu'il veut obliger par ce présent [...] »⁹⁰⁰. Il faudrait rapporter cette coutume non seulement à celle des Incas, qui réservaient également le droit à une pluralité de femmes aux hauts fonctionnaires, mais aussi avec la consécration des vierges au Fils du Soleil chez les Stroukarambes, « sales pratiques » qui seront dénoncées par Sévarias (*HS*, p. 268).

Dans le camp des femmes, seulement la première épouse jouit d'un statut particulier, étant « la véritable vice-reine », « alors que toutes les autres femmes gardent le nom qu'elles portaient avant le mariage »⁹⁰¹. L'égalité supposée de la société sévarambe est donc mise radicalement en question, le mariage s'avérant, comme dans la société féodale, être surdéterminé par la stratification sociale.

Pour Carole Martin, la sexualité sévarambe trahit l'emprise de la figure du Souverain qui, dans sa toute-puissance, contrôle de manière despotique à la fois la famille et l'État dont elle forme la base : la conception politique de Veiras résorberait « la création d'un monde "idéal" en la seule puissance de représentation du Souverain »⁹⁰². Cette hypothèse nous semble faire fausse route; en minimisant à la fois la composante féministe et celle anti-despotique de l'utopie de Veiras, elle n'est étayée textuellement que par certains détails, notamment par le privilège matrimonial

⁹⁰⁰ *Ibid.*

⁹⁰¹ *Ibid.*

⁹⁰² Carole Martin, *op. cit.*, p. 46.

du vice-roi et de la classe des notables. La récusation de la transmission héréditaire du pouvoir, la nature quasi démocratique du système électif, le rôle surtout décoratif du vice-roi et la virilisation de la femme interdisent de réduire la conception de l'auteur à une simple défense ou illustration d'un absolutisme patriarcal d'inspiration louis-quatorzienne ou orientale. Plutôt, il nous semble que les incohérences introduites au sein de la société sans classes sévarambe par l'intrusion de la sexualité reflètent la tension irrésolue entre l'idéologie égalitaire et l'exigence de conformité à la nature qui, faut-il le remarquer, fournit la rationalité ultime des coutumes adoptées par les Utopiens. L'ordre sexuel sévarambe est donc une expression d'une tentative de compromis entre l'idéal disciplinaire (manifesté en l'occurrence sous la forme de la surveillance continuelle et de la censure des passions naturelles) et la recrudescence d'un fantasme primitiviste⁹⁰³, dans lequel la conformité à la nature favorise la polygamie et la domination patriarcale. Comme le montre Lise Leibacher-Ouvrard, égalité supposée du monde utopique est réduite au rang de vœux pieux dans la cité Sévarambe, dans laquelle la condition féminine est définie par un essentialisme biologique lié à la maternité⁹⁰⁴. L'égalité des sexes, bien qu'elle soit formulée sur le plan théorique par Veiras, disparaît lorsqu'il s'agit de concevoir l'inscription des femmes dans la société, notamment à travers l'institution du mariage. L'exigence démocratique égalitaire qui fait son apparition dans l'utopie de Veiras est ainsi surdéterminée par la présence d'appareils disciplinaires et biopolitiques qui en émoussent le potentiel émancipateur.

II. 2. 5. Une politique de la nature?

L'articulation entre le projet de domination de la nature et celui utopique représente un des volets fondamentaux de l'œuvre, étant formulée dès la dédicace qui ouvre le premier volume. Le texte utopique, présenté brièvement comme « l'histoire d'un pays nouvellement découvert » (*HS*,

⁹⁰³ La polygamie est par ailleurs étroitement associée, dans l'imaginaire de l'époque, non seulement au despotisme oriental, mais aussi aux mœurs des habitants du Nouveau Monde.

⁹⁰⁴ Lise Leibacher-Ouvrard, « Fallacy and Deception: The Utopian Discourse of Equality. D. Veiras' *Histoire des Sévarambes* », *Utopian Studies II*, Lanham-New York-Londres, University Press of America, 1989, p. 89: « Less a skill than a debt to society, less a talent than an obligation, what is still biologically unique in her becomes a servitude. Woman is submitted to a biological essentialism unknown to her male counterpart, and this, ironically, is perpetrated in a democratic political system posited precisely on the negation of essentialism”

p. 57), est adressé à Pierre-Paul Riquet, baron de Bonrepos. À l'époque de la publication de l'*Histoire des Sévarambes*, ce dernier occupe la fonction de fermier général des gabelles et jouit d'une certaine célébrité pour avoir réalisé le canal du Midi, projet appuyé par Colbert. D'après Emanuel von der Mühl, il s'agit d'un ami et protecteur de Veiras qui semble avoir reçu favorablement l'intention de l'auteur – la preuve en serait qu'il lui adresse une seconde dédicace dans la deuxième partie de l'ouvrage⁹⁰⁵. Le choix du dédicataire remplit non seulement une fonction de protection de l'auteur et de validation du récit, mais elle joue aussi un rôle idéologique, permettant à Veiras d'annoncer la trame principale de son texte. Réduite à ses lignes essentielles, l'*Histoire des Sévarambes* est l'histoire d'un individu d'exception qui, par son ingéniosité, canalise les forces de la nation, tout en triomphant de la résistance des éléments naturels – image héroïque avec laquelle l'entrepreneur Pierre-Paul Riquet pouvait sans doute s'identifier.

La dédicace remplit, dans ce contexte, une fonction exemplaire, d'illustration des possibilités ouvertes par le programme rationnel d'amélioration de la nature qui constitue le véritable enjeu de la société utopique. L'ambitieux projet du baron, considéré par certains comme le plus grand chantier du siècle, n'est pas sans rappeler les vastes entreprises utopiennes : « il faut qu'une nation entière s'occupe principalement à faire des canaux, à dessécher les marais, à rendre fertiles des terres stériles & sablonneuses, à percer des montagnes, & à s'ériger, en mille lieux, des marques publiques, & comme éternelles, de son industrie & de sa magnificence. » (HA, p. 57). Ce plan trouve son analogue dans la cité sévarambe elle-même : dans le premier livre, l'auteur présente en termes élogieux les exploits des habitants en matière d'ingénierie hydraulique, en montrant comment la canalisation a pu transformer un « marais bourbeux et puant » en « terrain fertile et très agréable »⁹⁰⁶.

Dans cette conception, qui s'aligne avec l'ambition de Riquet, la nature est envisagée comme un matériau premier qui exige une action coordonnée de mise en forme; c'est l'opération de canalisation des puissances de la matière qui donne la mesure du « génie » d'une nation, selon un

⁹⁰⁵ Emanuel von der Mühl, *op. cit.*, p. 20-1.

⁹⁰⁶ « Avant l'arrivée de Sevarias, ce lieu présentement si beau, n'était qu'un marais bourbeux et puant, qui ne produisait que des roseaux; mais par le moyen des canaux qu'ils y ont creusés, & de la grande quantité de terre qu'ils y ont portée, ils en ont fait un terrain très fertile & très agréable » (HS, p. 145).

programme qui exige, comme on l'a vu, la transformation de l'environnement par la création de canaux, de tunnels, de terres agricoles à partir de marais et de monuments publics (*HS*, p. 57)⁹⁰⁷. Ces ambitieux projets qu'on retrouvera sans exception dans la cité sévarambe supposent, selon Veiras, l'existence d'un « corps » politique unifié et clos, dont l'unité permet de rassembler les énergies fluides de la nation. Mais, comme le précise la comparaison entre l'Espagne et la France, cette unité n'est pas une donnée spontanée, étant plutôt le résultat de l'action humaine. Selon l'auteur, la forme vitale de la nation repose en effet sur l'existence d'une classe de « sujets industriels » et non sur les richesses du territoire qu'elle occupe. Même si l'Espagne « voit dans un même temps lever & coucher le soleil dans la vaste étendue de sa domination, & possède les plus riches mines d'or & d'argent qu'on ait encore découvertes », « faute d'un nombre convenable de sujets industriels, ce n'est presque qu'un désert inculte », et la nation espagnole « un corps faible et languissant, qui n'a plus guère de sang dans les veines » (*HS*, p. 58). Par contraste, la France, qui ne dispose pas de vastes ressources ni des « mines du Mexique & du Pérou », est « un petit corps ramassé, mais plein de force et de vigueur »⁹⁰⁸. La dissociation entre la prospérité nationale et la richesse de l'environnement trahit une conception tout à fait moderne qui suppose la valorisation de la technique et du travail humain, s'inscrivant précisément dans la foulée du réformisme colbertien : on se rappelle en effet que le premier ministre de Louis XIV voue un véritable culte au travail, en tâchant d'éliminer les classes qui s'y soustraient. Cette conception est au cœur de l'entreprise sévarambe, qui vise la construction d'une « nature artificielle », selon l'expression d'Anne-Marie Drouin-Hans⁹⁰⁹, dans laquelle l'« harmonie n'est pas donnée, mais est construite par le travail ingénieux des hommes, et grâce à la perfection de l'organisation sociale, les travaux sont moins pénibles ou agréablement et équitablement

⁹⁰⁷ L'agriculture joue ainsi un rôle essentiel étant liée à la croissance de la population : « Ils font souvent de nouvelles colonies, car ils multiplient beaucoup, & il y a déjà dans toutes leurs terres près de cinq mille Osmasies ramassées en ville ou en bourgs, ou dispersées en divers endroits du pays, trois en des lieux, deux en d'autres, mais on en voit aussi de toutes seules. [...] Toutes les terres cultivées y sont, comme j'ai déjà dit, d'un grand rapport, soit à cause de leur fertilité naturelle, ou par l'industrie des habitants qui n'en peuvent souffrir d'inutiles autour de leurs habitations & qui n'épargnent ni soins, ni peines, pour fertiliser jusqu'aux lieux les plus fertiles; et surtout aux environs de Sevarinde. » (*Ibid.*)

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ Anne-Marie Drouin-Hans, *Éducation et utopies*, Paris, Vrin, 2004, p. 176.

répartis »⁹¹⁰. La nature n'intéresse Veiras que dans la mesure où elle est domestiquée, soumise à l'action formatrice du travail.

Non sans orgueil, le guide explique aux visiteurs étonnés par l'ampleur des gigantesques travaux utopiques qu'aucune entreprise n'est impossible à la nation sévarambe qui, n'étant pas conditionnée par l'existence de l'argent et des intérêts particuliers, travaille à l'unisson pour le bien commun. Des « merveilleux canaux », « murailles », « ponts & écluses », tunnels, caves artificielles, temples, ouvrages « si forts & d'un travail si prodigieux, qu'on n'en saurait tant faire en Europe pour cinquante millions de livres » sont accomplis par ce peuple sans recours à l'argent, dont ils considèrent l'usage comme étant pernicieux (*HS*, 118). Veiras formule ici, peut-être pour la première fois avec une telle clarté, le rapport entre le collectivisme moderne et la transformation de la nature : c'est leur forme d'organisation dans laquelle les intérêts individuels sont écartés qui permet aux habitants de modifier l'environnement selon leurs vœux.

D'autre part, dans les quelques instances où les éléments du paysage sont présents, ils ne sont envisagés que sous le plan de leur utilité : les rivières sont faites pour « arroser le pays » (*HS*, p. 199) et les cyprès pour « en faire des mâts de navire »⁹¹¹. La terre agricole même est une construction artificielle des Sévarambes, étant le produit d'une technique qui permet de « dissoudre le sable, de l'engraisser & de le convertir en bonne terre » en faisant de leurs plaines sablonneuses « un des plus beaux & plus fertiles lieux au monde » (*HS*, p. 146)⁹¹².

Les animaux austraux, qui se remarquent tous par leur caractère familier, étant des versions améliorées des exemplaires de la faune de l'Europe, ne sont mentionnés que dans un contexte utilitaire, qu'il s'agisse de la chasse, de la pêche, du transport ou de l'agriculture : il est ainsi question de l'« abrousta », « animal semblable aux blaireaux, quoique plus gros, dont la chair est fort délicate » (*HS*, p. 119); des « oustabars », « bêtes fort semblables à de loups, mais beaucoup plus velus » (*HS*, p. 120); des « fostila », poissons volants, « aussi gros que des saumons » et qu'on pêche lorsqu'ils s'élancent dans l'air; des « safpêmes », animaux « semblables à une loutre », utilisés pour la chasse de l'« ébouste », « espèce de canard ou poule d'eau »⁹¹³; de

⁹¹⁰ *Ibid.*

⁹¹¹ *Ibid.*

⁹¹² Cette invention intéresse le narrateur au point de former le projet de la publier, à son retour en Europe.

l'« erimfroda », espèce d'aigle que Stroukaras apprivoise pour faire croire au peuple qu'il est en communication avec le soleil (*HS*, p. 262); ou des « bandelis » ressemblant au cerf, qui servent les mêmes fonctions que les chevaux en Europe, mais ces derniers « lui cèdent beaucoup en vitesse & agilité » (*HS*, p. 133). Les analogies permanentes avec la faune européenne coupent court à toute dérive vers le merveilleux : à la différence du deuxième volume apocryphe paru en anglais, qui regorge de références aux unicorns et autres bêtes fantastiques, le texte de Veiras excise l'extraordinaire, illustrant une esthétique dont le classicisme tend à évincer tout ce qui relève de l'inutile et du luxe. L'utopie hérite sous cet aspect d'une certaine sobriété républicaine qui nous semble renforcée par l'appartenance de l'auteur au culte protestant.

Cet austère classicisme se reflète dans les divers arts dans lesquels excellent les habitants, notamment dans l'architecture, qui constitue une préoccupation majeure des Sévarambes, peuple de bâtisseurs. Sa prééminence particulière reflète l'importance de la construction des espaces communautaires pour l'utopie, la première initiative du fondateur Sévaris après la conquête des terres australes étant ainsi d'ordonner la construction d'un temple qui centralise les énergies de la nation naissante. Des édifices comme le temple du Soleil, le palais du vice-roi et l'amphithéâtre de Sévarinde jouent un rôle essentiel dans les diverses célébrations publiques qui rythment la vie dans l'utopie : le *Khodimbasion*, fête du Grand Dieu, l'*Erimbasion*, célébration du Soleil, le *Sevarasion*, commémoration du fondateur, l'*Osparenibon*, solennité du mariage, le *Stricasion*, cérémonie de l'adoption d'enfants par l'État ou le *Nemarokiston*, fête des prémices.

Les descriptions des ouvrages architecturaux trahissent le goût prononcé pour l'adjectif conventionnel et abstrait : le palais du Soleil est « magnifique », « superbe », « tous les ordres de l'architecture y sont admirablement observés », avec de « beaux piliers de marbre fort hauts & taillés de diverses manières »; sa grandeur est « prodigieuse », ou « excessive », et il est bâti en « marbre fort luisant & fort bien poli » (*HS*, p. 138-9).

Certains détails permettent de rapprocher le palais du vice-roi de Versailles, y compris pour ce qui est de l'attention particulière accordée au jardinage et aux dispositifs hydrauliques qui l'agrémentent. En décrivant le jardin, « tout disposé en allées, en parterres & en compartiments carrés, distingués d'arbres, de fontaines, de statues & de fleurs », et comprenant un labyrinthe, l'attention de l'observateur s'arrête sur « le mont d'eau qu'on voit au centre de ce jardin » (*HS*,

⁹¹³ *Ibid.*

p. 232). Ce gigantesque projet hydraulique est décrit de manière fort détaillée par Veiras qui insiste sur ses diverses caractéristiques techniques, n'oubliant ni l'innovation architecturale ni l'agencement de tuyaux qui concourent à son « effet admirable ». Il s'agit d'une œuvre du vice-roi régnant Sevarminas et qui mêle « l'utilité au plaisir, car, de ce mont élevé [...] il ne tire pas seulement tous les jets d'eau qui arrosent & embellissent son jardin, mais il en fait aussi conduire une bonne partie à Sevarinde pour la commodité de ses habitants »⁹¹⁴.

Cette description ne semble pas gratuite, car elle nous paraît constituer un habile plaidoyer en faveur du dédicataire du livre, Pierre-Paul Riquet qui propose, dès 1674, au roi de construire un projet hydraulique qui suppose aussi la création d'un canal-aqueduc censé amener l'eau de la Loire à Versailles. Si l'idée plaît initialement à Louis XIV qui prévoit un budget impressionnant pour réaliser ce dessein, Colbert s'y oppose, en employant Charles Perrault, alors contrôleur de la Surintendance des bâtiments et l'abbé Jean-Felix Picard pour démontrer l'impossibilité géophysique du projet⁹¹⁵. En situant, ne fût-ce que sur le plan de l'imaginaire, ce plan cher à Riquet dans le jardin du vice-roi sévarambe, Veiras trouve ainsi un moyen de flatter son ami et protecteur. Mais ce type de détail ne nous permet pas d'affirmer que l'œuvre aurait une dimension courtisane – en fait, si Veiras se charge de la promotion des idées de son ami, il ne le fait pas sans y introduire une certaine réserve critique. Il faut remarquer en effet qu'à la différence des merveilles hydrauliques de Versailles, le « mont d'eau » sévarambe est conçu pour « la commodité » des habitants de Sévarinde, et non seulement pour le plaisir du vice-roi, trait dans lequel on peut discerner les traces d'une critique de l'absolutisme.

D'autres indications semblent également suggérer que le palais du vice-roi est imaginé par l'auteur comme une sorte d'anti-Versailles. À la différence de l'architecture de la période louis-quatorzienne qui, malgré son inspiration antique, fait preuve d'un luxe éclatant, et dont la résidence du Roi Soleil est l'emblème, le style des bâtiments sévarambes se caractérise par une certaine austérité, malgré l'utilisation abondante de matériaux précieux. La tendance égalitaire de l'utopie se retrouve aussi dans la comparaison entre Versailles et le palais du vice-roi sévarambe.

⁹¹⁴ *Ibid.*

⁹¹⁵ Charles Perrault donne par ailleurs un compte rendu du débat entre Riquet et Picard dans ses mémoires (Charles Perrault, *Mémoires de ma vie*, Paris, Macula, 1993, p. 204-206).

Comme le souligne Foucault⁹¹⁶, le palais de Louis XIV est conçu comme un immense dispositif panoptique, isolé du peuple vivant à Paris et permettant au monarque de surveiller constamment sa Cour, tout en y mettant en scène sa propre grandeur. Au contraire, la résidence du vice-roi est située au centre de la ville et, étant traversée par de multiples ouvertures, elle est soumise au regard de tous les citoyens⁹¹⁷. Aussi, si le visiteur de la France louis-quatorzienne ne saurait ignorer le contraste entre les ruelles insalubres de la ville de Paris et le luxe géométrique de Versailles, l'urbanisme sévarambe part, au contraire, du principe de l'homologie fondamentale entre les unités d'habitation du peuple, les « *osmasies* », et le palais du vice-roi. Cette résidence a partant le même contour que les unités communautaires destinés aux simples citoyens, sa différence provenant essentiellement de la taille gigantesque, étant dix fois plus grande qu'une *osmasie* (qui peut loger à elle-même plus de mille personnes)⁹¹⁸.

Un certain utilitarisme, défini par l'importance accordée à la dimension collective et le rejet de tout ce qui relève de l'accessoire, semble caractériser également les autres domaines artistiques. Partant, les arts plastiques ont une présence réduite en utopie, étant pratiqués « plus pour la curiosité que pour l'utilité » (*HS*, p. 220). N'étant pas exercés par le peuple, ils sont confinés à des endroits particuliers, où certaines « personnes choisies & qui excellent dans tous ces beaux arts, travaillent pour les ornements publics »⁹¹⁹.

D'autre part, la musique, puisqu'elle joue un rôle essentiel dans les cérémonies, est mieux considérée. Un détail intéressant sur la technologie utopienne apparaît dans ce contexte. Nous apprenons que l'instrument de choix des Sévarambes est l'orgue hydraulique, mais, détail important, celle-ci n'est pas d'une invention moderne, car comme le précise le narrateur, il s'agit de la réinvention d'un instrument connu par les Grecs et les Romains de l'Antiquité et dont l'art s'est perdu en Occident.

⁹¹⁶ Pour Foucault, la planification de Versailles, ayant pour fonction de favoriser l'observation individualisante, a pu constituer une source d'inspiration pour le panoptique conçu par Bentham (Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, *op. cit.*, p. 204-205).

⁹¹⁷ Voir aussi les remarques de Louise Leibacher-Ouvrard, *op. cit.*, p. 100.

⁹¹⁸ On peut remarquer ainsi que le nombre qui domine l'organisation sociale et urbanistiques de l'utopie décrite par Veiras est 10. De manière similaire, l'utopie de Foigny est organisée sur la base du chiffre 4 (voir *supra*).

⁹¹⁹ *Ibid.* Par exemple, le temple du Soleil abrite une série de cinq représentations des moments essentiels de la carrière de chacun des vice-rois successifs (*HS*, p. 237).

La question de la poésie sévarambe donne l'occasion à Veiras de manifester son parti-pris dans le débat d'actualité qui porte sur la question de la rime, et qui avait remis à l'ordre du jour par la préface de 1688 ajoutée au *Paradis perdu* par Milton, qui entend défendre son usage du vers blanc dans des termes qui sont assez proches de ceux employés par Veiras :

Leurs poèmes font tous en vers métriques, comme les poèmes grecs & latins, qu'ils ont imitez; mais leurs vers font beaucoup plus beaux & plus capables d'émouvoir les passions. [...] En effet je ne trouve rien de plus ridicule que les rimes, quoique de grandes nations, d'ailleurs assez polies, en soient si entêtées que d'en faire leurs délices, comme les petits esprits font les leurs des pointes & des équivoques. Il me semble que ces vers rimez font un certain carillon, à peu près semblable aux clochettes qu'on pend à la cage ronde d'un écureuil qui les fait sonner en se roulant dans sa prison, & qui, se répondant les unes aux autres, rendent une mélodie qui n'est agréable qu'à l'écureuil ou aux enfants qui passent. (*HS*, p. 311)

Quelles que soient les opinions de Veiras, le rejet de l'agrément inutile dessine une vision anti-hédoniste. L'utopie n'est pas le lieu du plaisir, mais celui du combat héroïque de transformation de la nature, y compris de la nature humaine, en la mettant en accord avec la raison. Cette conception, qui reprend certains aspects du projet baconien et cartésien d'arrondissement du monde, doit être comprise dans le cadre plus large d'un processus de rationalisation qui permet d'atteindre un état d'équilibre, un *summum bonum*, et non comme simple déploiement indéfini de savoirs et de techniques.

Veiras a sans doute lu *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, et s'il reprend l'idée d'une amélioration de l'humanité, qui se libère graduellement des divers « idoles », il nous semble rejeter la notion moderne de progrès, basée sur le culte du futur et le divorce avec les Anciens. En général, l'utopie classique est dominée par l'immobilisme temporel, vision dans laquelle l'idée d'une évolution illimitée n'aurait pas de sens. La clôture utopique n'est pas seulement spatiale, elle implique aussi une limite temporelle. La plupart des utopies classiques tournent en effet le dos au futur, en décrivant des « possibles latéraux » selon l'expression de Raymond Ruyer⁹²⁰, représentant des « explorations d'un présent asymptotique qui rompt avec l'histoire européenne et son cortège de conflits incessants »⁹²¹. Bien qu'elle s'inscrive dans la constellation idéologique de l'utopie narrative classique, l'*Histoire des Sévarambes* est le

⁹²⁰ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, p. 9.

⁹²¹ Peter Murvai, « Nostalgie et posthistoire dans quelques utopies louis-quatorziennes (1675-1714) », *op. cit.*, en ligne.

premier exemple du genre dans lequel l'auteur fournit un compte rendu historique détaillé de l'apparition et de l'évolution de la société qui y est décrite – et dont l'historicité comprend la possibilité de son inscription dans la temporalité européenne :

Les Sevarambes comptent le temps par *dirnemis*, qui est l'espace de sept révolutions solaires, & selon leur supputation, si on veut l'accommoder à la nôtre, Sevarias naquit l'an de grace 1 395 &, trente-deux ans après, il fit sa première descente dans les terres australes, c'est-à-dire l'an 1427 qui est celui où ces peuples ont établi leur principale époque. (*HS*, p. 210)

L'accent mis sur la composante évolutive de l'état semblerait inscrire l'œuvre dans un paradigme qui repose sur la notion de progrès, l'*Histoire des Sévarambes* étant basée en effet sur l'idée de la perfectibilité des institutions sociales. Mais cette insistance ne saurait être interprétée comme une prise de position qui rangerait sans reste Veiras du côté des Modernes dans la querelle les opposant aux Anciens, débat qui bat son plein par ailleurs à l'époque de la publication de l'œuvre.

Il est vrai qu'à la différence de ses prédécesseurs, Veiras ne décrit pas une société figée, issue du néant par un acte ponctuel et irrépétible de fondation, mais plutôt le processus même de l'émancipation d'une portion de l'humanité de l'état de « minorité », s'il nous est permis d'employer ce terme kantien. Cette évolution ne se réduit pas à l'arrachement d'une peuplade de l'état de guerre interne perpétuelle, mais implique également la construction d'une société rationnelle grâce à une série de réformes mises en œuvre de manière progressive par un fondateur providentiel.

Cependant – il s'agit d'un des points de tension les plus importants de l'*Histoire des Sévarambes*, la conception de l'histoire de Veiras n'a rien de l'optimisme quelque peu benoît qui caractérise un certain progressisme, de l'âge des Lumières jusqu'au présent. En reprenant l'héritage des libertins politiques, l'auteur fournit un récit complexe qui met à l'origine de l'ordre étatique la violence, la domination et la superstition. Ce sont ces dernières notions qui forment de la sorte l'arrière-plan paradoxal du bonheur utopique. De plus, rien ne suggère que la félicité des Sévarambes soit irréversible. Aussi, faut-il observer que la conception du progrès exprimée par Veiras diffère de celle qui s'est imposée dans la modernité récente par son indifférence presque complète pour la nouveauté à tout prix. Malgré la familiarité évidente de Veiras avec les découvertes scientifiques de son temps, notamment avec celles relevant des exploits de l'ingénierie, les inventions techniques jouent un rôle essentiellement négligeable dans l'utopie,

sauf peut-être pour celles qui ont trait aux projets d'aménagement de l'espace et qui sont subordonnées à l'éthos républicain. En fait, lorsqu'il parle des innovations techniques, Veiras précise qu'il s'agit de redécouvertes, comme c'est le cas des orgues hydrauliques – l'idée d'invention lui semble essentiellement suspecte, de même que celle d'un dépassement des limitations de la condition humaine (qui forme le noyau du courant transhumaniste actuel). De façon similaire, lorsqu'il utilise le terme « progrès », qui apparaît à quatre reprises dans l'*Histoire des Sévarambes*, Veiras le fait dans des contextes qui suggèrent, de façon paradoxale, une vision régressive de ce concept. Ainsi, lorsque le sage Scromenas parle de « l'origine & des progrès des sciences » il mentionne en premier lieu « plusieurs belles connaissances qu'on avait autrefois » et qui « s'étaient perdues », « mais qu'il espérait qu'elles seraient rétablies avec le temps par le soin & par l'industrie des Sévarambes qui en avaient déjà rétabli quelques-unes & qui pouvaient réussir dans ce dessein beaucoup mieux qu'aucune autre nation du monde à cause de leur excellent gouvernement [...] » (*HS*, p. 298). Cette conception du progrès se trouve en contradiction avec celle qui domine la modernité récente et dans laquelle, presque par définition, les idées et les connaissances des époques antérieures sont vues comme surannées, dépassées⁹²². Le « progrès » dans l'acception que donne Veiras au terme, n'est pas un saut technoscientifique vers l'avant, mais une transformation en premier lieu morale au cours de laquelle se produit une distribution plus uniforme de la rationalité au sein d'une société. L'utopie, étant un *terminus ad quem*, impose une limite à l'évolution des sciences et des arts. En cela héritière du millénarisme chrétien, elle représente l'accomplissement, voire la fin de l'histoire et reste irréconciliable avec l'idéologie progressiste qui postule une évolution indéterminée vers des savoirs et des techniques toujours plus avancées.

Conclusion

L'*Histoire des Sévarambes* marque un tournant fondamental dans l'histoire de l'utopie classique de langue française, l'originalité de Veiras par rapport à ses prédécesseurs étant de proposer, non pas un monde allégorique et abstrait, peuplé par des êtres humains idéalisés, mais un modèle

⁹²² La notion sévarambe de progrès s'oppose par ailleurs à celle de Francis Bacon lui-même qui avait identifié, dans *Novum organonum*, la cause du manque de progrès dans les sciences dans le respect de l'autorité des Anciens.

politique à la portée des sociétés modernes et des individus imparfaits qui les composent⁹²³. Ce changement de cap s'accompagne d'une série d'innovations qui concernent à la fois la forme et le contenu utopiques. Sur le plan formel, l'*Histoire des Sévarambes* participe de l'évolution romanesque du genre utopique, et cela principalement grâce aux nombreuses insertions anecdotiques, concernant pour la plupart les mésaventures piquantes de divers individus, et qui font pendant à la dimension collectiviste du discours. Le bref *Bildungsroman* qui raconte la carrière de Sévaris représente également une innovation qui permet d'individualiser le héros, l'inscrivant dans l'histoire commune. À travers le raffiné dispositif de validation qu'il emploie, Veiras met en abîme de la thématique générale de l'œuvre qui est celle de la place de la fiction dans la constitution de la société, tout en réalisant l'ancrage de son projet dans le réel. Le réalisme formel du récit correspond donc au naturalisme du contenu théorique de l'utopie, cette articulation étant basée sur le jeu de reflets entre l'artifice du récit et les diverses impostures théologico-politiques.

Expression de la *Weltanschauung* protestante de la fin du XVII^e siècle, l'utopie de Veiras représente une tentative de démocratisation de la critique libertine. Il s'agit là en effet d'une des premières formulations du projet moderne d'une société sécularisée qui, malgré l'hétéronomie introduite par l'adoption d'un système théocratique de gouvernance, repose l'évacuation du divin. La nouveauté du projet se dégage le mieux à travers une mise en contexte qui prend en compte l'évolution du genre utopique. Ainsi, même s'il emprunte à la *Cité du soleil* (1602) de Tommaso Campanella⁹²⁴ plusieurs éléments essentiels de la scénographie utopique, y compris l'idée d'une théocratie solaire et le communisme intégral, Veiras exprime un rapport à la nature proprement moderne, basé sur une vision séculière du monde – alors que l'œuvre du moine dominicain participe largement d'un paradigme plus ancien, imprégné de magie et d'astrologie, et sous-tendu par une vision cyclique de l'Histoire⁹²⁵.

De même, la comparaison avec la *Terre australe connue* de Foigny s'avère particulièrement éclairante. Si, sur le plan narratif, les deux œuvres suivent le même modèle du récit

⁹²³ Cette modification des objectifs pragmatiques qui va de pair, selon Peter Kuon, *op. cit.*, avec un changement radical des présupposés anthropologiques qui avaient cours dans les utopies précédentes.

⁹²⁴ Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil*, éd. A. Tripet, Genève, Droz, 2000. Nous avons consulté également Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, éd. L. Firpo, Bari, Laterza, 2003.

⁹²⁵ Voir Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, *op. cit.*, ch. XX.

vraisemblable, comprenant la découverte d'un manuscrit inédit qui raconte le naufrage du héros-voyageur sur les bords de l'Utopie, son long séjour parmi les autochtones et son retour en Europe où il disparaît, leurs contenus idéologiques respectifs ne sauraient être plus différents. En premier lieu, si Foigny décrit un monde magique qui échappe au contrôle du sujet et qui est gouverné par un lourd déterminisme, Veiras, sans être un pur constructiviste, envisage la possibilité de l'intervention humaine dans la nature et sa transformation. À la différence des Australiens imaginés par Foigny, dont la nature autre les isole du reste de l'humanité, les Sévarambes sont des représentants typiques de celle-ci. L'éditeur de l'édition de 1787 de l'*Histoire des Sévarambes* en offre un bon résumé en affirmant que « [l]a nature n'a rien fait de particulier pour les Sévarambes : ils sont nés avec le germe de tous les vices que nous apportons dans le monde; mais ce germe, étouffé dans sa naissance par la sage disposition des lois, ne peut prendre racine dans le cœur de ces peuples. C'est donc à la forme de gouvernement des Sévarambes qu'ils doivent leurs vertus [...] »⁹²⁶. Comme le souligne Peter Kuon, « Veiras est le premier utopiste à vouloir atteindre un maximum de bonheur social avec des hommes réels, imparfaits, mais perfectibles »⁹²⁷. Paradoxalement, cette anthropologie naturaliste, qui porte un regard dénié sans concession sur les êtres humains, est aussi porteuse d'un espoir qui réanime la vision eschatologique d'une terre et d'une humanité nouvelles. Tandis que Foigny se place au carrefour de l'ancien et du nouveau, mais en continuant de regarder vers le passé, Veiras professe un méliorisme ancré dans le concret qui assurera le succès de son œuvre tout au long du XVIII^e siècle. En opposition avec la tradition utopique dans le sens le plus large, que Veiras cite lui-même en évoquant « la *République* de Platon, l'*Utopie* de Thomas Morus, ou la *Nouvelle Atlantis* du chancelier Bacon, qui ne sont que des imaginations ingénieuses de ces auteurs » (*HS*, p. 61), il propose un modèle réaliste et réalisable d'organisation sociale, bâti avec les matériaux fournis par la littérature viatique et historique. Avec raison, Emanuel von der Mühl décrit l'*Histoire des Sévarambes* comme « une véritable mosaïque de faits réels »⁹²⁸. Son utilisation des

⁹²⁶ *Histoire des Sévarambes*, dans *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, t. V, Amsterdam, 1787, p. VII-VIII.

⁹²⁷ Peter Kuon, *op. cit.*, p. 53.

⁹²⁸ Emanuel von der Mühl, *op. cit.*, p. 245.

éléments de la littérature viatique est tellement importante qu'on pourrait soutenir que tout le plan de son utopie se réduit à faire transposer, par un intermédiaire perse, le modèle péruvien décrit par Garcilaso de la Vega sur la *Terra australis incognita*.

Cette préoccupation pour le réalisme et l'applicabilité de la théorie exprime, comme l'a montré Myriam Yardeni⁹²⁹, dans l'exigence d'une politique forte qui soit en mesure d'assurer la paix sociale. C'est cette dimension à la fois optimiste et réaliste qui constitue la nouveauté de l'œuvre de Veiras. Ce dernier emprunte certains éléments de la doctrine des libertins politiques de la génération précédente comme Naudé ou La Mothe le Vayer, notamment la critique de l'imposture religieuse et le machiavélisme politique, mais il ne souscrit pas à l'individualisme sceptique de ces auteurs, caractéristique de leur conception de l'« homme dissocié », selon l'expression d'Anna Maria Battista⁹³⁰. De manière similaire, Veiras rejette également le calcul, essentiellement pessimiste, qui se trouve derrière la justification de l'absolutisme par Hobbes – philosophe qui soutient la nécessité d'un pouvoir souverain despotique qui puisse contrôler une humanité qui, laissée à son propre compte, devrait implacablement sombrer dans une guerre de tous contre tous. Avec son égalitarisme et son communisme intégral, l'État sévarambe est aussi loin de l'idéal du libéralisme marchand théorisé par John Locke. Située dans le contexte théorique de son époque, l'œuvre de Veiras révèle ainsi son originalité profonde, en intégrant une dimension démocratique à la critique libertine et en formulant une proposition politique radicale qui annonce, sous bien des aspects, le socialisme moderne.

⁹²⁹ Myriam Yardeni, « Protestantisme et utopie aux XVI^e et XVII^e siècles », *op. cit.*

⁹³⁰ Anna Maria Battista, « Morale privée et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle », dans Christian Lazzeri, Dominique Reynié [dir.], *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 191.

Chapitre III. L'Histoire des Ajaoiens de Fontenelle

Introduction : Un hapax utopique

L'*Histoire des Ajaoiens*⁹³¹, œuvre attribuée à Bernard le Bovier de Fontenelle, est la première utopie qui décrit une société de part en part athée. Rédigé sans doute peu après 1682⁹³², le texte ne sera publié qu'en 1768 à Amsterdam sous le titre *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens. Ouvrage postume de Mr. De Fontenelle*⁹³³. À une époque où l'athéisme conséquent représentait, à proprement parler, une position « impensable »⁹³⁴, ce retard s'explique facilement puisqu'il s'agit d'un récit qui pose, sans louvoiement aucun, l'existence d'une société à la fois incroyante et heureuse, qui aurait été fondée par des esprits forts impénitents sur une île située à proximité du Japon.

La publication tardive, l'absence d'un manuscrit de la main de l'auteur, le fait que le texte semble avoir très peu circulé sous le manteau, certaines négligences ou incongruences stylistiques ont pu soulever des doutes quant à la paternité de l'œuvre. Cependant, la plupart des historiens acceptent aujourd'hui cette attribution⁹³⁵, les raisons invoquées tenant surtout au

⁹³¹ Bernard le Bovier de Fontenelle, *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens. Ouvrage postume de Mr. De Fontenelle*, Geneve, 1768. Tous les renvois sont à l'édition critique, *Histoire des Ajaoiens. Kritische Textedition mit einer Dokumentation zur Entstehungs-, Gattungs- und Rezeptionsgeschichte des Werkes*, Hans-Günter Funke (éd.), Heidelberg, Carl Winter, 1982. Pour faciliter la lecture, nous avons choisi d'utiliser l'abréviation « HA » pour les citations.

⁹³² Le texte se ferme sur cette indication : « Fini le 4 de Décembre 1682 » (HA, p. 152).

⁹³³ Détail intéressant, le volume comprend également une « Lettre sur la Nudité des Sauvages », dont la conclusion fait l'éloge de la nudité des Caraïbes, tout en réfutant de manière péremptoire l'innéisme moral. Dans cette lettre, Fontenelle fait profession de relativisme, en voulant montrer que « tout n'est que coutume, prévention, effet de l'éducation, & qu'il n'y a rien d'inné en nous » (HA, p. 188).

⁹³⁴ Voir Alan Charles Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, Vol. I, *The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

⁹³⁵ Une discussion détaillée de l'attribution de l'*Histoire des Ajaoiens* à Fontenelle dépasserait la portée du présent travail. En plus des travaux de Hans-Günter Funke cités ci-dessus, les contributions importantes à la question comprennent Ch. Rolf Lagerborg, « Un écrit apocryphe de Fontenelle », *Revue d'histoire de la philosophie*, 1935, fasc. 12, 15 octobre 1935, p. 340-59; Maurice Roelens : « Introduction », dans Fontenelle, *Textes choisis*, Paris, Éditions sociales, 1966, p. 58-68; Giuseppe Lissa, « Introduzione », dans *Storia degli agiaoiiani*, Guida Editori, 1979; Hans-Günther Funke, « Un manuscrit retrouvé : l'*Histoire des Ajaoiens* attribuée à Fontenelle, utopie d'une République d'athées vertueux », dans *La Philosophie clandestine à l'Âge classique*, Actes du colloque de l'Université Jean Monnet Saint-Étienne du 29 septembre au 2 octobre 1993, Paris, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, p. 193-204; Alain Niderst, « Fontenelle? », *Corpus, Revue de philosophie*, n° 44, 2003, p. 7-16; J.-M. Racault,

contenu théorique de l'ouvrage, qui présente de frappantes similitudes avec d'autres textes clandestins de Fontenelle⁹³⁶ et qui reflète de manière indubitable les intérêts de cet auteur à l'époque de la rédaction de l'œuvre. Pour notre part, nous considérons que l'*Histoire des Ajaiiens* offre trop de similitudes au niveau des thèmes et des influences avec ses autres textes pour ne pas être une œuvre de Fontenelle⁹³⁷, même si, en l'absence d'un manuscrit de l'auteur, on ne peut pas écarter l'hypothèse de l'intervention d'une main étrangère. Comme le fait remarquer Hans-Günter Funke, auteur de deux éditions critiques successives de cette utopie⁹³⁸ et d'une monographie lui étant également consacrée⁹³⁹, la réception de l'œuvre, marquée par son attribution incertaine, a été dominée par la comparaison avec les textes de More, de Veiras et, dans une moindre mesure, de Foigny. De la sorte, en réduisant l'*Histoire des Ajaiiens* à une œuvre d'imitation de modèles plus célèbres, les interprétations proposées en ont souvent sous-estimé l'originalité et la force. Or, notre propos est de montrer que, loin d'être une imitation servile de l'*Utopia* de More et de l'*Histoire des Sévarambes* de Veiras, l'*Histoire des Ajaiiens*

« De l'idéal d'une république d'« esprits forts » à l'utopie critique. Pour une réinterprétation de l'*Histoire des Ajaiiens* », *Revue Fontenelle*, 6/7, 2010, p. 375-401.

⁹³⁶ Il s'agit notamment de *Reflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke, concernant la possibilité d'une autre vie à venir*, dans Fontenelle, *Œuvres complètes*, t. IX, Olivier Bétourné (éd.), Paris, Fayard, 2001, p. 973-998. Sur la question de la paternité de ce texte, voir par exemple, Anthony McKenna, « Réflexion sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke : un manuscrit clandestin attribué à Fontenelle », dans A. Niderst (éd.), *Actes du Colloque Fontenelle*, Rouen, 6-10 octobre 1987, Paris, PUF, 1989, p. 351-366; Franco Crispini, « La "vita futura". Un argomento per Fontenelle? », *Idee e forme di pensiero : brevi saggi di storiografia filosofica*, Rubbettino, 2004, p. 31-42.

⁹³⁷ La cohérence étonnante entre les rapports de Fontenelle avec ses contemporains et les sources de l'*Histoire des Ajaiiens* nous semble l'argument le plus solide en faveur de cette attribution. Alain Niderst, bien qu'il ait manifesté de doutes sur celle-ci, rappelle cependant que Fontenelle, « hostile à Naudé, disciple fidèle de La Mothe le Vayer, nourri de Montaigne, sensible aux analyses de Bayle, de Guillaume Lamy et peut-être de Spinoza [...] aurait été amené à approfondir l'épicurisme ou le fatalisme de ses maîtres et à concevoir ce naturalisme rénové qui triomphera au siècle des Lumières. » (*Fontenelle à la recherche de lui-même, 1657-1702*, Paris, Nizet, 1972, p. 201). Tous ces éléments sont, comme on va le montrer, identifiables dans le texte (et le sous-texte) de l'œuvre, en esquisant le programme même.

⁹³⁸ En 1982, Hans-Günter Funke publie une première édition critique de l'*Histoire des Ajaiiens*, basée sur la version de 1768 (*Histoire des Ajaiiens. Kritische Textedition, op. cit.*) et une deuxième, suscitée par la découverte ultérieure du manuscrit dit de Galatzi, copie non autographe datée vers la fin du XVII^e siècle (*Histoire des Ajaiiens, édition critique du manuscrit de Galatzi* par Hans-Günter Funke, Oxford, Voltaire Foundation, « Libre pensée et littérature clandestine, 6 », 1998). Pour les références à l'*Histoire des Ajaiiens* dans le présent travail, on a pris le parti de renvoyer à l'édition critique basée sur la version de 1768.

⁹³⁹ Hans-Günther Funke, *Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung : Fontenelles « Histoire des Ajaiiens* », Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1982.

formule un projet inédit tout en constituant une réponse, sous forme d'expérience fictionnelle de pensée, à la question – formulée auparavant par Pierre Bayle, de la possibilité d'une république d'athées vertueux.

L'*Histoire des Ajaoiens* s'inscrit dans la lignée des utopies rationalistes visant, comme les récits antérieurs de sa série textuelle, de fournir une contrepartie à une Europe bouleversée par les guerres de religion et en proie à une « crise de conscience » qui encourage l'exploration de nouvelles manières de concevoir les rapports sociaux et politiques.

En explorant, par l'entremise du récit utopique, ces conditions concrètes de possibilité, avec leurs tenants et aboutissants, le jeune Fontenelle⁹⁴⁰ donne une des expressions les plus vigoureuses du naturalisme de son époque, tout en s'écartant du paradigme dominant à l'époque, celui de la nécessaire imposture des religions, censée assurer la stabilité de l'état (on se le rappelle, c'est la thèse qui venait d'être illustrée par Veiras dans l'*Histoire des Sévarambes*).

Or, bien qu'il s'agisse d'un texte remarquable par l'audace avec laquelle il pose la question d'une république athée, qui en fait un hapax dans le corpus utopique classique⁹⁴¹, la réception de l'*Histoire des Ajaoiens* a été plutôt mitigée et son originalité a été souvent mise en doute.

Le premier compte rendu détaillé de l'ouvrage de Fontenelle apparaît en mai 1770 dans le *Journal encyclopédique* dirigé par Pierre Rousseau, soit dix-huit mois après la publication du texte⁹⁴², et s'ouvre sur le constat du faible écho suscité par l'utopie ajaoienne. Le ton de l'article fait état du choc ressenti par les premiers lecteurs du texte devant une apologie ouverte de l'athéisme : « [...] quelques uns même en seront peut-être allarmés, & ils auroient raison, si, dans le dernier chapitre, qui renferme un excellent discours sur l'existence de Dieu, l'Auteur n'y avoit pris soin de détruire les impressions qu'auroient pu faire le chapitre 3^e, auquel même nous ne nous arrêterons pas »⁹⁴³. L'auteur du compte rendu répond donc à l'athéisme de l'*Histoire des Ajaoiens* par une fin de non-recevoir : malgré la douceur de la description des mœurs des

⁹⁴⁰ Né en 1657, il devait avoir moins de trente ans à l'époque de la rédaction de l'ouvrage.

⁹⁴¹ Dans la plupart des utopies classiques, à commencer avec celle de More, les athées sont vilipendés et bannis de la cité.

⁹⁴² *Journal encyclopédique*, mai 1770, tome IV, partie I, Bouillon, De l'imprimerie du Journal, p. 17-32.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 19.

Ajaiens, l'ouvrage reste « fort répréhensible aussi par la liberté, ou, pour mieux dire, par la licence de quelques opinions que nous avons mieux aimé supprimer que réfuter »⁹⁴⁴.

La même année, Jean Baptiste-René Robinet inclut un intitulé « AJAO, AJAOIENS » dans son *Dictionnaire universel*, dans lequel il résume l'œuvre tout en formulant de doutes sur l'attribution à Fontenelle. Il précise également que le titre « La République des philosophes » est un ajout à l'éditeur qui manquait dans le manuscrit qu'il a eu de chance de voir avant la publication⁹⁴⁵. L'article du *Dictionnaire universel* témoigne du fait que l'utopie du jeune Fontenelle a circulé bien avant sa publication, ne fût-ce que de manière confidentielle; Robinet se hâte de préciser d'ailleurs que le livre est « fort rare, & presque inconnu en France & dans d'autres pays. »⁹⁴⁶ Cette situation s'est prolongée jusqu'à une époque récente, l'*Histoire des Ajaiens* étant, malgré la radicalité de son propos, une des utopies les moins connues et les moins commentées du corpus classique. L'attribution à Fontenelle commence également à être mise en doute au XIX^e siècle, conclusion qui domine durant plus d'un siècle la réception de l'œuvre⁹⁴⁷. Le regain d'intérêt pour l'œuvre est dû, en large part, aux efforts de Hans-Günther Funke qui, dans ses analyses attentives du texte, se propose de montrer qu'il s'agit d'une utopie qui reprend le néo-scepticisme et le néo-stoïcisme libertins, tout en annonçant les thèses matérialistes et spinozistes de la littérature clandestine des Lumières⁹⁴⁸.

⁹⁴⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁹⁴⁵ Jean Baptiste-René Robinet, *Dictionnaire universel des Sciences morales, économiques, politiques, et diplomatiques*, A Londres, chez les libraires associés, 1777, vol. I, art. « AJAO, AJAOIENS », p. 603-24. Ce compte rendu sera suivi, selon la bibliographie établie par Funke dans son édition critique du texte, de plusieurs articles encyclopédiques qui mentionnent l'*Histoire des Ajaiens* à la fin du XVIII^e siècle (voir le *Journal encyclopédique*, 1778, 1^{er} févr. T.I, p. 388-400 ou l'*Encyclopédie méthodique*, vol. 59, section « Économie politique », par. 89 f, 1784.)

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 603.

⁹⁴⁷ Voir Giuseppe Lissa, « Introduzione », *Storia degli agiaoiiani*, *op. cit.*, p. 4. C'est Werner Krauss qui est un des premiers à justifier avec des arguments textuels l'attribution à Fontenelle, dans « Fontenelle und die *Republik der Philosophen* », *Romanische Forschungen*, vol. 75, 1963, p. 11-2.

⁹⁴⁸ Hans-Günter Funke, *Histoire des Ajaiens*, *Kritische Textedition*, *op. cit.*, p. XXI; Voir aussi, du même auteur, « Ein Utopischer Gesellschaftenwurf der Französischen Aufklärung : *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaiens* », *op. cit.*, p. 165.

Même à une époque récente, certains critiques ont considéré l'*Histoire des Ajaoiens* comme une œuvre dérivée, simple variation sur les thèmes développés dans les utopies précédentes :

« [I]ourdemment tributaire de diverses sources antérieures, le texte en effet donne la sensation constante de déjà vu et du déjà lu »⁹⁴⁹.

Parmi ces sources, l'*Utopia* de More, lue selon Funke dans l'original latin et non dans la traduction de 1643 de Sorbière⁹⁵⁰, fournit le modèle général de l'*Histoire des Ajaoiens*, notamment sous les aspects de l'organisation démocratique et communiste, de la présence d'une classe d'esclaves qui sont la propriété de l'état et de certaines caractéristiques de la politique étrangère (à laquelle est destiné, dans ces économies de l'abondance, le trésor public dans son ensemble). De la *Nouvelle Atlantide* de Bacon, Fontenelle reprend moins l'esprit scientifique que certains détails comme ceux concernant l'usage de l'espionnage industriel, mais à moindre échelle que dans la cité imaginée par le chancelier anglais.

À l'utopie de Foigny, le jeune Fontenelle emprunte certains éléments ponctuels, comme les motifs de l'île-baleine (*HA*, p. 9), de la mort envisagée comme repos (*HA*, p. 152) l'obsession géométrique, ainsi que l'origine préadamique des Utopiens (qui est suggérée de façon inattendue vers la fin de l'ouvrage).

L'attachement aux codes émergents du réalisme la rapproche de l'*Histoire des Sévarambes*, modèle inégalé du récit utopique vraisemblable : si le dispositif de validation est moins complexe que celui déployé dans l'œuvre de Veiras, Fontenelle en emprunte plusieurs thèmes et motifs, dont la polygamie et l'antiféminisme, l'accent mis sur la biopolitique, la présence d'une classe servile issue des populations autochtones, la structure des hiérarchies politiques, la prise en main par l'État de l'éducation des jeunes et la structure des cérémonies publiques (comme le mariage, qui rappelle l'*Osparenibon* sévarambe).

L'auteur a beau utiliser ces références pour donner une certaine consistance aux institutions utopiennes, l'œuvre ne saurait être réduite à un simple *patchwork* de morceaux trouvés chez Veiras, Foigny ou More. Ces emprunts constituent les interstices du texte et non sa chair : l'originalité du projet consiste dans la mise scène une l'expérience de pensée inédite, dans laquelle la possibilité d'une société d'athées est examinée jusqu'à ses dernières conséquences

⁹⁴⁹ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative*, *op. cit.*, p. 386.

⁹⁵⁰ Hans-Günter Funke, « Ein Utopischer Gesellschaftsentwurf der Französischen Aufklärung », *Ibid.*

avec une exactitude qui trahit la grande familiarité de l'auteur avec la libre pensée de l'époque, et surtout avec la philosophie de Spinoza⁹⁵¹. En esquissant, sur les traces du philosophe hollandais, une société dont la politique et l'éthique s'inscrivent dans le plan d'une radicale immanence, Fontenelle donne ainsi une des expressions les plus fortes du spinozisme littéraire de son époque. Cette influence peut être décelée d'ailleurs dans le sous-texte de plusieurs utopies de l'époque : Paul Vernière démontre que les traces du spinozisme sont plus présentes dans les voyages extraordinaires que dans les textes philosophiques français de l'époque : l'historien en identifie des échos chez Foigny qui manifeste, dès 1676, « une curieuse connaissance de Spinoza », sans pouvoir montrer « par quels moyens ou quelles voies elle s'est exercée »⁹⁵². Les traces du spinozisme sont également visibles dans l'*Histoire des Sévarambes*, œuvre qui trahit l'influence certaine du *Tractatus theologico-politicus*; Veiras a peut-être même visité Spinoza lors de son ambassade à la Haye en 1672⁹⁵³.

Mais peut-on parler d'une transposition directe des idées de Spinoza dans l'*Histoire des Ajaiiens*? Plusieurs arguments nous permettent de le penser, même si Fontenelle ne cite pas le nom du philosophe hollandais. Comme le fait remarquer Paul Vernière, cette influence devait forcément rester occulte, bien qu'elle soit évidente dans le sous-texte : « Fontenelle même n'osera prononcer [le] nom » de Spinoza, « [m]ais peut-il en être autrement entre 1670 et 1715, avec le régime de la librairie qui sévit sous Louis XIV? »⁹⁵⁴. La connaissance de Spinoza était d'ailleurs relativement répandue dans le cercle intellectuel que fréquentait le jeune Fontenelle; par exemple, Bayle avait étudié attentivement l'œuvre posthume de Spinoza, y compris le *Traité politique*, qu'il achète en 1680⁹⁵⁵. De manière similaire, Fontenelle a connu l'œuvre antienne ainsi que celle posthume du

⁹⁵¹ Il s'agit, bien entendu, d'un rapport avec la philosophie de Spinoza telle qu'elle pouvait être connue et comprise au XVII^e siècle, et non telle que trois siècles d'interprétations ont pu nous la restituer dans toute sa complexité.

⁹⁵² Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, I, Presses Universitaires de France, 1954, p. 216.

⁹⁵³ *Ibid.*

⁹⁵⁴ Paul Vernière, *op. cit.*, p. 213-4.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 291.

philosophe hollandais, comme l'a montré Jean Dagen⁹⁵⁶ (même s'il peut s'agir, comme le soutient Jean-Raoul Carré, d'une lecture passée par le filtre du libertinisme⁹⁵⁷). Qui plus est, les textes clandestins de Fontenelle sont imbus de spinozisme : pour s'en convaincre, il suffit de lire le *Traité de la liberté*⁹⁵⁸, dans laquelle l'auteur dresse une critique du libre arbitre, tout en assimilant la vertu à la puissance (*potentia*) et en réitérant le lien entre la constitution innée du cerveau et le penchant à la vertu ou au vice. La lecture de l'*Histoire des Ajaoiens* permet de confirmer cette influence : c'est avec raison que Jonathan Israel range l'*Histoire des Ajaoiens* parmi les « romans spinozistes »,⁹⁵⁹ car dans son esprit, sinon dans sa forme, le naturalisme ajaoien offre de frappantes similitudes avec le système du philosophe hollandais, surtout en ce qui concerne l'organisation politique de la cité et la constitution d'une éthique de l'immanence.

III. 1. La topique du voyage : le découvreur découvert

L'*Histoire des Ajaoiens* raconte l'itinéraire de S. Van Doelvelt, capitaine hollandais qui décide de quitter son pays pour se lancer dans la découverte de nouvelles terres. Les raisons de son départ restent floues, le narrateur se bornant à mentionner des « troubles qui déchiraient [s]a partie, & qui étoient causés par des esprits facetieux qui, de quelque parti qu'ils fussent, n'étoient animés que par de honteux motifs d'intérêt, de haine & d'ambition » (*HA*, p. 24). Acculé, selon ses dires, à un choix impossible – trahir sa conscience ou trahir sa patrie, le narrateur choisit le désengagement et l'exil auto-imposé. Derrière cette description sans doute intentionnellement vague, car une explication plus détaillée mettrait en cause la politique expansionniste de Louis XIV, on peut deviner une allusion aux événements de la guerre de Hollande⁹⁶⁰ ayant

⁹⁵⁶ Jean Dagen, « Fontenelle et Spinoza », dans A. Niderst (dir.), *Fontenelle. Actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987*, op. cit., p. 395.

⁹⁵⁷ Jean R. Carré, *La Philosophie de Fontenelle : ou Le Sourire de la raison*, Paris, Slatkine, 1970, p. 247.

⁹⁵⁸ Publié après la mort de l'auteur dans le recueil *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam [Paris], 1743.

⁹⁵⁹ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment*, op. cit., passim.

⁹⁶⁰ Guerre déclenchée en 1672 par Louis XIV contre les Provinces-Unies dont la puissance économique et commerciale montante gênait ses plans d'expansion et réduisait les profits des marchands français, malgré l'adoption des tarifs douaniers protectionnistes. Sur le plan religieux, la république des Provinces-Unies, devenue

culminé avec le massacre de Johan de Witt par les partisans du duc d'Orange. L'assassinat a aussi une valeur symbolique : mathématicien cartésien et protecteur des penseurs, de Witt personnifie, dans une certaine mesure, le type du philosophe-roi au XVII^e siècle. Son meurtre annonce la faillite de l'espérance utopique qui marque le « siècle d'or néerlandais » durant lequel on voit la république des Provinces-Unies se hisser au rang de puissance culturelle et politique où règnent la tolérance et la liberté de penser. Le choc de l'assassinat de Jehan de Witt a marqué bien des consciences, comme en témoigne la célèbre anecdote racontée par Leibniz : Spinoza aurait été tellement dépité par ce crime qu'il a failli se rendre à l'endroit du massacre pour laisser, au risque de sa propre vie, l'inscription « *Ultimi barbarorum* »⁹⁶¹.

Or, dans la mesure où l'anecdote était connue dans les cercles intellectuels que fréquentait le jeune Fontenelle, ce contexte implicite pourrait être une allusion à Spinoza, étant donné que l'auteur de l'*Éthique* est appelé à jouer un rôle essentiel dans la conceptualisation ajaoienne du politique.

D'autre part, si le désenchantement du narrateur par rapport à l'Europe n'est pas une attitude nouvelle dans les utopies du siècle, dans lesquelles la comparaison tourne souvent en défaveur du vieux continent, c'est bien l'intégration sans faille de l'énonciateur au sein de la société ajaoienne qui constitue l'originalité de son parcours. En effet, Fontenelle met en scène un voyageur qui fait ses adieux à l'Europe, en adoptant de façon enthousiaste les mœurs et, malgré sa résistance initiale, l'athéisme de la cité utopienne, où il finit d'ailleurs ses jours. Si cette conversion est un hapax scandaleux dans l'histoire du genre, la structure de l'œuvre suit le schéma habituel des récits de voyage. Après un premier chapitre consacré au naufrage et à la découverte de l'île se succèdent huit autres chapitres structurés de façon descriptive et qui abordent de façon thématique l'organisation de cette société. Le fil narratif est repris au onzième chapitre qui est suivi par la transcription d'un discours théiste prononcé par le narrateur devant l'assemblée générale des Ajaoiens.

indépendante de l'Espagne en 1648, était un véritable havre pour nombreux protestants et libres penseurs qui fuyaient les persécutions.

⁹⁶¹ Cité par Frederick Pollock, *Spinoza. His Life and Philosophy*, Londres, Kergan Paul, 1880, p. 36.

Centrée sur la question de l'incroyance, l'œuvre de Fontenelle donne moins d'importance à l'épisode préutopique que Foigny ou Veiras, qui consacrent de longs développements aux modalités de la découverte. Cette relative éclipse du récit du trajet maritime est justifiée explicitement par Van Doelvelt, qui valide aussi indirectement la vérité du récit, en renvoyant aux témoignages d'autres voyageurs qui ont visité la région : « Mon dessein n'étant que de donner l'histoire de l'heureuse nation des Ajaoiens, je passerai sous silence tout ce que mon journal contient de ce qui s'est passé pendant mon trajet, & tout ce qui m'a paru digne de remarque; assez d'autres en ont parlé avant mon départ & depuis mon retour » (HA, p. 2). Comme Claude Gilbert et Pierre de Lesconvel plus tard⁹⁶², Fontenelle fait l'impasse sur les détails du voyage, en adoptant une formule qui met l'accent sur les enjeux théoriques de la fiction, au détriment du merveilleux et de l'exotisme. Cette élimination des modalités du voyage n'est pas pour autant le signe d'une indifférence à la nouveauté : le narrateur partage bien un certain éthos de la découverte et il est mû davantage par la *libido sciendi* que par le désir d'éterniser son nom. Ainsi, s'il songe de baptiser « *Doelveltsland* la première côte inhabitée ou inconnue » (HA, p. 3) qu'il aura dévoilée, il ne désire pas pour autant faire des découvertes « passagères et & imparfaites » telles que celles accomplies par « ces étourdis & ces paresseux qui, contents de saluer les côtes qu'ils découvrent, mettent à peine pied à terre pour examiner la nature du pays » (HA, p. 3-4). Compte tenu de son évolution, on comprend que Van Doelvelt formule une critique qui vise moins les autres voyageurs que la mentalité quasi touristique qui les gouverne. Pour le narrateur de l'*Histoire des Ajaoiens*, le voyage n'est pas un simple divertissement dans la mesure où il comporte des enjeux existentiels, la découverte de nouvelles contrées pouvant entraîner une réinvention de soi et l'adoption d'un autre mode de vie. Cette conversion, qui implique une perte de soi, explique pourquoi certains critiques, dont Jean-Michel Racault, font le constat de sa nature « ectoplasmique », le considérant comme un « simple relais didactique » « s'abolissant comme individu différencié dans l'unanimité sociale de l'utopie »⁹⁶³.

⁹⁶² Voir, à ce sujet, Pierre Ronzeaud, « Entre hasard heuristique et nécessité narrative : les errances des voyageurs imaginaires, de Cyrano (1657) à Tyssot (1717) », dans Lucie Desjardins, Marie-Christine Pioffet, Roxanne Roy (dir.), *L'errance au XVII^e siècle : 45^e Congrès de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Québec, 2015*, Narr Francke Attempto Verlag, 2017, p. 29.

⁹⁶³ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs*, op. cit., p. 130.

Parti de la Batavie en 1675, à la tête d'un des vaisseaux de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales (« Vereenigde Oostindische Compagnie »)⁹⁶⁴, Van Doelvelt formule un plan audacieux : « découvrir une route nouvelle, pour voguer des Indes en Hollande, par le Nord de la Tartarie & de toute la Scandinavie » (*HA*, p. 5). Il s'agit en fait de trouver le fameux passage du nord-est permettant de passer de l'Asie à l'Europe et de relier l'Atlantique au Pacifique, en longeant la côte de la Sibérie. La possibilité d'une telle découverte – qui reste controversée au XVII^e siècle a motivé plusieurs expéditions hollandaises attirées par les enjeux commerciaux et politiques⁹⁶⁵. Or, comme le remarque Nicolaas van Wijngaarden, si ce voyage n'a pas été réellement accompli au temps de Fontenelle, des récits apocryphes s'y rapportant circulent à l'époque de la rédaction⁹⁶⁶. Selon Patricia Gauthier, Fontenelle se serait inspiré du récit du capitaine hollandais Marten Gerritsen Vries, parti en 1643 de Batavia et qui est parvenu à la mer d'Okhotsk par le détroit qui porte son nom⁹⁶⁷.

Trouver ce passage était par ailleurs un des objectifs de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales, qui représente un des agents les plus importants du capitalisme naissant ainsi que de l'expansion coloniale hollandaise qui se constitue en une sorte d'« état dans l'état » pour exercer sa domination au niveau global. Cette forme de mondialisation en germe se retrouve également chez Fontenelle, dont l'utopie s'inscrit dans le contexte de l'effritement de tout attachement à la terre natale (comme l'illustre le cas de Van Doelvelt et de ses compagnons). En effet, l'*Histoire*

⁹⁶⁴ Détail qui n'est sans doute pas attribuable au pur hasard, le *Dragon d'or*, dont le récit de Veiras raconte le naufrage, appartenait à la même Compagnie néerlandaise des Indes orientales.

⁹⁶⁵ Ces enjeux sont d'importance, comme le montre cet extrait de Jean Chapelain, reproduit par Hans-Günter Funke, « Ein Utopischer Gesellschaftenwurf der Französischen Aufklärung », *op. cit.*, p. 164 : « Nous sommes bien plus incertains de la vérité du passage à la Chine par le Nord, et il y a icy des spéculatifs qui par des conjectures apparemment trop fines soupçonnent que ce bruit a esté semé par politique, qu'il y a du mistere caché et que cela regarde nos desseins pour le commerce ».

⁹⁶⁶ Nicolaas van Wijngaarden, *Les Odysées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, *op. cit.*, p. 207-8 mentionne un récit anonyme de 1674 racontant le voyage d'un marin hollandais « des Indes en Hollande par le nord de la Tartarie ».

⁹⁶⁷ Patricia Gauthier, « De la nécessité d'une configuration topographique à sa mise en cause ironique : l'exemple des utopies françaises sous le règne de Louis XIV », dans Marie-Christine Pioffet (dir.), *Geographiae imaginariae*, *op. cit.*, p. 389. Pierre Ronzeaud précise qu'il s'agit d'un « récit de voyage de 1643, du Hollandais de Vries, traduit sous le titre de *Relation de la découverte d'Eso, au Nord du Japon*, publié par Thévenot en 1663. » (Pierre Ronzeaud, « L'espace dans les utopies littéraires du règne de Louis XIV », *op. cit.*, p. 283).

des Ajaoiens formule l'idée d'une communauté d'« esprits forts » attachés par des liens qui sont moins d'ordre ethnique qu'intellectuel et qui, dans le contexte de la réduction des havres de la libre-pensée sur le vieux continent, peuvent représenter un emblème de la liberté pour ceux qui subissent la persécution à l'intérieur des frontières étatiques établies.

Une précision intéressante du narrateur nous informe qu'il était parti de Batavia vers le Japon pour « tâcher de redécouvrir des terres qui avoient déjà été découvertes par quelques pilotes japonais » (*HA*, p. 9). En plus de suggérer l'image d'une expansion globale, qui n'est plus le simple fait des explorateurs européens, il s'agit peut-être d'une mise en abyme de la conception intertextuelle du texte lui-même, qui, si notre hypothèse de lecture tient la route, consiste à « redécouvrir » l'espace d'une république athée qui avait été déjà arpenté par Pierre Bayle. L'équipage hollandais trouve en effet une île dont le narrateur donne la localisation assez précise, à la différence de bien d'autres utopies (à commencer par celle de More) qui font l'impasse sur cette question : « vers le 48 degré 12 min. de latitude & environ le 197 de longitude » (*HA*, p. 10). Ces coordonnées situent l'île Ajao au nord-ouest du Japon (orthographié Niphom ou Nyphom). Par ailleurs, d'après les cartes de l'époque, cette région se situe aux frontières du monde connu et dans une certaine proximité par rapport au Nouveau Monde, erreur de calcul qui semble se refléter dans le texte de Fontenelle : au cours de sa description, le narrateur précise que « les habitants semblent craindre les armes d'une nation qui est à leur orient » (*HA*, p. 101) qui pourrait être celle des « Californiens Septentrionaux, ou les Américains qui habitent au-dessus du Mexique & chez qui on n'a pas encore pénétré »⁹⁶⁸. Comme le note Marie-Christine Pioffet, dans les voyages imaginaires « [l]a précision des mesures tient parfois du trompe-l'œil »⁹⁶⁹. La description d'Ajao ne fait pas exception : malgré l'apparente précision topographique du récit, les contours de l'île d'Ajao et de ses environs restent relativement vagues – tout comme, on le verra, l'origine de la population qui l'habite. Le régime spatial dans lequel s'inscrit l'utopie est celui d'un jeu de miroirs qui permet d'échafauder un « nulle part » qui ait juste assez de consistance pour entretenir l'illusion. Fontenelle est moins intéressé que Foigny et

⁹⁶⁸ *Ibid.*

⁹⁶⁹ Marie-Christine Pioffet, « Pour une sémiologie du lieu imaginaire au XVII^e siècle : figures et significations », *op. cit.*, p. 10.

Veiras par le déploiement d'une topographie fictionnelle. En effet, le récit du naufrage est bref et ne constitue qu'un préambule à la scène de contact : on apprend seulement qu'après avoir dépassé les îles du Japon et le détroit « des Ories » (*HA*, p. 9)⁹⁷⁰, le vaisseau conduit par le capitaine Van Doelvelt se brise sur les côtes d'une terre inconnue à la suite d'une terrible tempête. La précision des détails géographiques, le ton factuel et plat de la description, l'absence de couleur locale montrent qu'avec Fontenelle l'utopie rompt pour de bon avec le penchant pour l'allégorie et l'exotisme qui trouvait encore sa place dans le récit de Foigny.

Il est cependant paradoxal que, dans un texte où la « Nature » est invoquée à tout bout de champ, les descriptions du cadre géographique se remarquent par leur sécheresse. À peine peut-on relever quelques mentions conventionnelles à la richesse inouïe de l'île, véritable pays de Cocagne aux champs fertiles et aux montagnes qui regorgent : « L'abondance y régnoit par-tout, l'ordre & la symétrie en étoient admirables, les prairies étant couvertes de bétail : vaches, bœufs, chevaux, moutons, chevres, tout y étoit par troupeau & d'une grosseur extraordinaire en comparaison des nôtres. Les arbres plioient sous le poids des fruits de toutes les especes. En un mot, rien de plus agréable que la vue des richesses de cette fertile terre » (*HA*, p. 18-9).

L'architecture même se remarque par son austérité spartiate : « La chambre [où siège le Souverain Magistrat] n'étoit ni magnifiquement meublée, ni enrichie de sculpture d'or, de marbre ou d'azur; les murailles, aussi bien que le plat-fond, enduits d'un certain plâtre luisant travaillé dans le pays, étoient d'une blancheur plus propre que tous les ornemens de l'art » (*HA*, p. 21). Cette platitude du décor convient à un régime spatial basé sur le refus de la transcendance : ancré dans un sobre athéisme, l'urbanisme ajaoien tient à distance à la fois la tentation gothique de la verticalité et l'éruption baroque des formes.

L'île elle-même est décrite en termes informatifs, sans lyrisme aucun : elle ressemble à la Sicile (*HA*, p. 27), ses plaines sont protégées – comme il arrive souvent dans les utopies, par une barrière naturelle montagneuse et par des écueils qui rendent ses côtes relativement inaccessibles (*HA*, p. 33); elle contient plusieurs rivières (dont une qui donne le nom à la république) et une multitude de métaux précieux, y compris de l'or, dont les Ajaoiens ne font d'ailleurs pas grand cas, ne l'utilisant que « pour les choses où nous employons le plomb » (*HA*, p. 30).

⁹⁷⁰ Il s'agit en fait détroit de Vries. Détail surprenant, Fontenelle déforme, à bon escient ou non, le nom du capitaine hollandais, dont il semble connaître cependant le récit.

À quelques exceptions près, la description reste dans les cadres stricts du réalisme : l'île d'Ajao ressemble plutôt à une version idéalisée des Républiques Unies, distinguée seulement par la qualité intellectuelle de ses habitants et par leur conformité à la nature et à la raison. Les autochtones n'ont pas des qualités physiques distinctives; mis à part leur refus de toute foi religieuse, ils ne se différencient aucunement des Européens, au rang desquels ils arrivent à s'infiltrer d'ailleurs avec succès (comme on apprend par la suite lorsque le narrateur dévoile l'existence d'espions ajaiens qui arpentent le monde connu à la recherche de renseignements sur les progrès scientifiques et techniques des autres nations). Comme l'observe aussi Bronislaw Baczko, ce qui différencie les Ajaiens des autres nations ne relève pas de leur nature, mais de leur histoire⁹⁷¹. Comme on le verra, la problématique viatique et ethnographique ou anthropologique se diffracte de la sorte dans un questionnement théologico-politique portant sur le fonctionnement possible d'une société séculière.

À l'exception de l'épisode introductif et de la partie finale, l'essentiel de la présentation du monde ajaien suit un mode taxonomique; selon la formule de Patricia Gauthier, « la *mathesis* se superpose à la *mimesis* et semble même s'y substituer ». ⁹⁷² On a remarqué aussi le relatif « fixisme », renforcé par l'acquiescement du narrateur aux valeurs ajaiennes⁹⁷³. Au lieu de fournir des descriptions qui donneraient plus de la chair à son récit, l'auteur rédige plutôt des listes censées couvrir les aspects fondamentaux de la société qu'il imagine : on y trouve ainsi un inventaire qui imite les comptes rendus ethnographiques dans l'enchaînement de chapitres thématiques : « De la religion des Ajaiens », « De l'éducation de la Jeunesse chez les Ajaiens », « Des différents magistrats des Ajaiens », « La Police des Ajaiens », « De la Guerre, du Trésor, des Esclaves, & de la Politique des Ajaiens », « De la mort et des

⁹⁷¹ Bronislaw Baczko, « Les arbres à Ajao », dans R. Trousson, éd., *Thèmes et figures du siècle des Lumières : mélanges offerts à Roland Mortier*, Librairie Droz, 1980, p. 27.

⁹⁷² Patricia Gauthier, « De la nécessité d'une configuration topographique à sa mise en cause ironique : l'exemple des utopies françaises sous le règne de Louis XIV », dans Marie-Christine Pioffet (dir.), *Geographiae imaginariae*, *op. cit.*, p. 393.

⁹⁷³ Lise Leibacher-Ouvrard, « Discourir : raison et persuasion dans quelques voyages utopiques libertins (1675-1715) », *op. cit.*, p. 61 : « En prenant systématiquement et d'emblée le parti de ses hôtes, il écarte tout aspect dialogique de son compte rendu. »

Funérailles ». Cette caractéristique fait partie, comme l'explique Marie-Christine Pioffet, de la panoplie d'éléments récurrents de la poésie viatique : « la narration du voyage se heurte à des stases descriptives, voire digressives, qui l'inclinent vers un découpage thématique suspendant momentanément la chronologie événementielle au profit d'une focalisation sur le détail.⁹⁷⁴ »

Et pourtant, faudrait-il rappeler que dans l'utopie c'est la fonction de l'inventaire qui change. À la différence des descriptions ethnographiques du Nouveau Monde qui présentent des sociétés exotiques dont les coutumes et les croyances étonnent par leur étrangeté, le texte de Fontenelle a pour enjeu la présentation d'une civilisation austère, parfaitement rationnelle et débarrassée du fardeau de la superstition.

Ainsi, poussé par une tempête sur les côtes d'Ajao, Van Doelvelt ne se retrouve aucunement dans une terre habitée par des « barbares brutes », comme il pense initialement, cet « impertinent préjugé » étant vite dissipé à la suite du contact avec les autochtones. Tout comme dans les autres utopies étudiées, la rencontre est définie par le topos du « découvreur découvert » qui renverse les lieux communs eurocentriques de la littérature de voyage, en présentant une situation qui met les Européens dans une situation de visible infériorité civilisationnelle :

L'impertinent préjugé où nous sommes toujours, que les peuples qui ne sont pas de notre continent, sont autant de barbares brutes, nous faisoit alors supposer que ces inconnus, s'il y en avait, n'étoient pas assez fins pour avoir des sentinelles sur leurs côtes, comme nous en avons dans notre Europe; mais nous nous trompions lourdement : car, comme je le dirai, nous étions découverts peut-être même avant d'avoir découvert; & l'on nous attendoit sur la défensive, dès avant que nous eussions tenu notre conseil de guerre. (HA, p. 11-2)

À la surprise non dissimulée des voyageurs, les Utopiens leur parlent « en bon Hollandais » (HA, p. 15) et font preuve d'une excellente connaissance des ethnies européennes, ainsi que de leurs coutumes et techniques : « vous n'avez pas à faire ici à des fourbes comme les Espagnols ou les Portugais, ainsi vos précautions sont inutiles; nous connaissons l'usage de vos pistolets & de vos fusils, & nous ne souffrirons pas que vous les portiez dans notre ville »⁹⁷⁵. L'épisode de la rencontre trahit la lecture de l'*Histoire des Sévarambes*, ouvrage dans lequel les explorateurs sont également surpris par l'aisance des autochtones dans les langues européennes. Autre écho

⁹⁷⁴ Marie-Christine Pioffet, « Les cogitations de la critique devant les fluctuations d'un "genre" : Quelle poésie pour la relation de voyage? », dans *Dix-Septième Siècle*, 3/2011, n° 252, en ligne, par. 10.

⁹⁷⁵ *Ibid.*

intertextuel, cette aisance s'expliquera, tout comme chez Bacon, par l'appartenance des hôtes à la classe des espions que l'État envoie régulièrement dans les autres pays.

Pour décrire ces premiers contacts, Fontenelle emboîte le pas de Veiras, même s'il procède avec plus de rapidité : tout comme dans l'*Histoire des Sévarambes*, accueillis d'une façon humaine et charmante, les voyageurs doivent abandonner leurs vêtements pour ceux du pays et se font conduire, après avoir traversé des rues « toutes semblables », devant le Souverain Conseil de la république, occasion pour le narrateur d'admirer l'ordre et de symétrie de la ville.

Malgré cet accueil chaleureux, l'attitude des hôtes trahit une certaine méfiance qu'on peut lire dans le sous-texte du discours du Magistrat : tout en exprimant la compassion de toute la nation pour les malheureux voyageurs, on leur dénie l'aide nécessaire pour retourner dans leur pays et on décide même de brûler toutes leurs possessions (*HA*, p. 23) en les transformant en prisonniers *de facto*. Et pourtant, si le paradis utopique présente ainsi une convergence possible avec l'univers carcéral, il s'agit d'une captivité que l'équipage se presse d'embrasser, sans songer à y résister. Et pourtant, comme on se propose de le montrer, l'apparent bucolisme de la narration cache des accents inquiétants qui nous semblent jeter le doute sur l'heureuse adoption du modèle ajaoien par les voyageurs issus de l'Ancien Monde.

III. 2. Comment une république d'athées est-elle possible? Le dialogue avec Bayle

Si Fontenelle puise dans les utopies précédentes les détails de sa cité imaginaire, l'originalité de l'*Histoire des Ajaoiens* est de décrire – pour la première fois dans l'histoire du genre, un état athée envisagé comme « réellement existant ». Sa hardiesse est d'autant plus étonnante que « l'athéisme cru effraye les utopistes » qui « préfèrent trouver un *modus vivendi* avec Dieu et l'intégrer dans leurs utopies, s'il le faut, même artificiellement », comme le souligne Miriam Yardeni⁹⁷⁶.

⁹⁷⁶ Miriam Yardeni, *Utopie et révolte sous Louis XIV*, *op. cit.*, p. 55.

En effet, imaginer une société à la fois athée et heureuse est loin d'être une entreprise qui se passe de commentaire au XVII^e siècle. C'est plutôt l'énoncé contraire qui semble relever du sens commun à cette époque, comme le montre le père Maduit lorsqu'il « deffie les Athées de produire aucun peuple qui ait tenu le dogme de leur impiété »⁹⁷⁷. Peu d'auteurs ont relevé ce défi, dont un penseur proche de Fontenelle, Pierre Bayle, qui en formule la possibilité – mais uniquement au niveau purement théorique, dans sa fameuse *Lettre sur la comète*, publiée sans nom d'auteur en mars 1682 et rédigée l'année précédente à Sedan⁹⁷⁸. La genèse de cet écrit est liée aux réactions suscitées par le passage d'une grande comète en décembre 1680⁹⁷⁹, et s'inscrit dans la tradition protestante de dénonciation de la superstition, dont un autre exemple serait l'*Avertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire* rédigé par Jean Calvin lui-même⁹⁸⁰. Encore que ce lien ne soit pas explicite, car, en gardant son anonymat, Bayle s'y exprime en tant que supposé catholique, sans dévoiler son identité de protestant. Écrites dans un contexte chargé, qui prépare la révocation de l'édit de Nantes en 1685, les *Pensées diverses sur la comète* ne se limitent pas pour autant à une simple défense de la tolérance et de la liberté de penser. En dépassant l'ambition de Locke qui, dans l'*Epistola de Tolerantia*⁹⁸¹, visait à séparer simplement la pratique religieuse de l'action étatique, Bayle veut rompre le lien entre morale et religion, en marquant leur divorce.

Comme on se propose de le montrer, le texte de Fontenelle peut être envisagé comme une réponse à l'ouvrage de Bayle qui explorerait de manière plus concrète, avec les moyens de la fiction, les concaténations d'un projet de société se déployant dans le plan d'une radicale

⁹⁷⁷ Michel Maduit, *Traité de Religion contre les athées, les déistes et les pyrrhoniens*, Paris, Lambert Roulland, 1677, p. 59.

⁹⁷⁸ [Pierre Bayle], *Lettre sur la comète*. L'ouvrage connaît une réédition révisée en 1683, qui porte le titre *Pensées diverses sur la comète*. L'édition que nous utilisons est celle d'A. Pratt, *Pensées diverses sur la comète*, vol. I et II, Paris, Droz, 1939.

⁹⁷⁹ Il s'agit de la comète de Kirch, la première comète découverte par télescope et qui a été visible de novembre 1680 à mars 1681.

⁹⁸⁰ Comme le rappellent Joyce et Hubert Bost dans l'introduction à Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, Paris, Flammarion, 2010.

⁹⁸¹ John Locke, *Epistola de Tolerantia/A Letter on Toleration*, éd. Raymond Klibansky et J. W. Gough, Oxford, Clarendon Press, 1968; *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean LeClerc, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

immanence. Si la question de Bayle portait sur la possibilité abstraite, de principe, d'une société d'athées, celle de Fontenelle vise son fonctionnement matériel et ses modalités concrètes :

« Comment une République de gens qui ont de pareils sentimens, peut-elle subsister [...] ? » se demande le narrateur de l'*Histoire des Ajaoiens* (HA, p. 51-2), en faisant écho à une interrogation qui traverse presque toute la théorie politique de l'époque.

À cet égard, le rapport de filiation entre les *Pensées sur la comète* et l'*Histoire des Ajaoiens* nous semble être étayé par des raisons à la fois d'ordre textuel et biographique. En effet, les positions des deux auteurs présentent de nombreux points de convergence et leur collaboration se poursuit pendant de nombreuses années. Sur le plan des idées, Fontenelle et Bayle se rencontrent dans la critique des superstitions et dans leur scepticisme érudit, tout en partageant un certain « providentialisme naturaliste » paradoxal qui voit dans les passions des agents aveugles de l'ordre social⁹⁸².

Il arrive par ailleurs que les deux auteurs traitent des mêmes thèmes : ainsi, en 1681, avant la publication de l'ouvrage de Bayle, Fontenelle publie une comédie intitulée *La comète* dans laquelle il se gausse des frayeurs éveillées par le passage du corps céleste de 1680. Il va sans dire que le traitement du même sujet par Bayle dans les *Pensées sur la comète* a dû éveiller son intérêt. En outre, Fontenelle devient un collaborateur régulier de la revue créée par Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, où il publie de nombreux écrits, comme *La vie de M. Corneille* ou les textes de la polémique contre Malebranche sur les causes occasionnelles. Même dans ses points les plus bas, la relation entre les deux écrivains n'a cessé de rester cordiale. Ainsi, en 1686, Bayle publie, sous le nom de l'auteur, la « Lettre écrite de Batavia » – une satire des affrontements entre catholiques et protestants, peut-être sans en deviner le sens allégorique et les jeux anagrammatiques qu'elle contient⁹⁸³. Cela aurait pu avoir de fâcheuses conséquences pour Fontenelle qui doit commettre, apparemment en guise de pénitence, une adaptation en vers de l'éloge du père Gabriel-François Le Jay, *Le Triomphe de la Religion sous Louis le Grand*⁹⁸⁴. Plus encore, il n'est point surprenant que Fontenelle ait décidé de fournir une

⁹⁸² Jean R. Carré, *La Philosophie de Fontenelle : ou Le Sourire de la raison*, op. cit., p. 249-50.

⁹⁸³ Selon Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle, Hétérodoxie et rigorisme*, tome II, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1996, p. 599.

⁹⁸⁴ Gabriel-François Le Jay, *Le Triomphe de la Religion sous Louis le Grand*, Paris, Gabriel Martin, 1687.

réponse fictionnelle aux *Pensées* de Bayle, car cela cadre avec son *modus operandi* habituel : l'*Histoire des oracles* (1687), pour ne prendre que cet exemple, est une adaptation des dissertations latines sur le même sujet du Hollandais Antonius Van Dale, grand ami de Bayle. En ce qui le concerne, ce dernier tente de fournir, dans les *Pensées diverses sur la comète*, une reprise des anciennes défenses de la vertu des païens qui comporte « une dimension nouvelle, plus subversive que les attaques de ses prédécesseurs »⁹⁸⁵. En effet, si on retrouve bien des apologies de la « vertu des payens » à partir de la Renaissance, Bayle est le premier à avoir affirmé sans équivoque la possibilité d'une société heureuse qui subsisterait en l'absence de toute forme de religion publique.

Point de vue que ses contemporains ne partagent pas largement, tant s'en faut, vu que la plupart des auteurs, fussent-ils épicuriens ou sceptiques, ne semblent pas concevoir la possibilité d'une cité entièrement séculière, l'auteur des *Pensées diverses sur la comète* étant son premier théoricien⁹⁸⁶. Bayle lui-même reconnaît qu'on n'en dispose d'aucun exemple historique (« n'ayant point les Annales d'aucune nation Athée »⁹⁸⁷) et qu'une société sans religion serait un hapax dans l'histoire⁹⁸⁸. On comprend mieux, dans ce contexte, l'attraction qu'a pu exercer une telle expérience sur le jeune Fontenelle et les raisons qui ont pu le pousser à formuler l'hypothèse d'une république d'« esprits forts », tout en étayant les conditions qui la rendraient viable. Des libertins comme Naudé, des philosophes réputés pour leur incroyance comme Spinoza ou Hobbes s'accordent avec les chrétiens sur la nécessité de la religion qui permet d'unir le peuple et lui fournissant également un cadre axiologique de l'action morale. Sans nous prononcer dans

⁹⁸⁵ Didier Foucault, « Vertu des païens? Vertu des athées? Héritages humanistes et libertins et position de Bayle dans les *Pensées diverses sur la comète* », dans Philippe Fréchet, *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Anacharsis, 2012, p. 110.

⁹⁸⁶ Comme le montre Ronald Beiner, *Civil Religion, A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011. Voir également Sally L. Jenkinson, « Two Concepts of Tolerance: Or Why Bayle is Not Locke », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 4, n° 4, 1996, p. 306–7.

⁹⁸⁷ Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, éd. A. Pratt, *op. cit.*, tome II, CXXIX, p. 250.

⁹⁸⁸ Dans les termes de Ronald Beiner, *op. cit.*, p. 187 : « A society without religion would be an experiment without precedent, and it would be impossible to know, in advance of experiencing such a thing, whether the “disorders in the world” would be less in such a postreligious world. »

le débat sur la sincérité de l'auteur du *Dictionnaire philosophique*⁹⁸⁹, on doit toutefois remarquer que sa critique du lien entre moralité et foi sape implicitement l'édifice religieux, tout en conduisant à une revalorisation paradoxale de l'état de nature. En fait, Bayle donne une nouvelle envergure au motif de l'athée vertueux qui avait déjà été esquissé par La Mothe le Vayer dans le contexte du débat sur la vertu des païens des années 1640 (qui oppose les jansénistes aux jésuites soutenus par le cardinal Richelieu). Véritable libertin érudit, « par sa mécréance, par la conscience qu'il en a, par le plaisir qu'il y prend »⁹⁹⁰, La Mothe le Vayer s'allie de manière assez inattendue avec les jésuites et rédige, à l'incitation de Richelieu, *De la vertu des payens*, ouvrage publié en 1641⁹⁹¹. Le livre s'inscrit dans la stratégie plus vaste de persécution des jansénistes menée par le cardinal; en effet, le texte est dédié à ce dernier et constitue une attaque indirecte contre les positions d'Arnauld par rapport à la grâce⁹⁹². Sans se limiter cependant au programme annoncé dans le titre, La Mothe le Vayer propose une réhabilitation non seulement des sages antiques, mais aussi des « athées » de l'Antiquité, qu'il désigne comme des « Payens non idolâtres »⁹⁹³. En affirmant l'origine également divine de la grâce de la vertu (« preu-d'homie », selon l'expression de son maître Charron⁹⁹⁴), La Mothe le Vayer s'appuie aussi bien sur la notion de droit naturel que sur celle de grâce universelle, tout en invoquant l'autorité de théologiens jésuites comme Robert Bellarmin, Francisco Suarez ou Luiz de Molina⁹⁹⁵. Pour ces derniers, il

⁹⁸⁹ Voir à ce sujet : Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle, Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1996; Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Philippe Fréchet, *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, *op. cit.*

⁹⁹⁰ René Pintard, *Le libertinage érudit*, *op. cit.*, p. 147.

⁹⁹¹ François de La Mothe le Vayer, *De la Vertu des payens*, Paris, François Targe, 1642 [1641].

⁹⁹² C'est en même temps que paraît l'ouvrage du jésuite Antoine Sirmond, *Défense de la vertu*, Paris, Huré, 1641, que Pascal cite dans ses *Provinciales* pour montrer, non sans un brin de mauvaise foi, que les jésuites voulaient se dispenser de l'obligation d'aimer Dieu.

⁹⁹³ François de La Mothe le Vayer, *De la Vertu des payens*, *op. cit.*, p. 163.

⁹⁹⁴ Pierre Charron, *De la Sagesse : livres trois*, Bordeaux, Simon Millanges, 1601.

⁹⁹⁵ Bernard Chédozeau, « L'histoire et l'anthropologie humanistes des jésuites (XVII^e siècle) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 93, n° 4, 2009, p. 697, en ligne : « En dépit de perspectives très différentes, les partisans de la grâce universelle qui sont le plus souvent des jésuites ou des proches des jésuites trouveront des alliés objectifs dans les libertins, dont les revendications dans le champ moral peuvent parfois paraître proches des leurs. Mais si chez les jésuites la reconnaissance de vertus seulement morales sert de propédeutique à l'action de la grâce,

s'agissait de défendre – contre les doctrines néo-augustinienne de la prédestination qui se trouvent au cœur de l'entreprise janséniste, la liberté naturelle de l'être humain, tout en affirmant la possibilité de la rédemption pour les philosophes païens qui ont mené une vie juste, malgré leur ignorance de Jésus-Christ⁹⁹⁶. De manière similaire, l'essentiel de la position libertine de La Mothe Le Vayer peut être résumé par la thèse attribuée à saint Justin qui affirme que les philosophes ayant passé pour des athées dans l'Antiquité méritent le nom de chrétiens « s'ils ont vécu dans la loi de la Nature »⁹⁹⁷, puisque celle-ci reflète la sagesse du Verbe divin, le *Logos*. D'autre part, les jansénistes, appuyés par Pascal, soutiennent que les vertus des Païens ne sont que des vertus apparentes, sans fondement divin, et insistent sur la « nécessité de la foi en Jésus-Christ »⁹⁹⁸. Comme le dira Pascal, « [...] un bâtiment également beau par-dehors, mais sur un mauvais fondement, les païens sages le bâtissaient. Et le diable trompe les hommes par cette ressemblance apparente, fondée sur le fondement le plus différent »⁹⁹⁹. Cependant, si des libertins comme La Mothe le Vayer postulent l'existence de sages vertueux bien que païens, ils le font sans généraliser cette conclusion au niveau de la société tout entière. Il n'est donc pas question d'exhorter le peuple à vivre selon la loi naturelle, en jetant aux orties les fables de la religion. Pour le libertinisme élitaire dont Le Vayer est l'éminent représentant, il faut assumer un double discours, car pour le *vulgum* les fables assument une fonction vitale de régulation sociale¹⁰⁰⁰. Il devient donc évident qu'on a affaire à un double débat. D'une part, la polémique

chez les sceptiques elle fondera au contraire l'affirmation de l'autonomie de la morale par rapport à la religion et, à terme, elle contribuera à donner naissance aux valeurs de la morale laïque ».

⁹⁹⁶ Par ailleurs, selon les Jésuites, l'existence de Dieu peut être ignorée pour quelque temps sans péché, comme dans le cas des habitants du Nouveau-Monde qui ne sauraient pas être condamnés pour avoir ignoré Jésus-Christ, car ils n'avaient pas eu accès à la Révélation.

⁹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 28. Cette ligne d'argumentation n'est pas sans rappeler la fameuse boutade d'Érasme, « Saint Socrate, priez pour nous » (« La banquet religieux », *Les colloques*, in *Œuvres choisies*, éd. J. Chomarat, Paris, Poche, 1991, p 667).

⁹⁹⁸ C'est le titre du livre dans lequel Arnauld répond à La Mothe le Vayer.

⁹⁹⁹ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Édition du Luxembourg, 1952, fr. 962.

¹⁰⁰⁰ La Mothe le Vayer, « Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins », *Œuvres*, 1681, t. III, p. 36 : « Si l'on pouvait [...] former une république qui ne serait composée que d'hommes sages et vertueux, il faut avouer que toutes ces opinions fabuleuses des dieux et des enfers, seraient tout à fait superflues. Mais puisqu'il n'y a point d'États dont le peuple ne soit tel que nous le voyons [...] il faut se servir pour le réprimander des craintes imaginaires qu'imprime notre religion, et des terreurs paniques de l'autre monde ».

porte sur l'affrontement entre la thèse libertine de « la vertu des payens » et la position augustinienne et janséniste; d'autre part, on peut identifier un deuxième conflit, interne au camp des incroyants, entre les partisans de la liberté naturelle (en situation minoritaire) et ceux pour qui l'imposture religieuse est un mal nécessaire, sans lequel on ne saurait maintenir le tissu social. Fait notable, la libre pensée n'est pas synonyme, au XVII^e siècle, de révolte politique¹⁰⁰¹, bien au contraire; en effet, des auteurs comme Naudé ou Le Vayer s'alignent sans objecter aux projets de Richelieu et de Mazarin, tout en soulignant le nécessaire clivage entre la morale privée du sage et celle publique¹⁰⁰² (cette dernière étant la seule en mesure de mitiger l'effet délétère des passions individuelles sur la cohésion sociale).

La nouveauté introduite par Bayle et, sur le plan littéraire, par l'auteur de l'*Histoire des Ajaoiens*, est de mettre en question le divorce entre sphère privée et publique, en affirmant, de manière choquante pour les théoriciens du siècle, la possibilité d'une société se perpétuant en l'absence de toute croyance religieuse. C'est ainsi que la boucle est bouclée, l'utopie de Fontenelle marquant l'aboutissement d'une entreprise de réévaluation de la dignité de l'homme et de la nature dont on peut trouver les traces chez certains penseurs de la Renaissance, voire du Moyen Âge. Mais il ne faudrait pas oublier pour autant la nouveauté de cette thèse. À cet égard, l'idée de la neutralité de l'athéisme sur le plan de la morale publique rompt avec l'entière tradition théologico-politique occidentale, tout en mettant en question la théorie de la nécessaire imposture et les doctrines du secret d'état (illustrées, entre autres, par les auteurs de la Tétrade, et notamment par Naudé). Bien qu'il hérite la ligne d'argumentation de la défense des vertus païennes, Bayle opère de la sorte un renversement important, en souscrivant à une vision anthropologique dont le pessimisme, issu d'une interprétation radicale du récit de la Chute adamique, met en question la possibilité même d'une vertu séparée de la grâce.

¹⁰⁰¹ Isabelle Moreau, « Stratégies d'écriture et pouvoir politique : le cas de La Mothe le Vayer », *Littératures classiques*, n° 55, 2004, p. 147.

¹⁰⁰² Voir, à ce sujet, les travaux fondamentaux d'Anna Maria Battista. Selon l'auteure, à la fin du XVII^e siècle fait son apparition, notamment dans les cercles libertins, la figure de « l'homme séparé », « dont l'optique morale trouve son fondement dans la césure entre intérieur et extérieur, entre la sphère de la moralité privée et la sphère des rapports sociaux. » (Anna Maria Battista, « Morale privée et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle », dans Christian Lazzeri, Dominique Reynié [dir.], *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 191).

Sur cette base, Bayle articule une dénonciation des mœurs déplorables des supposés bons chrétiens (qui « vivent de manière abominable, quoi que non seulement ils croient qu'il y a un Dieu, mais que tous nos mystères sont véritables »¹⁰⁰³) à une critique générale de la morale conventionnelle, ravalée à l'expression de l'intérêt individuel. La plupart des chrétiens ont beau croire en la valeur des vertus, ils ne s'abandonnent pas moins à leurs vices. Par contraste, la véritable morale est l'apanage des sages qui font « le bien par l'amour du bien même », en obéissant uniquement aux dictats de la raison et sans attendre une récompense dans l'au-delà¹⁰⁰⁴. Ce dernier point est un lieu commun de la littérature spirituelle chrétienne¹⁰⁰⁵, mais qui acquiert chez Bayle une dimension séculière prononcée : « si les hommes s'examinent à cette règle, ils trouveront qu'ils ne font presque rien pour l'amour de Dieu [...] »¹⁰⁰⁶, ce qui signifie que le fait d'aimer ou non Dieu n'a pas plus de pertinence pour la morale civile que le tempérament ou la disposition de l'esprit d'un individu¹⁰⁰⁷.

Cette conclusion résulte des postulats à la fois théologiques et scientifiques de l'augustinisme cartésien¹⁰⁰⁸ qui voit dans l'union de l'âme et du corps une forme de dépendance de la première par rapport à la matière organique, notamment en ce qui a trait à l'interaction entre les esprits animaux et les fibres du cerveau. La perte de maîtrise qui en résulte permet ainsi de justifier la nécessité de s'abandonner à l'œuvre de la grâce, car la créature déchue ne saurait se libérer de ces conditionnements psychosomatiques par ses propres forces.

¹⁰⁰³ Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, *op. cit.*, CLVIII, t. II, p. 70.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, CLXXVIII, t. II, p. 122.

¹⁰⁰⁵ On le retrouve, formulé dans des termes forts, chez Maître Eckhart, par exemple : « Certains [...] veulent aimer Dieu de la même manière qu'ils aiment une vache. On aime une vache à cause du lait et du fromage, et de son propre profit. C'est ainsi qu'agissent tous ceux qui aiment Dieu pour les richesses extérieures ou pour la consolation intérieure ». Cité par Emilie Zum Brunn, (éd.), *Voici maître Eckhart*, Paris, Éditions Jérôme Million, 1998, p. 447.

¹⁰⁰⁶ Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, *op. cit.*, CLXVI, t. II, p. 87.

¹⁰⁰⁷ Pierre Bayle, *op. cit.*, CLXXVI, t. II, p. 117 : « Je conçois que c'est une chose bien étrange, qu'un homme qui vit bien moralement, et qui ne croit ni Paradis, ni Enfer. Mais j'en reviens toujours là, que l'homme est une certaine créature, qui avec toute sa raison, n'agit par toujours conséquemment à sa créance. Les Chrétiens nous en fournissent assez de preuves ».

¹⁰⁰⁸ Pour une présentation de ce courant, voir Bernard Tocanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, *op. cit.*, ch. I. Ses représentants au XVII^e siècle incluent Malebranche, Bayle, La Rochefoucauld ou Dom François Lamy.

Cette conclusion va de pair avec le constat du divorce entre religion et morale, idée qui suggère la possibilité d'une éthique séculière, dont les héros – antiques ou modernes, seraient aussi bien des croyants que des athées comme Épicure ou Spinoza : « Épicure, qui nioit la Providence et l'immortalité de l'ame, est un des anciens Philosophes qui a vécu le plus exemplairement », rappelle l'auteur¹⁰⁰⁹. En effet, puisqu'ils n'ont pas accès à la grâce – dont les Païens sont « aussi dépourvus que les Athées »¹⁰¹⁰, les incroyants et les idolâtres, fussent-ils théistes, se retrouvent sur le même plan : si, d'après Bayle, la croyance dans une fausse divinité ne vaut pas mieux que l'incroyance, la traditionnelle hiérarchie entre les philosophes protochrétiens comme Socrate (qui sont, d'ailleurs, vénérés dans l'Église orthodoxe) et les incroyants comme Épicure s'en trouve partant déstabilisée. De plus, la distinction entre les athées « pratiques » et ceux « spéculatifs » permet à Bayle de mettre en doute la mauvaise réputation des libertins érudits : « [L]es ennemis de la Religion, ces esprits qui ne croient rien; qui se font un titre d'esprit fort, de douter de tout [...] ne sont pas pour l'ordinaire des gens fort voluptueux »¹⁰¹¹.

III. 3. Athéisme et culte de la Nature

Dans l'*Histoire des Ajaiiens*, tout en reprenant le motif de l'athée vertueux, Fontenelle lui donne une tout autre teneur : il écarte toute référence à la Chute adamique, en radicalisant du même coup le propos de Bayle et en lui donnant un développement systématique. Non content de dissocier la morale de la religion, il imagine une république érigée contre la figure théologique et politique de l'Un et partant débarrassée aussi bien de la référence théologique que de l'absolutisme politique.

En effet, l'incroyance est la caractéristique principale du peuple imaginé par Fontenelle. Elle est au demeurant inscrite dans l'ethnonyme « Ajaiiens », qui provient sans doute d'un jeu de mots combinant la particule privative « a- » et « Jao » qui renvoie à la transcription chrétienne

¹⁰⁰⁹ Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, op. cit., CLXXXVI, t. II, p. 109.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, CLXXII, t. II, p. 104.

¹⁰¹¹ *Ibid.*

traditionnelle de YHWH, le nom imprononçable du Dieu vétérotestamentaire¹⁰¹². Bien qu'ils vouent un culte à la Nature hypostasiée, dévotion qui peut relever *in extremis* d'une religion civile, les Ajaoiens ne font aucune place à la transcendance, vu qu'ils éliminent aussi bien le clergé que les lieux de culte, l'étude de la théologie et l'éloquence sacrée : « Aussi n'y a-t-il parmi eux ni secte ni parti, soit dans les religions, soit sur les affaires de l'État. Ils n'ont ni livre sacré ni loi écrite » (*HA*, p. p. 37).

L'originalité du système ajaoien réside davantage dans la hardiesse du projet que dans la complexité du dispositif théorique. En effet, la philosophie qui gouverne cette utopie s'avère être un conglomérat disparate qui combine des suggestions provenant du rationalisme de Descartes, de l'épicurisme de Gassendi, des théories anatomiques de Guillaume Lamy (lu sans doute par l'entremise du *Traité des trois imposteurs*) et surtout du panthéisme de Spinoza. De ce fait, le système ajaoien se présente comme une synthèse des idées les plus radicales qui circulent à l'époque de sa rédaction.

La république ajaoienne fut fondée précisément sur un acte de rupture accompli par ses pères, décrits comme des libres penseurs avant la lettre qui, dépités par l'ignorance des masses ont décidé d'accomplir, d'eux-mêmes et par eux-mêmes, un saut décisif dans l'histoire du progrès. L'histoire officielle transmise aux nouvelles générations sous la forme d'une « ode à la république » raconte ainsi que « quarante mille lunes » (soit 2 857 années) auparavant, ces sages, « ennuyés de vivre parmi des peuples dont les mœurs barbares étoient odieuses & dont les sentiments étaient la superstition même » (*HA*, p. 60), ont pris la décision de s'exiler et de fonder une nouvelle colonie dans la terre d'Ajao.

Cet acte de fondation (qui, on y reviendra, est aussi un acte de colonisation) s'inscrit dans une logique qui cadre parfaitement avec la vision de l'histoire exposée ailleurs par Fontenelle. Dans *Digression sur les Anciens et les Modernes*, celui-ci s'affirme comme un des premiers théoriciens du progrès irréversible : « Les hommes ne dégénéreront jamais », se plaît-il à

¹⁰¹² Fontenelle a pu lire le terme, sans particule négative, chez Pierre-Daniel Huet, *Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum*, Amsterdam, Janssonio-Waesbergios, 1680 : « Dei Jao, sive Jehova nomen invocantem », comme le montre Funke (dans Fontenelle, *Histoire des Ajaoiens*, Édition critique du manuscrit de Galatzi ; par Hans-Günter Funke, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 1998, p. XVI. Selon *Catholic Encyclopedia* (art. « Jehovah », en ligne) la transcription « JAO » apparaît dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, chez Diodorus Siculus, Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène. De plus, « Jao » ressemble à la première syllabe de « Jovis pater » (Jupiter).

répéter¹⁰¹³. Toutefois, au moins dans les domaines qui ne relèvent pas de la pure imagination, la marche des progrès lui semble désespérante par son manque de célérité, vu que le développement des sciences s'inscrit dans une temporalité longue, car la justesse du raisonnement « se perfectionne avec une extrême lenteur et se perfectionne toujours »¹⁰¹⁴.

Plus encore, cette évolution n'étant pas uniforme, on comprend bien le pouvoir de séduction qu'est susceptible d'exercer l'idée d'une élite qui quitterait des contrées en proie à la superstition pour fonder une société nouvelle sur des bases purement rationnelles. L'utopie est donc le revers imaginaire du projet formulé par Fontenelle, qui voulait écrire une histoire naturelle de la sottise humaine dans les « siècles grossiers ». L'idéal à la fois élitaire et centralisateur d'une société de libres penseurs vient donc relayer la triste histoire des errements de l'esprit humain.

En même temps, le progrès, tel que Fontenelle le conçoit, « nécessairement restreint à un petit groupe, est toujours fragile, toujours menacé par l'ignorance, les préjugés, les passions et les ambitions qui l'entourent »¹⁰¹⁵. Comme on le constatera, la conscience de cette fragilité s'accompagne du rejet d'une représentation irénique de l'humanité, voire d'un certain cynisme.

Dans l'*Histoire des Ajaiens*, cette vision plutôt sombre se traduit dans les termes de l'acquiescement à la loi du plus fort et d'une certaine violence qui met en question la désirabilité même du système qui l'abrite. Pourtant, c'est, on peut le supposer, avec une certaine satisfaction que l'auteur imagine ces Ajaiens qui déblayent de façon systématique leur culture des résidus du théisme, en affichant leur volonté de gommer toutes les anciennes coutumes et superstitions.

Le nom exact du pays d'origine de ces esprits forts est occulté par les Ajaiens (« peut-être pour de bonnes raisons », ajoute de manière énigmatique le narrateur – *HA*, p. 92), mais leur langue ressemble à celle des « habitants de Piantsoy & de Subatzey, qui sont deux provinces de la grande Tartarie, vers la mer des Kaïmakites »¹⁰¹⁶.

¹⁰¹³ Fontenelle, *Œuvres complètes*, A. Niderst (éd.), Paris, Fayard, 1991, vol. II, p. 361 :

¹⁰¹⁴ *Op. cit.*, p. 419. Voir aussi, pour une discussion à ce sujet, Bronislaw Baczkowski, « Les arbres à Ajao », *op. cit.*, p. 36.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*

¹⁰¹⁶ *Ibid.*

Ces toponymes renvoient à des lieux réels, connus par les géographes de l'époque, mais dont la localisation et la description restent encore floues. Ainsi, cette mer est mentionnée sur la carte de Pierre Duval, *L'Asie revue et augmentée*, publiée en 1676¹⁰¹⁷, et sur celle de Nicolas Sanson et Hubert Jaillot publiée en 1669¹⁰¹⁸, qui situe la « mer des Kamachites » à l'est de la Tartarie, comme le fait également Fontenelle.

Les noms de ces deux régions apparaissent également dans les ouvrages cartographiques de l'époque : ainsi, on peut les retrouver, sous la forme de « Pianskoy » et « Sabatsey » sur une carte de Nicolas Witsen publiée à Amsterdam en 1687¹⁰¹⁹. Chez Christopher Brown, auteur d'une carte plus tardive, ces toponymes apparaissent sous la forme « Pianskoy Regio », « Terra Canina Sabatsey » et « Mare Kaymachitarum »¹⁰²⁰. D'après les ouvrages géographiques de l'époque, la « mer des Kamachites », parfois confondue avec Jesso, fait partie de la mer de Chine et tire son nom d'« un grand peuple, qu'on place au milieu de la grande Tartarie », mais que les voyageurs semblent avoir du mal à identifier précisément.

Certains des traits des Ajaouiens – la localisation floue de leur contrée (« venus de la Chine ou de la Tartarie », *HA*, p. 90), la sonorité vaguement orientale de leur langue, couplée à l'oubli volontaire de leur pays d'origine, rapproche les habitants de la figure du sage Chinois générique qui est une référence stéréotypée à l'athéisme dans les milieux philosophiques de l'époque. Cette association n'est sans doute pas due au hasard : dans le cadre de la longue et acharnée « querelle des rites », les dominicains et les franciscains s'opposent aux jésuites qui soutiennent le caractère séculier des rites confucéens et partant, la nature non-idolâtre de son culte. Ce débat revêt une intensité spectaculaire vers la fin du XVII^e siècle, lorsque certains ennemis des missionnaires jésuites accusent ces derniers de connivence avec les idolâtres et d'avoir passé

¹⁰¹⁷ Pierre Duval, *L'Asie revue et augmentée*, À Paris, chez l'Auteur, Proche du Palais, 1696.

¹⁰¹⁸ Basée sur une édition de 1650 d'une carte de l'Asie réalisée par Sanson.

¹⁰¹⁹ Nicolas Witsen, *Nieuwe Lantkaarte van het Noorder en Ooster deel van Asia en Europe strekkende van Nova Zemla tot China Aldus getekent, beschreven, in kaart gebracht en uytgegeven sedert een Nauwkeurig ondersoek van meer als twintig Jaaren*, Amsterdam, 1687. Basée sur les voyages de l'auteur en Asie, cette carte montre le chemin de la soie qui relie Pékin à Astrakhan, ville située près de l'embouchure de la mer Caspienne.

¹⁰²⁰ Christopher Brown, *Magnae Tartariae Magni Mogolis Imperii Japoniae et Chinae*, Londres, 1700.

sous silence l'incroyance des confucéens¹⁰²¹, qui ne reconnaissent d'autre divinité que la nature¹⁰²².

Le rapport quasi synonymique entre la philosophie des Chinois et l'athéisme (terme qui peut recouvrir aussi le panthéisme) est devenu ainsi un lieu commun de la pensée libertine, comme l'illustre La Mothe le Vayer qui, en citant Acosta, affirme que les mandarins n'ont « point d'autre Dieu que la nature, d'autre vie que celle-ci, d'autre enfer que la prison, ni d'autre paradis que d'avoir un office de mandarin »¹⁰²³.

Charles le Gobien décrira ainsi, dans son *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chrétienne*, la secte « dominante » de confucéens qui « quoique moins étendue que quelques autres, est celle des nouveaux Philosophes, qui ne reconnoissent dans la nature que la nature mesme, qu'ils définissent le principe du mouvement & du repos ». Pour ces « nouveaux philosophes », c'est « la Raison qui produit l'ordre dans les différentes parties de l'Univers, & qui cause tous les changements qu'on y remarque »¹⁰²⁴. La métaphore de l'édifice résume une philosophie qui pourrait être aussi bien celle des Ajaouiens que celle de Spinoza : « Ils ajoutent que si nous considérons le monde, comme un grand édifice, où les hommes & les animaux sont placez, la nature en est le sommet & la faïste; pour nous faire comprendre qu'il n'y a rien de plus élevé, & que, comme la faïste assemble & soutient toutes les parties, qui composent le toit du bastiment, de mesme la nature unit ensemble & conserve toutes les parties de l'Univers »¹⁰²⁵.

¹⁰²¹ On pourrait mentionner, dans ce contexte, l'ouvrage d'Antoine Arnauld, *La Morale pratique des Jésuites*, Cologne, Gervinus Quentel, 1691, qui dénonce la connivence des Jésuites avec les « sectaires idolâtres » dont ils portent les marques (p. 275) ou celui du dominicain Noël Alexandre, *Apologie des Dominicains Missionnaires de la Chine*, Cologne, 1699.

¹⁰²² Voir, à ce sujet, George Minamiki, *The Chinese Rites controversy*, Chicago, Loyola University Press, 1985; Alan Charles Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, Vol. I, *The Orthodox Sources of Disbelief*, op. cit., p. 159 et suiv.

¹⁰²³ La Mothe le Vayer, « Dialogue sur le sujet de la divinité », *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, A. Pessel (éd.), Paris, Fayard, 1988. p. 319.

¹⁰²⁴ Charles le Gobien, *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine, en faveur de la Religion Chrestienne*, Paris, Jean Anisson, 1698, « Préface », s. p.

¹⁰²⁵ *Ibid.*

En outre, le portrait du Chinois en athée vertueux est un motif qu'on retrouve dans d'autres textes attribués à Fontenelle, dont les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke*¹⁰²⁶. Cependant, l'athéisme ne se fait pas, dans ces textes, aussi militant que celui des Ajaoiens; le refus de l'hypothèse du Créateur constitue ainsi la première maxime de leur constitution : « 1. Principe. *Ce qui n'est point, ne peut donner l'existence à quelque chose.* » (HA, p. 38). Il s'agit en fait de la traduction du principe épicurien (repris par Gassendi et Cyrano de Bergerac¹⁰²⁷) « *ex nihilo nihil fit* », qui est remis en circulation dans les cercles spinozistes et libertins pour affirmer, contre le dogme de la Création, la thèse de l'éternité du monde. Cette doctrine est fondamentale pour les Ajaoiens, raison pour laquelle le narrateur lui consacre un long développement :

Plus soumis que nous aux claires lumières d'une raison saine & sans préjugé, ils ne vont pas inventer une chimérique époque pour y fixer la naissance des premières créatures, qu'on fait sortir (contre le premier principe) des mains vuides d'un Être incompréhensible, invisible, inconnu, inventé à plaisir [...]. (HA, p. 38)

Faut-il le remarquer, le débat sur l'éternité du monde tient une place centrale dans l'œuvre de Bayle¹⁰²⁸, détail qui nous semble confirmer son rôle d'inspirateur de l'*Histoire des Ajaoiens*. En effet, l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* fournit un ample état de la question¹⁰²⁹, en

¹⁰²⁶ Publié après la mort de l'auteur, avec le *Traité de la liberté* et d'autres opuscules réunis dans un recueil au beau titre de *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam [Paris], [Piget], 1743. On en doit une réédition moderne aux efforts d'Alain Niderst : *Traité de la liberté. Des miracles. Des oracles*, A. Niderst (éd.), Paris, Universitas, Oxford, Voltaire Foundation, 1997.

¹⁰²⁷ Ce principe apparaît aussi chez Cyrano de Bergerac, dans les *Les États et empires de la lune*, (*Œuvres complètes*, I : *L'Autre monde ou les États et empires de la lune. Les États et empires du soleil, Fragment de physique*, éd. critique, de M. Alcover, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 123-4 : « Car, dites-moi, en vérité, a-t-on jamais conçu comment de rien il se peut faire quelque chose? Hélas! Entre rien et un atome seulement, il y a des disproportions tellement infinies que la cervelle la plus aiguë n'y saurait pénétrer »).

¹⁰²⁸ Todd Ryan, « Bayle et la controverse sur l'éternité du monde », *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 50, n° 120, 2009, en ligne.

¹⁰²⁹ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, éd. de 1740, en ligne, ARTFL, notamment dans l'article « Zabarella », p. 531 b : « Je suppose que entre les Etres possibles que Dieu a connus avant qu'il fit des décrets de création, il faut mettre une durée successive qui n'a ni commencement ni fin, et dont les parties sont aussi distinctes les unes des autres que celles de l'étendue possible que Dieu a pareillement connue avant ses décrets [...] Il a laissé dans l'état des choses possibles une partie de cette durée infinie, et il a fait des décrets pour l'existence de l'autre. Il a choisi tel moment qu'il lui a plu dans cette durée idéale pour le premier qui existeroit, et il y a attaché l'acte par lequel il a décrété de créer le Monde. »

repreuant les termes de l'affrontement ayant marqué la querelle scolastique qui, au XIII^e siècle, mit aux prises saint Thomas d'Aquin – qui soutient la possibilité que Dieu ait créé le monde de toute éternité, avec les maîtres de l'université de Paris¹⁰³⁰. Bayle renvoie ainsi à une des difficultés fondamentales du dogme chrétien de la création *ex nihilo*, qui concerne la possibilité de concevoir une temporalité qui aurait précédé l'existence du monde. La tradition théologique a essayé d'y répondre en distinguant entre l'éternité proprement dite, qui n'appartient qu'à Dieu, et la « sempiternité », définie comme durée successive illimitée. Cependant, si cette hypothèse résout le problème de la préséance du Créateur, elle ne permet d'élucider ni la question du commencement du monde dans le temps ni celle de ses rapports avec la volonté divine. Parmi les solutions proposées à ce paradoxe, celle de Bayle, bien que laborieuse, se distingue par sa grande virtuosité théorique : en effet, Bayle soutient que Dieu a pu imaginer des mondes possibles avant de donner les décrets de la création, distinction qui lui permet de situer le commencement de l'univers dans une temporalité alternative. Or, si Fontenelle renvoie de façon oblique aux spéculations de Bayle sur le paradoxe de la Création, ce n'est que pour se moquer, par personnage interposé, des théologiens qui s'évertuent à concilier les insoutenables contradictions propres aux dogmes religieux¹⁰³¹ :

Il est vrai que l'éternité passée de l'existence de l'univers n'est pas plus comprise par un Ajoien que par un Chrétien; mais ils avouent franchement combien les connaissances de l'esprit humain sont bornées : peu semblables en cela à nous autres, qui nous donnons la torture pour inventer de fausses raisons, dans la seule vue de répondre à tout, bien ou mal. Ainsi, lorsqu'on leur demande, comment il se peut faire qu'il n'y ait pas eu un commencement à l'existence de la Nature? ils avouent que cette éternité d'existence passe l'esprit humain; mais ils soutiennent qu'ils ne sont pas moins en droit pour cela de le croire, parce qu'ils ne la trouvent sujette à aucune contradiction : au lieu, qu'en supposant un point où la Nature a commencé à exister, et quelque autre point où elle aura commencé à produire des créatures, la raison se trouve dans un labyrinthe d'objections et de contradictions inexplicables. (HA, p. 39-40)

¹⁰³⁰ Voir Cyrille Michon et coll. (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde : traités sur L'éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*, Paris, Flammarion, collection « GF », n° 1199, 2004.

¹⁰³¹ La date de la rédaction de l'*Histoire des Ajoïens* est antérieure à la publication du *Dictionnaire* de Bayle qui a lieu à partir de 1697. Toutefois, Fontenelle aurait pu avoir vent de ces débats bien avant cette date, y compris des idées de son collaborateur.

Adeptes d'une modestie philosophique qui anticipe, par son éthos, le positivisme contemporain, les Ajaoiens refusent la pratique de la spéculation métaphysique, dont ils soulignent la futilité. L'acceptation sereine de la limitation épistémique de l'être humain et la fidélité aux principes fondamentaux de la logique leur permettent ainsi de balayer d'un revers de la main toute la tradition spéculative.

Par là même, ces héros de la libre pensée expulsent les dieux dans la région de l'imaginaire : leurs arguments, s'ils anticipent ceux formulés par Fontenelle ailleurs, sans le déguisement de la fiction, ont une radicalité qui ne saurait, de toute évidence, convenir à une publication anthume et qui révèle, sinon la pensée profonde de l'auteur, au moins sa grande familiarité avec les discours clandestins. Le créationnisme judéo-chrétien est soumis à un traitement particulièrement acide, le Créateur étant comparé à « un joueur de gibéciera qui fait sortir une muscade de dessous un gobelet, qu'il avait fait voir vuide aux spectateurs » (*HA*, p. 39). Comme le précise le narrateur, qui prend alors en charge le discours antichrétien, ce Dieu est un « Être enfant de l'imagination, mais inconnu à la raison, & par conséquent aux Ajaoiens » (*HA*, p. 43-4) qui ne représente qu'une projection de la finitude humaine : « notre orgueil étant contraint de reconnoître un point où nous avons commencé d'être, nous sommes bien-aises de trouver le même défaut dans ce grand tout dont nous faisons partie »¹⁰³². Ce traitement rappelle celui réservé aux mythes dans *De l'origine des fables*, dont le mécanisme de production ressemblerait à une cristallisation des passions naturelles :

Les premiers hommes sont fort brutaux, et ils donnent tout à la force : les Dieux seront presque aussi brutaux, et seulement un peu plus puissants; voilà les Dieux du temps d'Homère. Les hommes commencent à avoir des idées de la sagesse et de la justice : les Dieux y gagnent, ils commencent à être sages et justes, et le sont toujours de plus en plus à proportion que ces idées se perfectionnent parmi les hommes.¹⁰³³

La république de ces libres penseurs rompt aussi avec les utopies précédentes qui, bien qu'elles mettent l'accent sur la tolérance et la pluralité des vues sur Dieu, reconnaissent sans exception un Être suprême créateur du monde et admettent le culte d'une divinité suprême, distincte du monde et incompréhensible pour la raison. Rien de tel chez les Ajaoiens, qui résistent si bien à la

¹⁰³² *Ibid.*

¹⁰³³ Fontenelle, *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. III, p. 191-192.

tentative de Doelvelt de les convertir à une forme de théisme que celui-ci y perd lui-même la foi. Cependant, s'ils rejettent toute origine métaphysique, en n'obéissant qu'aux dictats de la pure raison, les habitants de cette utopie affirment leur croyance dans une religion civile basée sur le culte d'une Nature hypostasiée, qu'ils considèrent comme un principe maternel universel : « Les Ajaoiens, plus raisonnables, regardent comme leur mère cette Nature, que l'expérience nous démontre être la mère commune de toutes les créatures qui, par une admirable circulation, sortent continuellement de son sein et y retournent de même. » (HA, p. 39)

Au demeurant, plus qu'un athéisme, on serait tenté d'y voir un culte néopaïen de Gaïa, déesse antique personnifiant la mère Nature et qui a fait son retour dans certaines mouvances écologistes radicales de l'époque contemporaine. À première vue, ce développement semblerait donc mitiger la radicalité de leur athéisme. Malgré leur rejet de la transcendance, les Ajaoiens souscriraient à un panthéisme aux accents personalistes qui ne ferait que remplacer le Premier moteur par la figure de la Nature et qui retient la plupart des attributs du dieu déiste : « Éternelle dans son existence, disent-ils, & souverainement parfaite dans son essence, elle a donné l'être à toutes les créatures, & tout se passe en elle avec tout l'ordre nécessaire pour la conservation & l'entretien de ces mêmes créatures. Voilà donc leur Divinité. » (HA, p. 38) L'athéisme serait donc impensable dans le texte de Fontenelle, qui ajoute qu'au lieu de catéchisme, les enfants doivent réciter des odes, qui rappellent les origines de leur patrie et font l'éloge de la Nature souveraine.

La présence de ces cérémonies pourrait donc suggérer un retour insidieux du théologique, qui invaliderait la prétention du texte de décrire une société proprement athée. Toutefois, il s'agit d'une religion qui n'en est pas véritablement une, son contenu étant ouvertement allégorique et largement fondé sur la figure rhétorique de la prosopopée. Ce trope se déploie dans le texte par l'entremise de plusieurs procédés permettant d'attribuer à la Nature des qualités humaines : elle est assimilée à une instance à la fois génitrice (« mere », *passim*; « bénigne mere », « nourricière des enfants », p. 62; « la Nature nous a faits », p. 42; « la nature l'a uni pour un temps », p. 121; « Voici un citoyen dont la Nature a favorisé votre femme », p. 115), créatrice (elle « met des beautés »); législatrice (« elle est saine où on ne reconnoît que ses loix », p. 52) et conservatrice (« la Nature, qui ne manque pas de conserver son ouvrage », p. 117), tout en représentant la totalité des êtres. Qui plus est, on reconnaît dans cette figure l'interpénétration de

deux aspects complémentaires : *natura naturans* (assimilée au principe actif et qui prend la place réservée à Dieu par les religions monothéistes) et *natura naturata* (principe commun à tous les êtres)¹⁰³⁴. Ces termes sont propres à la tradition scolastique, où on attribue à Dieu une « nature naturante », à laquelle correspond la « nature naturée » de la créature. Toutefois, ces notions ne sont plus liées, à la fin du XVII^e siècle, à la théologie. En effet, Spinoza les reprend à son compte, quitte à inverser leur sens et à les rendre compatibles avec une philosophie anti-créationniste, strictement naturaliste¹⁰³⁵.

Chez les Ajaoiens, l'adoration de la Nature est un culte sans sacerdoce, sans mystères et sans contenu métaphysique : en effet, dans cette république, toute la prédication se réduit aux propos sur les devoirs des bons citoyens dispensés par les pères de famille à leur maison (*HA*, p. 50). En formulant une critique des religions qui anticipe la formule marxienne de l'« opium du peuple », les Ajaoiens condamnent les cultes organisés comme autant de moyens de « nourrir la superstition des peuples » visant « à les endormir, & à faire réussir les desseins des politiques » (*HA*, p. 44).

Contrairement aux libertins classiques, qui reconnaissent l'utilité pour l'État de l'imposture religieuse¹⁰³⁶, les Ajaoiens se moquent de la société européenne qui a besoin de transformer Dieu en « agent de tous les politiques » (*HA*, p. 41). Cette prise de position, on l'a déjà remarqué, oppose l'*Histoire des Ajaoiens* à l'utopie de Veiras, qui postule la nécessité de l'imposture religieuse. Plus encore, c'est Fontenelle lui-même qui, dans ses propos privés, semble mettre en question l'utilité de la religion pour l'état – s'il fallait en croire les propos rapportés par son biographe, Trublet : « il m'a dit que c'était une question si la religion était avantageuse, publiquement parlant, et que peut-être le gouvernement ne le pensait pas et s'embarrassait pas de le soutenir, qu'elle avait peut-être fait plus de mal que de bien, etc. »¹⁰³⁷.

¹⁰³⁴ Baruch Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, I, 29.

¹⁰³⁵ Charles Ramond, « Nature naturante, Nature naturée – Sur quelques énigmes posées par une distinction archi-fameuse », dans Charles Ramond, *Nature, Naturalisme, Naturation*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 93-119.

¹⁰³⁶ Idée qu'on retrouve même, de façon assez surprenante, chez Cyrano, dans la « Préface » des *États et Empires de la lune*, éd. Garnier, 1923, p. 93 : « J'avoue que pour la manutention des Estats, il y a beaucoup de choses vraies qu'il faut que le peuple ignore, beaucoup de fausses que nécessairement il faut qu'il croie ».

¹⁰³⁷ Fontenelle, *Textes choisis*, *op. cit.*, p. 61.

L'évincement de toute forme de culte semble donc être un vœu formé déjà par le jeune Fontenelle, dont les rapports avec son texte peuvent être moins ludiques qu'on aurait pu le penser. Pour son auteur, l'*Histoire des Ajaoiens* pourrait ainsi contenir les germes d'une société future débarrassée du fardeau de la religion. Chez les Ajaoiens, l'inutilité des cérémonies est la conséquence évidente de la nature allégorique de leur culte : la personnification de la Nature n'étant qu'un trope dénoncé comme tel (« la Nature n'est pas capricieuse »), il serait inutile « de lui adresser des prières de lui faire des vœux, de lui brûler de l'encens, & de lui égorger des victimes » (HA, p. 44). Elle est une force impersonnelle, dont « les loix sont immuables, [l]es révolutions se font toujours avec le même ordre » et que « rien ne peut [...] détourner le moins du monde de son cours ordinaire » (HA, p. 45)¹⁰³⁸.

Fils de son temps, Fontenelle conçoit la Nature comme une continuation de la culture, c'est-à-dire comme un paradigme de la rationalité qui gouverne aussi bien l'histoire de l'esprit humain que le cosmos. Sa conception repose donc encore sur l'homogénéité métaphysique du monde et de l'esprit : cependant, la représentation de la nature commence à faire place à une vision mécaniste de provenance cartésienne qui subvertit l'ancienne vision du cosmos.

L'accent mis sur le caractère implacable des lois naturelles est moins banal à la fin du XVII^e siècle qu'aujourd'hui. En effet, le concept d'une loi de la nature « immuable » est une invention encore récente dans les années 1680, et il ne se rencontre que rarement dans les ouvrages de la période prémoderne, dans lequel il endosse un sens différent¹⁰³⁹. Faut-il le rappeler, ce n'est qu'avec la révolution scientifique menée par des pionniers comme Bacon ou Descartes qu'émerge la conception d'un ordre naturel qui ne présente pas seulement certaines régularités locales, mais qui est gouverné par des principes inviolables et inexorables. Comme le note Jean Céard, au XVI^e siècle le miracle n'est pas, comme pour nous autres, Modernes, une

¹⁰³⁸ L'absence des cultes religieux dans la république ajaoienne contredit, faudrait-il remarquer, la tradition libertine qui postule l'inévitabilité de l'imposture théologico-politique; en s'éloignant de l'*Histoire des Sévarambes* de Veiras, l'œuvre de Fontenelle révèle son originalité, en rompant avec le conformisme politique et religieux prôné par les libres penseurs du siècle.

¹⁰³⁹ Comme le montre Sophie Roux, « Les lois de la nature à l'âge classique : la question terminologique », *Revue de Synthèse*, Springer Verlag/Lavoisier, 2001, n^{os} 2-3-4, p. 531-576, en ligne : « Avant 1660, le mot "loi" est, à quelques exceptions près, rarement employé en philosophie naturelle; il se diffuse ensuite, coexistant, plutôt que de les supplanter, avec d'autres termes comme, par exemple, "règle", "principe", "hypothèse", "théorème"; à la fin du XVII^e siècle, il se généralise dans des textes plus métaphysiques que physiques ».

violation des lois naturelles, mais un signe éminent qui s'inscrit dans l'édifice analogique du monde¹⁰⁴⁰. À proprement parler, c'est seulement dans le mécanisme cartésien que la notion de loi universelle apparaît, pour la première fois, comme le soubassement de l'unité de la nature. Cela étant, cet usage cartésien reste relativement idiosyncrasique jusqu'à la fin du siècle : ce n'est que de « 1660 à 1685 que les occurrences du terme "loi" se multiplient dans les textes de philosophie naturelle, et, au moins chez certains auteurs de la Royal Society, tendent à converger vers un usage commun »¹⁰⁴¹.

L'insistance sur l'inviolabilité des lois qui gouvernent le système du monde est cohérente avec l'évolution de la pensée de Fontenelle, qui, aux alentours des années 1680, s'aligne sur les positions du mécanisme cartésien, non sans critiquer les postulats métaphysiques¹⁰⁴². Comme le montre la fameuse comparaison avec un spectacle d'opéra où « on cache à votre vue ces roues et ces contrepoids qui font tous les mouvements » des *Entretiens sur la pluralité des mondes*¹⁰⁴³, Fontenelle envisage la nature en termes moins poétiques que scientifiques.

L'autonomisation de la nature s'accompagne, dans le système ajaoien, de la naturalisation de l'humain, qui perd les attributs liés à son statut d'*imago dei* que lui avait assigné l'anthropologie chrétienne. L'hypothèse de l'immortalité de l'âme est déconstruite par l'auteur par l'entremise d'un argumentaire qui voit dans l'anthropologie un reflet de la théologie qui, à son tour, ne serait qu'une projection de l'imaginaire :

[P]ourquoi avons-nous imaginé au-dedans de nous cet être que nous nommons ame? sinon pour soutenir notre idée de notre Divinité, & en même temps notre extraction & notre prétendue ressemblance avec ce Dieu. Il nous a créé à son image, disons-nous : nous le supposons spirituel : notre corps ne peut être la copie de ce divin original; il a fallu inventer autre chose, & on a placé dans l'homme un second être qui fait une partie de lui-même, qui connoit tout & qui ne se connoit point luy-même (HA, p. 46)¹⁰⁴⁴.

¹⁰⁴⁰ Jean Céard, *La Nature et ses prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Librairie Droz, Genève, 1996, p. XIII.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*

¹⁰⁴² Comme le rappelle Giuseppe Lissa, « Introduzione », *Storia degli agiaoiiani*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰⁴³ Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* dans *Œuvres complètes*, Paris, Slatkine Reprints, 1968, tome II, p. 10.

¹⁰⁴⁴ Ce paradoxe se retrouvera dans un autre texte de Fontenelle, les *Fragments d'un traité de la raison humaine* : « Ce n'est que par notre raison que nous parvenons à la découverte de ce qui nous est inconnu, et notre raison elle-même nous est aussi inconnue que tout le reste », *apud* Funke, *Histoire des Ajaoiens. Kritische Textedition*, *op. cit.*, note 17, p. 40.

Destitué de sa place d'exception au sein de la nature, l'être humain est réinscrit dans le continuum du vivant. La distinction entre humanité et animalité est donc une affaire de degré et est relative à leurs qualités spécifiques : si la « raison nous distingue des autres animaux », « elle ne nous distingue que du plus au moins » (HA, p. 48). Selon cette doctrine, on trouve chez les animaux « tout ce qui se trouve dans l'homme à cet égard, à la vérité dans un degré inférieur » (HA, p. 48). À la différence des Australiens décrits par Foigny, qui structurent leur identité par l'évincement de tout trait zoologique, les Ajaoiens accueillent de bon gré le rappel de la continuité entre la bête et l'être humain.

Cette conception rapproche le système des thèses formulées par Gassendi lorsqu'il s'oppose au dualisme cartésien¹⁰⁴⁵. Gassendi nie en effet la différence d'essence entre l'homme et la bête, tout en faisant appel à un subterfuge d'« hérétique aux abois », comme le décrit René Pintard¹⁰⁴⁶ : il superpose l'âme corporelle, définie comme principe vital, à une autre, immortelle, « véritable épiphénomène sans aucune action, semble-t-il, sur le reste de l'être »¹⁰⁴⁷. Dans *Syntagma philosophicum*, Gassendi formule, sur les traces d'Épicure, une conception de l'âme corporelle qui, représentant la partie commune aux bêtes et aux êtres humains, est « comme la « fleur de la matière » (*veluti florem materiae*), faite de corpuscules subtils, agissante (*actuosam*) et « analogue à une sorte de flamme » (*flammula sui generis*) qui ne s'éteint que lorsque l'animal meurt¹⁰⁴⁸. Mais la juxtaposition de cette théorie matérialiste de deux âmes, l'une subtile et l'autre d'essence purement spirituelle, constitue « un coup de force métaphysique » qui « contredit expressément l'ontologie gassendiste »¹⁰⁴⁹. D'après Olivier René Bloch, la thèse de la coexistence de deux âmes serait une simple concession à l'orthodoxie chrétienne, le philosophe

¹⁰⁴⁵ Comme on l'a vu, cette conception est partagée par les Sévarambes décrits par Veiras et semble avoir été connue par Foigny également.

¹⁰⁴⁶ René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, op. cit., p. 490.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*

¹⁰⁴⁸ Pierre Gassendi, *Operum, tomus secundus*, « De Anima », livre III, Loudun, Laurentii Anisson & Ioannis Baptistae Devent, 1658, p. 250.

¹⁰⁴⁹ Voir Olivier René Bloch, *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haye 1971, p. 364.

faisant appel à une doctrine de la double vérité; d'autres interprètes y voient une preuve de la modestie épistémologique de Gassendi, dans la mesure où la question de la nature de l'âme ne fait pas partie des vérités que la science peut démontrer¹⁰⁵⁰. Quoiqu'il en soit, les thèses gassendiennes sur la nature corporelle de l'âme nourrissent la littérature clandestine, au sein de laquelle elles acquièrent une charge contestatrice qui dépasse peut-être l'intention du philosophe. C'est dans ces textes que puise Fontenelle, qui, lorsqu'il présente les idées ajaoiennes sur la nature de l'âme, plagie un passage des *Discours anatomiques* de Guillaume Lamy¹⁰⁵¹, gassendien radical qui avait fait scandale à la Faculté de Médecine de Paris en soutenant des thèses épicuriennes et antifinalistes¹⁰⁵². Comme le montre Catherine Gobert¹⁰⁵³, Fontenelle recopie Lamy, peut-être par l'intermédiaire du *Traité des trois imposteurs/L'Esprit de Spinoza*¹⁰⁵⁴. Mais, selon une autre hypothèse formulée par Bertrand Eugene Schwarzbach et A. W. Fairbairn, Fontenelle pourrait être également l'auteur du *Traité des trois imposteurs*, vu les similitudes lexicales entre ce dernier texte et l'*Histoire des oracles* (ce qui expliquerait également les points de contact entre le traité anonyme et l'*Histoire des Ajaoiens*). Après tout, en recopiant des passages entiers du sixième chapitre du livre de Lamy pour donner une certaine consistance scientifique à l'athéisme ajaoien, Fontenelle établit un lien explicite entre ce dernier et la libre pensée contemporaine – notamment le gassendisme, qui avait influencé également Cyrano¹⁰⁵⁵. Au niveau idéologique, on peut constater de frappantes similitudes entre l'utopie de

¹⁰⁵⁰ Antonia Lolordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 247-8.

¹⁰⁵¹ Guillaume Lamy, *Discours anatomiques*, Rouen, Jean Lucas, 1675.

¹⁰⁵² Voir la présentation d'Henri Busson, *La Religion des classiques*, *op. cit.*, p. 148.

¹⁰⁵³ Pour les arguments appuyant ce point, voir Catherine Gobert, « Remarque sur la généalogie de l'*Histoire des Ajaoiens* et du *Traité des Trois imposteurs/L'Esprit de Spinoza* », dans « Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins », numéro spécial de *La Lettre clandestine*, n° 16, 2008. Selon l'auteure, Fontenelle aurait puisé dans le *Traité des trois imposteurs* les passages empruntés à Lamy.

¹⁰⁵⁴ Selon Françoise Charles-Daubert, le manuscrit du texte fut rédigé par Jean-Maximilien Lucas après 1678. Voir Françoise Charles-Daubert, « Les principales sources de *L'Esprit de Spinoza*, Traité libertin et pamphlet politique », in *Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, n° 1, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 1989, p. 61-107; ainsi que *Le Traité des trois imposteurs et L'Esprit de Spinoza : philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Françoise Charles-Daubert (éd.), Voltaire Foundation, Oxford, 1999.

¹⁰⁵⁵ Cyrano de Bergerac, *L'Autre Monde ou les États et Empires de la Lune*, dans *Œuvres complètes, I. L'autre monde ou les États et Empires de la Lune. Les États et Empires du Soleil. Fragment de physique*, Madeleine Alcover (éd.), Paris, Honoré Champion, 2000. On connaît la popularité (surtout posthume) des idées de Gassendi parmi les

Fontenelle et les voyages imaginaires de Cyrano; mais cette coïncidence révèle peut-être moins une influence directe de l'auteur de l'*Autre monde* que la diffusion de l'hylozoïsme dans les cercles radicaux de l'époque. Comme le rappelle Maurice Roelens, c'est dans ces milieux que se produit, vers la fin du XVII^e siècle, « une sorte d'amalgame entre la pensée italienne, le matérialisme épicurien et un spinozisme déformé »¹⁰⁵⁶, qui semble avoir imprimé sa marque sur l'évolution du jeune Fontenelle.

La doctrine de l'immortalité de l'âme ne trouve pas de place parmi les autochtones, qui n'en ont pas le concept : « c'est un être que les Ajaoiens ne reconnoissent point » (HA, p. 45). Plus précisément, c'est l'âme spirituelle individuelle qui est visée ici, ce « second être » formé à l'image de Dieu, à la fois omniscient et aveugle (« qui connoît tout & ne se connoit point lui-même », HA, p. 46). En revanche, les Ajaoiens ont bien l'idée d'une âme matérielle qui serait, *ipso facto*, éternelle (idée panthéiste qu'on retrouve aussi chez Cyrano¹⁰⁵⁷) :

De là les Ajaoiens concluent que ce que nous appellons ame, n'est autre chose qu'une partie de cette matière subtile & très-déliée, qui regne dans toute la Nature, & qui est répandue dans tous les corps, plus ou moins, selon la nature de leur consistance. Cette matière a sa source dans le soleil, d'où elle tire un mouvement continu, c'est le feu le plus pur qui soit dans la Nature. Il ne brûle pas de lui-même, mais par les différents mouvements, qu'il donne aux particules des autres corps où il est insinué, il brûle & fait ressentir sa chaleur. Le feu visible, disent-ils, a plus cette matière subtile que l'air, celui-ci plus que l'eau, & la terre encore moins que celle-là. [...] Enfin ce feu insinué dans le corps le rend capable de sentiment [...] » (HA, p. 48-50)

Ce passage, que Fontenelle se borne à adapter, est l'expression de l'épicurisme ou d'un spinozisme vulgarisé, et s'inscrit dans la critique générale du finalisme entreprise par Lamy, grand défenseur de l'idée que les mouvements de la matière sont soumis à une aveugle nécessité¹⁰⁵⁸.

libres penseurs. Son influence sur *Le Voyage dans la Lune* de Cyrano (*op. cit.*) est particulièrement importante (Voir Henri Berr [dir.], *Pierre Gassendi, 1592-1655, Sa vie et son œuvre*, Paris, Albin Michel, 1955, p. 126).

¹⁰⁵⁶ Dans Fontenelle, *Textes choisis*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁰⁵⁷ Madeleine Alcover, *La Pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, Genève, Librairie Droz, 1970, p. 169.

¹⁰⁵⁸ La Mettrie y fera allusion dans son évocation de « ce pauvre médecin qui fut fort inquiet parce qu'il avait dit, après Lucrèce, que nos yeux n'étaient pas faits pour voir » (*Apud* Ann Thomson, « Guillaume Lamy et l'âme matérielle », dans *Dix-huitième Siècle*, n° 24, « Le matérialisme des Lumières », 1992, p. 63).

Le succès de ce passage dans la littérature clandestine s'explique par la concision avec laquelle il formule une doctrine hylozoïste de l'âme sensitive, plutôt que par son originalité : repris dans le *Traité des trois imposteurs/L'Esprit de Spinoza*, il se retrouvera dans de nombreux autres textes jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, y compris dans *Histoire naturelle de l'âme* de La Mettrie¹⁰⁵⁹.

Comme le fait remarquer Vernière, l'hylozoïsme était également attribué, à tort, à Spinoza, ce qui permet de mieux justifier son insertion dans le texte de Fontenelle : « L'erreur générale de tous ces érudits est de ramener le Spinozisme à l'hylozoïsme [...] Spinoza semble défendre pour eux une étrange doctrine où tout vivant est matière et toute matière animée »¹⁰⁶⁰.

Il faudrait remarquer cependant que la reprise de cette doctrine dans l'*Histoire des Ajaouiens* fait l'impasse sur certaines notions clés qui apparaissent chez Lamy, notamment celle de l'« âme du monde, qui le gouverne et le vivifie »¹⁰⁶¹ et, bien entendu, celle de l'âme « immatérielle & immortelle, qui sort immédiatement des mains de la Divinité »¹⁰⁶², et qui serait le propre de l'homme. En effet, cette tentative de concilier l'atomisme épicurien et la doctrine stoïcienne de l'âme du monde n'est pas nécessairement l'expression d'un matérialisme athée, et Lamy se défend de cette accusation en exprimant la compatibilité de sa théorie avec les dogmes du christianisme.

En revanche, Fontenelle relie cet extrait des *Discours anatomiques* à une critique radicale de l'imposture politico-théologique, dont le but serait de mettre la doctrine de l'immatérialité de l'âme au service de l'oppression sociale :

[...] c'est ce que les Européens appellent l'ame, qui n'est autre chose que les esprits animaux qui sont répandus dans toutes les parties du corps. Or il est certain que cette ame étant de même nature que les animaux, elle se dissipe à la mort de l'homme, comme à celle des autres animaux; ainsi tout ce que les Européens disent de l'immortalité de leur ame, n'est qu'une chimere inventée par d'habiles politiques, leurs législateurs, pour les tenir dans une crainte continuelle d'un prétendu avenir; crainte, qui doit rendre leur vie un tissu de miseres & de frayeurs, dont rien ne peut les exempter. (HA, p. 50)

¹⁰⁵⁹ Ann Thomson, *Ibid.*

¹⁰⁶⁰ Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 338.

¹⁰⁶¹ Guillaume Lamy, *Discours anatomiques, op. cit.*, p. 115.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 116.

Or, cette critique de la doctrine de l'âme spirituelle n'est pas sans liens avec les théories scientifiques de Fontenelle, qui en donne des bribes non seulement dans des ouvrages comme le *Traité de la liberté*, mais aussi dans des textes publiés sous son propre nom, y compris dans des écrits officiels comme l'*Histoire de l'Académie des Sciences*¹⁰⁶³. En commentant, dans ses textes académiques, les travaux des anatomistes, Fontenelle s'efforce d'établir la dépendance de l'âme vis-à-vis de son siège matériel (qu'il s'agisse du cerveau en particulier ou du système nerveux en général). Il s'éloigne ainsi du cartésianisme, en s'orientant progressivement vers une théorie à tendance déterministe et matérialiste fondée sur la thèse de la consubstantialité de l'âme et du corps (qui minimise du même coup la différence ontologique entre l'être humain et la bête). À la lumière de cette doctrine, la référence à la mort est également dépouillée de son contexte métaphysique : « Fontenelle définit régulièrement la mort comme un phénomène naturel, le passage d'un état à un autre, qui ne se résume pas à la séparation de l'âme spirituelle et du corps, mais qui se traduit par une série de phénomènes, dans une logique causale, qui lui enlève toute dimension affective ou spirituelle »¹⁰⁶⁴. S'il n'est pas à même de concevoir les mécanismes par lesquels la matière accède à la pensée, Fontenelle acquiesce cependant à une conception de l'âme et de sa destinée après la mort qui est essentiellement déterministe et matérialiste. Cette doctrine est aussi en parfait accord avec la tranquillité devant le phénomène de la mort à laquelle donnent voix des textes clandestins lui étant attribués, comme *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke* ou *Traité de la liberté*. On voit donc que loin d'être un exemple isolé, exceptionnel par sa radicalité dans l'œuvre de Fontenelle, l'*Histoire des Ajaouiens* anticipe les grandes lignes de sa pensée anti- ou postreligieuse, en constituant une sorte de laboratoire fictionnel où l'auteur a forgé ses réflexions les plus audacieuses.

¹⁰⁶³ Voir, à ce sujet, l'étude de Maria Susana Seguin, « Des idées matérialistes dans le discours officiel sur les sciences : Fontenelle à l'Académie royale des sciences », dans Adrien Paschoud, Barbara Selmecci Castioni (dir.), *Matérialisme(s) en France au XVIII^e siècle : Entre littérature et philosophie*, Berlin, Frank & Timme, 2019, p. 51.

¹⁰⁶⁴ *Op. cit.*, p. 65.

III. 4. *Conatus* et loi naturelle : de Spinoza à Ajao

La question d'une république athée ne saurait cependant se poser sans celle, complémentaire, de l'éthique qui la fonde, la difficulté de concevoir une cité se réclamant d'une morale strictement naturelle étant un motif constant de la pensée du XVII^e siècle. Cet embarras n'est pas uniquement un trope de la polémique antilibertine, tant s'en faut, car on le retrouve également dans la libre pensée la plus radicale. Ainsi, l'auteur de *Theophrastus redivivus*, traité anonyme sulfureux qui représente une somme de l'incroyance au XVII^e siècle, propose malgré tout de bannir les athées de la cité, sous prétexte que ceux-ci, en ne suivant que leurs passions, seraient une source de désordre et une menace perpétuelle pour la paix de la cité¹⁰⁶⁵.

Or, Fontenelle a dû se confronter à cette difficulté, d'autant plus que la redéfinition du droit naturel est une question d'une grande actualité à l'époque de la rédaction de l'*Histoire des Ajaoiens*, période marquée par la diffusion récente des idées scandaleuses de Hobbes et de Spinoza qui opèrent une redéfinition radicale de la notion de *ius naturale*.

Aussi, faut-il le rappeler, la question de l'universalité des principes de la loi naturelle est fondamentale pour l'histoire de cette notion. Selon la doctrine classique, qui est aussi bien celle de Platon que de saint Thomas d'Aquin, les États – si différents qu'ils soient, trouvent leur fondement dans un droit unique, transcendant, éternel et invariable qu'il faut distinguer des diverses lois et coutumes humaines. Par ailleurs, cette doctrine n'est pas limitée au discours philosophique, comme le révèle de manière éclatante l'exemple de l'*Antigone* de Sophocle, dont le conflit est fondé précisément sur l'opposition entre la justice « naturelle » et le droit positif¹⁰⁶⁶.

¹⁰⁶⁵ Voir, pour une discussion portant sur la condamnation de l'athéisme dans *Theophrastus*, l'article de Nicole Gengoux, « Dans quelle mesure l'athéisme est-il inacceptable pour l'auteur du *Theophrastus redivivus* et pour Spinoza? », *Les Dossiers du Grihl* [en ligne], 2012.

¹⁰⁶⁶ Sophocle, *Antigone*, trad. P. Mazon, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1962, p. 93 : « [J]e ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux! », s'exclame en effet l'héroïne de Sophocle, en formulant une des conceptions les plus fortes d'une justice naturelle, garantie par les dieux.

De la sorte, pour les Anciens, qu'il s'agisse de Platon¹⁰⁶⁷, Aristote¹⁰⁶⁸, Cicéron ou saint Thomas, le droit naturel s'identifie avec l'ordre universel imprimé dans la nature par un principe transcendant¹⁰⁶⁹; cet ordre, inscrit également dans la conscience humaine et accessible à la raison, permet d'identifier ce qui est objectivement juste et injuste, y compris dans les lois positives, et, le cas échéant de leur résister de façon légitime.

L'universalisme est également au cœur de la théorie politique chrétienne, étant un élément fondamental de la doctrine de saint Augustin, pour lequel la justice divine, communiquée de la cité terrestre, est la condition même de possibilité de celle-ci, car, selon sa formule, « *sine iustitia non posse rempublicam* »¹⁰⁷⁰. C'est également la position de Thomas Aquin : les principes généraux de la justice sont le reflet de l'action divine et doivent gouverner aussi bien la morale privée que celle publique. Le docteur angélique définit de la sorte la loi naturelle comme « la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable »¹⁰⁷¹. Puisque les maximes premières de la justice sont connaturelles aux lumières de la raison, leur connaissance est immédiate et se passe d'explication¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁷ Ainsi, dans la *République*, Platon affirme que la justice extérieure de la cité et celle intérieure de l'âme imitent, dans la mesure du possible, l'idée du Bien (Platon, *La République : Livres I à X*, trad. Émile Chambry, Paris, Gallimard, 1992, VI, 50e).

¹⁰⁶⁸ Dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, qui discute les cas particuliers de l'application de la loi naturelle, Aristote formule le concept d'un juste naturel qui « présente partout la même puissance » en suggérant par là son caractère universel (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Garnier Flammarion, 2004, livre V, 7, 1134b-1135a7).

¹⁰⁶⁹ Les auteurs anciens qui s'écartent de cette conception sont fort minoritaires. On pourrait citer peut-être le cas de Marsile de Padoue qui « rejette, dira-t-on, les doctrines classiques du droit naturel et de la loi naturelle pour adopter un positivisme légal. La nature à laquelle il se réfère à la suite d'Aristote signifierait seulement la nécessité ou la force contraignante, et nullement un principe de perfection. » (François Coppens, « Loi humaine ou loi divine? La doctrine du consentement populaire chez Marsile de Padoue », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103, n° 4, 2005, p. 533). Mais, dans l'optique de Marsile, cette interprétation d'Aristote s'inscrit dans l'effort de séparer le pouvoir séculier et celui du pape, et vise moins à nier la thèse d'un droit naturel intemporel.

¹⁰⁷⁰ Saint Augustin, *La cité de Dieu*, éd. bilingue, trad. L. Moreau, Paris, J. Lecoffre, 1854, tome III, ch. XIX, p. 248-9. Ceci veut dire, selon Augustin, que la République romaine n'a jamais existé, à proprement dire : « ubi ergo justitia vera non est, ne jus potest esse » (*Ibid.*).

¹⁰⁷¹ Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Q. 91, a.2, *Apud* Léon Charrette, « Droit naturel et droit positif chez saint Thomas d'Aquin », *Philosophiques*, 8 (1), 1981, p. 113.

¹⁰⁷² *Op. cit.*, Q. 94, a.6, p. 119.

Or, chez les Modernes, le droit naturel subit une transformation radicale, qui le vide de son contenu métaphysique et cosmologique. Hobbes est le premier qui opère cette révolution, en faisant reposer le droit naturel sur un principe qui n'est plus cosmologique, mais anthropologique. Ce dévoiement de la notion de droit naturel conduit à son identification avec la pure puissance (« power ») d'agir en vue de la conservation¹⁰⁷³. De manière similaire, Spinoza définit le droit naturel par le *conatus*, c'est-à-dire par « l'effort universel que font tous les hommes pour se conserver, effort qu'ils font également, qu'ils soient sages ou insensés »¹⁰⁷⁴ ou autrement dit, par « une puissance universelle de la nature, qui est la même chose que le droit de nature » manifestant « la force naturelle par où l'homme s'efforce de persévérer dans son être »¹⁰⁷⁵.

En en résorbant, de manière scandaleuse pour la tradition ancienne, le droit dans le *conatus*, Spinoza peut-il affirmer que « le juste et l'injuste, le péché et le mérite sont des notions extrinsèques, non des attributs qui expliquent la nature de l'Âme »¹⁰⁷⁶. Les limites du droit d'un individu sont données par sa force de persévérer dans l'être, en manifestant son essence. En même temps, comme la Nature elle-même, dont il est l'expression, ce droit « ne prohibe rien sinon ce que personne ne désire et ne peut », selon la formule du *Traité théologico-politique*¹⁰⁷⁷. Or, cette entreprise de redéfinition se traduit, au niveau de la philosophie politique, par l'accent mis sur la question de la perpétuation de l'État, en dehors de toute référence à une morale prescriptive. Cette conception est essentiellement anti-idéaliste : le but de l'action politique n'est pas de mettre en place les principes transcendants d'une justice idéale, mais d'assurer la conservation et l'augmentation de la puissance d'agir, c'est-à-dire des *conatus* individuels.

¹⁰⁷³ Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, ch. XIV, p. 128 : « Le droit de nature [*right of nature*], que les auteurs appellent généralement *jus naturale*, est la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature [*is the Liberty each man hath, tu use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature*], autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le mieux adapté à sa fin ».

¹⁰⁷⁴ Baruch Spinoza, *Traité politique*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, tome IV, III, 18, p. 32.

¹⁰⁷⁵ *Op. cit.*, II, 5.

¹⁰⁷⁶ Baruch Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, IV, 37, scolie 2.

¹⁰⁷⁷ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, tome II, ch. XVI, p. 262.

Ceci est un thème fondamental pour le républicanisme moderne qui fait du salut public la loi suprême¹⁰⁷⁸. Machiavel en donne une formulation particulièrement frappante : « [...] là où il est tout à fait question de décider du salut de la patrie, il ne doit y avoir aucune considération de ce qui est juste ou injuste, compatissant ou cruel, louable ou ignominieux; au contraire, laissant de côté tout autre égard, il faut suivre entièrement ce parti qui lui sauve la vie et préserve sa liberté »¹⁰⁷⁹. Le droit ne reflète plus, dans cette conception, un commandement d'une autorité externe (Dieu) qui permet de résister à la puissance du tyran, mais la puissance elle-même, dans son expression immanente et factuelle.

En rédigeant l'*Histoire des Ajaiiens*, Fontenelle avait le choix entre deux développements possibles : il pouvait, d'une part, donner une illustration de la tradition jusnaturaliste ancienne, en faisant appel au droit d'inspiration divine, auquel les athées Ajaiiens, même s'ils en ignoraient la source, seraient également soumis. Soit, au contraire, en adoptant un point de vue interne, Fontenelle pouvait en explorer les conséquences pour une société démunie de toute notion de transcendance et qui fonctionnerait selon l'exigence du *conatus*, c'est-à-dire de la conservation de l'état.

La première option est celle déjà adoptée par Bayle; s'il défend la possibilité d'une société athée, l'auteur des *Pensées sur la comète* le fait en s'appuyant sur une conception de la loi naturelle ancrée dans un principe transcendant spéculatif. Étant inspiré par Dieu, le juste s'impose avec la même évidence aux chrétiens et aux incroyants. Contrairement à Locke dont le concept de tolérance ne comprend pas l'exception de l'athéisme et qui veut bannir les incroyants de la cité¹⁰⁸⁰, Bayle peut affirmer ainsi la non-pertinence de la question de la foi privée pour les

¹⁰⁷⁸ Daniel Mansuy, « Leo Strauss et le droit naturel », *Laval théologique et philosophique*, vol. 70, 2, 2014, p. 315–329.

¹⁰⁷⁹ Machiavel, *Discours*, trad. Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, 2004, III, 41, p. 523, *apud* D. Mansury, *ibid.*

¹⁰⁸⁰ John Locke, *Epistola de Tolerantia/A Letter on Toleration*, éd. Raymond Klibansky et J. W. Gough, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 135. Les athées ne sauraient faire de bons citoyens, car, selon Locke, « [p]romises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon or sanctity for an atheist » (« Enfin, ceux qui nient l'existence d'un Dieu, ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole; et que si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et la confusion générale », *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 33).

affaires civiles¹⁰⁸¹. La conclusion qui s'impose est que, sur le plan de l'ordre social, une société d'athées serait impossible à distinguer d'une société chrétienne¹⁰⁸². Cependant, Bayle refuse de penser que le droit serait une affaire de rapports immanents de force. Pour lui, la loi naturelle est antérieure à la Révélation en tant que « dictamen de la droite raison, par lequel nous connaissons que l'Auteur de la Nature commande, ou défend certaines choses... »¹⁰⁸³. La réhabilitation de la figure de l'incroyant s'accompagne de la sorte d'une défense du droit naturel et d'une dénonciation des doctrines qui s'y opposent, notamment de celle de Hobbes, qui soutient à la fois la relativité des principes moraux et la nécessité de se conformer à la religion du pays¹⁰⁸⁴. Bayle fournit donc une vigoureuse défense de la transcendance de la loi naturelle qui s'accompagne forcément d'une critique du relativisme moral qui informe une partie de la libre pensée au moins depuis Montaigne¹⁰⁸⁵. La beauté et l'honnêteté « intrinsèque & naturelle » de la vertu s'imposent à tous, croyants et incroyants, et constituent la condition de possibilité d'une république d'athées. C'est en effet Dieu qui « a voulu que la loi éternelle brillât dans nos âmes, et qu'il [ait] imprimé en nous le sentiment de cette rectitude qui est la souveraine raison de Dieu »¹⁰⁸⁶ et la loi morale

¹⁰⁸¹ Pierre Bayle, *op. cit.*, CLXXII, t. II, p. 104 : « Que l'on parcoure toutes les idées de bien-seance qui ont lieu parmi les Chrétiens, à peine trouvera-t-on deux qui ayent été empruntées de la Religion. »

¹⁰⁸² Pierre Bayle, *op. cit.*, CLXI, t. II, p. 77-8 : « [...] si on veut savoir ma conjecture touchant une Société d'Athées, [...] il me semble qu'à l'égard des mœurs et des actions civiles, elle seroit toute semblable à une Société de Payens. [...] On peut dire sans faire Declamateur, que la Justice humaine fait la vertu de la plus grande partie du monde; car dès qu'elle lâche la bride à quelque péché, peu de personnes d'en garantissent. »

¹⁰⁸³ Pierre Bayle, *Systema totius philosophiae*, dans *Œuvres diverses*, tome IV^e, À la Haye, Compagnie des Libraires, 1737, p. 262 : « Est enim lex naturalis dictatum recta rationis, quo actus quosdam ab authore natura per se aut praecipit... ».

¹⁰⁸⁴ *Apud* Martine Pécharman, « Bayle et le droit naturel moderne », Antony McKenna, Xavier Daverat (éd.), *Pierre Bayle et le politique*, Honoré Champion Éditeur, 2014, p. 118 : « [...] Mr Hobbes [...] parle bien cavalierement de cette matiere, insinuant que l'honnete et le deshonnete n'est fondé que sur l'opinion des hommes, et qu'en fait de religion il faut obeir au souverain du pays où l'on se trouve, aussi bien qu'à ses loix politiques [...] ».

¹⁰⁸⁵ En citant le voyageur Chardin qui rapporte que les Mingrélines acceptent la bigamie et l'infanticide comme des actions éthiques, Bayle rejette l'interprétation conventionnaliste de ces coutumes exotiques, en les comparant aux inconsistances du droit positif européen – et en soulignant que les coutumes parfois injustes adoptées en Europe n'effacent pas la loi naturelle (par exemple, l'adoption du droit de cuissage ne légitimerait pas pour autant l'adultère au sein des nations chrétiennes). Voir sur cette question Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle, op. cit.*, tome II, p. 262.

¹⁰⁸⁶ Pierre Bayle, *Œuvres diverses, op. cit.*, p. 262.

n'est rien d'autre que la conformité à la lumière naturelle imprimée par Dieu dans l'âme (*mens*) humaine¹⁰⁸⁷.

Or, Fontenelle connaît bien cette ligne d'argumentation, en mettant des raisonnements similaires dans la bouche du narrateur lorsque ce dernier prononce son « Discours sur l'existence de Dieu » devant l'assemblée ajaoienne : « Un tel Être peut-il être autre que juste, clément, bienfaisant, envers les créatures qu'il a lui-même formées? [...] c'est de lui que vous tenez cette heureuse simplicité, cette adroite équité, cette incomparable charité, qui vous rendent agréables à ses yeux! » (*HA*, p. 145-6). Bien entendu, l'exhortation de Van Doelvelt n'a pas l'écho escompté, et la conversion subséquente à l'athéisme du narrateur ne fait que miner davantage l'argument en faveur de l'origine divine du droit.

À la différence de Bayle, qui se borne à une défense externe de la thèse de la vertu des athées, Fontenelle propose une analyse de son fonctionnement interne, dans ses articulations juridiques et politiques concrètes. Notre hypothèse est que ce projet est façonné par les idées spinozistes, notamment par la lecture du *Traité théologico-politique*, paru sans nom d'auteur en 1670 et du *Traité politique*, texte posthume publié sept ans plus tard¹⁰⁸⁸, textes dans lesquels le philosophe hollandais propose une théorie politique fondée sur la notion de *conatus*.

Comme l'a montré Jean Dagen¹⁰⁸⁹, Fontenelle avait une connaissance assez précise de la philosophie de Spinoza, y compris de l'œuvre posthume, à une époque où cette lecture pouvait avoir de fâcheuses conséquences et où le nom de Spinoza devient synonyme de l'athéisme¹⁰⁹⁰. Dès la première phrase de l'article « Spinoza » du *Dictionnaire* de Bayle, le mot est par ailleurs

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 161 : « Donc par cette lumière de la loi naturelle, ou de la droite raison que Dieu a imprimée en notre âme (*mensi nostra impressum ab authore naturae*), nous pouvons distinguer les actes honnêtes de ceux qui ne le sont pas [...]. »

¹⁰⁸⁸ Baruch Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*

¹⁰⁸⁹ Jean Dagen, « Fontenelle et Spinoza », *op. cit.*, p. 380. L'auteur formule l'hypothèse d'une influence directe de Spinoza sur Fontenelle, qui aurait eu accès à l'*Éthique*, au *Tractatus theologico-politicus* (1770) et à l'*Opera posthuma* (1777).

¹⁰⁹⁰ C'est une accusation contre laquelle Spinoza a eu beau se défendre et qui domine la réception de son œuvre à l'époque classique. Comme le rappelle Pierre-François Moreau, « tous les endroits où Spinoza aborde la question de Dieu, de la religion et du fondement religieux de la morale se trouvent rangés assez brutalement sous l'accusation d'athéisme sous la plume de la plupart des polémistes du XVII^e siècle » (Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, p. 53).

lâché : « il a été un athée de système »¹⁰⁹¹. Qui plus est, le philosophe hollandais est pour Bayle, à côté de Vanini, l'épitomé de l'athée vertueux, en tant qu'« homme d'un bon commerce, affable, honnête, officieux et fort réglé dans ses mœurs »¹⁰⁹².

Malgré son déisme affiché, Fontenelle lui-même semble au bout du compte adopter une position qui relève d'une incroyance pratique, point de vue qui est aussi celui d'Alain Niderst : « Même s'il emprunte le langage des chrétiens et l'argumentation des déistes, la morale de Fontenelle, la portée concrète de ses raisonnements, c'est l'athéisme : quand même Dieu existerait, tous nos dogmes n'en seraient pas moins des chimères, et ce serait exactement comme s'il n'existait pas »¹⁰⁹³.

À cet égard, le fait qu'il trouve en Spinoza un point d'appui ne saurait étonner; c'est chez le philosophe hollandais que se constitue l'affirmation d'un projet radical d'immanence où Fontenelle a pu puiser les éléments d'une organisation politique conforme aux exigences d'une communauté libre (c'est-à-dire d'une société se constituant en opposition avec le système absolutiste, basé sur le droit divin). Spinoza propose donc une nouvelle conception du droit naturel, qui s'inscrit dans le plan du jeu immanent des forces, tout en rejetant les tentatives de fonder le passage au droit positif sur un sujet transcendant. En même temps, l'adoption d'une morale du *conatus* ne donne pas lieu chez Spinoza à une philosophie de résignation; au contraire, elle débouche sur une vision émancipatrice. Comme l'explique André Tossel, c'est la possibilité même d'une société centrée sur le développement du *conatus* qui justifie dans l'optique de Spinoza le combat des philosophes, la minorité agissante pouvant « se constituer en parti de la raison, à ciel ouvert » afin d'éclairer la masse aveugle¹⁰⁹⁴ :

Dans une cité où le conatus trouve l'occasion de développer son noyau positif hors des constructions spéculatives, et d'inaugurer un mode de réalisation qui libère sa force productive, sa capacité d'agir, le combat pour la philosophie prend une tout autre portée [...]. Le parcours que nécessairement d'abord une élite, une minorité, une avant-garde a

¹⁰⁹¹ Pierre Bayle, *Écrits sur Spinoza, Textes choisis et présentés par Françoise Charles-Daubert et Pierre-François Moreau*, Paris, coll. « L'Autre rive », Berg International, 1983, p. 29.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁹³ Alain Niderst, *Fontenelle à la recherche de lui-même, op. cit.*, p. 315.

¹⁰⁹⁴ André Tossel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1984, p. 56.

dû effectuer, le philosophe peut désormais l'envisager comme le chemin futur du genre humain¹⁰⁹⁵.

L'*Histoire des Ajaoiens* offre l'image d'une telle société, étant le fait d'une élite, d'une avant-garde philosophique qui, en créant un nouveau mode de reproduction de la vie sociale, annonce le cheminement futur du genre humain. L'imaginaire utopique permet également à Fontenelle d'examiner les conséquences, à l'échelle d'une société, de l'identification du droit avec la puissance : si les Ajaoiens formulent certaines règles générales de conduite, dont la « règle d'or » (« Traitez les autres comme vous voudriez qu'ils vous traitassent », *HA*, p. 37), la nature de ces principes semble purement utilitaire (étant soumise à l'impératif du *conatus*) et leur application conjoncturelle. Dans la conception ajaoienne, la « règle d'or » ne saurait donc avoir la même signification que dans le christianisme, où elle représente une négation absolue de l'exigence de la conservation de soi¹⁰⁹⁶. Au demeurant, c'est bien un certain machiavélisme qui semble présider à l'organisation juridico-politique ajaoienne, fait souligné, voire dénoncé, par certains critiques. C'est à juste titre que Jean-Michel Racault met en cause le relativisme moral de la politique ajaoienne, où « la nécessité fait loi » et où « la fin – le parfait bonheur du peuple d'Ajao [...] justifie les moyens impurs de la “politique”, réduite à n'être ici que l'art casuistique de ruser avec les principes [...] »¹⁰⁹⁷. Dans l'opinion de l'historien, « [i]nvolontairement peut-être, Fontenelle pose en termes brutaux le problème de la compatibilité entre la pratique de l'utopie et les principes dont elle se réclame »¹⁰⁹⁸. Cependant, la conception de principes moraux inviolables ne cadre pas avec la vision ajaoienne qui, tout comme celle de Spinoza, ne reconnaît que la souveraineté du droit de la Nature¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*

¹⁰⁹⁶ Voir la prédication de Jésus dans l'*Évangile selon Luc*, 6 : 29-30 (éd. Segond, *op. cit.*) : « Si quelqu'un te frappe sur une joue, présente-lui aussi l'autre. Si quelqu'un prend ton manteau, ne l'empêche pas de prendre encore ta tunique. Donne à quiconque te demande, et ne réclame pas ton bien à celui qui s'en empare. Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux. »

¹⁰⁹⁷ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative*, *op. cit.*, p. 391.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹⁹ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, *op. cit.*, p. 262 : « Par exemple les poissons sont déterminés par la Nature à nager, les grands poissons à manger les petits; par suite les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain. »

Il faudrait rappeler ici que pour Fontenelle « l'histoire ne s'ouvre jamais au bonheur et celui-ci demeure toujours une affaire individuelle »¹¹⁰⁰. C'est assez pour voir qu'en rédigeant une utopie, son intention ne saurait donc être de peindre une société idyllique, où tous les conflits seraient éteints et où régnerait une parfaite harmonie, comme dans une hégélienne fin de l'Histoire. S'il en est ainsi, l'apparente contradiction entre la théorie et la pratique utopiques disparaît une fois qu'on réinsère la question de la morale ajaoienne dans son contexte théorique, en reconstituant ses liens avec la philosophie politique de Spinoza.

S'opposant à la fois à la théorie politique des philosophes de l'Antiquité classique et à la doctrine moderne de Hobbes, qui voit dans la société un produit artificiel, coupé du *status naturalis*, Spinoza formule le projet d'une naturalisation du politique aussi bien que d'une politique de la naturalisation¹¹⁰¹. Si, chez Hobbes, l'homme n'est pas le *zoon politikon* décrit par Aristote, l'état politique étant placé dans la nature comme un « empire dans un empire », pour Spinoza il n'est rien d'autre qu'une continuation du *status naturalis*. Selon le philosophe hollandais, l'existence politique ne constitue aucunement un écart par rapport au droit de nature. En effet, pour lui, le « droit naturel » désigne « les lois mêmes ou règles de la Nature suivant lesquelles tout arrive, c'est-à-dire la puissance même de la nature. Par suite, le droit naturel de la Nature entière et conséquemment de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance, et donc tout ce que fait un homme suivant les lois de sa propre nature, il le fait en vertu d'un droit de nature souverain, et il a sur la nature autant de droit qu'il a de puissance »¹¹⁰².

Du point de vue de Spinoza, le contrat social et l'institution du souverain s'inscrivent également dans cette logique dominée par une dynamique immanente de forces, et ils n'opèrent pas de mutation anthropologique, étant situés dans la continuité de la naturalité de l'humain, à l'extérieur de tout cadre normatif. Les limites du souverain « sont fixées non par des normes

¹¹⁰⁰ Bronislaw Baczko, « Les arbres à Ajao », *op. cit.*, p. 41.

¹¹⁰¹ Pour paraphraser le titre de l'ouvrage de Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Naturalization*, The University of Chicago Press, 2011.

¹¹⁰² Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, II, 4 (« Per ius itaque naturae intelligo ipsas naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam »).

morales ou juridiques, mais par la force ou la faiblesse de son *conatus* »¹¹⁰³. En contrepartie, au niveau de l'État, c'est la sécurité et la conservation de celui-ci qui prime sur les considérations morales qui n'ont de place que dans la sphère privée. Comme l'explique Spinoza, qui adopte un point de vue qui se rapproche de celui de Machiavel, « peu importe à la sécurité de l'État quel motif intérieur ont les hommes de bien administrer les affaires, pourvu qu'en fait ils les administrent bien : la liberté de l'âme en effet, c'est-à-dire le courage, est une vertu privée, la vertu nécessaire à l'État est la sécurité »¹¹⁰⁴.

Cette conception nous semble se refléter également dans l'histoire que Fontenelle attribue à sa république imaginaire. On peut facilement remarquer qu'à la différence de la plupart des Utopiens de la tradition classique, les Ajaoiens ne portent aucune souvenir historique de la figure d'un Fondateur unique. On se le rappelle, chez More ou Veiras, ce dernier joue un rôle crucial : arrivé au sein d'une population vivant dans un état de nature, il institue l'ordre étatique, en assumant la fonction du souverain. Or, le rejet de cet acte d'institution est formel chez les Ajaoiens qui « ne reconnaissent aucun fondateur ni de leur république, ni de leur Religion. » (*HA*, p. 37), récusant ainsi la théorie hobbesienne. L'état ajaoien n'est donc pas issu d'une rupture radicale avec la nature, mais au contraire, d'une réforme visant le retour à celle-ci : leurs principes sont « émanés de la raison la plus saine, & de la Nature même »¹¹⁰⁵. De façon similaire, la conquête de la population autochtone, que les Ajaoiens triomphants gardent dans un état d'esclavage perpétuel, ne serait pas contraire au droit car l'histoire ajaoienne reflète simplement la rencontre entre deux *conatus*, dont le plus faible a été défait, conformément à la loi de la nature.

Cependant, une précision s'impose : cette vision ne justifie pas la tyrannie de l'un sur la multitude. Cela revient à dire que pour Spinoza le système politique qui se rapproche le plus de l'état de nature est la démocratie¹¹⁰⁶, ce régime étant celui « où tous ceux qui sont régis par les

¹¹⁰³ S. Zac, « État et Nature chez Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1964, p. 26.

¹¹⁰⁴ Baruch Spinoza, *Traité politique*, *op. cit.*, I, 6.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*

¹¹⁰⁶ Voir Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 44.

seules lois du pays, ne sont point sous la domination d'un autre, et vivent honorablement, possèdent le droit de suffrage dans l'Assemblée suprême et ont accès aux charges publiques »¹¹⁰⁷.

Quitte à présenter un certain risque d'instabilité, le régime démocratique préserve au plus haut degré possible la liberté naturelle, en répondant aux intérêts de la plus grande partie des citoyens. Dans un tel régime, le droit de l'individu s'exprime dans son consentement continu à l'ordre étatique, manifesté comme une composition de puissances de la multitude. Faut-il le rappeler, la conception de Spinoza se situe ici aux antipodes du modèle absolutiste hobbesien, basé sur la notion d'un souverain unique qui maintient l'unité de l'état par l'entremise de la peur. Contre une philosophie de l'État dominée par la figure de l'Un, s'élève ainsi chez Spinoza une vision de la démocratie définie comme l'expression continuelle de la volonté de la multitude¹¹⁰⁸. Cette vision

De manière similaire, la république ajaoienne est gouvernée par un système démocratique qui, plus que dans le cas de la cité sévarambe par exemple, laisse le pouvoir de décision à une multiplicité d'acteurs, en s'assurant qu'il ne saurait être accaparé entre les mains d'un seul. En même temps, les institutions gouvernementales s'inscrivent dans le continuum de la nature. La cellule de base du gouvernement, qui en fournit la structure, est ainsi la famille, institution essentiellement sociobiologique. À partir de cette donnée fondamentale, s'établit de proche en proche une hiérarchie de la fonction publique qui progresse du niveau du foyer familial à ceux des gouvernements des villes et au niveau fédéral, qui réunit les six républiques de la confédération (modèle qui ressemble aux Provinces-Unies).

Au premier niveau de gouvernance on retrouve les chefs de la famille, appelés Minch, qui ont aussi bien la responsabilité d'éduquer celles et ceux qu'ils gouvernent, en leur inculquant les vertus civiques que celle de nommer deux Minchists, chargés de « l'inspection sur toute la maison » (HA, p. 67). Quarante Minchists choisissent, parmi leurs propres rangs, deux dignitaires nommés Minchiskoa, qui dirigent les 800 maisons d'un quartier. Ces derniers élisent deux

¹¹⁰⁷ Spinoza, *Traité politique, op. cit.*, XI, 3.

¹¹⁰⁸ C'est bien ce trait qui a permis à une certaine pensée de gauche moderne de se réclamer du philosophe hollandais (voir par exemple, Antonio Negri, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007).

Minchiskoa-Adoë qui forment le conseil de la ville et parmi lesquels on choisit quatre députés, nommés Adoë-Rezi ou « députés conseillers » (*HA*, p. 87), qu'on envoie à l'assemblée des états. Les Adoë-Rezi, au nombre de 24, forment le Souverain Magistrat et exercent cette fonction pour six ans. Il faut aussi remarquer qu'à l'exception des chefs de la famille et des députés conseillers, toutes ces charges sont limitées à deux ans, sans possibilité de prolongation, afin de permettre au plus grand nombre de citoyens d'accéder aux fonctions publiques.

Le pouvoir du gouvernement central est partagé entre les 24 magistrats du Conseil Souverain; il n'y a donc pas d'unique source qui dirigerait, comme dans la monarchie de droit divin, les affaires publiques. Les Adoë-Rezi ou députés-conseillers ont, précise l'auteur, « la charge la plus épineuse & la plus fatigante de toutes » (*HA*, p. 85). Étant membres de différents conseils (de la loi, des terres, des édifices, des finances), ils sont chargés les affaires touchant au domaine de l'administration publique : état des bâtiments, chemins et ports, distribution de fonds, gestion des terres cultivables. Ceux qui forment l'institution du Souverain Magistrat sont également responsables de la promulgation des lois et de les faire respecter, ayant aussi la charge d'intervenir dans la gestion des situations exceptionnelles (comme le naufrage des Européens sur les côtés de l'île). Habitué au fonctionnement, souvent d'une absurde inefficacité, des institutions européennes de l'époque, les voyageurs ont dû être étonnés de la simplicité de l'administration ajaienne, dont les décisions les plus importantes sont prises par 24 députés qui s'asseyent en cercle « sur une espede de natte » (*HA*, p. 89) et inscrivent de leur propre main les arrêts dans des codes législatifs, sans l'aide de greffiers ou notaires (« sujets à tourner un arrêt à l'avantage de celui qui paie le mieux »¹¹⁰⁹, comme le soupçonne le narrateur).

Il est intéressant de remarquer que, chez les Sévarambes, on rencontre également l'institution du « Souverain Magistrat », mais il s'agit, dans la structure de gouvernance ajaienne, d'une instance collective et non d'un individu éclairé, détail qui peut représenter un rejet implicite de l'absolutisme veirassien. À la différence de Veiras qui donne une illustration fantasmagorique de l'étatisme louis-quatorzien, Fontenelle imagine donc une société gouvernée par des procédures complexes d'élection censées empêcher la concentration du pouvoir entre les mains d'un individu (fût-il un « vice-roi » et « grand-prêtre », comme dans l'utopie sévarambe). Dans leur

¹¹⁰⁹ *Ibid.*

combat contre la figure théologique ou politique de l'Un, les Ajaoiens conçoivent un système essentiellement anti-absolutiste : le Souverain Magistrat est un corps collectif, sans doute à la surprise de Doelvelt qui, lorsqu'il est conduit devant l'autorité suprême de l'île, se retrouve devant « vingt-quatre hommes âgés d'environ 50 à 60 ans, assis en rond sur un grand tapis, sans distinction, ni pour le rang ni dans les habits » (HA, p. 21). La structure pyramidale de la gouvernance assure donc que la distribution du pouvoir se fait dans l'esprit d'une méritocratie égalitaire dont le principe d'organisation se reflète également sur le plan économique. Comme dans bien d'autres utopies, « [l]e tien & le mien sont ignorés dans l'Isle d'Ajao » (HA, p. 70) – affirmation nuancée tout de suite par le narrateur qui ajoute cette restriction ambiguë : « cependant tout n'y est pas absolument en commun »¹¹¹⁰.

Le système décrit se rapproche d'un communisme centralisé dont le principe de base anticipe la formule « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins » qui sera popularisée par Marx dans la *Critique du programme de Gotha*. Les fruits du travail sont donc destinés à tous les citoyens et les ressources naturelles, étant publiques, leur sont accessibles librement : « J'ai dit ailleurs que les mines étoient publiques. Il n'y a pas d'Ajaoien qui n'y fasse au moins un pèlerinage en sa vie, pour admirer sur les lieux ces miracles de la Nature, & en emporter autant qu'il croit en avoir besoin. » (HA, p. 75).

Le travail dans l'île ne vise pas tellement la négation de la nature et son remplacement par les produits de l'artifice humain, mais il répond strictement aux besoins de la communauté (« chacun s'applique à sa profession, afin de ne manquer de rien », HA, p. 74). La raison en relève à notre avis de l'idéologie naturaliste qui sous-tend la république : à la différence des Australiens de Foigny qui sont engagés dans un combat incessant contre les données existantes, les Ajaoiens se font un titre de gloire de leur conformité aux principes de la Nature.

Cette adéquation est également la source de la vertu ajaoienne : incarnation de la figure de l'athée vertueux théorisée par Bayle, l'Ajaoien n'est pas un débauché qui s'adonne aux plaisirs des sens¹¹¹¹; bien au contraire, sa vertu en fait l'exemple d'une austérité qui frise l'ascétisme. La

¹¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹¹ Les Ajaoiens ignorent ainsi « l'usage de toutes les boissons fortes » (HA, p. 32); seulement leurs esclaves mentionnent le vin dans leurs chansons.

raison est simple : le vice est la conséquence de la corruption de la Nature, et non de la conformité à celle-ci (« La Nature n'est corrompue que pour nous, en qui, nos parents, nos maîtres, les exemples, tout ce qui nous environne la corrompt; mais elle est saine où on ne connoît que ses loix, & où on ne mêle point les mauvais exemples à ses sains principes », *HA*, p. 52).

L'avarice est aussi inconnue dans cette république : cependant, malgré l'affirmation abstraite de l'absence du « tien » et du « mien », l'*Histoire des Ajaiens* traite la question économique avec nonchalance : en effet, si « le tien et le mien sont ignorés dans l'Isle d'Ajao » (*HA*, p. 70), on précise de manière assez ambiguë que « tout n'est pas absolument en commun ».

À ce sujet, Lise Leibacher-Ouvrard fait bien remarquer que, « tout en cherchant à minimiser l'importance de la propriété privée et la complexité des échanges, ce récit les maintient donc présents, et le plus profond silence, là encore règne sur la production des objets manufacturés, sur les détails de leurs échanges [...] »¹¹¹².

On comprend en effet que le principe de la propriété collective des moyens de production ne s'applique qu'à la terre, au sol et au travail des esclaves – l'exploitation minière et l'artisanat étant en revanche entre les mains des agents privés qui doivent échanger avec d'autres producteurs, au sein d'un système parallèle à celui des « magasins publics » officiels et qui n'exclut donc pas la poursuite du gain.

En effet, le troc semble être à la base de la plupart des transactions économiques, ce qui suppose l'existence de la propriété privée et d'un certain individualisme en germe : « [...] si ceux d'une même maison qui sont de différentes professions, voient qu'il manque quelque chose à un autre, viennent d'eux-mêmes le lui offrir, en se réservant à la vérité le droit de lui demander autre chose dans l'occasion » (*HA*, p. 74-5). Pourtant, pour ne pas compromettre l'image idyllique d'Ajao, le narrateur souligne l'absence de conflits économiques, malgré l'existence des échanges commerciaux, en mettant l'esprit de coopération des citoyens sur le compte de leur éducation républicaine : « Il arrivera de même assez souvent, qu'un particulier ayant besoin de quelque chose qui se trouvera chez un autre, qui n'a pas besoin de ce qu'il peut lui donner en échange, il ne laissera pas de l'obtenir. En un mot, on se fait un plaisir véritable d'obliger mutuellement, &

¹¹¹² Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies*, op. cit., p. 138.

cet esprit regne parmi tous les habitants de l'Isle. N'en soyons pas surpris, ils y sont accoutumés, on les élève ainsi »¹¹¹³.

C'est cette bonne éducation qui est donc responsable des rapports harmonieux entre les citoyens : se conformer à la nature ne signifie pas pour autant s'y abandonner à corps perdu. Exemple typique de ce que la théorie politique anglaise appelle le « nanny State » (« État nounou »), Ajao combine la discipline et la planification afin de prendre en compte les moindres détails de la vie. Rien n'est en effet laissé au hasard dans cette société où « les Minchiskoa-Adoë prennent soin que personne ne soit inutile, & que l'agriculture soit soigneusement exercée, & la jeunesse bien élevée. » (HA, p. 80). Les professions sont également soumises à un contrôle strict et sont généralement réglementées, ce qui explique l'heureuse absence de médecins (dont la science est jugée comme « inutile, pour ne pas dire préjudiciable » et qui sont des « assassins privilégiés & exempts de la justice »), de cuisiniers et de pâtisseries (qui nuisent à la santé de la population par « la délicatesse de leurs assaisonnements ») ainsi que d'avocats (« peste de la société »¹¹¹⁴). Autrement dit sont exclus les métiers qui « risquent d'altérer le rapport naturel aux choses et tous ceux dont la fonction coercitive est inutile dans une société si bien réglée »¹¹¹⁵.

L'éloge du travail et la condamnation de la fainéantise sont des traits qui font partie de la panoplie générale utopique, mais qui acquièrent chez Fontenelle des accents qu'on pourrait relier à l'idéologie colbertienne qui formule à la fois un idéal d'autarcie nationale et une critique de la classe inactive des nobles et des rentiers¹¹¹⁶.

Malgré un penchant accentué pour la microgestion de la vie quotidienne, le régime ajaoien n'est pas despotique, pouvant être décrit comme une démocratie républicaine dans laquelle les fonctions publiques sont réservées aux citoyens mâles qui n'ont pas subi de condamnation et jouissent d'une bonne réputation. En dépit du contrôle strict auquel sont soumis les moindres aspects de l'existence des citoyens, cette forme d'organisation politique représente, par

¹¹¹³ *Ibid.*

¹¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹¹⁵ Pierre Ronzeaud, « La représentation du peuple dans quelques utopies françaises du XVII^e siècle », dans H. Hudde et P. Kuon (dir.), *De l'Utopie à l'Uchronie. Formes, significations, fonctions*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1988, p. 43.

¹¹¹⁶ Voir Denis Grélé, « Travailler en utopie : L'Ajaoien, ses femmes et ses esclaves », en ligne, p. 65.

l'exigence démocratique dont elle est porteuse, une critique implicite de l'absolutisme louis-quatorzien¹¹¹⁷. Le fonctionnement concret du gouvernement ajaoien renforce cette image : devant la cour de justice, les citoyens « peuvent paroître sans crainte, & parler avec autant de liberté qu'un Polonais dans les Dietes, ou un Anglois dans le Parlement » (HA, p. 82).

La punition pour les crimes va de la bastonnade à l'esclavage, mais ne comprend pas la peine capitale : à la différence du souverain dans les théories absolutistes, dans la république ajaoienne l'autorité politique suprême ne retient pas le droit de glaive sur ses sujets. La justification en est qu'il serait « contre la nature & la raison d'ôter à une créature ce qu'on ne peut lui donner » (HA, p. 84). La condamnation sans concession de la peine capitale par les Ajaoiens pourrait étonner : si on peut comprendre qu'elle est rejetée parce qu'elle arrête l'évolution naturelle d'un individu, il est plus difficile d'expliquer son manque de conformité aux principes de la raison¹¹¹⁸. Par ailleurs, dans son *Traité sur la liberté*, qui porte les traces du déterminisme spinozien, Fontenelle semble au contraire soutenir la nécessité de la peine capitale, au moins pour les « monstres » qu'il faut « étouffer en les plaignant »¹¹¹⁹. Le déterminisme du *Traité de la liberté* n'est cependant point absolu : « il n'ôte pas l'espérance » de corriger les méchants, sauf dans des cas exceptionnels, comme ceux des « monstres »¹¹²⁰. Toutefois, dans l'*Histoire des Ajaoiens*, l'auteur nous informe que la punition appropriée pour « quelque citoyen assez dénaturé & assez scélérat pour attenter à la vie ou à l'honneur de ses concitoyens » (HA, 84-5) est l'esclavage, non la mort. Par ailleurs, se hâte-t-il de préciser, « jusqu'ici pareil monstre ne s'est pas encore vu dans toutes l'isle d'Ajao »¹¹²¹.

¹¹¹⁷ Voir Hans-Günter Funke, « Ein Utopischer Gesellschaftenwurf der Französischen Aufklärung : *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens* », *op. cit.*, p. 165.

¹¹¹⁸ C'est une question formulée également par Jérôme Ferrand, « Les frontières de l'imaginaire...Le topos de la peine dans la littérature utopique de l'aube des Lumières à la Révolution », dans *Peine et Utopie. Représentations de la sanction dans les œuvres utopiques*, Nice, 2017, p. 36.

¹¹¹⁹ Fontenelle, *Traité de la liberté*, dans *Nouvelles libertés de penser, op. cit.*, p. 149 : « Les criminels sont des monstres qu'il faut étouffer en les plaignant, leur supplice en délivre la société, & épouvante ceux qui seroient porté à leur ressembler. »

¹¹²⁰ *Ibid.*

¹¹²¹ *Ibid.*

Le déterminisme peut donc justifier à la fois le maintien et l'abolition de la peine capitale, ce qui veut dire que l'absence de celle-ci en Ajao est motivée plutôt par la nature particulière de cet État. Étant donné que la constitution de la communauté politique ajaoienne n'abolit pas l'état de nature, se situant, au contraire, dans sa continuité, les citoyens ne renoncent pas au droit à la vie comme dans la théorie absolutiste dans laquelle le souverain est précisément celui qui acquiert le droit de glaive sur ses sujets. Inversement, dans cette cité idéale, les punitions affectent donc moins l'intégrité corporelle des citoyens que leur position dans la société : elles comprennent ainsi une procédure de tatouage de l'offense sur le front du coupable, l'interdiction d'exercer des fonctions publiques, ou bien l'opprobre général suivi de la publication des noms des condamnés dans la place publique pendant 700 lunes.

La clémence des lois et l'apparente organisation démocratique du gouvernement peuvent conduire le lecteur à sous-estimer l'inégalité et la violence qui sous-tendent l'existence de l'état ajaoien. Il n'en reste pas moins que la mise en esclavage de la population autochtone, l'assujettissement des femmes, l'omniprésence de la surveillance et de la police en font une société qui est, en fin de compte, plus autoritaire et moins équitable que n'importe quel autre État chrétien de l'époque. À la différence de Foigny qui envisage une société anarchique d'agents entièrement rationnels, Fontenelle accentue, en grossissant le trait, la tendance utopique au contrôle disciplinaire, en frayant du même coup la voie à une lecture satirique de son œuvre.

III. 5. Les étrangers, les esclaves et les femmes

La question des inégalités au sein de la société ajaoienne (entre citoyens et esclaves et entre hommes et femmes) a attiré l'attention de plusieurs critiques¹¹²² qui ont souligné l'apparente contradiction entre la rationalité du système ajaoien et le fait qu'il soit bâti sur la violence et l'assujettissement. Selon Denis Grélé, la présence de l'esclavage et la soumission des femmes peuvent « suggérer que cette utopie est en définitive profondément pessimiste », car « Fontenelle

¹¹²² Voir Denis Grélé, « De femmes et d'esclaves : comment réconcilier utopie et esclavage », *Seventeenth-Century French Studies*, 26:1, p. 181-193.

imagine un monde où seul le maître, citoyen d'une race pure est en droit de créer une société parfaite, dominant le barbare, l'esclave »¹¹²³.

Le fait que Fontenelle ne passe pas sous silence ces conflits et aspects problématiques de la société ajaoienne donne à l'ouvrage une certaine dimension anti-utopique : bien qu'idéalisée, la fresque exhibe des craquelures qui permettent de mettre en question d'idylisme de la société décrite par l'auteur. Or, il nous semble que ces « craquelures », ces traits que les historiens modernes perçoivent comme inacceptables dans la société ajaoienne ne représentent pas des contradictions proprement-dites, renvoyant aux rapports de puissance qui relèvent d'une éthique et d'une politique de l'immanence d'extraction spinozienne.

Comme il l'explique dans la préface du *Traité politique*, le philosophe hollandais veut formuler un projet essentiellement anti-utopique : à la différence de la morale des philosophes qui est à proprement parler « une chimère bonne à être appliquée au pays d'Utopie »¹¹²⁴, il se propose de déduire les causes et les principes politiques « de la nature, c'est-à-dire de la condition humaine ordinaire »¹¹²⁵. L'existence de l'état étant soumise aux intérêts des individus libres, non contraints, sa précarité devient évidente. Et pourtant, bien qu'il soit menacé de toutes parts, un état sain est conduit selon le principe égalitaire ou démocratique, car c'est bien ce dernier qui préserve dans la plus grande mesure la liberté naturelle, tout en répondant aux intérêts de la plus grande partie des citoyens. La description spinozienne de l'État préférable est donc dans la mesure où « elle se rapproche le plus de l'état de nature »¹¹²⁶. La démocratie n'est pas, toutefois, une exigence égalitaire qui s'applique universellement, à tous les sujets. Au contraire, le philosophe « refuse toute prérogative politique aux étrangers, aux esclaves, aux femmes et, enfin, à ceux qui sont déshonorés par un crime ou par une action honteuse quelconque »¹¹²⁷.

Effectivement, dans le *Traité politique* Spinoza exclut de la vie publique non seulement les

¹¹²³ Denis Grélé, *op. cit.*, p. 193.

¹¹²⁴ Baruch Spinoza, *Traité politique, op. cit.*, I.1.

¹¹²⁵ *Ibid.*

¹¹²⁶ Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 44.

¹¹²⁷ *Ibid.*, p. 39.

étrangers, qui obéissent aux lois de leur pays, mais aussi bien les femmes¹¹²⁸ et les esclaves, qui n'ont pas d'indépendance (les esclaves sont dans le pouvoir de leurs maîtres, et les femmes dans celui de leurs maris)¹¹²⁹.

Cette exclusion ne se fait pas au nom d'une quelconque pureté de la communauté ou de la coutume, mais elle repose sur des considérations d'ordre pratique : tout simplement, chacune de ces catégories constitue une menace à l'ordre civil et doit être écartée de la décision politique (les étrangers à cause de leur double allégeance, les femmes à cause de leur « faiblesse naturelle » qui fait que « [d]ans tous les pays de la terre où vivent des hommes et des femmes, nous voyons les premiers régner et les secondes subir leur domination »¹¹³⁰).

Chez Fontenelle, les efforts des Ajaoiens pour contrôler ces catégories qui mettent en péril l'ordre de l'état – notamment les étrangers, les esclaves et les femmes, font l'objet de développements importants dans l'économie du texte (les chapitres VIII et IX leur étant partiellement consacrés). La politique ajaoienne du *conatus* érige la conservation de la communauté en exigence suprême, ce qui peut expliquer la mentalité de cité assiégée qui semble gouverner la république ajaoienne. Cette stratégie préside à l'organisation d'une résistance active et préemptive aussi bien aux ennemis de l'extérieur qu'aux menaces internes.

L'intégration parfaite des Européens conduits par Van Doelvelt fait ainsi figure d'exception : ils ne tiennent leur salut qu'au hasard du naufrage qui les a séparés de leurs vaisseaux de guerre; moins chanceux, d'autres voyageurs, comme certains Japonais « découvreurs de terres inconnues », ont payé « de leur liberté l'avidité de découvrir » (*HA*, p. 107).

Malgré l'accueil chaleureux des étrangers au sein de la république, les Ajaoiens n'ignorent pas les menaces du dehors qui pourraient leur faire subir le même sort que celui de leurs esclaves. Hantés par l'origine violente de leur propre république, ils redoutent un renversement des rôles

¹¹²⁸ Baruch Spinoza, *Traité politique, op. cit.*, XI, 4 : « Nulle part sur la terre hommes et femmes n'ont régné de concert, mais partout où il se trouve des hommes et des femmes, nous voyons que les hommes règnent et que les femmes sont régies, et que, de cette façon, les deux sexes vivent en bonne harmonie; les Amazones au contraire qui, suivant une tradition, ont régné jadis, ne souffraient pas que des hommes demeurent sur leur territoire, ne nourrissent que les individus du sexe féminin et tuaient les mâles qu'elles avaient engendrés. »

¹¹²⁹ Baruch Spinoza, *Traité politique, op. cit.*, XI, 2.

¹¹³⁰ *Ibid.*

qui les mettrait dans la position de peuple conquis : « Les anciens Ajaoiens savoient combien on doit se tenir en garde contre l'engeance humaine, & qu'ils pourroient se voir un jour exposés au même traitement qu'ils avoient fait souffrir aux originaires de leur isle » (*HA*, p. 102).

Afin de contourner la menace possible venant des « Californiens septentrionaux » ou d'autres nations voisines, les Ajaoiens mettent en place un vaste réseau d'espionnage formé d'« envoyés » qui sont chargés de s'informer sur les développements géopolitiques les plus récents non seulement dans les états voisins (Tartarie, Chine et Japon), mais aussi dans les colonies européennes : « Ces envoyés, ou plutôt ces espions, ont un grand soin d'examiner surtout si on ne parle pas de leur Isle & ce qu'on en pourroit dire; & ils ont un ordre exprès de s'appliquer sur toutes choses à découvrir les pratiques de ceux qu'ils soupçonneroit avoir quelque dessein sur leur patrie » (*HA*, p. 102-3). Cette initiative, qui est d'ailleurs pratique courante dans les utopies¹¹³¹ a chez les Ajaoiens la particularité de répondre de manière spécifique à la menace de l'expansion européenne : « Comme ces espions ont connu dans leurs différentes courses, l'avidité des François, des Portugais, des Espagnols & des Hollandais [...] le comité pour la guerre, & c. les a envoyés avec ordre de pénétrer jusqu'à Goa, à Madagascar, à Batavia, afin d'y veiller aux intérêts de leur patrie »¹¹³². L'importance de ces renseignements fournis par les espions est soulignée par le fait qu'ils sont enseignés dans les maisons d'éducation ajaoiennes (*HA*, p. 104).

Cependant – et c'est un détail révélateur de la xénophobie utopienne, malgré leurs bons services, ces espions sont marginalisés à leur retour, lorsque l'accès à toute fonction publique leur est interdit : « parce qu'on craint avec raison, qu'ayant eu tant de mauvais exemples dans leurs voyages, ils ne viennent les pratiquer au péril de la liberté de leurs concitoyens » (*HA*, p. 105). Toutefois, si les Ajaoiens sont prêts à faire face aux ennemis du dehors, ils doivent également tenir sous contrôle d'autres menaces plus insidieuses, qui viennent de l'intérieur de la république. Il s'agit premièrement de la classe des esclaves qui, si elle n'était pas contenue, pourrait devenir une redoutable force de désagrégation. Comme le remarque Jean-Michel Racault, l'institution de

¹¹³¹ L'espionnage est une pratique des Utopiens qu'on retrouve également chez Bacon, Campanella ou Veiras.

¹¹³² *Ibid.*

l'esclavage fait, dans l'*Histoire des Ajaoiens*, l'objet d'un développement inhabituel par rapport à la tradition utopique classique¹¹³³, ce qui montre son importance pour la structure du récit. Comme on l'a vu, la création d'Ajao ne se fait pas *ex nihilo*; la cité utopique est, au contraire, le résultat de la conquête et de la colonisation violente d'une population autochtone par un groupe d'« esprits forts » venus « de la Chine ou de la Tartarie » (HA, p. 90). Cet exploit a pour objectif l'oblitération totale de la culture des anciens habitants et de leur histoire, y compris de l'ancien nom de l'île qui deviendra Ajao. Aussi, faut-il le remarquer, la colonisation ajaoienne dépasse en violence les efforts d'insertion européenne dans le Nouveau Monde au cours de l'époque classique. Tout ce qu'on apprend sur les indigènes est qu'ils formaient un « peuple assez indolent, que les Ajaoiens poursuivent jusques dans les montagnes de Kalusti »¹¹³⁴ (HA, p. 92). L'institution de l'esclavage permet aux Utopiens de régler le problème des rapports avec la population autochtone après la conquête, tout en leur permettant d'assurer l'existence d'une main-d'œuvre gratuite. Le rapport des Ajaoiens aux esclaves semble donc envisagé en termes purement utilitaristes, étant axé sur la nécessité de contrôler la classe servile et d'empêcher qu'elle se reproduise au point de renverser les rapports de force dans la société utopienne. Pour les colonisateurs, tous les moyens, y compris le génocide, semblent justifier le but : « Ils les firent tous esclaves, et après en avoir fait la revue, ils trouverent qu'ils étoient en trop grand nombre pour qu'on n'en eût rien à craindre; ainsi ils passèrent au fil de l'épée tous ceux au-dessus de 50 ans. Ils conserverent 1 000 hommes d'âge fait, environ autant de garçons depuis le plus bas âge, toutes les femmes en âge d'avoir des enfants, et les petites filles. » (HA, p. 93) Les jeunes femmes sont les seules à échapper à la condition servile qui est destinée à leurs compatriotes, car les Ajaoiens du temps de la conquête les ont épousées pour augmenter le nombre des mères, et en ont mis plusieurs dans des maisons d'éducation afin qu'elles deviennent citoyennes. Pour les autres autochtones, qui deviennent esclaves de l'état¹¹³⁵, leur nouvelle

¹¹³³ Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative, op. cit.*, p. 390.

¹¹³⁴ Plusieurs versions de ce dernier terme apparaissent dans le texte (HA, p. 33, 75, 92), ce qui témoigne de la relative négligence de sa rédaction, comme le suggère également Hans-Günter Funke, « Ein Utopischer Gesellschaftenwurf der Französischen Aufklärung : *La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens* », *Romanische Forschungen*, vol. 88, 1976, p. 157.

¹¹³⁵ L'institution d'un esclavage exclusivement public a peu d'antécédents historiques; elle apparaît dans l'empire romain, mais est limitée à certains métiers (comme celui des pompiers) voués à des tâches d'utilité générale. Voir Christian Delacampagne, *Une histoire de l'esclavage. De l'Antiquité à nos jours*, Le Livre de Poche, 2002.

condition vient avec des contraintes limitant à la fois la liberté de mouvement (« on leur mit une chaîne au cou & à la jambe », *HA*, p. 94) et la capacité de reproduction. Ainsi, afin de limiter la croissance démographique des indigènes, les Ajaoiens imposent des lois draconiennes notamment au sujet la sexualité et des naissances, en leur imposant des règles concernant le mariage – qui ne peut être contracté qu’après l’âge de 32 ans et en instaurant la peine capitale pour les femmes qui accouchent avant cet âge ainsi que pour leurs enfants¹¹³⁶. Qui plus est, afin de mieux contrôler le nombre des garçons, en s’assurant qu’il ne dépasse le taux de remplacement démographique, les Ajaoiens de l’époque de la colonisation avait la coutume d’étouffer périodiquement les nourrissons mâles (*HA*, p. 94-5) – habitude remplacée, dans les temps modernes, par leur bannissement (*HA*, p. 105).

Or, ce traitement combine plusieurs actions (la dépossession de la population indigène de leurs propriétés; le génocide; l’esclavage) qui semblent contrevenir de manière flagrante à la loi naturelle, notamment à la « règle d’or » qui gouverne la vie morale des Ajaoiens : « Traitez les autres comme vous voudriez qu’ils vous traitassent » (*HA*, p. 37). Ce point n’est pas passé sous silence par le narrateur qui constate ce décalage en essayant de le justifier en posant l’alternative entre deux types de mauvais traitement et en assimilant la solution ajaoienne au moindre mal :

Que ce dernier article de la loi ait été contraire à la Nature, c’est ce que je reconnois; & je ne doute pas qu’en chassant ces anciens habitants de leur patrie, en les réduisant en esclavage, & en portant contre leurs enfants cette loi inhumaine, les anciens Ajaoiens n’aient condamné eux-mêmes ce que la politique les contraignoit de faire. Mais il falloit ne pas laisser trop de force à un peuple qu’on ne vouloit pas détruire, & prévenir en même temps qu’il ne s’augmentât [...] C’est ce qu’ils ne pouvoient faire que par cette loi, toute inhumaine qu’elle paroît, est aussi douce qu’on pouvoit la faire en pareille circonstance. (*HA*, p. 95)

Piètre consolation sans doute pour ces esclaves, dont on comprend l’appétit pour la révolte. Les dispositifs mis en place pour leur surveillance sont décrits avec minutie par le narrateur, qui rappelle l’insistance des Utopiens à régler les moindres détails de leur existence, de la couleur des vêtements qu’ils sont supposés porter à leurs conditions de logement. Ces efforts visent surtout à différencier les esclaves des citoyens, tout en empêchant ces derniers de fomenter un soulèvement : par exemple, les vêtements de la population soumise se distinguent par leurs couleurs de celles des Ajaoiens et les esclaves doivent porter une chaîne qui –

¹¹³⁶ Puniton qui sera également mitigée par la suite, étant changée en prison à vie.

concession censée montrer l'humanité des Utopiens, n'est plus attachée au cou, comme aux premiers temps de la conquête, mais au genou et au coude, « pour plus de commodité » (*HA*, p. 96).

Les autochtones vivent dans des « ergastules »¹¹³⁷ qui sont des enclaves où ils sont enfermés après le coucher du soleil, mesure qui permet de les séparer aussi bien de la communauté des citoyens que des autres quartiers destinés à la classe servile. La couleur des habits des esclaves varie aussi en fonction des ergastules, pour en faciliter la surveillance : « Il est défendu aux esclaves d'un quartier, d'avoir commerce avec ceux d'un autre quartier, & chaque citoyen qui s'en aperçoit est en droit de leur donner la bastonnade sur le champ »¹¹³⁸. Ces mesures ne sont pas sans rappeler l'interdiction de parole qui s'applique aux esclaves dans l'*Utopia* de More : en effet, une des précautions prises par les Utopiens pour empêcher les condamnés de « conspirer contre le bien public » est de leur interdire toute forme de communication avec d'autres esclaves¹¹³⁹.

Si dans l'*Utopia* de More les esclaves représentent soit des criminels, soit des prisonniers de guerre, dans la cité imaginée par Fontenelle l'esclavage est héréditaire, étant justifié par l'appartenance raciale de la classe servile au groupe des autochtones. Plus encore, chez More, l'esclavage n'est pas une condition définitive, étant conçu comme une forme de punition plus douce que la peine capitale¹¹⁴⁰. En revanche, le naturalisme des Ajaoiens dévoile ses implications anti-universalistes et anti-égalitaires, dans la mesure où il ressuscite la conception antique de l'esclave naturel – il est dans ce sens significatif que la caractérisation sommaire des autochtones insiste sur leur mollesse (« peuple assez indolent », *HA*, p. 77), trait qui caractérise

¹¹³⁷ En empruntant au lexique latin de l'esclavage le terme *ergastulum* – qui désigne des habitations souterraines ou des cachots destinés aux esclaves, Fontenelle suggère un parallèle entre sa république imaginaire et la Rome antique.

¹¹³⁸ *Ibid.*

¹¹³⁹ Thomas More, *Utopia. Latin text and English translation*, George M. Logan (éd.), Cambridge University Press, 1995, p. 184-5.

¹¹⁴⁰ Comme l'explique Shlomo Avineri, « War and Slavery in More's Utopia », *International Review of Social History*, 7(2), 1962, p. 260 : « The slaves in Utopia are either foreign prisoners-of-war or, more frequently, criminals who according to the Utopian criminal code became state slaves in the way of punishment. If this does mark the "idealness" of Utopia, it may be argued with some justification that as More criticizes the contemporary English usage of executing felons even for petty thefts, turning them into slaves is certainly more humane, and does not, after all, differ much from the modern concept of a life sentence. »

aussi bien les esclaves naturels décrits par Aristote que la population congolaise décrite par Foigny dans la *Terre australe connue*. Bien que contemporaine de la rédaction du *Code noir*¹¹⁴¹, l'*Histoire des Ajaoiens* met en circulation une version de l'esclavage qui a peu d'éléments en commun avec la situation des populations assujetties des colonies françaises comme la Martinique ou Saint-Domingue. S'il fallait trouver ses antécédents historiques, l'institution de l'esclavage dans l'*Histoire des Ajaoiens* semblerait plutôt inspirée par celle des Ilores de Sparte, qui sont également une population autochtone conquise et réduite à une servitude perpétuelle¹¹⁴². En outre, tout comme les Spartiates, dont la république est constamment mise en péril par la possibilité d'un soulèvement des Ilores¹¹⁴³, les Ajaoiens vivent sous la menace constante d'une révolte de ceux qu'ils oppriment. La crainte que la classe servile conspire et s'élève contre les maîtres dicte ainsi l'éthos général de la république ajaoienne, dans laquelle la surveillance se veut absolue. Or, en dépit des efforts concentrés de suppression du passé par la classe des maîtres, les esclaves organisent une forme de résistance passive, leur permettant de sauvegarder leur langue, leur culture et leur histoire d'oppression :

Toutes les circonstances de l'invasion de l'Isle & du malheur de ses habitants, passent de pere en fils dans des especes de petits poèmes, que ces esclaves ont un grand soin de faire apprendre à leurs enfants dans leur langue originale, malgré les défenses expresses des Ajaoiens, qui font tout ce qu'ils peuvent pour faire oublier à ces infortunés quel a été le sort de leurs peres. (*HA*, p. 97-8)

Fait notable, ce développement n'est pas formulé par le narrateur dans les termes du droit de résistance, qui, à l'époque classique, est spécifiquement relié à la question du tyrannicide et qui se trouve enchâssé dans une conception jusnaturaliste pour laquelle c'est précisément dans la mesure où le tyran foule aux pieds le droit naturel que la résistance devient légitime. Constituant une contre-culture et se réclamant d'une contre-histoire, la classe des esclaves représente, au

¹¹⁴¹ Les travaux préparatoires en vue de la rédaction de *L'ordonnance ou édit de mars 1685 sur les esclaves des îles de l'Amérique* commencent en 1681, à l'initiative de Colbert.

¹¹⁴² Les Ilores sont une population autochtone de Laconie, qui tout comme les esclaves des Ajaoiens, sont la propriété de l'État et non de particuliers.

¹¹⁴³ Plutarque, *Vies des hommes illustres*, trad. Jacques Amyot, t. I^{er}, Paris, Chez Jean-François Bastien, 1784, p. 202 mentionne « le grand tremblement de terre qui survint à Sparte, auquel temps les Ilores se soubsleiverent contre eulx avec les Messeniens, et feirent beaucoup de maulx en tout le païs, et meirent la ville au plus grand dangier qu'elle feust oncques ».

cœur de la machinerie utopique, un résidu irréductible que l'état s'efforce de tenir sous contrôle par tous les moyens nécessaires.

On l'a vu, lorsque le narrateur s'emploie à justifier l'esclavage il le fait en invoquant la raison d'État et en passant sous silence la question de la liberté naturelle : même si le traitement des autochtones contrevient à celle-ci, l'état doit se plier à une nécessité d'ordre sécuritaire, celle de défendre la communauté contre la menace que les esclaves peuvent représenter. Ceci montre que, dans le cadre d'une société parfaitement athée telle que la conçoit Fontenelle, la référence au droit naturel reste purement nominale, la justice étant conçue dans les termes relatifs du droit positif, étant de plus subordonnée à la raison circonstancielle de l'État. De manière similaire, des exigences d'ordre biopolitiques, liées à la perpétuation de la société, président à la condition des femmes ajaoiennes. Contrairement à la justification du traitement des esclaves – qui représente un dispositif sécuritaire normalisé par la constante menace qu'ils posent à l'ordre républicain, l'argument en faveur de la soumission des femmes marque un retour vers une nature humaine définie dans des termes purement biologiques, sans référence au droit : leur assujettissement découle ainsi tout simplement de leur fonction essentielle dans la conservation de l'espèce et qui impose de les mettre sous la tutelle des hommes. Qui plus est, si l'égalité des sexes n'est pas à l'ordre du jour, c'est aussi en raison de la nature imparfaite de la femme. En effet, en dehors de son utilité reproductive, l'adoption de la bigamie par les Ajaoiens viserait à « rendre le ménage moins désagréable aux citoyens, en ce que ces deux femmes, disputant de complaisance, pour conserver l'amour du mari, elles évitent de lui donner ces chagrins qui sont si ordinaires dans les pays où une seule femme est souvent plus maîtresse dans la maison que le pauvre mari, dont la vie est un tissu de chagrin, ou, pour mieux dire, un vrai enfer » (*HA*, p. 112).

La relative libération de l'activité sexuelle, autrement dit sa naturalisation, se traduit donc dans la dégradation de la condition féminine par rapport à la norme chrétienne : la fascination pour la polygamie qu'on retrouve dans plusieurs récits utopiques classiques (comme l'*Isle of Pines* d'Henry Neville ou l'*Histoire des Sévarambes* de Veiras) s'articule souvent sur un discours misogyne qui forme ainsi l'arrière-plan de la libération sexuelle. C'est précisément le cas de l'*Histoire des Ajaoiens* où l'allusion à la position de domination, contraire à la nature, dans laquelle se retrouvent les Européennes s'inscrit dans la polémique antiféministe qui alimente la « querelle des femmes » au moins depuis la fin du Moyen Âge et qui, au XVII^e siècle, semble se

concentrer sur la question du mariage¹¹⁴⁴. Toutefois, la hiérarchie des sexes n'est pas simplement une différence due aux diverses institutions humaines ou à la coutume : la supériorité masculine découle – et c'est un lieu commun qu'on retrouve d'Aristote à Spinoza, de la nature même des choses, étant l'expression de la suprématie du principe actif sur celui passif.

Chez les Ajaoiens, la hiérarchie naturelle des sexes est non seulement rétablie de fait, mais elle est aussi inscrite au niveau institutionnel et symbolique. Par exemple, lors de la cérémonie de présentation des nouveau-nés au père, c'est le sexe de l'enfant qui détermine la formule d'introduction : s'il s'agit d'un garçon, les sages-femmes prononcent un discours de remerciement : « Voici un citoyen dont la Nature a favorisé votre femme; rejouissez-vous-en & l'élevez pour la République. » Mais si c'est une fille, elles la désignent simplement du doigt en disant simplement : « Voilà celle dont vous êtes père » (*HA*, p. 115).

L'éducation des filles est également discriminatoire, les préparant exclusivement à leur rôle de mères et gardiennes du ménage conjugal. Les différences commencent au berceau, car on n'allaites les garçons que huit mois, et les filles davantage, sous prétexte qu'on « travaille à former les premiers, dès leur la plus tendre enfance, une nature robuste & propre au travail; au lieu que les filles n'étant destinées qu'aux ouvrages de ménage, on peut les élever un peu plus délicatement. » (*HA*, p. 116). Cette ségrégation se perpétue dans l'éducation des jeunes, qui vise à renforcer les différences sexuelles : « Les filles sont élevées de la même manière quant à la nourriture, mais leurs exercices sont tels qu'il convient à leur sexe; & sans parler des ouvrages de l'aiguille qu'elles apprennent toutes, on a grand soin de leur apprendre, dès qu'elles ont 15 à 16 ans, à devenir meres de famille, c'est-à-dire, à conduire leur ménage, des soins duquel les Ajaoiens se reposent sur leurs femmes. » (*HA*, p. 64). Détail frappant, les jeunes filles n'apprennent pas à écrire, car elles ne participent pas aux affaires publiques et ce savoir leur serait partant inutile : « on prend bien soin de ne leur apprendre pas à écrire », puisque

¹¹⁴⁴ Voir, par exemple, Tatiana Clavier, « Modalités de diffusion et rhétoriques des discours misogynes et misogames imprimés à la Renaissance », *GLAD!*, n° 4, 2018, en ligne.

« l'écriture est tout-à-fait inutile aux femmes, qui ne se mêlent en aucune manière du gouvernement, ni de la justice » (*HA*, p. 64-5)¹¹⁴⁵.

C'est aussi l'occasion pour le narrateur de lancer une pique aux femmes qui, en se prenant pour des auteurs, gâchent le mystère censé entourer leur sexe : « J'avoue que cette coutume ne m'a point du tout paru mauvaise; & que si elle avoit été reçue, de tout temps, dans nos pays, nous aurions peut-être encore plus d'estime pour le sexe, qui n'auroit pas eu la démangeaison d'ériger en Auteur, ce qui nous auroit caché bien des défauts » (*HA*, p. 65). Ces moqueries à l'adresse des écrivaines semblent issues directement d'une pièce comme *Les Femmes savantes*; on pourrait même se demander si Van Doelveld n'aurait pas pris connaissance la comédie de Molière dont la première avait eu lieu seulement deux ans avant son supposé voyage, en 1672.

Toutefois, au-delà de la critique des précieuses qui peuplent les salons parisiens, l'antiféminisme qui trouve son expression dans le texte de Fontenelle vise moins un certain rapport social que la naturalité même de la femme, se réclamant d'une conception héritée d'Aristote pour qui la naissance d'une femelle de l'espèce est le résultat d'un développement naturel incomplet, celle-ci étant définie comme un « mâle mutilé »¹¹⁴⁶.

Or, si les femmes doivent être mises sous la tutelle des maris, c'est parce que la reproduction est une des préoccupations fondamentales des Ajaoiens : le mariage est obligatoire pour les jeunes hommes à partir de l'âge de vingt ans afin d'éviter les « empêchements » qui ont cours parmi les Européens; principe apparemment sain, car « on ne voit chez eux ni langoureux, ni mutilé, ni *refrigidis & maleficiatis* » (*HA*, p. 110). Toutefois, cette obligation reste la seule contrainte qui les vise. Bigames, les hommes font la cour à leurs deux maîtresses en même temps; si leurs avances sont acceptées, ils déclarent leur amour publiquement, devant les parents de la fille, et s'assurent, en examinant le corps dévoilé de leurs fiancées, qu'elles sont « sans défauts corporels qui pourroient occasionner que l'État auroit des citoyens malfaits » (*HA*, p. 113). La cérémonie d'inspection se fait par ailleurs le même jour pour les deux futures épouses, « afin qu'elles ne disputent point d'ancienneté » (*HA*, p. 114).

¹¹⁴⁵ Cette interdiction n'est pas d'ailleurs sans rappeler celle qui interdit aux esclaves d'utiliser leur langue et leur culture.

¹¹⁴⁶ Aristote, *De la génération des animaux*, II 767 b, Paris, Les Belles Lettres, 1961. Faudrait-il le rappeler, cette position n'est pas partagée par les courants dominants de la philosophie antique qui, de Platon aux stoïciens, réservent aux femmes un rôle important dans l'accès au savoir.

Ces détails nous permettent de conclure que, dans la représentation qu'en donne Fontenelle, une république athée se définit par la rigueur avec laquelle elle démantèle la tradition universaliste du droit naturel, qu'elle remplace par une conception qui postule à la fois la suprématie de la raison d'État sur la liberté individuelle et celle de la biologie sur l'éthique. Quelque problématique qu'il paraisse, ce traitement ne semble pas relever d'une préférence accidentelle du jeune Fontenelle, s'inscrivant plutôt dans la logique de la mise en application d'une politique de la pure immanence, projet qui se trouve au cœur du texte et qui le distingue des utopies précédentes. Ne s'en serait-on pas aperçu, si on situe le traitement ajaoien des esclaves et des femmes dans son contexte historique, force est de constater que la pratique utopienne est indubitablement régressive par rapport aux normes de la France louis-quatorzienne : si la condamnation de l'esclavage est un topos récurrent à l'époque, au moins depuis la controverse de Valladolid, la thèse de l'infériorité naturelle de la femme n'apparaît que dans des contextes polémiques ou marginaux, ne recevant pas de formulation systématique. En outre, comme le remarque Funke, les passages sur l'esclavage et le traitement des femmes sont éliminés ou ignorés aussi bien par Robinet que par l'auteur du compte rendu publié dans le *Journal encyclopédique*, ce qui semble suggérer leur désaccord avec l'approche proposée.

Conclusion : Récit de conversion ou critique de l'athéisme?

La position unique de l'*Histoire des Ajaoiens* dans la série textuelle à laquelle elle appartient relève à la fois de la nonchalante hardiesse avec laquelle sont exprimés les postulats de l'incroyance et avec laquelle est mise en scène la conversion du narrateur à l'idéologie séculière de la société d'accueil. Cependant, si Van Doelvelt manifeste son acquiescement presque sans faille aux idées ajaoiennes, au point d'en devenir le véhicule transparent, la tendance générale de la critique moderne est de prendre des distances par rapport aux caractéristiques les plus provocatrices de l'œuvre, en allant souvent jusqu'à la dénonciation sans nuance des aspects totalitaires de la société qui y est décrite. Pour se limiter à quelques exemples, Jean-Michel Racault met en évidence le cynisme machiavélien de la politique ajaoienne¹¹⁴⁷, alors que

¹¹⁴⁷ Jean-Michel Racault, *op. cit.*, p. 391.

Patricia Gauthier décrit la réduction du sexe féminin à un « simple outil pérennisant le système », de même que l'oppression de la classe servile, éléments qui « font de l'utopie ajaoienne une dystopie »¹¹⁴⁸. Ce diagnostic est renforcé par Denis Grélé, qui constate l'échec de l'entreprise ajaoienne, où « l'homme se libère de Dieu par le travail au prix de son aliénation »¹¹⁴⁹.

Or, à la différence des jugements consensuels de la critique actuelle, l'attitude de l'auteur envers la société qu'il imagine est plus difficile à déterminer. La question de l'*intentio operis* repose sur la possibilité de cerner, comme dans le cas de *La Terre australe connue* de Foigny, un conflit implicite entre l'auteur et le narrateur qui prend en charge le récit. Y aurait-il donc à l'œuvre un contre-discours susceptible de ternir l'image de ce peuple, qui, selon le narrateur, serait « le plus heureux qui soit sur notre globe terrestre, tant par la sagesse de ses loix, que par l'exactitude avec laquelle on les pratique »? (*HA*, p. 25-26). Une réponse possible pourrait venir de l'évolution du narrateur. Tout comme bien d'autres voyageurs en terre utopique, Van Doelvelt est un inadapté qui cherche ailleurs le sens de la communauté qui fait défaut dans sa contrée d'origine. Si cette intégration échoue dans les cas de ses prédécesseurs, le capitaine hollandais et ses compagnons sont les premiers à vivre une naturalisation heureuse dans le pays de leur choix. Même si certains membres de l'équipage font initialement part de leurs scrupules religieux, ils finissent par consentir « de bon cœur » (*HA*, p. 123) à devenir citoyens de l'île à part entière. Comme ses confrères, Van Doelvelt adopte sans façon les mœurs de la république, y compris la bigamie, devient père de famille, apprend la langue du pays et devient l'un des « Minchists » de sa maison. Son insertion dans la société d'Ajao est donc sans faille, cette république devenant son « unique patrie » (*HA*, p. 127). Le narrateur n'est le héros du récit que dans la première partie : dès qu'il adopte les vêtements de ses hôtes, il semble perdre sa nature d'agent, en devenant le simple témoin du brave nouveau monde utopique.

Comme le souligne Jean-Michel Racault, ce processus d'acculturation, qui touche également les autres voyageurs (« qu'on avoit bien de peine à distinguer des naturels », *HA*, p. 124) débouche

¹¹⁴⁸ Patricia Gauthier, « Ajao », dans Marie-Christine Pioffet (dir.), *Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires*, art. cit., p. 53.

¹¹⁴⁹ Denis Grélé, « Travailler en utopie : L'Ajaoien, ses femmes et ses esclaves », art. cit., p. 61.

sur la dissolution de l'individualité du narrateur, qui devient un simple « porte-parole officieux d'Ajao »¹¹⁵⁰. Le parcours de Van Doelvelt et des membres de son équipage peut être ainsi lu comme un renversement parodique des récits chrétiens de conversion; tout comme celui des histoires hagiographiques, le dénouement de l'utopie est également sans surprise, car l'« Avertissement qu'il faut lire » l'avait déjà annoncé : « Il faut donc qu'on lise cette relation comme l'ouvrage des Ajaiens mêmes » (*HA*, p. VI). En plus, l'« Avertissement » renverse de façon spectaculaire la conclusion du livre, qui se ferme sur le discours déiste prononcé par le narrateur, lorsque, se voyant investi de la mission de devenir l'« apôtre d'Ajao » (*HA*, p. 127), Van Doelvelt se livre à une longue démonstration sur l'existence de Dieu. Le projet missionnaire du narrateur fait cependant long feu, les Ajaiens étant incomparablement moins ouverts aux lumières du christianisme que les Utopiens décrits par Thomas More : on se le rappelle, ces derniers accueillent avec ferveur la révélation apportée par Hythlodée, qui leur parle du Christ et de ses miracles, et se baptisent en masse pour devenir ainsi de bons catholiques.

La réponse aux tentatives de prosélytisme déiste de l'Européen nous donne un aperçu de la conception ajaienne de la liberté de pensée. Si les habitants font la sourde oreille à l'argumentaire de l'Européen, ses propos n'attirent pas à son encontre de persécution directe; le Puki-hai, le « Socrate de l'Isle » (*HA*, p. 148), se borne à prononcer un contre-discours dans lequel il refuse de s'engager dans une polémique sur le théisme, tout en exhortant la population à rester fidèle à l'incroyance des ancêtres. Conséquemment, le souverain magistrat se contente de faire promettre au trublion de ne plus aborder le sujet, en lui imposant le silence. À une époque où la persécution religieuse bat son plein, Fontenelle, tout comme Foigny avant lui, ne revendique pas la libération de la parole religieuse, mais uniquement une égalité paradoxale, basée sur la censure non-discriminatoire de toute forme de discours théologique. Cette compréhension particulière de la notion de liberté de conscience chez les utopistes de notre corpus reflète le glissement sémantique du terme à la fin du XVII^e siècle : si initialement cette notion désignait la liberté d'exercer publiquement un culte, elle finit par renvoyer au droit de penser ce qu'on veut à condition de ne pas mettre en péril la paix civile. L'ukase qui frappe l'expression des sentiments religieux indique ainsi une privatisation de ce droit qui, faut-il le remarquer, entre en conflit avec l'éthos républicain de l'utopie classique, contradiction résolue

¹¹⁵⁰ Jean-Michel Racault, *L'Utopie narrative*, op. cit., p. 395.

dans certains textes par la mise en place d'une religion civile. La présence de celle-ci est un trait qu'on peut retrouver dans la plupart des textes étudiés¹¹⁵¹; bien que réduite à ses rudiments, la religion civile fait également son apparition chez les Ajaoiens, sous la forme de la double divinisation allégorique de la Nature et de la Patrie.

La conversion du narrateur à l'athéisme s'opère en coulisses, mais on peut la lire entre les lignes, notamment dans les dernières paroles de Van Doelvelt : « *J'ai été, & je ne serai plus* » (*HA*, p. 152), qui témoignent de la tranquille, fût-elle dégrisée, acceptation d'une fin irréversible. Ce dénouement est aussi implicite dans le zèle dont il fait preuve lorsque, durant son bref retour en Europe, Van Doelvelt s'emploie à transformer ses compatriotes en « Ajaoiens » (façon à peine voilée de désigner les athées). Comme nous en informe l'éditeur, « [...] Mr. Van Doelvelt, reçu citoyen d'Ajao, en a embrassé toutes les opinions d'une manière si sincère, qu'étant revenu en Europe, il travaillait de tout son cœur à faire des prosélytes; & il n'est retourné à Ajao que parce qu'il vit qu'il lui seroit impossible de rendre ses compatriotes, ou du moins ses meilleurs amis, Ajaoiens » (*HA*, p. VI-VII). Double échec de son prosélytisme donc, derrière lequel on peut deviner le sourire du sceptique Fontenelle. Par ailleurs, en présentant son projet de rejoindre, en 1680, le rang des espions ajaoiens envoyés en Europe, Van Doelvelt ne mentionne pas des objectifs missionnaires; il se propose plutôt d'importer des techniques comme l'imprimerie, la poterie et le greffage que les Ajaoiens ignorent (*HA*, p.150). Son retour n'est pas une fuite, comme dans les autres utopies étudiées, mais plutôt une occasion de comparer l'ambition, l'avarice et la médisance (*HA*, p. 152) des Européens à la vertu ajaoienne. Et le contraste est tellement fort qu'il lui suggère l'hypothèse hétérodoxe de l'origine préadamite des habitants de l'île, « hommes qui, peut-être, ne descendent pas d'Adam puisqu'ils ne ressentent pas la violence des passions insensées » (*HA*, p. 152). Il s'agit d'un clin d'œil intertextuel aux Australiens hermaphrodites décrits par Foigny, voire directement aux spéculations de Lapeyrère sur l'ancienneté des Chinois. Fontenelle est bien conscient que cette hypothèse prend le contre-pied du monogénisme biblique, et il précisera dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* que, vu

¹¹⁵¹ Le modèle classique le plus représentatif est sans doute celui de la théocratie sévarambe.

que les habitants de la lune ne sauraient être fils d'Adam, il « serait embarrassant pour la théologie qu'il y eût des hommes qui ne descendissent pas de lui »¹¹⁵².

À la différence de la *Terre australe connue* qui développe toute une mythologie liée à cette origine, l'œuvre de Fontenelle se borne à formuler l'hypothèse préadamite en termes vagues et hypothétiques, son objectif étant surtout de marquer l'opposition entre les Ajaoiens et les chrétiens dominés par des « passions insensées » (dont en témoignaient leurs récentes guerres de religion). L'extériorité des premiers par rapport à la problématique judéo-chrétienne de la Chute les rapproche également de la figure du Chinois heureux qui fait son apparition dans les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir*.

Comme l'a montré Anthony McKenna, l'accent mis sur la « tranquillité » ici-bas rapproche la démarche des Ajaoiens du calcul chinois présenté dans le manuscrit des *Réflexions* que l'auteur du manuscrit attribue à Nicolas Malebranche¹¹⁵³. Dans ce texte clandestin, Fontenelle, s'il en est bien l'auteur, veut démontrer, par l'entremise du dialogue entre un sage Chinois et un missionnaire, l'existence d'une morale athée indépendante de la morale religieuse, tout en formulant le modèle d'un bonheur philosophique qu'on pourrait trouver dans la tranquillité : « Voici mon état présent. Je me porte bien de corps et d'esprit. Je ne suis ni dans la dépendance de qui que ce soit. Je vis au milieu de l'abondance, et je suis sûr de m'entretenir dans cet état, dussé-je aller jusqu'à 100; je mène une vie tranquille sans rien espérer ni craindre au-delà »¹¹⁵⁴. Or, ce bonheur simple, défini en termes anti-pascaliens comme recherche du contentement offert par les plaisirs simples, voire « insipides » de ce monde, et refus des « mouvements violents des passions »¹¹⁵⁵ se rapproche du contentement ajaoien qui est également fondé sur la poursuite de la tranquillité¹¹⁵⁶ et sur la « joie » devant la mort que Van Doelvelt anticipe à la fin de l'ouvrage :

¹¹⁵² Bernard de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Préface, *Œuvres complètes*, Alain Niderst (éd.), t. II, Paris : Fayard, 1991, p. 13.

¹¹⁵³ Anthony McKenna, « *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke* : un manuscrit clandestin attribué à Fontenelle », *op. cit.*, p. 351-366. Ce propos ne se trouve pas cependant dans les textes de Malebranche.

¹¹⁵⁴ *Apud* McKenna, *ibid.*, p. 359.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 366.

¹¹⁵⁶ Ce terme revient à plusieurs reprises dans le texte – aux pages 43, 50, 55, 58.

« Et lorsque le mouvement cessant dans mon individu, me mettra au nombre des morts, je m'écrirai avec joie, en finissant ce fâcheux pèlerinage : “*J'ai été, & je ne serai plus*” » (HA, 152). L'errance du narrateur n'en est pas vraiment une, son itinéraire le conduisant vers ce bonheur tranquille, loin des bouleversements qui sévissent en Europe. Envisagé de son point de vue, le récit raconte l'intégration heureuse dans une société supérieure et constitue de la sorte un document de propagande ajaienne, par l'entremise duquel Van Doelvelt essaie de faire des prosélytes en Europe.

Cette conclusion, qui suggère l'acceptation philosophique de l'immanence, a de quoi étonner à une époque où l'athéisme reste sinon « impensable », du moins informulable tel quel : aussi bien Spinoza que l'anonyme auteur de *Theophrastus redivivus* avaient rejeté cette étiquette. En analysant l'émergence de l'incroyance à l'époque classique, Alan Charles Kors montre en effet que la France du XVII^e siècle produit le paradoxe de l'athée qui serait à la fois omniprésent, comme fantôme d'une littérature de dénonciation, mais qui ne saurait exister à proprement parler, car ses thèses relèveraient de l'impensable¹¹⁵⁷.

Or, chez Fontenelle l'athéisme n'est pas seulement pensable, il est aussi triomphant, dans la mesure où le texte ne recèle pas de contre-discours en mesure de le renverser. En effet, la seule réplique directe qu'il reçoit, à savoir le discours sur l'existence de Dieu du chapitre XII, se solde par un échec, s'avérant sans conséquence.

La seule autre voix du livre, celle de l'éditeur-préfacier anonyme, qui serait susceptible de fournir une réplique à l'incroyance ajaienne, adopte une position de parfaite neutralité, se bornant à « avertir le lecteur » du fait que l'ouvrage de Van Doelvelt doit se lire comme l'« ouvrage des Ajaiens mêmes ». L'éditeur se montre soucieux de ne pas nommer l'athéisme, qu'il désigne par des paraphrases, et se dédouane de toute responsabilité critique, en laissant l'interprétation de son récit bon vouloir du lecteur : « chacun jugera comme il lui plaira » (HA, p. V).

¹¹⁵⁷ Alan Charles Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, *op. cit.*, p. 17 : « To judge by a commonplace theme of the learned literature of the age, “the atheist” was almost everywhere in early-modern France but, strictly speaking, did not exist. This was a paradox appropriate to a culture that was at times obsessed by the image of the atheist and that simultaneously claimed to dismiss his would-be conclusions as unthinkable. »

Conclusion générale

Malgré l'idée reçue de son caractère monolithique, l'utopie narrative classique fait preuve d'une grande diversité idéologique, puisqu'elle présente une large gamme de tendances : « aux rationalistes s'opposent des mystiques, aux communistes les défenseurs de la propriété privée, aux démocrates les monarchistes et les aristocrates, aux bâtisseurs d'empires les tenants de la cité médiévale »¹¹⁵⁸. Bien qu'il soit vain de tenter de réduire cette variété à un éthos unique, il n'en reste pas moins qu'en dépit de leurs différences théoriques, les utopies de l'âge classique partagent un air de famille qu'on pourrait attribuer dans une certaine mesure à une problématique commune. Notre propos a été de montrer que l'utopie des XVI^e et XVII^e siècles constitue une nouvelle forme qui, tout en recyclant des genres et des topoï anciens (le voyage imaginaire, le dialogue platonicien, le mythe du paradis terrestre et de l'âge d'or), s'en distingue en les articulant à un rapport inédit à l'environnement naturel, envisagé comme un espace autonome dans lequel s'inscrit la praxis humaine.

Dans la première partie de notre travail, nous avons effectué une présentation d'ensemble concernant les aspects conceptuels et historiques de l'évolution du genre utopique à l'âge classique. Nous avons prêté une attention particulière à la réception historique de l'*Utopia* en France, en passant en revue les traductions de l'œuvre de Thomas More du XVI^e siècle au XVII^e siècle. Ensuite, nous avons retracé les étapes de la constitution d'un corpus utopique français au XVII^e siècle, c'est-à-dire de l'*Histoire d'Antangil* (1616) à l'*Histoire de Calejava* (1700), ce qui nous a permis de mettre en perspective les œuvres de Foigny, Veiras et Fontenelle.

Les rapports entre utopie et nature à l'âge classique font l'objet du troisième chapitre qui tente d'esquisser l'impact de la grande transformation sur le plan des représentations scientifiques, théologiques et culturelles qui a lieu avec le remplacement du paradigme analogique de la Renaissance par la vision mécaniste de l'Univers et avec l'émergence subséquente du naturalisme libertin. La deuxième partie de notre travail est consacrée à l'analyse des trois œuvres du corpus – *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny, l'*Histoire des Sévarambes*

¹¹⁵⁸ Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975, p. 83.

de Denis Veiras et l'*Histoire des Ajacoiens* de Bernard Le Bovier de Fontenelle. En prenant parfois le contre-pied des lectures établies, nous avons tenté de restituer la complexité du propos des œuvres étudiées, y compris leurs failles, leurs points de tension et leurs équivoques.

Le choix d'analyser les représentations de la nature dans plusieurs utopies de la période louis-quatorzienne n'est pas le fait du hasard; il s'agit en effet non pas de dresser simplement un inventaire de motifs, en se penchant sur le traitement de l'environnement, et des éléments du paysage ou sur les descriptions de la faune et de la flore dans les textes étudiés, mais de rendre compte, par l'entremise de l'analyse des œuvres de Foigny, Veiras et Fontenelle, de certaines transformations révélatrices de ce que Paul Hazard définissait comme la « crise de la conscience européenne » des années 1685-1715¹¹⁵⁹.

En réponse aux conflits confessionnels qui se poursuivent tout au long du XVII^e siècle et qui atteindront un point culminant avec la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685, les utopistes cherchent une base universelle de la morale et de la société qui puisse fonctionner comme un garde-fou contre la guerre civile. Dans ce contexte, leur attention se porte sur la revalorisation de la notion de loi naturelle, démarche qui, en opposant la nature à la surnature, présente l'avantage de répondre aussi au processus de sécularisation qui se poursuit à l'époque moderne. C'est bien sur cette base universelle que les utopistes peuvent envisager un état dans lequel les conflits religieux seraient voués à l'oubli. Sur le plan politique, cette redécouverte du droit naturel conduit la plupart des utopies à s'approprier, dans une optique empreinte de nostalgie, le modèle républicain de l'Antiquité classique (redécouvert à la faveur de l'humanisme civique de la première modernité¹¹⁶⁰) et ses vertus surdéterminées par « la représentation aristotélicienne d'un ordre naturel finalisé et hiérarchisé »¹¹⁶¹. C'est bien au sein d'un tel paradigme, informé par la

¹¹⁵⁹ Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Coll. « Idées », N.R.F. Gallimard, n° 173, Paris, 1968.

¹¹⁶⁰ Le lien entre la naissance de l'utopie comme genre et l'idéal de l'humanisme civique a fait l'objet de nombreuses analyses, dont celles de Quentin Skinner, « Sir Thomas More's Utopia and the language of Renaissance humanism », Anthony Pagden (dir.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Londres, Cambridge UP, 1987, p. 412-452; George Logan, *The Meaning of More's Utopia*, Princeton, Princeton University Press, 1983; Arthur F. Kimey, *Humanist Poetics: Thought, Rhetoric and Fiction in Sixteenth-Century England*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1987; McCutcheon, Elizabeth, « More's Utopia and Cicero's Paradoxa Stoicorum », *Moreana*, n° 86, 1985, p. 3-22; Wegemer, Gerard, « Ciceronian humanism in More's Utopia », *Moreana*, n° 304, 1990, p. 5-26.

¹¹⁶¹ Thierry Ménissier, « L'usage civique de la notion de corruption selon le républicanisme ancien et moderne », *Anabases*, n° 6, 2007, p. 87.

notion de droit naturel, que la foule, c'est-à-dire « la multitude “errante et dispersée”, est portée à se transformer en une communauté harmonieuse »¹¹⁶².

Définie par la critique de l'intérêt privé et de l'économie marchande, ainsi que par l'accent mis sur les vertus citoyennes et sur la liberté définie comme participation active (*negotium*) à la vie de la cité, cette conception axée sur la notion de droit naturel connaît un revirement important à partir du XVI^e siècle. Elle est remise à l'ordre du jour par l'humanisme civique dans les cités italiennes de la Renaissance¹¹⁶³, inspirée qu'elle est aussi bien par la doctrine aristotélicienne de la *polis* que par sa reprise « néo-romaine »¹¹⁶⁴. Recouvert par More et ses successeurs, le républicanisme représente la réponse humaniste et libertine à la dissolution de l'unité religieuse et politique de l'ancienne Europe. C'est bien pour contrer ces tendances que les utopies classiques se fondent sur les vertus civiques, c'est-à-dire sur l'engagement actif des citoyens qui mettent leurs énergies au service du bien commun, même si celui-ci peut contrarier leurs préférences individuelles. Selon Claude Gilbert Dubois, le modèle de la cité idéale est dominé par la figure de l'Un, le Dieu utopique étant caractérisé par son « caractère unitaire renforcé »¹¹⁶⁵. Et c'est bien ce trait qui explique la rareté des mentions de la Trinité même chez les utopistes chrétiens de même que leur inclination à attribuer aux habitants des cités idéales un culte à dominante moniste, souvent centré autour de la métaphore solaire. Dans les descriptions de More, de Campanella ou de Veiras, l'astre diurne est en effet adoré en tant que manifestation visible de l'unité métaphysique du cosmos, représentation religieuse qui, en dépit de son héliocentrisme, sera mise à l'épreuve par la révolution copernicienne. Cependant, cette unité rêvée n'est pas sans failles. Dès ses débuts, le genre utopique est structuré par un certain nombre d'oppositions. Parmi celles-ci on discerne notamment l'antinomie entre

¹¹⁶² *Ibid.*

¹¹⁶³ Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1966; Phillip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1999; J.G.A Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

¹¹⁶⁴ Quentin Skinner, *La Liberté avant le libéralisme*, 1998, trad. Muriel Zaghera, Paris, Seuil, 2000.

¹¹⁶⁵ Claude Gilbert Dubois, *Problèmes de l'utopie*, Paris, Lettres modernes, 1968, p. 52.

une conception de la nature comme *tabula rasa* sur laquelle peut s'exercer librement l'action prométhéenne des ingénieurs modernes et la notion traditionnelle de la loi naturelle comme expression du cosmos hiérarchique dans lequel la praxis humaine doit prendre la place qui lui est destinée. Le trait qui a dû frapper le plus les lecteurs est la volonté de construction qui pousse les utopistes à imaginer une histoire de rechange dans laquelle la nature et la société présentent une plasticité illimitée, permettant la prise en charge du réel par l'entremise d'une gestion minutieuse de la vie sous tous ses aspects. On a peut-être moins remarqué les aspects pessimistes ou implicitement satiriques des textes utopiques, qui sont présents pourtant dès l'apparition du genre. Ces traits, qui éclosent déjà chez More, s'accroissent au cours du XVII^e siècle, et font de l'utopie l'expression d'une certaine angoisse liée aux conditions possibles de sa réalisation, compte tenu à la fois du contexte historique et des contradictions internes du projet. En effet, la volonté unificatrice des utopies se heurte aux aspirations individuelles et sa détermination de créer une véritable cité de l'Homme, libérée du fardeau des institutions religieuses, l'expose au danger de l'anomie.

Les traits pessimistes et satiriques sont bien présents dans *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny. L'œuvre se présente comme une antiutopie proposant une série d'innovations théoriques qui la distinguent des autres exemples du genre : thématique de l'hermaphrodisme, absence d'un état centralisateur, monstres et créatures brouillant les distinctions entre les espèces, ainsi que d'autres éléments relevant du registre merveilleux, allégorique ou magique. La problématique fondamentale de l'œuvre nous a semblé être le rapport entre l'humanité et son environnement naturel dans ses diverses hypostases : cette variété se retrouve dans la multiplication des « sas » narratifs, avec les séjours du narrateur au Congo et à Madagascar, dans la présence de monstres et de créatures hybrides, dans la mise en œuvre d'un système implicite de valorisation des hypostases de l'être qui vont d'une « sous nature » à une « antinature » ou à une « surnature ». Il nous a semblé aussi important de montrer que *La Terre australe connue* comprend une critique allégorique à la fois du libertinisme et du dualisme cartésien : sous la figure ambiguë de l'hermaphrodite australien se cache en effet le portrait du libre-penseur rationaliste qui oppose au monde corporel l'universalité d'une pensée désincarnée. Ces traits se retrouvent dans le portrait de l'Australien, dont la supériorité raciale sur les Européens et les Fondins, désignés du coup comme des « demi-hommes », provient de son hermaphrodisme qui

lui permet d'échapper aux passions corporelles qui tourmentent les êtres sexués, donc incomplets. La société australienne abhorre l'individualité, comme le prouve l'expulsion du héros homodiégétique, Jacques Sadeur. Elle pratique ainsi une forme de collectivisme radical, qui rend caduque l'organisation étatique : les Australiens étant tous la répétition d'un moule identique, point n'est besoin de leur imposer un ordre extérieur. L'ouvrage construit ainsi une anthropologie fantastique qui, sous la forme d'une expérience de pensée, formule un questionnement complexe portant sur l'articulation entre raison et nature au niveau de l'organisation sociale ou militaire, aussi bien que de la culture, de la langue ou de la biopolitique. Le caractère polyphonique du texte rend difficile une lecture univoque. Cependant, le lecteur attentif peut y discerner une forme de nostalgie pour l'univers analogique, dans lequel la destinée individuelle s'inscrirait de façon harmonieuse dans l'harmonie du monde. Ce thème est associé, dans la dernière partie de l'ouvrage, à l'épisode de la mort du vieillard dont le corps inanimé flotte vers son pays natal qui l'attire magnétiquement – détail qui constitue sans doute une représentation allégorique de la réintégration de l'individu dans le cosmos. En revanche, les Australiens eux-mêmes sont des figures emblématiques d'une antinature qui défie Dieu et son œuvre. Il s'agit, comme on a voulu le montrer, d'une des premières incarnations modernes d'un nihilisme pour lequel la négation de la vie, y compris de la différence sexuelle, débouche sur une violence proprement totalitaire.

Chez Veiras, au contraire, l'enjeu fondamental de l'utopie est la description des conditions de possibilité d'un état dans le sens moderne, modelé sur les principes du droit naturel. Non sans paradoxe et peut-être un brin d'ironie cachée, Veiras reprend la théorie machiavélienne et libertine de la nécessaire imposture religieuse et politique, en l'appliquant à la constitution d'une communauté d'égaux. L'*Histoire des Sévarambes* se place sous le signe du voyage, à savoir d'un itinéraire qui est aussi bien celui, littéral, de la découverte d'un pays par les voyageurs venus de l'Europe que celui, métaphorique, de la mise en œuvre du système utopique par le Fondateur Sévaris/Sévarias.

Veiras esquisse également une conception de l'histoire mettant en scène, à travers l'épopée du peuple sévarambe, l'évolution de cette nation qui traverse divers stades pour passer de l'âge de la superstition à l'ère de la raison – vision qui anticipe certaines des thèses formulées, un demi-siècle plus tard, par Giambattista Vico dans *La Scienza Nuova* (1725). Cette nouvelle

philosophie de l'histoire s'accompagne d'une révolution métaphysique dans la mesure où le déisme y trouve une de ses premières expressions cohérentes. Aussi étonnant que cela puisse paraître vu le rayonnement du déisme à l'époque des Lumières, l'utopie de Veiras constitue peut-être la seule défense et illustration de cette doctrine diffusée en français avant la fin du XVII^e siècle. En empruntant le thème de l'imposture des religions aux libertins « politiques » comme La Mothe Le Vayer ou de Gabriel Naudé, Veiras renverse le pessimisme anthropologique de ceux-ci, en formulant la possibilité d'une pédagogie qui, tout en passant par l'usage de la fable religieuse, fournirait les bases d'une double émancipation permettant à l'humanité de se libérer à la fois des contraintes de la superstition et de celles inhérentes à son enracinement dans l'individualisme anarchique.

Formulée par Francis Bacon dans *La Nouvelle Atlantide* (1627), l'idée de la maîtrise du donné naturel reçoit également une expression politique complexe dans l'*Histoire des Sévarambes*. Bien que Veiras ne souscrive aucunement à l'imaginaire technocratique de la modernité récente, il prend néanmoins le contre-pied du conservatisme de Foigny, en élaborant une œuvre axée sur l'amélioration rationnelle de l'humanité au moyen de nouvelles tactiques de gestion et de gouvernance.

La nouveauté de ce programme, qui reflète sans doute une certaine évolution de la société louis-quatorzienne (on pense au dirigisme colbertiste), non sans d'ailleurs la critiquer implicitement, est sans doute liée à la biographie de l'auteur. Protestant exilé à Londres dans une période d'effervescence où il a pu entrer en contact avec les idées de Thomas Hobbes, Robert Boyle, ou Henry More et où il se lie d'amitié avec John Locke et Samuel Pepys, Veiras est un auteur relativement marginal, dont le destin est marqué par les conflits politiques et religieux de son époque. En particulier, les persécutions qui ciblent les huguenots, et qui s'intensifient à la veille de la Révocation de l'Édit de Nantes, ont dû laisser leur empreinte sur les conceptions de l'auteur de l'*Histoire des Sévarambes*, en le prédisposant sans doute à lire d'un œil favorable les écrits des libertins comme La Mothe le Vayer, Sorbière ou Naudé.

Encore plus radicale, *L'Histoire des Ajaoiens* de Fontenelle renchérit la mise : la société utopique n'est plus vaguement déiste comme chez Foigny ou Veiras, mais ouvertement athée et vouant un culte civil extérieur à une Nature hypostasiée. Qui plus est, l'athéisme ajaoien n'est pas une simple figure métaphorique : si au XVII^e siècle le terme comporte une large aire

d'application, pouvant désigner le déisme ou toute position sceptique et fonctionne également dans le registre de l'insulte, l'auteur de l'*Histoire des Ajaoiens* prend grand soin quant à lui de préciser le contenu de cet athéisme et d'en souligner le radicalisme. S'il emprunte à Bayle la caractérisation de l'athée vertueux, il le fait, comme on l'a constaté, en éliminant son arrière-plan théologique, notamment la référence à la loi morale garantie par Dieu. De même, s'il reprend presque littéralement la description de l'âme matérielle fournie par Guillaume Lamy dans les *Discours anatomiques*, il écarte la référence à l'*anima mundi* qui n'aurait pas eu sa place dans le contexte du naturalisme intégral des Ajaoiens. Et c'est la référence à Spinoza, devenu épitomé de l'athée vers la fin du XVII^e siècle, qui fournit à Fontenelle une théorie politique et juridique fondée sur la notion de *conatus*, à savoir la puissance immanente à chaque chose de persévérer dans son être et de l'augmenter.

L'interprétation du système de Spinoza à laquelle il souscrit permet à Fontenelle d'imaginer une société dans laquelle la référence à la nature remplace le renvoi à la morale : Ajao est une démocratie des forts, qui n'a que faire des anciens préceptes religieux et qui fonctionne selon une logique pragmatique de la conservation. Cette logique ne reflète pas cependant un possible divorce entre naturalité et rationalité : si la vertu est synonyme de conformité à la nature, celle-ci n'est pas conçue dans les termes du primitivisme, envisagé comme retour à la guerre de tous contre tous, mais au contraire, comme la convergence des divers *conatus* au sein d'une société de raison.

Délivré des relents religieux, le mécanisme rejoint une ontologie matérialiste qui réduit la nature au mouvement des corpuscules, en affirmant son autonomie par rapport au Créateur et en posant les bases de la modernité. Bien qu'essentiellement déiste, car fondée sur l'hypothèse du Premier moteur ou du divin Horloger, la nouvelle science mine la vision religieuse du monde, sous-tendue par la vision pascalienne du Dieu vivant d'Abraham. La raison mathématique devient aussi la clé de compréhension de la nature, qui permet sa traduction en termes quantitatifs¹¹⁶⁶. Sur le plan des théories de l'état, ce modèle épistémologique impose, notamment avec

¹¹⁶⁶ De façon apparemment paradoxale, les incroyants du XVII^e siècle (c'est-à-dire ceux qui, tels l'auteur de *Theophrastus redivivus*, se rapprochent le plus de la définition moderne de l'athéisme), refusent généralement le mécanisme et la nouvelle science, précisément à cause de son association avec le déisme, en souscrivant plutôt à la vision héritée de l'ancienne physique d'Aristote.

Hobbes¹¹⁶⁷, l'élaboration d'une « science du politique » qui permette de rendre compte de façon rigoureuse des mouvements du corps social et de les soumettre au contrôle le plus strict.

Notre lecture des œuvres de Foigny, Veiras et Fontenelle nous amené à comprendre que l'utopie en France suit, à la fin du XVII^e siècle, une trajectoire qui la conduit à explorer les voies d'une politique du naturalisme intégral, évolution qui correspond à l'adoption d'un modèle mécaniste. Le passage du modèle humaniste (illustré par le texte de More) et du paradigme magico-analogique (représenté par l'œuvre de Campanella) à la science moderne ne s'est pas fait sans heurt : comme le montrent amplement les textes étudiés, l'utopie de la fin du XVII^e siècle n'est pas une simple défense et illustration d'une modernité triomphante, mais, sous bien des aspects, sa mise en procès. C'est bien ce qui en fait l'actualité.

La problématique de la conciliation possible entre la loi naturelle et l'ordre civil restera au centre de la réflexion utopique durant l'époque des Lumières. Cependant, à partir du début du XVIII^e siècle, l'équivoque fondamentale qui préside aux rapports des œuvres de Foigny, de Veiras et de Fontenelle avec le projet moderne semble s'évaporer. À sa place, nous trouvons une vision nettement plus optimiste et moins ambiguë qu'illustrent déjà des textes comme l'*Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables* [1700] de Claude Gilbert, ou les *Voyages et aventures de Jacques Massé* [1710] de Simon Tyssot de Patot.

Ces textes déploient tout un arsenal rhétorique qu'ils mettent au service d'une critique sans concession de la religion révélée, sans toutefois franchir le pas de l'athéisme. Chez ces évangélistes de la raison, il n'y a plus de place pour les ambiguïtés du moine Foigny. Avec Claude Gilbert et Tyssot de Patot, l'utopie acquiert une fonction de propagande, son but étant de disséminer les idées progressistes, tout en combattant les relents de la superstition. Leur déisme, qui désormais relève du cliché, s'inscrit dans un système du monde qui est celui du mécanisme

¹¹⁶⁷ Chez Hobbes, l'état lui-même devient un gigantesque mécanisme qui fonctionne selon des lois invariables et inexorables, à l'image des lois naturelles. La correspondance entre le mécanisme cartésien et celui de Hobbes a été mise en évidence par Carl Schmitt dans « L'État comme mécanisme chez Hobbes et Descartes », (1937), trad. D. Ségler et M. Köller, dans *Temps modernes*, n° 664, 1991, p. 1-14.

trionphant : si ces utopistes s'en prennent aux miracles et au merveilleux, c'est pour leur substituer l'enchaînement implacable des causes et des effets.

D'autre part, selon Louis Marin, l'utopie des XVI^e et XVII^e siècles occupe un espace neutre (un « espace hors-lieu d'une distance ou d'un écart qu'il n'est possible ni d'inscrire sur une carte géographique ni de consigner dans une histoire »), sa réalité étant « de l'ordre du texte », en tant que « représentation figurative que le texte inscrit sous son discours et par lui »¹¹⁶⁸. Au-delà de toute solution toute faite, c'est bien la forme littéraire, c'est-à-dire la structure fictionnelle et dialogique des utopies narratives classiques qui, en leur conférant un caractère polyphonique, les distingue des ouvrages programmatiques des siècles suivants.

Or, bien que le siècle des Lumières soit, comme on l'a souvent fait remarquer¹¹⁶⁹, l'âge de l'utopie, c'est bien dans cette période qu'elle subit une transformation sur le plan du contenu et de la forme qui marque sa politisation. Si le genre utopique connaît un rayonnement sans précédent tout au long du XVIII^e siècle, la production massive d'œuvres s'accompagne aussi d'une transformation de la visée de l'utopie: elle participe davantage qu'au siècle passé d'une volonté de transformation du monde qui lui confère une certaine charge militante, la conduisant à adopter la forme du programme politique et à abandonner graduellement les dispositifs fictionnels¹¹⁷⁰.

C'est aussi à partir de cette époque que s'établit le lien entre l'utopie et le récit du progrès. Ce n'est pourtant que vers la fin du siècle des Lumières, en 1771, que paraît *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, de Louis-Sébastien Mercier¹¹⁷¹, premier exemple d'une utopie orientée vers le futur, qui inaugure la littérature d'anticipation. Cependant, l'idée de la perfectibilité de l'esprit humain forme l'arrière-plan de la plupart des utopies du XVIII^e siècle, étant solidement fondée dans la croyance d'une conciliation possible entre nature et société. La fuite vers le futur, même quand elle se décline sous une forme radicalement égalitaire, est tellement enracinée dans les esprits

¹¹⁶⁸ Louis Marin, *Utopiques : Jeux d'espaces*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973, p. 84.

¹¹⁶⁹ Voir Raymond Trousson, « Les projets utopiques des Lumières (1675-1789) », *Res Publica Litterarum*, Documentos de trabajo del Grupo de Investigación « Nomos », Universidad Carlos III de Madrid, 2006, en ligne.

¹¹⁷⁰ Stéphanie Roza, *Comment l'utopie est devenue un programme politique. Du roman à la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

¹¹⁷¹ Louis-Sébastien Mercier, *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais*, Londres, s.n., 1771.

qu'elle émousse souvent tout élan de révolte : de la sorte, la foi dans le perfectionnement graduel des techniques et des savoirs entrave le développement d'une mise en question radicale du projet moderne. Les amoralistes cyniques, comme La Mettrie ou Sade, qui sapent les bases de cet optimisme, restent des cas marginaux. Ceci ne veut pas dire que les philosophes des Lumières auraient trouvé une réponse cohérente aux dilemmes qui traversent les utopies de Foigny, Veiras et Fontenelle. Les théories qui prônent l'harmonie entre le déterminisme naturel et la liberté humaine ou entre l'égoïsme primitif des instincts et le bien commun le font en escamotant les difficultés de cette position et en dissimulant les contradictions qu'elle recèle. Comme le montre Jean Ehrard, la morale naturelle, qui représente le fil rouge qui relie les diverses tendances des Lumières, ne fait plus l'objet d'une véritable mise en question, car son efficacité polémique contre l'Église « importe plus aux philosophes que l'analyse de ses antinomies »¹¹⁷². De ce point de vue, on pourrait soutenir qu'en dépit de la grande prolifération des œuvres, l'évolution du genre au XVIII^e siècle constitue un pas théorique en arrière par rapport à l'utopie louis-quatorzienne.

¹¹⁷² Jean Ehrard, *op. cit.*, p. 396.

Bibliographie

I. Textes à l'étude

Foigny, Gabriel de, *La Terre Australe connue : c'est à dire la description de ce pays inconnu jusqu'ici, de ses mœurs et de ses coutumes. Par Mr Sadeur, Avec les Aventures qui le conduisirent en ce Continent, & les particularitez du séjour qu'il y fit durant trente-cinq ans & plus, & de son retour. Reduites et mises en lumiere par les soins & la conduite de G. de F.*, Vannes, J. Verneuil [Lapierre, Genève], 1676.

Foigny, Gabriel de, *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la terre australe : contenant les coutumes et les mœurs des Australiens, leur religion, leurs exercices, leurs études, leurs guerres, les animaux particuliers à ce país et toutes les raretez curieuses qui s'y trouvent*, Paris, C. Barbin, 1692.

Foigny, Gabriel de, *Les Aventures de Jacques Sadeur dans la decouverte et le voyage de la Terre australe*, Amsterdam, chez David Mortier, 1732.

Foigny, Gabriel de, *La Terre australe connue* (1676), Pierre Ronzeaud (éd.), Paris, Société des textes français modernes, 1990.

Fontenelle, Bernard Le Bovier de, *La Republique des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens. Ouvrage posthume de Mr. De Fontenelle, On y a joint une Lettre sur la Nudité des Sauvages*, Genève, 1768.

Fontenelle, Bernard Le Bovier de, *Histoire des Ajaoiens. Kritische Textedition mit einer Dokumentation zur Entstehungs-, Gattungs- und Rezeptionsgeschichte des Werkes*, Hans-Günter Funke (éd.), Heidelberg, Carl Winter Univeritätsverlag, 1982.

Fontenelle, Bernard de, *Histoire des Ajaoiens*, édition critique du manuscrit de Galatzi par H.-G. Funke, Oxford, The Voltaire Foundation, 1998.

Veiras, Denis, *The History of the Sevarites or Sevarambi : a Nation inhabiting part of the third Continent, commonly called, Tareeae Australes Incognita. With an account of their admirable of their Government, Religion, Customs, and Language. Written by one Captain Siden, a Worthy Person, who, together with many others, was cast upon the Coasts, and lives many Years in that Country*, Londres, Henry Brome, 1675.

Veiras, Denis, *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent comunément appelé la Terre Australe. Contenant un compte exact du Gouvernement, des Mœurs, de la Religion, et du langage de cette Nation, jusques aujourd'hui inconnuë aux peuples de l'Europe*, traduit de l'Anglois, Paris, Claude Barbin (vol. 1 et 2, 1677), Étienne Michalet (vol. 3-5, 1678-79).

Veiras, Denis, *L'Histoire des Sévarambes*, Aubrey Rosenberg (éd.), Paris, Honoré Champion, 2001.

Veiras, Denis, *The History of the Sevarambians. A Utopian Novel*, John Christian Laursen, Cyrus Masroori (éd.), Albany, State University of New York Press, 2006.

Londres

II. Autres textes antérieurs à 1800

Agostini, Ludovico, *La Repubblica immaginaria*, [1583-90], L. Firpo (éd.), Turin, Ramella, 1957.

Alexandre, Noël, *Apologie des Dominicains Missionnaires de la Chine*, Cologne, Les heritiers de Corneille d'Egmond, 1699.

Andrae, Johann Valentin, *Reipublicae Christianopolitanae descriptio*, Strasburg, Lazarus Zetzner, 1619.

[Aneau, Barthélemy], *La République d'Utopie, par Thomas Maure, chancelier d'Angleterre, œuvre grandement utile & profitable, démontrant le parfait estat d'une bien ordonnée politique. Traduite nouvellement de Latin en François*, Lyon, Jean Saugrain, 1559.

Aneau, Barthélemy, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, Lyon, Pierre Fradin, 1560.

Aneau, Barthélemy, *Alector ou le Coq, histoire fabuleuse*, Marie Madeleine Fontaine (éd.), Genève, Droz, 1996.

Anonyme, *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antagil incogneu jusques a present à tous historiens et cosmographes*, par I. D. M. G. T., Saumur, T. Maire, 1616.

Anonyme, *Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*, I. D. M. G. T., Saumur, Thomas Portau, 1616.

Anonyme, *Le Cosmographe, ou Introduction facile à la Cosmographe*, t. II, Paris, Gervais Clozier, 1656.

Anonyme, *Le traité des trois imposteurs/L'Esprit de Spinoza*, Françoise Charles-Daubert (éd.), Voltaire Foundation, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 1999.

Anonyme, *Theophrastus redivivus* [1659], éd. Guido Canziani et Gianni Paganini, Florence, La Nuova Italia, 1981-82.

Anonyme, *Le Traité des trois imposteurs et L'Esprit de Spinoza : philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Françoise Charles-Daubert (éd.), Voltaire Foundation, Oxford, 1999.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Garnier Flammarion, 2004.

Arnauld, Antoine, *La morale pratique des Jésuites*, Cologne, Gervinus Quentel, 1691.

Artus, Thomas, *L'Île des hermaphrodites*, [1605], Claude-Gilbert Dubois (éd.), Genève, Droz, 1996.

Bacon, Francis, *La Nouvelle Atlantide*, trad. M. Le Doeuff, M. Llasera, Paris, Payot, 1983.

Francis Bacon, *De la Sagesse des Anciens*, trad. M.-F. Riaux, Paris, Charpentier, 1843.

Bacon, Francis, *Novum Organum, The Works of Francis Bacon*, vol. I, Philadelphia, Parry & MacMillan, 1854.

Bacon, Francis, *The New Atlantis*, [1627], The Harvard Classics, New York, P. F. Collier, 1909.

Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 5^e éd., Amsterdam, Compagnie des Libraires, 1734.

Bayle, Pierre, *Pensées diverses sur la comète*, [1682], vol. I et II, A. Pratt (éd.), Paris, Droz, 1939.

Bodin, Jean, *Les six Livres de la République*, Paris, Jacques du Puys, 1576 (réimpression, Aalen, Scientia Verlag, 1977).

Bossuet, Jacques Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte à Monseigneur le dauphin. Ouvrage posthume*, Paris, Pierre Cot, 1709.

Bossuet, Jacques Bénigne, *Sermons. Le Carême du Louvre*, C. Cagnat-Debœuf (éd.), Paris, Gallimard, « Folio Classique », 2001.

Brillon, Pierre-Jacques, *Suite des caractères de Théophraste, et des pensées de Mr. Pascal*, Amsterdam, Chez Pierre Marteau, 1701.

Brosses, Charles de, *Histoire des Navigations aux Terres Australes contenant ce que l'on sçait des mœurs & productions des Contrées découvertes jusqu'à ce jour...*, Paris, Durand, 1756.

Calvin, Jean, *De la Predestination éternelle de Dieu*, Genève, Jean Crespin, 1552.

Campanella, Tommaso, *Tutte le Opere*, vol. I, L. Firpo (éd.), Milan, Mondadori, 1954.

Campanella, Tommaso *La Cité du Soleil*, A. Tripet (trad.), Genève, Droz, 2000.

Campanella, Tommaso, *La Città del Sole*, L. Firpo (éd.), Bari, Laterza, 2003.

Chappuys, Gabriel, *L'Estat, description et gouvernement des royaumes et republicques du monde, tant anciennes que modernes*, Paris, Reginault Chaudiere, [1585], 1598.

Chardin, Jean, *Journal du voiage du Chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales la Mer Noire et par la Colchide*, Amsterdam, Wolters et Haring, 1686.

Chardin, Jean, *Le Couronnement De Soleimaan Troisième Roy De Perse, Et ce qui s'est passé de plus memorable dans les deux premieres années de son Regne*, Paris, Claude Barbin, 1671.

Charron, Pierre, *De la Sagesse : livres trois*, Bordeaux, Simon Millanges, 1601.

Claude D'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins en l'isle de Maragnan*, Paris, François Huby, 1614.

Cyrano de Bergerac, Savinien, *Œuvres complètes, I. L'autre monde ou les États et Empires de la Lune. Les États et Empires du Soleil. Fragment de physique* éd. Madeleine Alcover, Paris, Honoré Champion, 2000.

D'Aubignac, François Hédelin, *Histoire du temps, ou Relation du Royame de Coqueterie* [1654], Paris, Denys Langlois, 1659.

Deschamps, Léger Marie, *Lettres sur l'esprit du siècle*, Londres, Edouard Young, 1769.

D'Herbelot de Molainville, Barthélemy, *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient*, Paris, Compagnies des Libraires, 1697.

De Perhoën, Barchou, *Histoire de la conquête et de la fondation de l'Empire anglais en Inde*, Paris-Leipzig, Jules Renouard, 1841.

Descartes, René, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953.

Descartes, René, *Discours de la méthode* (1634), Frédéric de Buzon (éd.), Paris, Gallimard, 1991.

Descartes, René, *Les Passions de l'âme*, Gallimard, Collection « Tel », 1988.

Descartes, René, *Les Principes de la philosophie* [1644], *Œuvres Philosophiques de Descartes*, tome III, F. Alquié (éd.), Paris, Classiques Garnier, 1973.

Diderot, Denis, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome XV, Genève, Pellet, 1777.

Doni, Anton Francesco, *I mondi celesti, terrestri ed infernali* (1552), Venetia, Georgio de' Cavalli, 1568.

Duval, Pierre, *L'Asie revue et augmentée*, À Paris, chez l'Auteur, Proche du Palais, 1696.

Érasme, *Éloge de la folie*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1964.

Fail, Noël du, *Propos rustiques de maistre Leon Ladulfi champenois* (1547), éd. Arthur de La Borderie, Paris, Lemerre, 1878.

Fénelon, François de, *Suite du quatrième livre de "l'Odyssée" d'Homère, ou les Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse*, Paris, Claude Barbin, 1699.

Flacourt, Étienne de, *Histoire de la grande isle Madagascar*, à Paris, chez François Clovzier, 1661 [1658].

Fontenelle, Bernard Le Bovier de, *Traité de la liberté. Des miracles. Des oracles*, A. Niderst (éd.), Paris, Universitas, Oxford, Voltaire Foundation, 1997.

- Fontenelle, Bernard Le Bovier de, *Œuvres complètes*, 3 vol., A. Niderst (éd.), Paris, Fayard, 1991.
- Gamon, Christofle de, *La Semaine, ou la creation du monde*, Lyon, Claude Morillon, 1609.
- Garasse, François, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels*, Paris, Sebastien Chappelet, 1623.
- Garasse, François, *La somme théologique des veritez capitales de la religion chrestienne*, Paris, Sebastien Chappelet, 1625.
- Gassendi, Pierre, *Operum, tomus secundus*, livre III, Loudun, Laurentii Anisson & Ioannis Baptistae Devent, 1658.
- Gilbert, Claude, *Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables*, [1700], Yvan Nérieux (éd.), Paris, Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2012.
- Gott, Samuel, *Nova Solyma, the Ideal City or, Jerusalem regained* (1648), Londres, J. Murray, 1902.
- Hall, Joseph, *Another World and Yet the Same: Bishop Joseph Hall's Mundus Alter Et Idem*, John Millar Wands (éd.), Yale University Press, Yale University Press, 1981.
- Harrington, James, *Commonwealth of Oceana* (1656), Londres, D. Pakeman, 1656.
- Hartlib, Samuel, *Description of the famous kingdom of Macaria*, Londres, Francis Constable, 1641.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil, The English Works*, vol. III, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1966.
- Hobbes, Thomas, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. G. Mairet, Gallimard, 2000.
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 2001.
- Jacquín, Frédéric, *Le voyage en Perse au XVII^e siècle*, Paris, Belin, 2010.
- Lamy, Guillaume, *Discours anatomiques*, Rouen, Jean Lucas, 1675.
- La Mothe Le Vayer, François de, *De la Vertu des payens*, Paris, François Targe, 1642 [1641].
- La Perrière, Guillaume de, *Le miroir politique, œuvre non moins utile que nécessaire à tous les Monarches, Roys, Princes, Seigneurs, Magistrats, & autres Surintendants & gouverneurs de Republicques*, Lyon, Macé Bonhomme, 1555.

La Pierre, Jean de, *Le Grand Empire de l'un et l'autre Monde, divisé en trois royaumes, le royaume des Aveugles, de Borgnes & des Clair-voyants*, Paris, Denis Moreau, 1630 [1625].

La Popelinière, Henri Lancelot Voisin de, *Les Trois Mondes*, Paris, À l'olivier de Pierre L'Huillier, 1582.

La Popelinière, Henri Lancelot Voisin de, *Les Trois mondes*, Anne-Marie Beaulieu (éd.), Genève, Droz, 1997.

Le Blanc, Vincent, *Voyages fameux du sieur Vincent le Blanc*, Paris, Gervais Clouser, 1648.

Le Blond, Jean, « Epistre à Clément Marot responsive de celle parquoy il se pensoyt purger d'heresie lutheriane », dans Claude Albert Mayer, *La religion de Clément Marot*, Genève, Droz, 1960.

Leguat, Francois, *Voyage et aventures de Francois Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales (1690-1698). Suivi de Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Éden par Henri Duquesne (1689)*, Jean-Michel Racault et Paolo Carile (éd.), Paris, Les Éditions de Paris, 1995.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Œuvres de Leibniz : Essais de Théodicée. Monadologie*, Paris, Charpentier, 1846.

Saint-Jean, Léon de, *L'oeconomie de la vraie religion chrestienne, catholique, devote*, Paris, A. Berthier, 1652.

Léry, Jean de, *Histoire d'un voyage fait en terre du Brésil*, [1578], éd. F. Lestringant, Paris, Le livre de Poche, 1994.

Lisieux, Zacharie de, *Relation du Pays de Jansenie*, Paris, Thierry et Barbin, 1660.

Lobo, Jeronimo, *Les Relations de voyage sur le Nil et dans l'empire des Abyssins* dans Melchisedeck Thévenot, *Relations de divers voyages curieux, qui n'ont point esté publiées*, Première partie, Paris, Jacques Langlois, 1663.

Locke, John, *Epistola de Tolerantia/A Letter on Toleration*, éd. Raymond Klibansky et J. W. Gough, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Locke, John, *Lettre sur la tolérance*, trad. de J. Le Clerc et J.-F. Spitz, Paris, GF-Flammarion, 2007.

Lopez, Odoardo, *Relatione del realme di Congo et delle circonvicine contrade, tratta dalli scritti & ragionamenti di Odoardo Lopez Porthogese per Filippo Pigafetta*, Rome, Bartolmeo Grassi, 1591.

- Machiavel, Nicolas, *Discours*, trad. Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, 2004.
- Maduit, Michel, *Traité de religion contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens*, [1677], Mi-ae Hyun (éd.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 1996.
- Maffée, Jean-Pierre, *L'histoire des Indes orientales et occidentales*, traduite de Latin en François par M. M. D. P., Paris, Robert de Ninville, 1665.
- Mercier, Sébastien, *L'An deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais*, Londres, s.n., 1771.
- Mersenne, Marin, *L'impiété des Deistes, Athees et Libertins de ce temps*, Paris, P. Bilaine, 1624.
- Montaigne, Michel de, *Les Essais*, éd. J. Balsamo, C. Magnien-Simonin et M. Magnien, Paris, Gallimard, Pléiade, 2007.
- Montpensier, Anne-Marie-Louise-Henriette d'Orléans, duchesse de, *La Relation de l'Île Imaginaire et l'Histoire de la princesse de Paphlagonie*, s. n., 1659.
- More, Thomas, *A Dialogue Concerning Heresies*, dans *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. VI, Yale, Yale University Press, 1981.
- More, Thomas, *La description de l'isle d'Utopie, où est comprins le miroer des républicques du monde, & l'exemplaire de vie heureuse*, [trad. Jean Le Blond], Paris, Charles l'Angelier, 1550.
- More, Thomas, *Utopia*, Robert Adams [éd.], New York, Norton, 1975.
- More, Thomas *L'Utopie de Thomas More*, trad. A. Prévost, Tournai, Mame, 1978.
- More, Thomas, *Utopia. Latin Text and English Translation*, George M. Logan [éd.], Cambridge University Press, 1991.
- Morelly, Étienne-Gabriel, *Code de la nature, ou Le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu*, Par-Tout, Chez Le Vrai Sage, 1755.
- Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, Paris, Chez François Targa, 1625.
- Naudé, Gabriel, *Considérations politiques sur les Coups d'Estat* [1639], s.l., 1667.
- Naudé, Gabriel, *La bibliographie politique du Sr Naudé*, trad. Ch. Challine, Paris, Veuve de Guillaume Pelé, 1642.

Neville, Henry, *The Isle of Pines, or, A late discovery of a fourth island near Terra Australis Incognita* by Henry Cornelius van Sloetten, Londres, Allen Banks and Charles Harper, 1668.

Paré, Ambroise, *Des monstres et prodiges*, éd. Michel Jeanneret, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2015.

Pascal, Blaise *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1962.

Paulmier de Courtonne, Jean, *Memoires touchant l'établissement d'une mission chrestienne dans le troisième monde autrement appelé La Terre Australe, Méridionale, Antarctique et inconnue* A Paris, chez Claude Cramoisy, 1663.

Perrault, Charles, *Mémoires de ma vie*, Paris, Macula, 1993.

Pigafetta, Antonio, *Premier voyage autour du monde par Magellan (1519-1522)*, trad. Léonce Peillard, Paris, Union Générale d'Éditions, 1964.

Pigafetta, Filippo et Lopes Duarte, *Description du Congo et des contrées environnantes (1591)*, trad. Willy Bal, 2^e édition, Louvain, E. Nauwelaerts, 1965.

Platon, *Banquet*, traduction de Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2007.

Platon, *La République : Livres I à X*, trad. Émile Chambry, Paris, Gallimard, 1992.

Plutarque, *Vies des hommes illustres*, trad. Jacques Amyot, t. I^{er}, Paris, Chez Jean-François Bastien, 1784.

Pure, Michel de, *Épigone, histoire du siècle futur (1659)*, Lise Leibacher-Ouvrard et Daniel Maher (éd.), Québec, Presses Université Laval, 2005.

Rabelais, François. *Œuvres complètes*, éd. M. Huchon, , Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1994.

Renty, Gaston-Jean-Baptiste, *La Cosmographie, ou Introduction facile à la Cosmographie divisée en deux traictez*, Paris, Gervais Clouzier, 1645.

Robinet, Jean Baptiste-René, *Dictionnaire universel des Sciences morales, économiques, politiques, et diplomatiques*, A Londres, chez les libraires associés, 1777.

Rocheftort, César de, Sansovino *Dictionnaire Général et Curieux*, Lyon, Chez Pierre Guillimin, 1685.

Saint Augustin, *La cité de Dieu*, éd. bilingue, trad. L. Moreau, Paris, J. Lecoffre, 1854.

Sansovino, Francesco, *Del governo de regni et delle republiche cosi antiche come moderne, libri XVIII*, Venise, 1561.

Saulnier de Verdier, Gilbert, *La Diane Française*, Paris, Antoine de Sommaville, 1624.

Schouten, Wouter, *Voiage de Gautier Schouten aux Indes Orientales : commencé l'an 1658 & fini l'an 1665 : traduit du hollandois* (1676), Amsterdam, 1707.

Scudéry, Madeleine de, *Artamène ou le Grand Cyrus*, Paris, Augustin Courbé, 1656

Silva y Figueroa, García de, *L'ambassade de D. Garcias de Silva Figueroa en Perse, contenant la politique de ce grand Empire*, traduite de l'espagnol par M. de Wicqfort, Paris, L. Billaine, 1667.

Sophocle, *Antigone*, trad. P. Mazon, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1962.

Sorbière, Samuel, *Discours sceptiques*, II, S. Gouverneur (éd.), Paris, Champion, 2002.

Spinoza, Baruch, *Traité politique, Œuvres de Spinoza*, t. III [*Traité politique-Lettres*], trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1929.

Spinoza, Baruch, *Œuvres*, trad. Charles Appuhn, tome III, Paris, Flammarion, « GF », 1965.

Spinoza, Baruch, *Correspondance*, présentation et traduction par Maxime Rovere, Paris, Garnier Flammarion, 2010.

Guy Tachard, *Second voyage du Pere Tachard et des Jesuïtes envoyez par le Roy au Royaume de Siam*, À Paris, chez Daniel Horthemels, 1689.

Tavernier, Jean-Baptiste, *Les Six voyages de Jean-Baptiste Tavernier, ecuyer baron d'Aubonne, qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes*, Paris, Gervais Clouzier et Claude Barbin, 1676.

Thévenot, Jean de, *Suite du Voyage de Levant*, Paris, C. Angot, 1674.

Thévenot, Melchisedeck, *Relations de divers voyages curieux, qui n'ont point esté publiées*, Première partie, Paris, Jacques Langlois, 1663.

Thevet, André, *La Cosmographie universelle*, Paris, Pierre L'Huillier & Guillaume Chaudière, 1575.

Thevet, André, *Les singularitez de la France antarctique*, Paris, Les heritiers de Maurice de la Porte, 1558.

Thucydide, *Histoire de la guerre de Péloponnèse*, trad. J. Voilquin, Paris, Garnier Frères, s.d.

Tory, Geoffroy, *Champ fleury*, Paris, Geoffroy Tory de Bourges et Giles Gourmont, 1529.

Tyssot de Patot, Simon, *La Vie, les aventures et le voyage de Groenland du R. P. Cordelier Pierre de Mésange*, Amsterdam, Étienne Roger, 1720.

Tyssot de Patot, Simon, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, [1710], Aubrey Rosenberg [éd.], Paris, Universitas, Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

Van der Paaw, Cornélius, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce humaine*, à Berlin, chez George Jacques Decker, 1748.

Vauban, Sébastien Le Prestre, *Méthode generale et facile pour faire le dénombrement des peuples*, Paris, A. Chrestien, 1686.

Veiras, Denis, *Grammaire méthodique contenant en abrégé les principes de cet art et les regles les plus necessaires de la langue française*, Paris, chez l'Auteur, 1681.

Zuccolo, Ludovico, *Republica de Evandria* (1625)

III. Études

Adam, Antoine, *Les libertins au XVII^e siècle. Textes choisis et commentés par A. Adam*, coll. « Le Vrai Savoir », Paris, Buchet/Chastel, 1964.

Alcover, Madeleine, *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerac*, Genève, Librairie Droz, 1970.

A. Owen Aldridge, « Polygamy in Early Fiction: Henry Neville and Denis Veiras », *PMLA*, vol. 65, n° 4, 1950, p. 464-472.

Almond, Philip C., *Adam and Eve in Seventeenth-Century Thought*, Cambridge University Press, 2008.

Atkinson, Geoffrey, *La littérature géographique française de la Renaissance. Répertoire bibliographique*, Paris, Auguste Picard, 1927.

Atkinson, Geoffroy, *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700*, Columbia University Press, 1920.

Avineri, Shlomo, « War and Slavery in More's Utopia », *International Review of Social History*, 7(2), 1962.

- Baccar, Alia et Wolfgang Leiner (éd.), *L'Afrique au 17^e siècle, mythes et réalité*, Biblio 17, *Papers on French Seventeenth-Century French Literature*, Paris-Seattle-Tübingen, 2003.
- Bachelard, Gaston, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Corti, 1942.
- Baczko, Bronislaw, « Les arbres à Ajao », dans R. Trousson (dir.), *Thèmes et figures du siècle des Lumières : mélanges offerts à Roland Mortier*, Paris, Librairie Droz, 1980, p. 27-43.
- Baczko, Bronislaw, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.
- Baczko, Bronislaw, *Lumières de l'utopie*, Paris, Éditions Payot, 2001.
- Baczko, Bronislaw, François Rosset, Michel Porret, *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Paris, Georg, 2016.
- Bah-Ostrowiecki, Héléne, *Le Theophrastus redivivus, érudition et combat antireligieux au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2012.
- Baird, A.W.S., « Pascal's Idea of Nature », *Isis*, vol. 61, n° 3, 1970, p. 296-320.
- Baker, Robin, *Sperm Wars : The Science of Sex*, Londres, Fourth Estate, 1996.
- Baker-Smith, D. et C. C. Barfoot (dir.), *Between Dream and Nature. Essays on Utopia and Dystopia*, Amsterdam, Rodopi, 1987.
- Bakhtine, Mikhaïl, *La Poétique de Dostoïevski*, trad. Isabelle Kolitcheff, Paris, Seuil, 1970.
- Balibar, Étienne, *Spinoza et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- Baron, Hans *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1966.
- Battista, Anna Maria, « Morale privée et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle », dans Christian Lazzeri et Dominique Reynié (éd.), *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 191-230.
- Battista, Anna Maria, « Morale privée et utilitarisme politique en France au XVII^e siècle », dans Christian Lazzeri, Dominique Reynié [dir.], *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 170-191.
- Beiner, Ronald, *Civil Religion, A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, deuxième éd., Princeton University Press, 2013.

Bernerri, Marie-Louise, *Journey through utopia: studies in the libertarian and utopian tradition*, New York, 1971.

Berr, Henri [dir.], *Pierre Gassendi, 1592-1655, Sa vie et son œuvre*, Paris, Albin Michel, 1955.

Betts, C. J., *Early Deism in France. From the so-called 'deistes' of Lyon (1564) to Voltaire's "Lettres philosophiques" (1734)*, Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

Beugnot, Bernard, *Loin du monde et du bruit : le discours de la retraite au XVII^e siècle*, Paris, Hermann, « Les collections de la République des lettres », 2015.

Bianchi, Lorenzo, « Libertinisme et conservatisme politique : le cas de Gabriel Naudé », *Tijdschrift voor de studie van de verlichting en van het vrije denken*, n^{os}14/15, 1986-1987, p. 385-404.

Bideaux, Michel, « Compte rendu de C.-G. Dubois de *L'Île des hermaphrodites* », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 1998, n^o 46, p. 122-128.

Billecoq, Alain, « Spinoza et l'idée de tolérance », *Philosophique*, n^o 1, 1998, 122-142.

Brigitte Biot, « Barthélemy Aneau, lecteur de l'Utopie », *Moreana*, vol. 32, n^o 121, 1995, p. 11-28.

Biörnstad, Hall, *Créature sans créateur. Pour une anthropologie baroque dans les Pensées de Pascal*, Paris, Hermann, 2013.

Bloch, Ernst, *Geist der Utopie*, München, Duncker & Humblot, 1918.

Bloch, Ernst, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard, 1975.

Bloch, Ernst, *Le principe espérance*, t. I, Paris, Gallimard, 1976.

Blumenberg, Hans, *La Lisibilité du monde*, Paris, Cerf, 2007.

Bosquet, Marie-Françoise, « Altérité et rêve d'unité, ou le féminin dans l'utopie hermaphrodite de Foigny », dans R. Heyndels et B. R. Woshinsky (éd.), *L'autre au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr, coll. « Biblio 17 », 1999, p. 277-292.

Boucé, Paul-Gabriel, « La sexualité au XVIII^e siècle : tolérances et intolérances », *Actes du Colloque de la Société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles*, Université de Nantes, 1979.

Bourez, Marie-Thérèse, « La terre australe inconnue et l'*Histoire des Sévarambes* (1677) de Denis Veiras », dans Jacques Chocheyras, *Le voyage austral*, Grenoble, Université des langues et lettres de Grenoble, 1984, p. 22–44.

Bovetti Pichetto, M. T. « Gabriel de Foigny, utopista e libertino », *Il Pensiero Politico*, 1^{er} jan. 1976, p. 355-397.

Braga, Corin, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

Braga, Corin, *Les Antiutopies classiques*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Lire le XVII^e siècle », 2012.

Braga, Corin, *Pour une morphologie du genre utopique*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

Brémond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 1920-1921.

Brouillet, Diane, « Mille ans. Interprétation allégorique et littérale du millénium de l'Apocalypse », *Protée*, n° 27, p. 19–28.

Bruce, Susan (éd.), *Three Early Modern Utopias : Utopia, New Atlantis, The Isle of Pines*, Oxford, Oxford World's Classics, 1999.

Busson, Henri, *La Religion des classiques (1660-1685)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

Carré, Jean R., *La Philosophie de Fontenelle : ou Le Sourire de la raison*, Paris, Slatkine, 1970.

Cavaillé, Jean-Pierre, « Le prince des athées, Vanini et Machiavel », in Gérald Sfez, Michel Senellart (dir.), *L'enjeu Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 59-72.

Cavaillé, Jean-Pierre, *Dis/simulations. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002.

Cavaillé, Jean-Pierre, « Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e-XVII^e siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002) », *Les Dossiers du Grihl*, 2007, en ligne.

Cave, Alfred A., « Thomas More and the New World », *Albion : A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Vol. 23, n° 2, été 1991, p. 209-229.

Céard, Jean, « La fortune de l'Utopie de Thomas More en France au XVI^e siècle », *La fortuna dell'Utopia di T. More nel dibattito politico europeo del'500*, Florence, Olschki, 1996, p. 43-74.

Céard, Jean, « Premiers lecteurs français de l'Utopie de Thomas More », *MORUS – Utopia e Rinascimento*, n° 8, 2012, p. 29-39.

Céard, Jean, *La Nature et ses prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Librairie Droz, Genève, 1996.

Certeau, Michel de, *La fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, tome I, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1987.

Chambers, Richard, *Thomas More*, Londres, Jonathan Cape, 1967.

Charles-Daubert, Françoise, « Les principales sources de *L'Esprit de Spinoza*, Traité libertin et pamphlet politique », in *Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, n° 1, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 1989, p. 61-107.

Charles-Daubert, Françoise, *Les libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1998.

Charles-Daubert, Françoise, « Les principales sources de *L'Esprit de Spinoza*, Traité libertin et pamphlet politique », *Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, n° 1, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 1989, p. 61-107.

Charrette, Léon, « Droit naturel et droit positif chez saint Thomas d'Aquin », *Philosophiques*, 8 (1), 1981, en ligne.

Charlesworth Gelpi, Barbara, « The politics of androgyny », *Women's Studies*, n° 2, 2010, p. 154, en ligne.

Chédozeau, Bernard, « L'histoire et l'anthropologie humanistes des jésuites (XVII^e siècle) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 93, n° 4, 2009.

Cherdon, Laetitia, « Le refuge par l'écriture : les utopies protestantes à l'époque de la Révocation de l'Édit de Nantes », *Moreana*, vol. 44, sept-déc. 2007, p. 146-172.

Cioranescu, Alexandre, « Le Royaume d'Antangil et son auteur », *Studi Francesi*, n° 19, 1963, p. 17-25.

Cioranescu, Alexandre, *L'Avenir du passé. Utopie et littérature*, Gallimard, 1972.

Clavier, Tatiana, « Modalités de diffusion et rhétoriques des discours misogynes et misogames imprimés à la Renaissance », *GLAD!*, n° 4, 2018, en ligne.

Cohn, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle*, Bruxelles, Les Éditions Aden, 2010.

Consarelli, Bruna, « Lo spazio 'altro' : disegni utopici nel 'Grand Siècle' » in *Gli spazi immaginati*, "Figure dello spazio, politica e società", Florence, Firenze University Press, 2005.

Coppens, François, « Loi humaine ou loi divine? La doctrine du consentement populaire chez Marsile de Padoue », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103, n° 4, 2005, p. 525-535.

Couliano, Ioan Petru, *Éros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984.

Cousins, A.D. et Damian Grace (dir.), *More's Utopia and the Utopian Inheritance*, Lanham, University Press of America, 1995.

Crispini, Franco, « La "vita futura". Un argomento per Fontenelle? », *Idee e forme di pensiero : brevi saggi di storiografia filosofica*, Rubbettino, 2004, p. 31- 42.

Christodoulou, Kyriaki, « Le stoïcisme dans la dialectique apologétique des Pensées », *Méthodes chez Pascal*, Actes du Colloque tenu à Clermont-Ferrand 10-13 juin 1976, Paris, PUF, 1979.

Crombie, A. C., *Medieval and Early Modern Science*, Garden City, Doubleday, 1959.

Dagen, Jean, « Fontenelle et Spinoza », dans A. Niderst (dir.), *Fontenelle. Actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987*, PUF, Paris, 1989.

D'Angelo, Filippo, « Libertinage, hermaphrodisme et masculinité », *Les Dossiers du Grihl*, en ligne, 2010.

Damien, Robert, « Des mythes fondateurs de la raison politique : Gabriel Naudé ou les bénéfiques de l'imposture », *Corpus. Revue de philosophie*, n° 35, « Gabriel Naudé : La politique et les mythes de l'histoire de France », Paris, Université Paris X, 1999.

Daresté, Antoine-Cléophas, *Thomas Morus et Campanella, ou essai sur les utopies contemporaines de la Renaissance et de la Réforme*, thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, Paul Dupont, 1843.

D'Aymard d'Argers, Julien, « Stoïcisme et libertinage dans l'œuvre de F. La Mothe le Vayer », *Revue de Sciences humaines*, 1954, p. 259-284.

Dear, Peter, *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge and Its Ambitions, 1500–1700*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Delacampagne, Christian, *Une histoire de l'esclavage. De l'Antiquité à nos jours*, Le Livre de Poche, 2002.

- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 2004.
- Delumeau, Jean, *Le mystère Campanella*, Paris, Fayard, 2008.
- Delumeau, Jean, *Une Histoire du Paradis : Le jardin des Délices*, tome I, Paris, Arthème Fayard, 1995.
- Delumeau, Jean, *Une histoire du paradis, Mille ans de bonheur*, tome II, Paris, Fayard, 1995.
- Demonet, Marie-Luce, « L'utopie comme comble de la fiction à la Renaissance », *Il Congresso Internacional de Estudos Utópicos da revista MORUS*, « O que é utopia? Gênero e modos de representação », Universidade Estadual de Campinas, Brésil, 2009, p. 79-88.
- Démoris, René, *Le roman à la première personne*, Paris, A. Colin, 1975.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Desjardins, Lucie, Marie-Christine Pioffet, Roxanne Roy (dir.), *L'errance au XVII^e siècle : 45^e Congrès de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Qubec, 2015*, Narr Francke Attempto Verlag, 2017.
- Dick, Philip K. *A Scanner Darkly*, New York, Doubleday, 1977.
- Domenichelli, Mario, « La natura », *Dall'uoopia all'utopismo. Percorsi tematici*, Vita Fortunati, Raymond Trousson, Adriana Corrado (dir.), Napoli, Cuen, 2003.
- Donville, Louise Godard de, *Le Libertin des origines à 1665 : un produit des apologistes*, Paris/Seattle/Tübingen, *Papers on French Seventeenth Century Literature*, coll. « Biblio 17 », 1989.
- Drouin-Hans, Anne-Marie, *Éducation et utopies*, Paris, Vrin, 2004.
- Dubois, Claude Gilbert, *Problèmes de l'utopie*, Paris, Lettres modernes, 1968.
- Duchet, Michèle, « Langue et Société chez les Sévarambes de Denis Veiras », *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII^e siècle*, tome II, Utopies et Voyages Imaginaires, Villeneuve-d'Ascq, Publications de l'Université de Lille III, 1978, p. 140-161.
- Duhem, Pierre, *L'Aube du savoir : épitomé du système du monde (histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic)*, Anastasios Brenner (éd.), Paris, Hermann, 1997.
- Umberto Eco, *The Limits of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- Ehrard, Jean, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970.

- Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1988.
- Ellingson, Ter, *The Myth of the Noble Savage*, Los Angeles, University of California, 2001.
- Ellul, Jacques, « L'Idéologie du travail », *Foi et Vie*, n° 4, juillet 1980, p. 25-34.
- Engélibert, Jean-Paul et Raphaëlle Guidée (dir.), *Utopie et catastrophe. Revers et renaissances de l'utopie (XVI^e-XXI^e siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, coll. « La Licorne », 2015.
- Fauvelle, François-Xavier, *À la recherche du sauvage idéal*, Le Seuil, 2017.
- Fauvelle-Aymar, François, *L'invention du Hottentot : Histoire du regard occidental sur les Khoisian XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Publications, de la Sorbonne, 2002.
- Febvre, Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, édition revue, Paris, Albin Michel, 1947.
- Ferrand, Jérôme, « Les frontières de l'imaginaire... Le topos de la peine dans la littérature utopique de l'aube des Lumières à la Révolution », dans *Peine et Utopie. Représentations de la sanction dans les œuvres utopiques*, Nice, 2017, en ligne.
- Fortunati, Vita et Raymond Trousson, *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Honoré Champion, 2000.
- Fortunati, Vita, Raymond Trousson, Adriana Corrado (dir.), *Dall'utopia all'utopismo. Percorsi tematici*, Napoli, Cuen, 2003.
- Didier Foucault, « Vertu des païens? Vertu des athées? Héritages humanistes et libertins et position de Bayle dans les *Pensées diverses sur la comète* », dans Philippe Fréchet, *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Paris, Anacharsis, 2012.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1975.
- Foucault, Michel, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1976.
- Foucault, Michel, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard-Le Seuil, coll. « Hautes Études », Paris, 1997.
- Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004.

- Foucault, Michel, *Sécurité, Territoire, Population*, Seuil/Gallimard, coll. « Hautes études », Paris, 2004.
- Fox, Alistair, *Utopia. An Elusive Vision*, New York, Twayne Publishers, 1993.
- Fréchet, Philippe, *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Paris, Anacharsis, 2012.
- Freud, Sigmund *Au-delà du principe de plaisir* (1920), Paris, Points, 2014.
- Frye, Northrop, « Varieties of Literary Utopias », *Daedalus*, vol. 94, n° 2, 1965, p. 323-347.
- Funke, Hans-Günter, « L'évolution sémantique de la notion d'*utopie* en français », dans Hinrich Hudde et Peter Kuon, *De l'Utopie à l'Uchronie*, Tübingen, Gunter Narr. Veralg, 1988, p. 19-37.
- Funke, Hans-Günter, « Utopie, Utopiste », in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich*, Heft 11, 1680-1820, Munich, R. Oldenbourg, 1991.
- Funke, Hans-Günther, « Un manuscrit retrouvé : l'*Histoire des Ajaoïens* attribuée à Fontenelle, utopie d'une République d'athées vertueux », dans *La Philosophie clandestine à l'Âge classique*, Actes du colloque de l'Université Jean Monnet Saint-Étienne du 29 septembre au 2 octobre 1993, Paris, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, p. 193-204.
- Funke, Hans-Günther, *Studien zur Reiseutopie der Fruhaufklärung : Fontenelles « Histoire des Ajaoïens »*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1982.
- Garcia, Arlinda, « Quelques aspects de la religion incaïque, selon les *Commentaires royaux* de l'inca Garcilaso de la Vega et certaines chroniques espagnoles du XVI^e siècle », *Bulletin hispanique*, 1964, n° 66, p. 294-310.
- Genette, Gérard, *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1987.
- Gengoux, Nicole, « Dans quelle mesure l'athéisme est-il inacceptable pour l'auteur du *Theophrastus redivivus* et pour Spinoza? », *Les Dossiers du Grihl*, 2012, en ligne.
- Geoghegan, Vincent, « Ideology and utopia », *Journal of Political Ideologies*, n° 9/2, 2004, p. 123-138.
- Gerlo, Alois, « Conclusion », *Les utopies à la Renaissance*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Paris, P.U.F., 1963.
- Gignoux, C.-J., *Monsieur Colbert*, Paris, Grasset, 1941.
- Girsberger, Hans, *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich*, Zurich, Focus Verlag, 1924.

Gliozzi, Guiliano, *Adam et le Nouveau Monde*, Paris, Champ social Éditions, 2000.

Gobert, Catherine, « Une utopie catastrophique : *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny », Jean-Paul Engélibert et Raphaëlle Guidée (dir.), *Utopie et catastrophe. Revers et renaissances de l'utopie (XVI^e-XXI^e siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, coll. « La Licorne », 2015.

Goodman, Dena, *Criticism in Action: Enlightenment Experiments in Political Writing*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

Gouverneur, Sophie, *Prudence et subversion libertines : la critique de la raison d'État chez François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Paris, H. Champion coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2005.

Greenblatt, Stephen, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Los Angeles, University of California Press, 1988.

Denis Grélé, « De femmes et d'esclaves : comment réconcilier utopie et esclavage », *Seventeenth-Century French Studies*, 26:1, p. 181-193.

Guenancia, Pierre, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2012.

Guerdan, René, *La vie quotidienne à Genève au temps de Calvin*, Paris, Hachette, 1973.

Hadot, Pierre, *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, trad. M. Chase, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

Halpern, Richard, « Rational Kernel, Mystical Shell: Reification and Desire in Thomas More's Utopia », in *The Poetics of Primitive Accumulation: English Renaissance Culture and the Genealogy of Capital*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

Hartig, Irmgard et Albert Soboul, *Pour une histoire de l'utopie en France, au XVIII^e siècle. Suivi de, Irmgard Hartig, Essai de bibliographie*, Paris, Société des Études Robespierriennes, 1977.
Londres

Hazard, Paul, *La crise de la conscience européenne*, Coll. « Idées », N.R.F. Gallimard, n° 173, Paris, 1968.

Hosington, Brenda, « Early French Translations of Thomas More's Utopia: 1550-1730 », *Humanistica Lovaniensia*, tome 33, 1984.

Houdard, Sophie, « Vie de scandale et écriture de l'obscène : hypothèses sur le libertinage de mœurs au XVII^e siècle », *Tangence*, n° 66, 2001, en ligne.

Howlett, Sophia, *Marsilio Ficino and His World*, New York, Springer, 2016.

Hudde, Hinrich et Peter Kuon, *De l'Utopie à l'Uchronie*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 1988.

Huxley, Aldous, *Brave New World*, Londres, Chatto & Windus, 1932.

Israël, Gérard, *Cyrus le Grand : Fondateur de l'Empire perse*, Paris, Fayard, 1987.

Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Jameson, Fredric, *Archéologies du futur. Le désir nommé utopie*, trad. N. Vieillescazes et F. Ollier, Paris, coll. « L'inconnu », 2007.

Jenkinson, Sally L., « Two Concepts of Tolerance: Or Why Bayle is Not Locke », *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 4, n° 4, 1996, p. 306–7.

Jonas, Hans, « Reflections on Technology, Progress, and Utopia », *Social Research*, vol. 48, n° 3, p. 411-455.

Jung, C. G., « The Special Phenomenology of the Child Archetype », *Psyche and Symbol: A Selection from the Writings of C.G. Jung*, New York, Doubleday Anchor, 1958.

Kantorowicz, Ernst H., *Les deux corps du roi, Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. J.-Ph. Genet, N. Genet, Gallimard, 1989.

Kautsky, Karl, *Thomas More and his Utopia* [1888], trad. Henry James Stenning, AC Black, 1927.

Keohane, Nannerl O., « Nonconformist Absolutism in Louis XIV's France: Pierre Nicole and Denis Veiras », *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, no 4, University of Pennsylvania Press, 1974, p. 579-596.

Keohane, Nannerl O., *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Kimey, Arthur F., *Humanist Poetics: Thought, Rhetoric and Fiction in the Sixteenth-Century England*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1987.

Kirsop, Wallace, « Foigny et sa Terre Australe », in J. D. Candaux et B. Lescaze, *Cinq siècles d'imprimerie genevoise, Actes du colloque international sur l'histoire de l'imprimerie et du livre, 27-30 avril 1978*, Genève, Société d'histoire et d'archéologie, 1980-1981.

Klein, R., (dir.), *Les utopies à la Renaissance*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963.

- Kolnai, Aurel, *The Utopian Mind and Other Papers: A Critical Study in Moral and Political Philosophy*, Francis Dunlop (éd.), Londres, Athlone Press, 1995.
- Kors, Alan Charles, *Atheism in France, 1650-1729*, Vol. I, *The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Kors, Alan Charles, *Naturalism and Unbelief in France, 1650–1729*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Koyré, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1957.
- Kristeller, Paul Oscar, « The myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought », *Journal of the History of Philosophy*, 1968, p. 233-243.
- Kuon, Peter et Gérard Peylet (dir.), *L'utopie entre eutopie et dystopie, hommage à C.-G. Dubois, Eidolon*, n° 110, Pessac, 2014.
- Kuon, Peter, « Le primat du littéraire. Utopie et méthodologie », dans Nadia Minerva [éd.], *Per una definizione dell'utopia*, Ravenna, Longo Editore, 1992, p. 245-57.
- Kupisz, Kazimierz (dir.), *Les Représentations de l'Autre : du Moyen Age au XVII^e siècle*, Saint-Étienne, Université de Saint-Etienne, 1995.
- Labrousse, Élisabeth, *La Révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot, 1990.
- Labrousse, Élisabeth, *Pierre Bayle, Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 1996.
- Lachèvre, Frédéric, *Les Successeurs de Cyrano de Bergerac*, Paris, Librairie Ancienne Honore Champion, 1922.
- Lachèvre, Frédéric, *La première utopie française. Le Royaume d'Antangil*, Paris, La Connaissance, 1933.
- Lacore-Martin, Emmanuelle, « L'utopie de Thomas More à Rabelais : sources antiques et réécritures », *Kentron*, n° 24, 2008, p. 123-148.
- Lacroix, Jean-Yves, *Utopie et philosophie*, Paris, Bordas, 2004.
- Lagerborg, Ch. Rolf, « Un écrit apocryphe de Fontenelle », *Revue d'histoire de la philosophie*, 1935, fasc. 12, 15 octobre 1935, p. 340-59.
- Landry, Yves *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au XVII^e siècle; suivi d'un répertoire biographique des Filles du roi*, Montréal, Leméac, 1992.

Lanni, Dominique, « Le Cafre et le Hottentot en mythe(s) et réalité(s) : le récit de voyage aux lisières du roman », dans A. B. Bournaz (éd.), *L'Afrique au XVIIe siècle. Mythes et réalités*, Actes du VII^e colloque du Centre International de Rencontres sur le XVII^e siècle, Tunis, 14-16 mars 2002, GNV, Tubinger, 2003, en ligne.

Lanson, Gustave, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748*, New York, Burt Franklin, [1917], 1973.

Latour, Bruno et Dorothea Heinz, « La prose du monde s'est-elle vraiment interrompue? », in Horst Bredekamp (dir.), *Bildwelten des Wissens*, vol. 9, 1, 2012, p. 99-102.

Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.

Laursen, John Christian, « Liars and Unbelief in the Forgotten Utopia: Denis Veiras's History of the Sevarambians », dans Jens Häselser et Antony McKenna (dir.), *La vie intellectuelle aux refuges protestants*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 185-202.

Laursen, John Christian et Kevin Pham, « Empires for Peace: Denis Veiras's Borrowings from Garcilaso de la Vega », *The European Legacy, International Society for the Study of European Ideas*, 2017, en ligne.

Laveran, Sophie, « Les idées de la nature humaine : l'anthropologie critique et pratique de Spinoza », *Astérion*, n° 19, 2018, en ligne.

Le Guin, Ursula K., *The Word for World is Forest*, New York, Putnam, 1972.

Leibacher-Ouvrard, Lise, *Libertinage et utopies sous Louis XIV*, Genève-Paris, Droz, 1989.

Leibacher-Ouvrard, Lise, « Fallacy and Deception: The Utopian Discourse of Equality. D. Veiras' Histoire des Sévarambes », *Utopian Studies II*, Lanham-New York-Londres, University Press of America, 1989, p. 88-93.

Leibacher-Ouvrard, Lise, « Discourir : Raison et persuasion dans quelques voyages utopiques libertins (1675-1715) », N. Boursier, D. Trott (dir.), *La Naissance du roman en France*, Paris-Seattle-Tübingen, coll. « Biblio 17 », 54, 1990, p. 55-66.

Leibacher-Ouvrard, Lise, « Subversion and Stasis in the Utopian Journeys of Foigny, Veiras and Patot », in G. Saccaro Del Buffa et A.O. Lewis (éd.), *Utopia e Modernità: Teorie e prassi utopiche nell'età moderna e postmoderna*, Rome, Gangemi Editore, 1990, p. 827-835.

Leibacher-Ouvrard, Lise et Peter Fitting, « Introduction. L'Imaginaire utopique : paradigmes, formes et fonctions », *L'Esprit Créateur*, 1994, vol. 34, n° 4, p. 5-17.

Leibacher-Ouvrard, Lise, « Review: *Decadent Dandies and Dystopian Gender-Bending: Artus Thomas's L'Isle des hermaphrodites (1605)* », *Utopian Studies*, vol. 11, n° 1, 2000.

Lenoble, Robert, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969.

Leplâtre, Olivier, « Déplier l'utopie (*Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil, 1616*) », *Textimage*, n° 2, 2008.

Lerner, Michel-Pierre, « Le « Livre vivant » de Dieu : la cosmologie évolutive de Tommaso Campanella », *Baroque*, n° 12, 1987, en ligne.

Lestringant, Frank, « Huguenots en Utopie, ou Le genre utopique et la Réforme (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, avril-juin 2000, vol. 146, p. 253-306.

Lewis, A.O., (éd.), *Utopia e Modernità: Teorie e prassi utopiche nell'età moderna e postmoderna*, Rome, Gangemi Editore, 1990.

Levitas, Ruth, *Utopia as Method. The Imaginary Reconstitution of Society*, New York, Palgrave Macmillan, 2013.

Lichtenberger, André *Le Socialisme Utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Paris, Alcan, 1898.

Lissa, Giuseppe, « Introduzione », in Bernard de Fontenelle, *Storia degli agiografi*, G. Lissa (éd.), Napoli, Guida Editori, 1979.

Livet, Georges, *Les guerres de religion*, Paris, PUF, 2002.

Logan, George, *The Meaning of More's Utopia*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Lolordo, Antonia, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Löwy, Michael, « Messianisme et utopie », *Cités*, n° 4, 2010, p. 33-40.

Macherey, Pierre, *De l'utopie!*, Paris, De l'incidence éditeur, 2011

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

Maistre Welch, Marcelle, « Le Congo de Gabriel de Foigny », *Cahiers du dix-septième. An Interdisciplinary Journal*, vol. 10, no 2, 2006, p. 143-155, en ligne.

- Major, Richard Henry, *Early Voyages to Terra Australis, Now Called Australia*, vol. 25, Londres, Hakluyt Society, 1859.
- Malotet, Arthur, *Étienne de Flacourt ou les origines de la colonisation française à Madagascar, 1648-1661*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1898.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trad. L. Wirth et E. Shils, Londres, Harcourt, Brace, 1936.
- Mannheim, Karl, *Idéologie et utopie* [1929], trad. P. Rollet, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1956.
- Mansuy, Daniel, « Leo Strauss et le droit naturel », *Laval théologique et philosophique*, vol. 70, 2, 2014, p. 315–329.
- Manuel, Frank E. (dir.), *Utopias and Utopian Thought*, Cambridge, The Riverside Press, 1966.
- Manuel, Frank E. et Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Harvard University Press, 2009.
- Margolin, Jean Claude, *Recherches érasmiennes*, Genève, Librairie Droz, 1969.
- Marin, Louis, *Utopiques : Jeux d'espaces*, Paris, Les éditions de Minuit, 1973.
- Marin, Louis, *Le portrait du roi*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981.
- Maritain, Jacques, *L'homme et l'État*, Paris, P.U.F., 1953.
- Marouby, Christian, *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'âge classique*, Paris, Seuil, 1990.
- Martin, Thierry Michèle Virol, *Vauban, architecte de la modernité?*, s.l., Presses Universitaires Franche-Comté, 2008.
- Martin, Carole, *Imposture utopique et procès colonial : Denis Veiras, Robert Challe*, Charlottesville, Rookwood Press, 2000.
- Maus de Rolley, Thibaut, « Rukhs, griffons et Urgs : Les îles aux monstres volants, de Marco Polo à Gabriel de Foigny », *Cahiers Saulnier*, 34, PUPS, 2017, en ligne.
- Mauzi, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1965.
- Mason Neale, John, *Tetralogia Liturgica; sive S. Chrysostomi, S. Jacobi S. Marci Divinae Missae*, Impensis Joannis Leslie, 1849.

Mazuir, Françoise, « Le processus de rationalisation chez Max Weber », *Sociétés*, n° 86, 2004
McCutcheon, Elizabeth, « More's Utopia and Cicero's Paradoxa Stoicorum », *Moreana*, n° 86, 1985, p. 3-22.

McKenna, Anthony, « Réflexion sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke : un manuscrit clandestin attribué à Fontenelle », dans A. Niderst (éd.), *Actes du Colloque Fontenelle*, Rouen, 6-10 octobre 1987, Paris, PUF, 1989, p. 351-366.

McKenna, Antony et Xavier Daverat (éd.), *Pierre Bayle et le politique*, Honoré Champion Éditeur, 2014.

Ménard, Jacques-E., « L'Évangile selon Philippe et la Gnose », *Sciences Religieuses*, 1967, n° 41-4, p. 305-317.

Ménissier, Thierry, « L'usage civique de la notion de corruption selon le républicanisme ancien et moderne », *Anabases*, n° 6, 2007, p. 83-98, en ligne.

Méral, Jean, « Jean du Matz est-il l'auteur d'Antangil? », *Romance Notes*, vol. 9, n° 2, 1968, p. 278-280.

Merians, Linda E., *Envisioning the Worst. Representations of Hottentots in Early-Modern England*, Newark et Londres, Rosemont, 2001.

Messac, Régis, *Les premières utopies, suivi de La négation du progrès dans la littérature moderne ou Les Antiutopies*, Paris, Éditions ex nihilo, 2009.

Michon, Cyrille et coll. (dir.), *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde : traités sur L'éternité du monde de Bonaventure, Thomas d'Aquin, Peckham, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Ockham*, Paris, Flammarion, collection « GF », n° 1199, 2004.

Mill, John Stuart, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXVIII*, Toronto, University of Toronto Press, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1988.

Minamiki, George, *The Chinese Rites controversy*, Chicago, Loyola University Press, 1985.

Minerva, Nadia (éd.), *Per una definizione dell'utopia*, Ravenna, Longo Editore, 1992.

Minois, Georges, « Censure et culture sous l'Ancien Régime » in *Bulletin des bibliothèques de France* (BBF), n° 6, 1995, p. 120-121.

Misrahi, Robert, « Spinoza : tolérance et liberté d'expression », *Magazine littéraire*, n° 363, mars 1998, p. 26-27.

Molnar, Thomas, *Utopia. The Perennial Heresy*, New York, Sheer and Ward, 1967.

- Moreau, Isabelle, « Guérir du sot ». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, 2007.
- Moreau, Isabelle, « Hommes, bêtes et 'Fondins' chez Gabriel de Foigny », *Seventeenth-Century French Studies*, n° 33, 1, 2013, p. 49-58, en ligne.
- Moreau, Isabelle, « L'araignée dans sa toile. Mise en images de l'âme du monde de François Bernier et Pierre Bayle à l'Encyclopédie », *Les Lumières en mouvement. La circulation des idées au XVIII^e siècle*, Lyon, ENS Éditions, 2009, p. 199-228.
- Moreau, Isabelle, « Stratégies d'écriture et pouvoir politique : le cas de La Mothe Le Vayer », *Littératures classiques*, n° 55, 2004.
- Moreau, Pierre-François, *Le récit utopique : droit naturel et roman de l'État*, Paris, P.U.F., 1982.
- Moreau, Pierre-François et Charles Ramond, « Brèves remarques sur le 'naturalisme' de Spinoza », dans Charles Ramond, *Spinoza – Nature, Naturalisme, Naturation*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011.
- Mucchielli, Roger, *Le mythe de la cité idéale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- Murvai, Peter, « Le topos de la rencontre chez Veiras et Foigny », *Topiques, Études Satoriennes*, vol. 3, 2017, *Topique et topographie*, en ligne.
- Murvai, Peter, « Nostalgie et posthistoire dans quelques utopies louis-quatorziennes (1675-1714) », *Conserveries mémorielles*, n° 22, 2018, en ligne.
- Nakàdalovà, Iveta (dir.), *Religion and Utopia : From More to the Enlightenment*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013.
- Nauert, Charles-Garfield, *Agrippa and the Crisis of the Renaissance Thought*, University of Illinois Press, 1965.
- Negley, Glenn et J. Max Patrick, *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*, New York, Anchor Books, 1952.
- Negri, Antonio, *Political Descartes: Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, trad. M. Mandarini et A. Toscano, Verso, 2007.
- Negri, Antonio, *L'anomalie sauvage : puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.
- Nettlau, Max, *Bibliographie de l'anarchie*, Paris, Stock, 1887.

- Niderst, Alain, *Fontenelle à la recherche de lui-même, 1657-1702*, Paris, Nizet, 1972.
- Niderst, Alain, « Fontenelle? », *Corpus, Revue de philosophie*, n° 44, 2003, p. 7-16.
- Oakeshott, Michael, *Morality and Politics in Modern Europe*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- O'Higgins, James, *Yves de Vallone : The Making of an Esprit-Fort*, Springer Science & Business Media, 2012.
- Olsthoorn, Johan, « The theocratic Leviathan: Hobbes's arguments for the identity of church and state Hobbes on Politics and Religion », dans Laurens van Apeldoorn et Robin Douglass (dir.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 10-28.
- Paganini, Gianni, « *Legislatores et impostores. Le Theophrastus redivivus* et la thèse de l'imposture des religions à la moitié du XVII^e siècle », dans J.-P. Cavaillé et D. Foucault, *Sources antiques de l'irrégion moderne : le relais italien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, Coll. de l'ÉCRIT, n° 6, 2001, p. 181-218.
- Paganini, Gianni, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Bari, Editore Laterza, 2008.
- Paganini, Gianni, « Quand, comment et pourquoi les législateurs sont devenus des imposteurs? Averroïsme et libertinisme radical dans le *Theophrastus redivivus* (1659) », *La Lettre Clandestine*, n° 24, 2016.
- Pagden, Anthony, *The Fall of the Natural Man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Pagden, Anthony (dir.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Londres, Cambridge UP, 1987.
- Park, Katharine et Lorraine J. Daston : « Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England », *Past & Present*, n° 92, 1981, p. 20-54.
- Parkin, Jon, « Taming the Leviathan: Reading Hobbes in Seventeenth-Century Europe », in Hochstrasser T.J., Schröder P. (éd.), *Early Modern Natural Law Theories*, Archives Internationales d'Histoire des Idées/International Archives of the History of Ideas, vol. 186, Springer, Dordrecht, 2003.
- Patrick, J. Max, « A Consideration of *La Terre Australe Connue* by Gabriel de Foigny », *PMLA*, vol. 61, n° 3, sept., 1946, p. 739-751.
- Pécharman, Martine, « Bayle et le droit naturel moderne », Antony McKenna, Xavier Daverat (éd.), *Pierre Bayle et le politique*, Honoré Champion Éditeur, 2014, p. 97-131.

Pérès, Angélique, « Critique et légitimation du voyage dans les utopies narratives, de Platon à Veiras », in *Real and Imaginary Travels 16th-18th C.*, PUS, Strassbourg, 2014, p. 83-93.

Pettit, Phillip, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Phélippeau, Marie-Claire, « French Translations of Thomas More's Utopia », *Utopian Studies*, vol. 27, n° 2, 2016, p. 300-307.

Pintard, René, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle – La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin. Études de bibliographie et de critique, suivies de textes inédits de Guy Patin*, Paris, Boivin, 1943.

Pioffet, Marie-Christine, « Le Pays inventé ou la Fiction géographique au temps des précieux », *Studi Francesi*, n° 126, sept.-déc. 1998, p. 434-450.

Pioffet, Marie-Christine, « Voyage imaginaire et altérité linguistique au dix-septième siècle », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, Tübingen, G. Narr, vol. XXIX, n° 57, 2002, p. 333-346.

Pioffet, Marie-Christine, « Le mythe des îles bienheureuses et quelques-uns de ses avatars romanesques au XVII^e siècle », in Mustapha Trabelsi (dir.), *L'Insularité*, Clermont-Ferrand, Les Cahiers de recherches du CRLMC, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2005, p. 159-176.

Pioffet, Marie-Christine, *Écrire des récits de voyage (XV^e-XVIII^e siècles) : esquisse d'une poétique en gestation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

Pioffet, Marie-Christine « Pour une sémiologie du lieu imaginaire au XVII^e siècle : figures et significations », *Dix-septième siècle*, vol. 247, n° 2, 2010, p. 335-354.

Pioffet, Marie-Christine, *Geographiae imaginariae. Dresser le cadastre des mondes inconnus dans la fiction narrative de l'Ancien Régime*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Symposiums de la République des Lettres », 2011.

Pioffet, Marie-Christine (dir.), *Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires dans la littérature narrative de langue française (1605-1711)*, Paris, Hermann, coll. « République des lettres », [2011], 2013.

Platt, Peter G. (dir.), *Wonders, Marvels, and Monsters in Early Modern Culture*, Cranbury, University of Delaware Press, 2000.

Pollock, Frederick, *Spinoza. His Life and Philosophy*, Londres, Kergan Paul, 1880.

Popelard, Mickaël, « Voyages et utopie scientifique dans *La Nouvelle Atlantide* de Bacon », *Études Épistémè*, 2006, en ligne.

Popper, Karl, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge, 2002.

Prévot, Jacques (éd.), *Libertins du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 2004.

Quemada, Bernard et Marie Leca-Tsiomis, « *Nature*, du Dictionnaire de Richelet à l'Encyclopédie : une impossible définition? », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 45-60.

Racault, Jean-Michel, *L'utopie narrative en France et en Angleterre : 1675-1765*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

Racault, Jean-Michel, « Place et fonction des 'sas' dans le voyage utopique : l'exemple de *La Terre australe connue* de Gabriel de Foigny », dans R. Baccolini, V. Fortunati, N. Minerva (éd.), *Viaggi in Utopia*, Ravenna, Longo Editore, 1996, p. 21-31.

Racault, Jean-Michel, *Nulle part et ses environs, Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique [1657 – 1802]*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

Racault, Jean-Michel, « Madagascar dans la littérature de voyage de la seconde moitié du 17^e siècle (1651-1685) », Alia Baccar et Wolfgang Leiner (éd.), *L'Afrique au 17^e siècle, mythes et réalité*, Biblio 17, *Papers on French Seventeenth-Century French Literature*, Paris-Seattle-Tübingen, 2003, p. 203-218.

Racault, Jean-Michel, « Pédagogie du voyage et formation politique : l'apprentissage du législateur dans l'utopie classique de Veiras à Terrasson », Paolo Carile (éd.), *La formazione del Principe in Europa dal Quattrocento al Seicento*, Rome, Aracne, Paris, La Tour de Babel, coll. « Italiques », 2004, p. 277-294

Racault, Jean-Michel, « De l'idéal d'une république d'« esprits forts » à l'utopie critique. Pour une réinterprétation de *l'Histoire des Ajaoiens* », *Revue Fontenelle*, 6/7, 2010, p. 375-401.

Racault, Jean-Michel, *Robinson & Compagnie. Aspects de l'insularité politique de Thomas More à Michel Tournier*, Paris, Pétra. Coll. « Des Îles », 2010

Racault, Jean-Michel, « De l'idéal d'une république d'« esprits forts » à l'utopie critique. Pour une réinterprétation de *l'Histoire des Ajaoiens* », *Revue Fontenelle*, n° 6/7, 2010, p. 375-401.

Racault, Jean-Michel, « Voyages et utopies de la Renaissance aux Lumières : une réponse à la mondialisation? », *Dedalus, Revista Portuguesa de Literatura Comparada*, n°14-15, 2013, p. 11-31.

Racault, Jean-Michel, « De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie : les utopies classiques et la nature humaine », *TrOPICS*, Université de La Réunion, 2016.

Racault, Jean-Michel (éd.), *Trois récits utopiques classiques. Gabriel de Foigny, La Terre Australe connue, Denis Veiras, Histoire des Sévarambes, Bernard de Fontenelle, Histoire des Ajaoïens*, Textes édités et présentés par Jean-Michel Racault, Presses Universitaires Indianocéaniques, 2020.

Racine, Luc, « Paradise, the Golden Age, the Millennium and Utopia : A Note on the Differentiation of Forms of the Ideal Society », *Diogènes*, n° 122, 1983, p. 119-136.

Reichert, Karl, « Utopie und Staatsroman. Ein Forschungsbericht », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, n° 39, 2, 1965, p. 259–287.

Riesman, David, « Some observations on community plans and utopia », *Individualism reconsidered and other essays*, Glencoe, Free Press, 1954.

Rihs, Charles, *Les Philosophes utopistes : le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, Éd. Marcel Rivière, 1970.

Requemora-Gros, Sylvie, *Voguer vers la modernité. Le voyage à travers les genres au XVII^e siècle*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, coll. « Imago Mundi », 2012.

Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003.

Roelens, Maurice, « Introduction », dans Fontenelle, *Textes choisis*, Paris, Éditions sociales, 1966, p. 58-68.

Roger, Jacques, « La lumière et les lumières », *Cahiers de l'AIEF*, n° 20, 1968, p. 165-178.

Romano Ribeiro, Ana Clàudia, « The Meaning of Hermaphroditism in Gabriel de Foigny's Utopia *The Southern Land* », in *Trans/Forming Utopia*, vol. 2. Peter Lang 2009, p. 131-39.

Ronzeaud, Pierre, « Du détournement des cheminements culturels : le voyage utopique de G. de Foigny, 1676 », dans Bernard Beugnot (dir.), *Voyages récits et imaginaires. Actes de Montréal*, Paris, « Biblio 17 », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 1984, p. 353-87.

Ronzeaud, Pierre, « La représentation du peuple dans l'utopie du XVII^e siècle (Veiras, Gilbert, Fontenelle) », *De l'utopie à l'uchronie, actes du colloque d'Erlangen-Nuremberg, Études littéraires françaises*, n° 42, G. Narr., Tübingen, 1988.

Ronzeaud, Pierre, « Formes et enjeux de la réécriture dans les utopies du XVII^e siècle : Foigny, Veiras, Fontenelle, Gilbert, Tyssot de Patot », *Dix-Septième Siècle*, vol. 186, 1995, p. 67-82.

Ronzeaud, Pierre, « L'espace dans les utopies du XVII^{ème} siècle », *Etudes françaises*, vol. 34, n° 1-2, 2004, p. 277-294.

Ronzeaud, Pierre, *L'utopie hermaphrodite : La Terre Australe Connue de G. de Foigny*, Publ. du C.M.R. 17, Marseille, 1982.

Ronzeaud, Pierre, « Entre hasard heuristique et nécessité narrative : les errances des voyageurs imaginaires, de Cyrano (1657) à Tyssot (1717) », dans Lucie Desjardins, Marie-Christine Pioffet, Roxanne Roy (dir.), *L'errance au XVII^e siècle : 45^e Congrès de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Québec, 2015*, Narr Francke Attempto Verlag, 2017.

Rossi, Paolo, *Francis Bacon. From Magic to Science*, trad. S. Rabinovitch, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.

Rousset, Jean, *Circé et le paon. La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, José Corti, 1953.

Rouvillois, François, *L'Utopie*, Paris, Flammarion, coll. « Corpus », 1998.

Roux, Sophie, « Les lois de la nature à l'âge classique : la question terminologique », *Revue de Synthèse*, Springer Verlag/Lavoisier, 2001, n^{os} 2-3-4, p. 531-576.

Roza, Stéphanie, *Comment l'utopie est devenue un programme politique. Du roman à la Révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

Rubiés, Joan-Pau, « Were Early Modern Europeans Racist? », dans A. Morris-Reich, D. Rupnow (dir.), *Ideas of 'Race' in the History of the Humanities*, Palgrave Critical Studies of Antisemitism and Racism, Palgrave, 2017.

Ruyer, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Paris, Gérard Monfort, 1988.

Ryan, Todd, « Bayle et la controverse sur l'éternité du monde », *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 50, n° 120, 2009, en ligne.

Sambursky, Samuel, *Physics of the Stoics*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

Sanchez, Jean-Pierre, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996.

Schaer, Roland et Tower Sargent, Lyman (dir.), *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Catalogue de l'exposition de la Bibliothèque nationale de France, Paris, Fayard, Bibliothèque nationale de France, 2000, en ligne.

- Schino, Anna Lisa, « La critique libertine de la religion : mécanismes de formation des croyances et psychologie des masses », *ThéoRèmes*, n° 9, 2016, en ligne.
- Schmitt, Carl, « L'État comme mécanisme chez Hobbes et Descartes », (1937), trad. D. Séglaard et M. Köller, dans *Temps modernes*, n° 664, 1991, p. 1-14.
- Searle, John R., *Speech acts : An essay in the philosophy of language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- Seguin, Maria Susana, « Fontenelle et l'Histoire de l'Académie royale des sciences », *Dix-huitième siècle*, n° 44, 2012.
- Séguy, Jean, « Millénarisme », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, tome 10, 1928, p. 1760-1764.
- Sellevoid, Kirsti, « The French Versions of Utopia », in Terence Cave (dir.), *Thomas More's Utopia in Early Modern Europe : Paratexts and Contexts*, Manchester, Manchester University Press, 2008, p. 181-205.
- Servier, Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1967.
- Skinner, B. F., *Walden Two*, New York, Macmillan, 1948.
- Skinner, Quentin, *La liberté avant le libéralisme*, 1998, trad. Muriel Zagha, Paris, Seuil, 2000.
- Spink, J. S., *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, s. l., Bloomsbury Academic, 2013.
- Storer, Mary Elizabeth, « Bibliographical Observations on Foigny, Lahontan and Tyssot de Patot », *Modern Language Notes*, vol. 60, n° 3, mars 1945, p. 143-156.
- Strauss, Leo, *La Persécution et l'Art d'écrire*, trad. de l'anglais par Olivier Sedeyn, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009.
- Suvin, Darko, *La Science-fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, Montréal, Presses Universitaires du Québec, 1977.
- Suvin, Darko, *Defined by a Hollow. Essays on Utopia, Science fiction and political epistemology*, Peter Lang, Bern, 2010.
- Suvin, Darko, *Pour une poétique de la science-fiction. Études en théorie et en histoire d'un genre littéraire*, Les Presses de l'Université du Québec, 1977.
- Talmon, Jacob, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker and Warburg, 1960.

Thomson, Ann, « Guillaume Lamy et l'âme matérielle », dans *Dix-huitième Siècle*, n° 24, « Le matérialisme des Lumières », 1992, p. 63-71.

Tobriner, Mathew O., « St. Thomas More and Natural Law », *Loyola of Los Angeles Law Review*, n° 1, 1979.

Tocanne, Bernard, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978.

Tossel, André, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1984.

Touchard, Jean, *Histoire des idées politiques. Des origines au XVIII^e siècle*, t. I, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012.

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

Trevor-Roper, H. R., « The General Crisis of the Seventeenth Century », *Crisis in Europe: 1550-1660. Essays from Past and Present*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 59-95.

Tricoche-Rauline, Laurence, « Les libertins érudits ou la morale des corrompus », *Études de Lettres*, n^{os} 3-4, 2015 : « Représenter la corruption à l'âge baroque (1580-1660) », en ligne.

Trousseau, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1975.

Trousseau Raymond, *D'Utopies et d'utopistes*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Trousseau, Raymond, *Religions d'Utopie*, Paris, Ousia, 2001.

Trousseau, Raymond, « Les projets utopiques des Lumières (1675-1789) », *Res Publica Litterarum*, Documentos de trabajo del Grupo de Investigación « Nomos », Universidad Carlos III de Madrid, 2006, en ligne.

Vallar, Sandrine, « Les hermaphrodites : L'approche de la Rome antique », *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, LX, 2013, p. 201-217, en ligne.

Van Den Brink, Gijbert, « Descartes, modalities, and God », *Philosophy of Religion*, n° 33, 1993, p. 1-15.

Van Wijngaarden, Nicolaas, *Les Odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Haarlem, Drukkerij Vijlbrief, 1932.

Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

Von der Mühl, Emanuel, *Denis Veiras et son Histoire des Sévarambes (1677-1679)*, Paris, Droz, 1938.

Webb, Darren, *Marx, Marxism and Utopia*, Londres-New York, Routledge, 2019.

Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2006.

Wegemer, Gerard, « Ciceronian humanism in More's Utopia », *Moreana*, n° 304, 1990, p. 5-26.

Weill-Parot, Nicolas, « Astrology, astral influences, and occult properties in the thirteenth and fourteenth centuries », *Traditio*, vol. 65, 2010, p. 201-230.

Weisheipl, James A., *Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas*, Binghamton, New York, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1982.

Wunenburger, Jean-Jacques, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1979.

Yardeni, Myriam, *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1980.

Yardeni, Myriam, « Protestantisme et utopie aux XVI^e et XVII^e siècles », *Diasporas. Histoire et sociétés*, « Terres promises, terres rêvées », n° 1, 2002.

Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.

Yonan, Hanan, *Between Utopia and Dystopia. Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*, Lanham, Lexington Books.

Zac, Sylvain, « État et Nature chez Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1964, p. 117-143.

Zum Brunn, Emilie (éd.), *Voici maître Eckhart*, Paris, Éditions Jérôme Million, 1998.