Université Jean Moulin Lyon 3

Ecole doctorale : philosophie

De l'utopie à la contre-utopie aux XVI^{e}-XIX^{e} siècles

par Corin BRAGA

Thèse de doctorat de philosophie – étude des systèmes

sous la direction de Jean-Jacques WUNENBURGER

présentée et soutenue publiquement le 3 mars 2008

Composition du jury :

Jean-Jacques WUNENBURGER, professeur à l'université Jean Moulin Lyon 3

Jean-François MATTÉI, professeur à l'université Sophia Antipolis – Nice

Philippe WALTER, professeur à l'université Stendhal Grenoble 3

Bertrand WESTPHAL, professeur à l'université de Limoges

Introduction. Du Paradis perdu à l'Antiutopie

Les théoriciens sont en général d'accord pour voir dans l'antiutopie un genre de la littérature du XX^e^ siècle[1]. La vision dystopique est traitée comme une critique des modèles enthousiastes et progressistes proposés par les utopistes du XIX^e^ siècle, modèles qui ont engendré, comme l'a démontré l'histoire du dernier siècle, de terribles sociétés totalitaires. Issue de la combinaison du positivisme, du scientisme, du machinisme et de l'industrialisation, l'utopie prométhéenne moderne a subi les mêmes vicissitudes que ces doctrines. Avec le désenchantement du mythe du progrès infini et de la rationalité toute-puissante, les cités utopiques ont trouvé leur revers dans des sociétés infernales, qui massifient, déshumanisent et robotisent les individus.

Pourtant, les germes de la transformation de l'utopie en antiutopie se sont manifestés bien avant, comme résultat ou réaction interne de la pensée utopique elle-même (dans le sens où Jean-Jacques Wunenburger voit dans l'utopie le symptôme d'une crise de l'imaginaire). Des commentateurs comme Jean-François Mattéi et Miguel Abensour ont pu démontrer que le germe d'incrédulité et de dépréciation se trouve enfoui au cœur des textes fondateurs du genre utopique même. L'Atlantide de Platon et l'Utopie de Thomas More n'auraient pas été conçues par leurs auteurs comme des paradigmes (*paradigmata*), comme des modèles idéaux (*eidé*) de cités heureuses, mais plutôt comme des copies de second degré (*eidola*) de ces modèles, comme des simulacres rongés par le virus du scepticisme, de l'inexistant, de la catastrophe.

En tout cas, à peine un siècle après que Thomas More eut publié son texte séminal, paraissaient les premières visions qui sont manifestement contre-utopiques. Bien que des satires et des allégories railleuses aient déjà vu le jour dès la fin du XVI^e^ siècle (*L'anatomie des abus* de Phillip Stubbes en 1583, l'anonyme *Supplément du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune* en 1595), nous considérons que l'année de la naissance de l'antiutopie est 1605, avec la publication de *Mundus alter et idem* de Joseph Hall et de *L'Isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas. A partir du XVII^e^ siècle, avec ces textes d'une brillance ténébreuse, l'utopie paradisiaque fait place à des lieux et des royaumes infernaux, qui renversent systématiquement, point par point, les thèmes de la pensée optimiste des bâtisseurs de « cités de l'homme ».

Notre travail se propose de cerner le changement de paradigme et les causes qui, à partir de la fin du XVI^e^ siècle jusqu'au début du XIX^e^ siècle, ont provoqué le glissement de l'utopie vers l'antiutopie.

En même temps, cette démarche conclura une recherche plus vaste, sur les « quêtes initiatiques manquées », que nous avons entamée dans deux volumes dédiés au thème du Paradis perdu dans la littérature du Moyen

---

[1] Le *Dictionnaire des Utopies* de Michèle RIOT-SARCEY, Thomas BOUCHET et Antoine PICON de 2002, dans l'article « Contre-utopies » rédigé par Claude MOUCHARD, montre que « trois romans du XX^e^ siècle sont souvent caractérisés comme antiutopies » : *Nous autres* de Zamiatine, *Le meilleur des mondes* de Huxley et *1984* d'Orwell (p. 64).

Age[2]. Elle démontrera que les voyages modernes en antiutopie succèdent aux récits de voyage fantastiques médiévaux qui, à cause de l'interdiction dont la doctrine judéo-chrétienne avait marqué le jardin d'Eden, devaient inévitablement finir sur un échec.

Pour analyser cette évolution de l'imaginaire collectif, nous partons de l'idée que les utopies de la Renaissance, à commencer par celle de Thomas More, sont des pseudomorphoses du Paradis terrestre chrétien. Dès son avènement, le christianisme a retraduit le thème païen de la quête initiatique de l'immortalité dans les termes de la doctrine du péché originel et du rachat par le Christ. Les centres sacrés des mythes antiques, où le héros pouvait à la limite obtenir la faveur de dieux et être rehaussé à leur condition, ont été remplacés par le concept du Paradis perdu par nos protoparents[3] A jamais interdit aux humains, l'Eden était scellé par un arrêt divin aussi grave que celui concernant les arbres de science et de vie. Forcer ses portes pour obtenir l'immortalité ici-bas revenait à commettre un deuxième péché : si Adam avait mangé la pomme du savoir, ses descendants impies se montraient désireux pas moins que de goûter au fruit de vie éternelle. Dans les termes de la théologie judéo-chrétienne, basée sur l'idée de la distance infranchissable entre le Créateur et ses créatures, la quête du paradis terrestre devenait une tentation infernale.

Pour récupérer le mythe du « lieu idéal », il a fallu attendre que l'humanisme de la Renaissance redéfinisse le rôle de l'homme face à Dieu et à la nature. More, Bacon, Andreae, Campanella et toute une pléiade de penseurs et écrivains ont sorti le jardin d'Eden de sous la juridiction de Dieu et l'ont réattribué à l'humanité. A la cité de Dieu, ils ont opposé une cité construite par l'homme. A partir de la Renaissance, les voyages initiatiques ont été refaçonnés en fonction de ce nouveau but – le jardin artificiel habité par une humanité rénovée. Les siècles suivants ont repris l'utopie humaniste dans des cadres philosophiques et idéologiques nouveaux, mais qui favorisaient toujours plus l'activisme laïque face à la piété religieuse : utopies déistes et libertines au XVII^{e} siècle, réformistes et progressistes au XVIII^{e}, scientistes et socialistes au XIX^{e}.

A l'Age classique, après que le Paradis terrestre eut disparu de la mappemonde, les utopistes n'ont pas hésité à s'approprier les places restées vacantes. Leurs récits ont repris pratiquement toutes les localisations possibles imaginées par les docteurs et les théologiens pour le jardin de Dieu. D'Est en Ouest, des Indes fabuleuses aux Indes Nouvelles, du Nord au Sud, du Continent Austral Inconnu aux pôles géographiques, de l'extérieur à l'intérieur de la terre, de notre globe aux autres planètes et jusqu'aux espaces parallèles et aux cieux « empyrés », du passé au futur, les chercheurs d'utopies ont revisité et réaménagé toutes les variantes du « lieu idéal ».

La ligne de continuité entre le Paradis terrestre et l'Utopie ne concerne pas les deux *topoï* uniquement. Si la majorité des travaux sur le genre utopique mettent en évidence les symétries concordantes ou discordantes

---

[2] Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge* et *La quête manquée de l'Avalon occidentale*.

[3] Sur la littérature inspirée par le thème du « cycle céleste » (les six jours bibliques de la création) et du Paradis perdu, voir Watson KIRKCONNELL, *The Celestial Cycle*, et Franco MASCIANDARO, *Dante as Dramatist*.

entre les deux thèmes en tant qu'invariants littéraires et culturels, dans la première section de ce travail nous nous proposons de souligner que les parallélismes s'étendent beaucoup plus loin, par delà les *loci* proprement dits, à la matière imaginaire charriée par eux. Les utopies ont emprunté aux voyages initiatiques médiévaux non seulement le point final de la quête, mais aussi les parcours narratifs, la géographie fantastique, les épreuves, les monstres et les figures tératologiques, les artefacts magiques. Les voyages extraordinaires des XVII[e]-XIX[e] siècles ont hérité massivement de la « matière d'Asie » (les périples en Orient), de la « matière d'Irlande » (les expéditions vers l'Occident), ainsi que des autres schémas de voyages fabuleux.

Pourquoi alors cet enthousiasme constructif et rénovateur, cet optimisme anthropologique, a-t-il fait place au désenchantement antiutopique ? George Kateb et Aurel Kolnai ont entrepris un vaste travail de systématisation des critiques qui ont ruiné l'utopie moderne et ont engendré les contre-utopies du XIX[e] et du XX[e] siècle[4]. Il s'agit maintenant de refaire ce travail pour l'utopie classique, du XVI[e] au XVIII[e] siècle, et d'identifier ses ennemis et ses détracteurs aussi bien que leurs arguments. Pour être exhaustif, un tel panorama exigerait évidemment le questionnement de chaque auteur et de chaque texte contre-utopique et l'établissement de l'inventaire complet des reproches qu'ils apportent à l'idée d'une cité ou d'une société parfaite.

Une approche exemplaire dans ce sens est l'étude consacré par Jean-Michel Racault aux causes de l'échec de l'utopie dans *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre (bien que la « petite société » de colons de l'Ile de France soit moins une utopie qu'une fiction arcadienne ou édénique). Le commentateur en distingue quatre : l'intrusion de l'événement et l'irruption du devenir dans le microcosme inchangeable et achronique des protagonistes ; la rupture de la clôture qui le protégeait et l'isolait ; son incapacité à intégrer l'affectivité individuelle dans un ordre collectif ; et les contradictions idéologiques entre les diverses valeurs fondatrices de l'utopie[5]. La thèse dédiée par Jean-Michel Racault au « procès de l'attitude utopique dans quelques utopies narratives françaises et anglaises à l'aube des Lumières »[6], reprise dans le volume *L'utopie narrative en France et en Angleterre (1675-1761)*[7], nous offrira beaucoup d'autres analyses ponctuelles et une synthèse d'auteur sur le glissement de l'utopie à l'antiutopie classique.

Dans le même sens et depuis une perspective d'envergure similaire, traitant des antiutopies des Lumières, Raymond Trousson cerne quatre facteurs qui ont ruiné l'optimisme utopique : le réalisme (chez Bernard Mandeville), le pessimisme (chez Jonathan Swift), l'individualisme (chez l'abbé Prévost) et le scepticisme (chez Tiphaigne de la Roche) : « Réalisme, pessimisme, individualisme et scepticisme apparaissent ainsi comme les quatre forces destructrices de l'utopie. Elles répondent à la confiance excessive des bâtisseurs de

---

[4] George KATEB, *Utopia and Its Enemies* ; Aurel KOLNAI, *The Utopian Mind*.

[5] Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, pp. 418-429.

[6] *Idem*, *De l'Utopie à l'Anti-utopie*.

[7] *Idem*, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*.

systèmes qui croient au pouvoir des institutions ou à la vertu d'un état de nature retrouvé, pour opérer dans l'humain cette mutation qui seule autorise la cité idéale »[8].

Si nous nous proposons de prendre notre propre relevé « géostationnaire », en survolant à la plus haute altitude le paysage des motivations qui expliquent la faillite des sociétés utopiques, quelques formes générales de relief peuvent être mises en évidence. Tout d'abord, au niveau le plus abstrait, on peut distinguer deux classes de causes motivant la dynamique du genre : internes et externes.

En ce qui concerne les causes internes, le tableau, rapidement dressé, se réduit à ce que l'on peut considérer comme la contradiction fondamentale du genre utopique. L'utopie est érigée sur un conflit latent entre raison et imagination. Comme nous le montrons dans l'Annexe 1, à partir du XVII^{e} siècle, l'utopie quitte le domaine du discours théorique (traités philosophiques, projets sociopolitiques, programmes idéologiques, constitutions et recueils de lois, etc.) et adopte une position distanciée face au « monde idéal » par l'introduction d'un narrateur et par l'emprunt du véhicule narratif du voyage imaginaire. Autant dire que la raison utopique n'existe qu'en tant qu'elle flotte dans le plasma de la fiction et que toute tentative d'autonomisation détruit le genre.

Or l'*ego* rationnel de l'utopiste (l'auteur) ou de l'utopien (le législateur) est en permanence tenté par un complexe de toute-puissance. Le constructeur d'utopies s'attribue le rôle d'un démiurge qui peut tout contrôler et régler, usurpant ainsi la position du Dieu créateur. Comme le dit Julien Freund, les utopistes sont toujours prêts à instaurer une « dictature de la raison »[9]. La raison utopique tombe dans l'illusion que tout se réduit à ses propres lois et mécaniques, qu'elle peut expliquer seule l'univers, la nature, la société et les profondeurs psychiques de l'individu. Inévitablement, elle finit par simplifier et figer ce qu'elle touche, par transformer en notions abstraites des domaines régis par l'irrationnel, l'inconnaissable, l'imprévisible.

Jean-Jacques Wunenburger diagnostique dans la pensée utopique la présence des germes de l'abstraction et de la morbidité qui ont pour effet une « déculturation de l'imaginaire ». La raison dominante de l'utopie est responsable d'une crise généralisée de la fantaisie créatrice, d'un tarissement des sources fantasmatiques et affectives des images. Captés dans les cadres de l'utopie, les symboles mythiques souffrent d'une sorte de stérilisation. En d'autres mots, « la faiblesse, et même l'échec de l'imagination utopique viennent paradoxalement d'une défiguration et d'un appauvrissement de la fonction de l'irréel en l'homme »[10]. Par voie de conséquence, si les utopies sont l'expression d'une crise de la fantaisie, il faut convenir avec Mario Domenichelli que, symétriquement, les antiutopies ne peuvent être que le résultat d'une « crise de la raison »[11].

---

[8] Raymond TROUSSON, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », *in* Jean Macary (éd.), *Essays on the Age of Enlightenment*, p. 326.

[9] Julien FREUND, *Utopie et violence*, p. 52.

[10] Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, pp. 8-11.

[11] Roberto BERTINETTI, Angelo DEIDDA & Mario DOMENICHELLI, *L'infondazione di Babele:l'antiutopia*, p. 134.

Un psychocritique de l'utopie verrait dans le rationalisme totalitaire moins un orgueil luciférien qu'un syndrome de déséquilibre intérieur. Claude-Gilbert Dubois diagnostique chez l'utopien « une réaction de dépassement d'un conflit dramatique, représentation mentale, la plupart du temps, d'un conflit d'ordre sociologique »[12]. Cette situation explique pourquoi les époques de crise et de bouleversement engendrent, par paires, des visions apocalyptiques et des visions utopiques. Les premières (nefs des fous, *morocosmie*, labyrinthes de l'absurdité, enfers, cités maudites, etc.) sont l'expression de l'angoisse, d'un irrationnel qui échappe à tout contrôle. Les deuxièmes sont, en revanche, des visions compensatrices, qui se proposent d'imposer un ordre excessif pour exorciser le sentiment de chaos et de perte. L'utopie et l'antiutopie sont les deux faces de ces tensions imaginaires.

D'après Christian Marouby, l'utopie serait elle-même un symptôme de la crise provoquée par les découvertes de la Renaissance. Le Nouveau Monde, avec sa nature virginale et ses habitants « primitifs », a activé dans l'Européen tous les désirs, les fantasmes et les pulsions que la sévère morale chrétienne avait refoulés pendant des siècles. Devant la menace des « éléments conjurés », de la « conjuration de la nature entière », l'Europe a réagi en survalorisant ses propres valeurs de civilisation[13]. L'utopie apparaît comme une réaction névrotique ou paranoïaque de défense face à l'invasion de l'autre, c'est-à-dire à l'émergence de l'ombre, de la bête cachée en nous. La cité utopique au milieu d'un continent étranger est une fortification défensive et impénétrable, qui isole et sécurise les valeurs figées de l'intérieur, menacées par la nature envahissante qui grouille monstrueusement à l'extérieur. Elle est un « corrélatif objectif » de l'*ego* terrifié par le soi inconscient. Symboliquement, c'est l'Européen qui se crée un moi idéal, un sur-moi rationnel, hypostasié dans une cité idéale, pour se barricader contre l'irruption du matériel inconscient libéré par les découvertes. Le « primitivisme » et l'utopie constitueraient les expressions thématiques de l'inconscient et de la psyché collective de la Renaissance.

L'organisation excessive et le géométrisme compulsif de l'utopie seraient le symptôme d'une inflation rationnelle, alors que le système de clôtures impénétrables symboliseraient les censures que le moi oppose aux « autres » cachés dans l'inconscient. Le paternalisme des législateurs utopiens, leur illusion démiurgique, ne serait qu'un complexe de supériorité surgi pour atténuer et pour bloquer la pression, voire la séduction inavouable exercée par les fantasmes inconscients. Or, selon C. G. Jung, toute action psychique engendre, par *enantiodromie*, une réaction de sens contraire. Une inflation de la raison et du moi ne peut mener finalement qu'à une décompensation de l'ombre. Plus l'utopie se projette vers l'idéalité, plus elle renforce l'animalité, le primitivisme. Dans ces conditions, l'antiutopie apparaît comme une révolution inévitable provoquée par les tensions intrinsèques qui décident du destin de l'utopie.

En parallèle à ces causes « internes » de l'apparition de la contestation antiutopique, il est possible d'en envisager aussi des causes « externes ». Il s'agit de la pression exercée sur les projets de cités idéales par des

---

[12] Claude-Gilbert DUBOIS, *Problèmes de l'utopie*, p. 14.

[13] Christian MAROUBY, *Utopie et primitivisme*, pp. 48-55.

idéologies souvent hostiles à la mentalité utopique. Dans ce travail, nous nous proposons d'entreprendre une démarche complémentaire à celle de Jean-Jacques Wunenburger et d'autres commentateurs qui se penchent sur la crise systémique de l'imaginaire utopique : analyser les agents extérieurs qui ont mené au procès de l'utopie et à sa transformation en antiutopie.

Notre hypothèse est que l'avènement de l'« antiutopie classique », aux XVI^{e}-XIX^{e} siècles, est le résultat de la censure exercée sur la pensée utopique par trois grands doctrines ou courants de pensée : la théologie chrétienne, le rationalisme cartésien et l'empirisme anglais. A des époques successives et de manières différentes, ces trois idéologies ont réussi à formuler des arguments décisifs contre l'espoir renaissant que le Paradis sur terre pouvait tout de même être atteint et que l'humanité pouvait forger son propre salut. Si la Cité de l'homme a pu constituer, à la Renaissance, une alternative au jardin d'Eden refusé à l'humanité par la religion judéo-chrétienne, la quête utopique a subi à son tour, de même que la quête héroïque du jardin des dieux, une déformation et une implosion. A la quête initiatique manquée du Paradis terrestre correspond le voyage utopique qui échoue dans une société d'enfer. Trois grandes sections de ce travail s'occuperont de chacune des attaques théoriques et idéologiques qui ont provoqué la métamorphose de l'utopie en cauchemar.

La première critique contre l'optimisme utopique a été formulée par la pensée religieuse orthodoxe. Avec le raffermissement de position qui a résulté du Concile de Trente, le noyau dur du catholicisme a rapidement étranglé la tendance libérale qu'on appelle humanisme chrétien. Les églises de Luther et de Calvin ne manifestaient pas, elles non plus, beaucoup de sympathie pour les mouvements millénaristes de leurs sectes radicales. Les monarchies théocratiques de l'époque étaient à leur tour incommodées par ces projets sociaux qui mettaient en question l'Etat et l'ordre régnant. Dans la crainte de se voir entraînés dans des procès d'hérésie, d'être mis à l'Index, de ne pas obtenir le droit de publier, de se faire confisquer les ouvrages publiés ou de subir l'opprobre collectif, les utopistes ont développé des réactions d'autocensure des plus variées : *meae culpae* publiques, anonymat, publications dans des maisons d'édition étrangères, expurgation et nettoyage des textes, etc. Les thèmes qui garantissaient l'optimisme utopique – la nature non-corrompue, l'innocence pré-adamique, le « bon sauvage », le « pélagianisme », la justification de l'homme par ses propres actes, sa capacité de contrôler l'univers, la société et le destin, la raison dominante, la communauté des biens, la liberté sexuelle, et non en dernière place le déisme, l'anticléricalisme et les autres manifestations hétérodoxes – ont été soumis à une critique d'inspiration chrétienne, centrée sur le dogme de la condition déchue de l'homme et de sa dépendance du Créateur.

La deuxième attaque est venue de la part de la pensée rationaliste. La censure religieuse a été doublée et relayée par une censure rationnelle. Les promoteurs de la « nouvelle science » cartésienne ont soumis à une critique sévère l'imagination, la faculté à laquelle on attribuait les « superstitions », les « chimères » et les « utopies », ainsi que les *topoï* mythiques que l'utopisme héritait de la vision enchantée du Moyen Age. L'effet du scepticisme rationnel a été encore plus dévastateur pour la mentalité utopique que la critique

religieuse. Alors que l'idéologie chrétienne ne se proposait que de rétablir la vérité dogmatique concernant l'Eden biblique, ne doutant pas de son existence historique, la philosophie rationaliste se montrait sceptique en ce qui concerne l'existence même d'un jardin divin ou d'une cité utopique.

La troisième attaque est venue de la part de la pensée pragmatique. L'expérience empirique, nourrie par les explorations géographiques, a rendu le paradis terrestre ou l'utopie introuvables sur les cartes. Le Moyen Age plaçait les Iles des Bienheureux, les Hespérides, le Mag Mell et l'Avalon, les îles de saint Brendan ou d'Hénoch et d'Elie dans l'Océan Atlantique. La découverte de l'Amérique avait absorbé pour un temps ces mythes dans l'espace du Nouveau Monde. Mais, à commencer par More, les places utopiques ont commencé à migrer vers des régions plus lointaines, vers le Pacifique. Aux XVII^{e}-XVIII^{e} siècle, l'hypothétique Continent Austral Inconnu abritait la majorité des royaumes idéaux. Quand les blancs de la mappemonde ont fini par être remplis, les centres paradisiaques se sont repliés vers des îles inconnues, mystérieuses, mouvantes, flottantes, submergées (Head, Morelly, Poe, Verne), se sont enfoncés sous la terre (Holberg, Collin de Plancy, Casanova, Verne), ou ont été projetés dans l'espace astral, dans les planètes, que Fontenelle décrivait comme habitables (Godwin, Cyrano de Bergerac, Cavendish, Defoe, Voltaire, Verne, etc.)

La triple censure exercée par la théologie chrétienne, par le rationalisme cartésien et par l'empirisme anglais a fini par détruire la véracité et la crédibilité des objets de la pensée enchantée. Reléguées au champ de la subjectivité, les *mirabilia* de la grande tradition et les voyages extraordinaires classiques qui en héritaient ont souffert une sorte d'écroulement ontologique. Le corpus de récits fantastiques et utopiques a été soumis à une critique qui l'a fait basculer de la réalité dans la fiction. Après le Concile de Trente, à la fin du XVI^{e} et au début du XVII^{e} siècle, les auteurs de l'époque baroque, qu'il s'agisse d'un Cervantès ou d'un Joseph Hall, ont subi un « désenchantement » qui les a rendus sceptiques face aux idéaux merveilleux des aventures chevaleresques, des voyages fabuleux et des cités idéales. Richard Brome, par exemple, dans sa comédie *Les Antipodes*, présentait l'aspiration au voyage comme une maladie mentale, de même que Cervantès traitait la quête chevaleresque comme une folie.

Tous ces déplacements et métamorphoses témoignent du malaise de plus en plus accentué que, depuis la fin de la Renaissance, l'homme européen expérimentait quand il se proposait de donner une réalité littéraire à ses fantasmes paradisiaques et utopiques. Si les quêtes initiatiques des héros du Moyen Age étaient obligées de s'arrêter devant le mur de flammes d'un paradis clos aux humains, les voyages utopiques de l'Age classique ont progressivement abouti à des antiutopies effarantes. Aux quêtes manquées médiévales correspondent ce que Thierry Paquot appelle les « utopies inachevées » modernes[14]. Serait-ce la peur de

[14] « Toutes les tentatives de "vivre autrement" ont un point commun : l'échec. Quels que soient leur éloignement idéologique, leurs divergences de méthodes, leurs finalités différentes, les réalisations sociales utopiques se heurtent aux mêmes écueils : leur inachèvement, le naufrage du capitaine, les contretemps du sexe, la question de l'après-travail ». Thierry PAQUOT, *L'utopie ou l'idéal piégé*, p. 48.

l’échec inscrite dans les gènes de la culture européenne ? Et tout cas, il n’a pas fallu attendre le XX^{e} siècle pour voir le pessimisme gagner l’utopie et la convertir en contre-utopie.

Première partie. Du Paradis à l'Utopie

Nous partons de la démonstration de Jean-Jacques Wunenburger selon laquelle le Paradis et l'Utopie sont les deux pôles d'une même configuration psychique, d'une même « figure archétypique de l'imaginaire », celle de « l'habitat rêvé »[15]. Le « lieu idéal » est un archétype avec des racines profondes dans la fantaisie humaine, comme le démontre la persistance de son pouvoir d'irradiation et de fascination à travers les millénaires[16]. Lieu de la réalité absolue, espace sacré par excellence selon Mircea Eliade, figure psychanalytique de l'utérus maternel (ce qui fait du mythe de l'expulsion de l'Eden une mise en scène du traumatisme de la naissance) selon Otto Rank, mythème appartenant au régime mystique de l'imaginaire selon Gilbert Durand, « espace-contenant central, intimement clos, habitable », équivalent symbolique du refuge selon Marie-Cécile Guhl, l'habitat parfait apparaît multiplié dans une longue série d'images numineuses : le jardin, la terre d'en bas et les cavernes, les montagnes et les îles inabordables, la maison et le palais, la cité fortifiée, l'utopie[17]. Ces fantasmes traversent comme un fil rouge l'imaginaire des civilisations européennes et mondiales depuis les mythologies antiques jusqu'aux récits de science-fiction contemporains.

Cependant, en Europe, à partir de la Renaissance, le *topos* du « point suprême » (selon une formule de Michel Butor) a subi, comme le démontre Jean-Jacques Wunenburger, une « inversion de pôle », une « antinomie affective ». Ce renversement de régime imaginaire a résidé justement dans le remplacement du thème du Paradis par celui de l'Utopie. Le mythe paradisiaque et la narration utopique dépendent de deux formes contraires de pensée. « Le mythe fait partie d'une aptitude de l'imagination à dérouler des fabulations cinématographiques, alors que l'utopie se rend plus proche d'un jeu d'espaces pictural »[18]. Le sens profond de cette métamorphose est donné par le basculement de la pensée européenne, avec l'avènement de l'Age moderne, du versant de l'imagination symbolique, du *mythos*, sur le versant de la rationalité abstraite, du *logos*. De ce point de vue, l'utopie se manifeste comme une « sédimentation et verrouillage de l'imaginaire » mythique, comme le symptôme de crise d'une imagination que les protocoles de la raison dominante ont fini par stériliser et figer dans des schémas logiques.

---

[15] Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, pp. 17 *sqq*.

[16] Dans ce travail, nous utiliserons le concept d'archétype non pas dans son sens métaphysique platonicien (idée ou paradigme ontologique dont dérivent les existences concrètes), ni dans son sens psychologique jungien (matrice anthropologique de l'inconscient et de la psyché humaine), mais dans le sens plus modeste, et donc moins controversable et plus facile à démontrer, d'invariant culturel, de thème récurrent d'une certaine culture ou d'un faisceau de cultures. Pour la distinction entre les acceptions métaphysique, psychologique et culturelle du concept d'archétype, voir Corin BRAGA, *10 studii de arhetipologie* [*10 études d'archétypologie*], pp. 5 *sqq*.

[17] Marie-Cécile GUHL, « Le Paradis ou la configuration mythique et archétypale du refuge », *in* Jean BOURGOS, *Le Refuge*, pp. 89-90.

[18] Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, p. 23.

A partir de la dichotomie fondamentale *mythos* / *logos*, les thèmes du Paradis terrestre et de l'Utopie peuvent être départagés sur une suite d'oppositions paradigmatiques[19]. L'une des différences les plus riches en conséquences est celle qui sépare le Paradis de l'Utopie sur les deux bouts de l'axe du temps. Le mythe paradisiaque est situé dans le passé, aux origines du temps ; l'atteindre suppose un retour en arrière et un re-jet du présent. En revanche, la construction utopique est orientée vers le futur, elle est un pro-jet, même quand elle est située dans un espace parallèle et non pas dans un avenir non-determiné. La réorientation du vecteur du temps du passé vers le futur se serait produite, selon Jean-Jacques Wunenburger, dans les cadres de la religion judéo-chrétienne, qui a reconverti le Paradis perdu par Adam dans la Terre promise à Moïse[20]. La promesse de Dieu a redirigée les attentes religieuses du passé vers le futur. Le jardin d'Eden, perdu par Adam au cours de la *Genèse*, a trouvé un substitut dans le Royaume millénaire et la Jérusalem céleste de l'*Apocalypse*. Dans ce contexte, le Millénarisme apparaît comme une étape intermédiaire entre la nostalgie paradisiaque (qui est un retro-jection) et l'espoir utopique (qui est une pro-jection).

La démonstration de Jean-Jacques Wunenburger se penche sur l'aspect religieux du glissement du mythe édénique à l'utopie. Elle vise le *homo religiosus* défini par Mircea Eliade, c'est-à-dire le comportement de l'homme face au sacré. Une démarche complémentaire à cette approche philosophique et mythocritique est celle de David Bleich, qui se propose de mettre en lumière les mécanismes psychologiques, voire psychanalytiques, de l'archétype du lieu idéal[21]. David Bleich voit les mythes comme le résultat de la dialectique entre les « fantaisies rudimentaires », plongeant leurs racines dans la constellation émotionnelle de l'enfance, et les « défenses » personnelles et collectives du créateur et de son public.

Les différentes fantaisies paradisiaques peuvent être regroupées sous les typologies de trois Ages (psychanalytiques) de l'individu. Ainsi, l'Age d'Or, l'Eden ou le Paradis sont à coupler avec les rêveries infantiles sur la symbiose avec la mère, la nature et le monde. Le Millénium possède les caractéristiques de la psychologie violente et contestataire de l'adolescence, les mouvements et les sectes chiliastes étant autant de « gangs » révoltés contre l'autorité paternelle de l'Eglise. Enfin, l'Utopie fait le pas vers la psychologie adulte, sans toutefois sortir de l'ambivalence entre le rêve (pensée désirante) et la réalité (projet de réforme sociale). En conséquence, la pensée utopique se retrouve dans une « paralysie névrotique », une « impotence » d'action, due à son statut ambigu entre la fantaisie infantile et l'intellectualisme mature. Une idée similaire est développée par Joseph Gabel dans son article « Nuance schizophrénique du rêve utopiste » de l'*Encyclopédie Universelle*, où il voit dans l'utopie un symptôme schizophrénique (« un prétexte à

[19] Collectif / individuel ; fabulation épique / description spatiale ; concordance avec la tradition / attitude critique, même révolutionnaire ; nature / culture ; vision préculturelle, vitaliste, animiste / logique techniciste, mécaniste et créatrice d'artifice ; création divine / produit humain ; sacré / profane ; passéisme / ouverture vers l'avenir, etc.

[20] Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, pp. 67 *sqq*.

[21] David BLEICH, *Utopia. The psychology of a Cultural Fantasy*, pp. 7-36.

s'évader hors de l'histoire ») et dans la contre-utopie la dénonciation lucide de cette psychopathologie sociale[22].

S'il est peut-être excessif de voir dans la pensée utopique une pulsion schizophrénogène, il reste qu'on peut toujours y chercher des motivations psychanalytiques. A notre avis, l'utopie peut être vue comme le « passage à l'acte » (« *agieren* », « *acting out* ») d'un fantasme infantile, celui du « moi grandiose ». De même que le jeu avec des soldats de plomb, des poupées et des personnages en miniature, dans des cités et des géographies inventées, permet à l'enfant de modeler son image du grand monde, l'utopie est une construction magique qui donne à l'utopiste l'occasion de jouer au démiurge. Après avoir imaginé le Royaume d'Antangil (1616), l'auteur anonyme de ce qu'on considère d'habitude la première utopie française apprécie « que l'on peut juger par ceste simple description, combien Dieu et la Nature se sont délectez en ceste excellente disposition »[23]. En fait, ce n'est pas Dieu qui a savouré la création du royaume utopique, mais l'utopiste même, qui a eu ainsi la possibilité d'exercer son fantasme de toute-puissance sur un monde complètement à sa disposition.

Et si chez les enfants il s'agit d'une reconstruction « païdéique » de la réalité, d'un exercice ludique qui permet la gestion de l'image du monde, chez les adultes le jeu utopique paraît agencé par le besoin compulsif de prendre sous contrôle une réalité sociale menaçante. La fiction utopique est une stratagème pour esquiver l'angoisse provoquée par les défis d'un monde qui risque de surpasser les disponibilités affectives et cognitives des utopistes et de leur public, de les submerger. Les utopies semblent le résultat d'une « pensée désirante » (« *wishful thinking* »), elles sont des modèles compensateurs qui simplifient rationnellement une société trop complexe. C'est dans l'éprouvette de leurs cités idéales, figées selon les règles d'une logique et d'une raison assiégées, que les utopistes réussissent à annihiler le potentiel anxieux de l'imprévisibilité et de l'irrationnel spécifique au réel.

Ces deux approches, mythanalytique et psychanalytique, finissent par faire émerger une équation à trois termes : Paradis – Millénium – Utopie. L'utopie humaniste est le résultat d'une évolution culturelle complexe qui commence avec le mythe du paradis. Pour mieux cerner cette métamorphose, il faut s'arrêter autant sur les termes de l'équation que sur les articulations qui lient ces termes. Dans deux volumes précédents, dédiés à l'image du Paradis perdu au Moyen Age, nous nous sommes penché sur le premier membre de la triade (le Paradis) et sur son évolution dans la mentalité chrétienne jusqu'à la Renaissance ; ce volume reprend le relais et se propose d'analyser l'avènement du dernier membre (l'Utopie) et les mutations que celle-ci a subi à l'Age moderne.

---

[22] *Encyclopedia Universalis*, Volume 23, Paris, 1989, s.v. « Utopie », p. 268.

[23] *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil*, p. 30.

Chapitre 1. Paradis terrestre et Millénium

Tout d'abord, il faut observer que les trois *topoï* – paradis, millénium, utopie – se situent sur un même plan d'« in-transcendance » par rapport au monde contingent. Le jardin des dieux des religions du Proche-Orient, l'Eden de l'Ancien Testament, les Iles enchantées de l'Océan des légendes celtiques irlandaises, sont tous des Paradis terrestres, placés au même niveau géographique que le monde des vivants, sur le même « étage » de l'univers. Pour y arriver, les héros ne doivent pas dépasser leur condition habituelle, ils ne doivent pas souffrir une divinisation ou une sublimation métaphysique. Il est vrai qu'ils ont des obstacles difficiles à surmonter, qu'il leur faut sortir indemnes d'une série d'épreuves pénibles et démontrer ainsi leur excellence physique et morale par rapport au reste de l'humanité. Mais en général ils n'ont pas à quitter leur nature humaine, se métamorphoser par exemple en daïmons ou autres êtres spirituels. Même quand ils doivent passer par la mort, il ne s'agit pas d'un évènement irréversible, mais d'une mort initiatique qui suppose une renaissance immédiate, donc d'une sorte de bref hiatus ou de solution de continuité dans leur existence. Cela revient à dire que, dans ce type de quêtes « physiques »[24], le héros peut être admis dans le jardin divin pendant sa vie, dans sa condition corporelle actuelle, grâce à ses qualités personnelles.

Le Paradis terrestre, le Millénium et l'Utopie sont des places idéales conçues pour l'homme immanent. Ils promettent aux individus exceptionnels, aux élus, une récompense dans ce monde-ci, sans qu'ils aient à voyager dans un au-delà métaphysique qui dépasse les cadres de la nature contingente. Typologiquement, ces trois *loci* appartiennent à un paradigme apparemment plus archaïque, plus « primitif », que les visions spiritualistes des cultes à mystères antiques ou du christianisme. Ils sont basés sur la supposition que l'autre monde se trouve dans l'immédiate continuité de notre monde, que les deux univers ne sont pas séparés par des barrières ontologiques qu'on ne pourrait pas franchir sans changer de condition anthropologique. Leur schéma narratif sous-jacent est celui du voyage initiatique par lequel l'homme passe directement de sa condition mortelle actuelle à la condition immortelle du héros admis au banquet des dieux.

Cependant, ce scénario, commun aux cultes d'héroïsation du Proche-Orient ancien, a subi une pseudomorphose dramatique avec l'avènement du Judaïsme. La religion de Moïse est, comme le dit G. Van der Leeuw, une « religion de l'éloignement », qui proclame une distance ontologique infranchissable entre Dieu et les hommes. Comme nous avons essayé de le démontrer dans les volumes précédents, dans leur effort de marquer la différence radicale entre leur dieu et le reste des divinités et des créatures, les prêtres de Yahvé ont fait une lecture inverse, polémique, des mythes des peuples voisins. L'image suméro-babylonienne, assyrienne ou cananéenne du jardin divin où l'homme peut devenir l'égal des dieux a été soumise à une censure théologique qui l'a littéralement forclose de l'imaginaire juif et plus tard chrétien.

---

[24] Cf. la distinction entre trois types de quêtes, littérale ou physique, spirituelle ou mystique et figurative ou allégorique, dans Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 108-122.

Dans la narration de *Genèse* 2-3, le yahviste clôt définitivement l'Eden, interdisant à jamais aux descendants d'Adam d'y retourner.

C'est cette exégèse inverse des mythes du Proche-Orient ancien qui est à l'origine de l'évolution Paradis – Millénium – Utopie. Elle constitue l'articulation sans laquelle il est difficile de comprendre la continuité en rupture entre le Paradis de la *Genèse*, le Millénium des prophètes et des messies et les Utopies des humanistes. La censure de l'imaginaire paradisiaque archaïque a obligé la fantaisie des Juifs et plus tard des Chrétiens à chercher des voies eschatologiques alternatives. Plus concrètement, elle a poussé les recherches sotériologiques des prophètes, des théologiens, des mystiques et du grand peuple sur deux pistes spéculatives distinctes. L'une a résidé dans l'inversion de vecteur temporel de l'histoire et la réorientation de l'intérêt religieux du Paradis des origines vers le Millénium des derniers jours. L'autre a résidé dans le dédoublement de l'image du Paradis, dans une « sublimation » du Paradis terrestre en Paradis céleste, processus imaginaire qui a radicalement modifié la configuration de l'eschatologie européenne.

Pour saisir le sens de ces deux mutations, il faut bien cerner le profil de la théologie mosaïque primitive. Centrée sur la figure d'un Dieu « le-seul-vivant », qui fait alliance et n'a commerce qu'avec les vivants, la religion de Yahvé favorise le temps historique et fait peu de place aux spéculations métaphysiques. Elle se désintéresse des périodes extra-historiques et non-humaines du devenir universel et remplace la conception du temps mythique et cyclique par le concept d'une durée irréversible et orientée vers le futur. Elle se désintéresse également (ou n'a pas d'idée) des dimensions extra-spatiales et parallèles de l'univers, habitées par des dieux, des démons ou d'autres créatures surnaturelles (qui, en principe, dans la vision mosaïque orthodoxe, n'existent même pas réellement et ne sont que des illusions, des « idoles »). Même les morts sont privés presque complètement d'une condition ontologique.

Le concept primitif du Shéol implique une eschatologie négative ou même un manque d'eschatologie[25]. En effet, dans la théologie yahviste primitive, les morts sont inéluctablement engloutis par le Shéol, ils disparaissent de la conscience de Dieu et de la face du monde, ils sont voués au néant. « Qui descend au Shéol n'en remonte pas. Il ne revient pas habiter sa maison et sa demeure ne le connaît plus », dit le Livre de Job (7, 9-10). Les morts ne sont plus des *daïmons* aux pouvoirs surhumains, ils sont les « faibles », les « impuissants » qui « tremblent sous terre » devant la parole de Dieu (Job 26, 5). Le Shéol est le « royaume des ténèbres », le « pays de l'oubli » où les morts dorment d'un sommeil léthargique. La réduction des vivants, après la mort, à la condition d'ombres larvaires est due à « l'oubli de Yahvé ». Dieu règne sur les vivants, il ne se préoccupe pas des ombres, des trépassés, « dont Tu n'as plus le souvenir et qui sont retranchés de ta main » (*Psaume 88*, 6).

C'est dans ce cadre qu'il faut envisager les conséquences théologiques de la clôture du jardin d'Eden. Dans le mosaïsme primitif, la prohibition du Paradis était solidaire avec l'eschatologie « faible » du Shéol. Le message propagé par les prêtres de Yahvé valorisait surtout la vie présente et le monde actuel. Dieu « le-seul-

[25] Voir *ibidem*, pp. 55 *sqq*.

vivant », Yahvé avait avec les hommes une relation directe et concrète, de vivant à vivant. Il demandait à ses élus de lui être fidèles pendant leurs vies actuelles et c'est toujours pendant leurs vies qu'il distribuait ses récompenses et châtiments. C'est durant son existence historique, et non dans un au-delà qui avait peu de place dans les spéculations théologiques, qu'il avait fait alliance avec la tribu d'Israël. A la place du jardin d'Eden perdu par Adam au début de l'histoire, il avait offert à Moïse une Terre promise actuelle, le Canaan où les Israélites s'étaient bel et bien installés.

La relation biunivoque entre la pureté de la croyance et le bien-être des croyants avait été bien exploitée par les prophètes d'Israël dans leurs harangues demandant au peuple de se détourner des hérésies. Mais elle est arrivée à un point critique au moment de la perte de la Terre promise, de la prise de Jérusalem et de la déportation en Babylone, quand Israël paraissait être arrivé sur le bord de l'anéantissement. Dans ces temps de crise, sous la menace de disparition effective, les exhortations d'un Isaïe sur le courroux de Yahvé comme juste prix de l'égarement des Hébreux ne pouvaient plus suffire, il fallait une explication moins pessimiste pour motiver le désastre historique d'une manière capable de produire au moins une espérance future. Pour maintenir l'alliance sacrée, il fallut que l'abandon de Dieu ne fût que momentané et qu'une nouvelle promesse fût faite pour l'avenir.

Dans un univers linéaire, sans dimensions métaphysiques alternatives, sans « possibles latéraux », pour échapper à un présent anéanti il n'y a que deux directions possibles : soit un retour en arrière (couplé éventuellement à la théologie d'un éternel retour), soit une fuite en avant. Or, dans la théologie yahviste, le Paradis des origines avait « collapsé » et le passéisme ne constituait pas une solution envisageable. Si l'origine de l'axe temporel du monde était bloquée, si le présent était dramatiquement compromis, il ne restait qu'à se retourner vers l'avenir, vers le point final de l'histoire. Le Paradis des commencements irrévocablement clôt, la terre de Canaan tragiquement perdue, l'espérance d'une place de bonheur restait ouverte seulement dans un futur indéterminé, celui du salut eschatologique[26].

Cette mutation de *Weltanschauung* s'est produite dans les visions d'Ezéchiel. Prophète de l'exile, Ezéchiel avait offert aux Juifs l'espoir d'une rétribution future des malheurs présents, d'une résurrection des martyrs à partir des os et d'une restauration prochaine du royaume d'Israël (Ezéchiel 37, 1-14). La conception théologique sous-jacente de ces prophéties était vraisemblablement inspirée de la doctrine zoroastrienne de la résurrection et en général des eschatologies assyro-babylonienne et persane auxquelles le peuple juif avait été exposé en Babylone. Il reste néanmoins que cet emprunt a été rendu possible par la crise interne du mosaïsme, causée par la réalité dure de la déportation. Incapable de maintenir la vision religieuse valorisant le présent, Israël a commencé à projeter ses espérances vers l'avenir.

Les réverbérations de cette mutation n'ont cessé de s'amplifier après le retour de l'exil et la reconstruction du Temple. Dans les derniers siècles av. J.-C., si les Sadducéens continuaient de soutenir la doctrine orthodoxe de la disparition définitive des morts, le groupement de plus en plus influent des Pharisiens enseignait l'idée

[26] Dialectique esquissée par François CHIRPAZ, *Raison et déraison de l'utopie*, pp. 24 *sqq*.

alternative de la résurrection des justes et de leur rétribution future dans une Jérusalem renouvelée. Le concept de la ressuscitation de Jésus-Christ, noyau du credo chrétien, s'est formé justement sur cet arrière-plan pharisaïque. Converti du pharisaïsme, saint Paul a adapté au christianisme la doctrine de la résurrection future des élus pour expliquer le délai toujours plus long de la Parousie. A son tour, saint Jean a eu la vision d'une apocalypse à deux temps, où, dans une première phase, les justes sont ressuscités pour vivre mille ans de bonheur dans le Royaume de Christ sur terre[27].

A partir de ce moment, le millénarisme a toujours constitué une alternative à l'eschatologie chrétienne en train de s'articuler. Au deuxième siècle, il a connu une véritable vogue dans les milieux syriens et égyptiens, chez des pères et des hérésiarques comme Papias, Cérinthe, Montan, Bardesane, Théophile d'Antioche, Hippolyte, et même Tertullien et Irénée[28]. Bien que, finalement, le dogme chrétien a rejeté le concept de Millénium et le Concile d'Ephèse (431) lui a lancé l'anathème, son fantôme n'a pas cessée de hanter les esprits et de refaire surface à diverses époques, notamment de crise. Pendant le premier millénaire, des textes sibyllins comme la *Tiburtina* et le *Pseudo-Methodius* ont propagé la légende d'un empereur des temps derniers qui combattra l'Antéchrist. Au XII^{e} siècle, le Millénium a fait une réémergence éclatante dans la vision de Joachim de Flore sur les trois Etats du monde, à savoir l'Age du Père (de la Genèse à la naissance du Christ, raconté par l'Ancien Testament), du Fils (de la crucifixion à la Parousie, couvert par le Nouveau Testament) et du Saint-Esprit (conçu comme un Royaume millénaire)[29]. A la fin du Moyen Age, plusieurs sectes et mouvements populaires comme les Vaudois, les Bégards et les Béguines, les Frères du Libre Esprit, les Apostoliques de Gérard Segarelli et de Fra Dolcini, puis les paysans révoltés de Wyclif au XIV^{e} siècle, les Hussites, les Taborites et les Frères Moraves au XV^{e}, ont adopté la vision millénariste[30]. Se comportant parfois en Adamites, ces sectateurs clamaient qu'ils étaient en train d'instituer la Troisième et Dernière Ere sous la forme d'un Paradis terrestre.

Avec la Réforme, la promesse millénariste se retrouve dans les prédications de plusieurs sectes radicales. Il s'agit des soi-disant Left-Wingers (Ailiers de gauche), que Henri Desroche groupe en trois grands cycles : du XVI^{e} siècle (Thomas Müntzer, les anabaptistes, les mennonites de Menno Simons, les Huttériens de Jakob Hutter, les Frères Suisses, etc.) ; du XVII^{e} siècle, pendant la Révolution anglaise (les Levellers, les Ranters, les Fifth Monarchy Men, les True Levellers ou Diggers, plus tard les Quakers, les Shakers, etc.) ; et du XIX^{e} siècle (les missions de Henri de Saint-Simon, les phalanstères de Charles Fourier, l'Icarie d'Etienne Cabet, les villages d'Harmonie de Robert Owen, la Communia de Wilhelm Weitling, etc.)[31].

---

[27] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 59-79.

[28] Voir Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, chap. XI « Le millénarisme ».

[29] Joachim de FLORE, *Livre introductif à l'explication de l'Apocalypse*, *in* Claude CAROZZI & Huguette TAVIANI-CAROZZI, *La fin des temps*, pp. 195-196.

[30] Norman COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, pp. 156-199.

[31] Henri DESROCHE, *Les religions de contrebande*, pp. 19-39. Pour les « rêves millénaristes » contemporains, voir Sylvia L. THRUPP (éd.), *Millennial Dreams in Action*.

A leur tour, ces projets millénaristes post-renaissants étaient en directe relation avec l'utopisme classique. Entre les deux typologie existe une ligne visible de continuité. Par exemple, John Rastell, le beau-frère de More, a projeté une colonie utopique en New Foundland, échouée par la suite de la rébellion de l'équipage ; Vasco de Quiroga, le créateur des « villages-hôpitaux » de Santa Fé dans la Nouvelle Espagne, s'est inspiré directement dans ses *Ordonnances* et son *Testament* (1565) de l'œuvre du chancelier anglais[32] ; alors que les Jésuites avaient conçu au Paraguay une nouvelle Arcadie[33]. Henri Desroche a pleinement raison de traiter les mouvements protestants radicaux du XVII^e^ siècle de « millénarismes utopisants » et les expériences communautaires du XIX^e^ d'« utopies millénarisantes »[34].

Cependant, ce n'est pas le Millénium qui a été reçu dans le dogme chrétien en tant qu'alternative et compensation du Paradis perdu. Si, comme l'avons annoncé, l'une des conséquences métaphysique de la clôture du jardin d'Eden a été l'inversion du vecteur temporel du passé vers l'avenir, la deuxième, de beaucoup plus importante pour la constitution doctrinaire du Christianisme, a été la sublimation du Paradis terrestre en Paradis céleste.

Cette évolution a été amorcée dans le messianisme juif des derniers siècles d'avant la deuxième destruction du Temple et le diaspora. Gershom Scholem a judicieusement observé que, dans le genre des Apocalypses juives, on assiste à la « formation d'une eschatologie nouvelle, dont le contenu va au-delà des anciennes prophéties. Osée, Amos et Isaïe ne connaissent qu'un monde, dans lequel tous les événements se produisent, y compris les grands événements de la fin des temps. Leur eschatologie est de caractère national ; elle parle du rétablissement de la maison de David, alors en ruines, et de la gloire future d'un Israël revenu à Dieu ; elle parle d'une paix perpétuelle, du retour de toutes les nations vers le Dieu unique d'Israël et de leur rejet des cultes païens et idolâtres. Dans les Apocalypses, il est question par contre de deux éons, qui se suivent l'une après l'autre et se tiennent dans un rapport antithétique : le monde présent et le monde à venir, le règne des ténèbres et le règne de la lumière. L'antithèse nationale entre Israël et les Nations s'élargit en antithèse cosmique »[35].

Vraisemblablement sous l'influence de la mystique de souche orphique charriée par la civilisation hellénistique puis romane, la religion juive a accueilli la vision d'un autre monde transcendant, peuplé par des êtres spirituels. Bien qu'accessible déjà en visions et en extases, l'autre monde ne s'installera définitivement qu'à l'Apocalypse, c'est-à-dire à la Révélation des choses cachées. Le jour dernier sera le moment d'un jugement qui départagera les hommes en deux catégories, les justes et les damnés, en fonction de l'éthique de leur vie terrestre.

---

[32] Fintan B. WARREN, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe* ; Silvio ZAVALA, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, p. 79.

[33] Cunningham R. B. GRAHAM, *A Vanished Arcadia*.

[34] Cf. aussi Christopher HILL, *Le monde à l'envers*, et Jacques SOLE, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, pp. 53-93.

[35] Gershom G. SCHOLEM, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, pp. 29-30.

Pour « loger » les âmes des morts, les auteurs d'apocalypses ont aménagé, toujours sur le modèle de la mystique gréco-latine, deux nouveaux espaces eschatologiques, différents du Shéol collectif et moralement neutre : la Géhenne et le Royaume de Dieu (Cf. Daniel 12, 2-3). Dans les textes apocalyptiques de Daniel, *I Hénoch* (II^e siècle av. J.-C.), *II Hénoch, Testament d'Abraham* (I^er siècle av. J.-C.), *Apocalypse d'Abraham*, *III Baruch* (I^er siècle ap. J.-C.), etc., les spéculations métaphysiques et morales étaient étayées par un imaginaire eschatologique exubérant, qui a conduit à la multiplication et réduplication des demeures ultra-mondaines de Dieu, des morts, des anges et des démons[36]. Les apocalypses judéo-chrétiennes et chrétiennes de Jean, *IV Esdras* (I^er siècle ap. J.-C.), l'*Ascension d'Isaïe*, l'*Apocalypse de Pierre* (II^e siècle ap. J.-C.), l'*Apocalypse de Paul* (III^e siècle ap. J-C.), ont enrichi cet héritage, l'adaptant au message de Jésus-Christ et des apôtres[37].

Saint Jean fait continuer le premier volet de son Apocalypse, le Millénium, par un deuxième volet, l'instauration du Royaume glorieux de Dieu. Combinant la tradition hébraïque sur les trois cieux avec la conception gréco-latine des sept sphères planétaires, le christianisme a construit son autre monde dans un au-delà cosmique, transcendant le plan terrestre. Il a brisé ainsi « le toit de la maison » (du monde immanent), ouvrant le christianisme vers un univers spirituel en dehors du temps et de l'espace commun. C'est comme si le Paradis de la *Genèse* avait souffert une sorte de duplication spéculaire, comme si une image évanescente, incorporelle, s'était dégagée de l'image matérielle et charnelle du jardin divin. La Jérusalem terrestre a été doublée d'une Jérusalem céleste, le monde historique du Judaïsme traditionnel a été surplombé d'un Royaume trans-historique de Dieu.

Cette évolution est le résultat de la prohibition métaphysique qui pesait sur l'imaginaire de l'Eden. Si l'une des solutions pour sortir de l'impasse d'une histoire linéaire dont le point de départ était bloqué et le présent effondré a été la fuite vers le futur, c'est-à-dire le pro-jet du Millénium, l'autre solution, celle apocalyptique, a été beaucoup plus radicale : la sortie de l'histoire monodrome, l'ouverture d'une nouvelle dimension cosmique. Les deux solutions cohabitaient dans le monde judéo-chrétien d'avant la seconde destruction du Temple, mais avec la diaspora les positions antagonistes des Rabbins et des Chrétiens se sont raidies. Si le dogme chrétien a rejeté la solution millénariste (plus proche du Judaïsme pharisaïque) et a favorisé les spéculations spiritualistes (plus voisines de la mystique classique gréco-latine), la tradition rabbinique a pris soin, elle, comme le démontre Gershom Scholem, de se délimiter du Christianisme en maintenant l'idée de la résurrection future dans ce monde-ci et en niant la conception apocalyptique (qui, elle, a été en revanche développée par la tradition mystique alternative de la Kabbale)[38].

Un des mythes constitutifs du Christianisme était ainsi un mythe négatif, une image néantisée, un concept vide, celui du Paradis perdu. Pour faire une gestion acceptable de ce traumatisme de naissance, l'imaginaire

---

[36] Voir Jean DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*.

[37] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 62-65, 86-91.

[38] Gershom G. SCHOLEM, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, pp. 31-32.

chrétien a entamé un travail de sublimation, qui a mené de l'image du Paradis terrestre à celle du Paradis céleste. Le processus n'a pas été simple et linéal, il a nécessité plus d'un démi-millénaire pour arriver à un dénouement accepté par tous. Dans un chapitre du *Paradis interdit au Moyen Age*, nous avons montré que les pères des premiers cinq ou six siècles ap. J.-C. ont oscillé entre plusieurs théories sur la nature du Paradis rouvert par Jésus-Christ[39]. Si par exemple les pères cappadociens tendaient à identifier le Royaume de Jésus au jardin d'Eden, les théologiens d'Occident étaient enclins à voir ces deux *topoï* différenciés par l'événement de la résurrection, alors que les pères d'Alexandrie voyaient le jardin d'Eden comme une antichambre du Paradis. La solution finale, qui se retrouve dans les formulations de Thomas d'Aquin, a été de désaffecter définitivement le Paradis terrestre et de loger les élus, autant avant qu'après le Jugement, dans le Paradis céleste.

Chapitre 2. Paradis terrestre et Utopie

Pour envisager la naissance de l'Utopie en tant qu'hypostase de l'archétype du lieu idéal, il faut donc tenir compte de la double influence imaginaire exercée sur elle d'un côté par le concept de Paradis, dans son double aspect, terrestre et céleste, et de l'autre par le concept de Millénium. En ce qui concerne la première filiation, il faut observer que si, d'un point de vue thématique, l'Utopie est un avatar du Paradis terrestre, d'un point de vue dynamique son émergence est amorcée par la *négation* du Paradis terrestre. En d'autres mots, l'opération qui régit l'équation du Paradis terrestre et de l'Utopie est l'inversion imaginaire, l'antiphrase affective et symbolique qui transforme le premier terme en l'image intermédiaire d'un Paradis interdit. L'Utopie est apparue parce que le jardin divin a été refusé aux humains, comme la compensation d'une attente frustrée depuis plusieurs millénaires. Claude-Gilbert Dubois a bien diagnostiqué ce mécanisme psychanalytique collectif : « Le processus de frustration ou d'échec qui entraîne la création compensatoire du Pays de Nulle Part a quelques rapports avec le mythe archétypal du Paradis perdu, dont il exprime en somme l'inverse : la réintégration dans l'Eden, le *sein maternel* originel »[40]. L'évolution du mythe de l'Eden originel à l'Utopie moderne passe par le terme moyen du Paradis perdu.

Dans sa conformation profonde, la quête utopique appartient à un scénario plus archaïque, plus primitif, que les anabases, les psychanodies, les voyages de l'esprit, les visions mystiques des initiés des cultes classiques ou des ascètes et des croyants chrétiens. Elle exprime le désir concret, ancré dans la réalité matérielle, d'atteindre une félicité pendant cette vie, dans la condition actuelle, et non après la mort, dans la condition d'esprits évoluant dans un univers transcendant. Dans l'horizon d'attente de la religion chrétienne, cette espérance était susceptible d'être comblée par les promesses millénaristes, mais, hélas, autant le jardin d'Eden que le Millénium ne constituaient pas des aspirations légitimes dans le cadre du dogme. La doctrine

[39] Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 91-107.

[40] Claude Gilbert DUBOIS, *Problèmes de l'utopie*, p. 20.

chrétienne pointait dans une seule direction eschatologique : le Paradis céleste et son correspondant inférieur, l'Enfer, lieux métaphysiques qui transcendent le monde physique.

Cette situation a duré plus d'un millénaire. Ce n'est que la Renaissance qui a ébranlé la suprématie du paradigme chrétien orthodoxe, ouvrant des nouveaux horizons spéculatifs et imaginaires. A cette époque au moins trois propositions culturelles, doctrinaires et épistémologiques, venant de la part de la pensée occulte, de la Réforme et de l'Humanisme, ont secoué l'édifice de la théologie catholique. Chacun de ces courants religieux et culturels a apporté sa propre solution sotériologique alternative : le paradis magique, le Millénium et l'Utopie.

Comme l'ont démontré Eugenio Garin et les chercheurs de l'Institut Warburg, la Renaissance doit être comprise en grande mesure comme une renaissance de la constellation de croyances païennes de l'Antiquité tardive[41]. Après le IV^{e} siècle, avec son imposition comme unique religion de l'Empire, le Christianisme a soumis à un refoulement massif toutes les autres croyances et pratiques alternatives : le polythéisme classique, les cultes à mystères, l'hermétisme culte et ses variantes « populaires », les oracles et les techniques divinatoires, la magie, la théurgie et la thaumaturgie, les écoles et les sectes gnostiques, etc. Après un millénaire de domination idéologique, quand les ressources patristiques de créativité paraissaient s'être taries ou enlisées dans l'enseignement de l'Ecole, les continents submergés de l'Antiquité ont commencé à refaire surface. Il est toutefois vrai que ce retour du refoulé ne livrait pas les anciennes pratiques religieuses sous leurs formes originelles, mais dans des pseudomorphoses et des anamorphoses imposées par la culture dominante. Le néoplatonisme, l'hermétisme, la kabbale, la magie, l'alchimie, l'astrologie et les autres formes de mantique, l'art de la mémoire et la médecine spagirique de la Renaissance avaient plus ou moins reçu et digéré les très influents axiomes de la théologie chrétienne.

Cependant, dans leurs fondements imaginaires, les disciplines « occultes » dépendaient d'une formule théo-anthropologique différente de celle chrétienne. Comme nous l'avons vu, le judéo-christianisme avait imposé l'idée d'une distance ontologique infranchissable entre le Créateur et ses créatures. L'échec de la quête de l'immortalité était une pré-condition doctrinaire obligatoire. En opposition avec cette conception pessimiste, la pensée magique de la Renaissance misait plutôt sur le concept païen de consubstantialité entre les hommes et les dieux. Et si l'axiome de la différence irréductible entre Dieu et l'humanité avait mené à la fermeture du jardin divin où avait lieu la divinisation du héros, la récupération de l'axiome de la présence d'une étincelle divine dans chaque être rendait à nouveau possible la transcendance de la nature mortelle par les forces propres de l'individu initié. La Kabbale, la mystique hermétique, la magie, l'alchimie, la médecine qualitative fournissaient l'espoir renouvelé que l'homme peut tout de même devenir semblable aux dieux.

C'est pourquoi, si le Moyen Age avait été dominé par le scénario du voyage initiatique manqué, à la Renaissance se développe un nouveau type de quêtes fabuleuses qui proposent des réussites alternatives. Si

[41] Pour l'historiographie de la conception sur la Renaissance, voir Michele CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Première partie.

le jardin d'Eden de la Bible reste fermé, en revanche les portes d'autres Paradis terrestres, plus ou moins hétérodoxes, s'ouvrent pour les nouveaux explorateurs. Si ce n'est pas tout à fait l'arbre de vie qui redevient accessible aux heureux protagonistes, ce sont d'autres accessoires de l'immortalité qui leur sont offerts : la pierre philosophale, l'élixir de longue vie, la fontaine de jouvence, le chaudron de la renaissance, la coupe du Graal, les pommes d'abondance. Le Paradis terrestre orthodoxe, perdu pour l'humanité, est supplanté par des Paradis magiques empruntés à diverses mythologies, gréco-latine, asiatiques, celtique, germanique, gnostiques, etc. Les Iles des bienheureux, les Iles fortunées, les Hespérides, l'Avalon, le Royaume de Féerie, toutes les isotopies du lieu paradisiaque se retrouvent dans la littérature enchantée de la Renaissance, de l'île d'Armide à celle de Prospero.

La Réforme, surtout avec ses mouvements radicaux comme celui de Thomas Müntzer, offrait une autre alternative, inspirée de la tradition testamentaire. Au Paradis céleste promis par les Eglises établies, les prophètes réformistes opposaient le Millénium, le royaume des justes et des pauvres, établi sur cette terre, pendant cette vie. Et quoiqu'en Europe, autant Luther que Cromwell ont combattu et anéanti les sécessionnistes anarchiques de la Réforme, le Nouveau Monde a servi de support à de nombreux projets millénaristes, autant catholiques que protestants. Gerónimo de Mendieta a voulu mettre en œuvre, en Amérique centrale, la vision millénariste de Joachim de Flore, Vasco de Quiroga a repris, dans ses villages-hôpitaux de Santa Fé, les idées de Thomas More, au Paraguay les jésuites ont organisé les célèbres « réductions », une sorte de communautés monastiques pour les Amérindiens. Similairement, diverses sectes protestantes de huguenots, puritains, anabaptistes, quakers, shakers, etc., fuyant l'Europe, ont transporté et établi leurs rêves millénaristes en Amérique du Nord [42].

Enfin, l'Humanisme a offert une troisième solution pour rouvrir les portes du Paradis. Si le Dieu chrétien se montrait jaloux de sa création, interdisant à ses créatures, à juste raison ou non, l'accès à l'arbre d'immortalité, les humanistes ont décidé de donner à l'homme la possibilité de construire son propre jardin, par ses forces seules. Redéfinissant le rôle de l'homme face à Dieu et à la nature, Thomas More et ses successeurs ont retiré le jardin d'Eden à la juridiction divine et l'ont ré-attribué à l'humanité. A la cité de Dieu, les humanistes ont opposé une cité construite par l'homme. Les voyages initiatiques ont été refaçonnés en fonction de ce nouveau but – le jardin artificiel habité par une humanité rénovée. Les siècles suivants ont repris l'utopie humaniste dans des cadres idéologiques nouveaux, mais qui favorisaient toujours plus l'activisme athée face à la piété religieuse : utopies puritaines et protestantes, déistes et libertines, réformistes et progressistes au XVIII^{e} siècle, scientistes et socialistes au XIX^{e}.

Le Paradis terrestre et l'Utopie sont des *topoï* charriés par le même courant imaginaire collectif qui cherche pour l'homme un salut immanent. Darko Suvin a très bien noté que « Le Paradis terrestre est peut-être encore plus proche de l'Utopie. En dehors du christianisme officiel, il n'est généralement pas trans-historique : un voyage ordinaire peut y conduire. Le Paradis terrestre est séparé des autres pays par une barrière, ce qui en

[42] Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 323-325.

fait ordinairement une île dans la mer, une île bienheureuse dans la tradition immémoriale des Grecs, et dont on retrouve les traces dans beaucoup d'autres écrits, anonymes ou célèbres, par exemple chez les Celtes ou chez Dante dont le Paradis terrestre est en mer occidentale. Souvent, et surtout dans les versions que la religion n'a pas adultérées, ses habitants ne sont pas des purs esprits, mais seulement des individus plus parfaits »[43]. Dans les deux volumes que j'ai dédié au thème du Paradis interdit, j'ai dressé un panorama de ces voyages initiatiques du Moyen Age dirigés vers l'Eden oriental ou vers l'Avalon occidentale.

Somme toute, on peut dire que l'utopie est une pseudomorphose renaissante du Paradis terrestre chrétien. Entre les deux il y a simultanément une ligne et une solution de continuité, une unité dans la rupture. En ce qui concerne la continuité, Fernando Ainsa observe avec une fine intuition que « L'utopie a beau paraître tout entière tournée vers le futur, elle se nourrit toujours de la nostalgie. L'utopie la plus rationnelle s'enracine inévitablement dans le paradis perdu. Le *retour aux origines* se mêle au mythe de la terre promise, le *bon sauvage* réincarne le chrétien primitif, le *bon révolutionnaire* synthétise les vertus de l'un et de l'autre »[44].

Dans son livre sur religion et utopie, Krishan Kumar énumère en tant qu'articulations de cette continuité le mythe du Paradis, l'idéal monastique et le millénarisme. Les rêveries paradisiaques constituent une sorte d'arrière-fond de l'Utopie, ce que Kumar appelle, dans un sens psychanalytique, l'inconscient de l'Utopie. Bien que les intentions, les moyens et l'aspect final de l'Utopie soient distincts des aspirations sotériologiques chrétiennes, il y a derrière le projet utopique une tension fantasmatique, une pression émotionnelle et imaginaire irradiant des visions du Paradis perdu et du Paradis récupéré[45].

Frank E. Manuel et Fritzie P. Manuel, auteurs d'un imposant traité sur l'utopie, estiment que l'histoire du Paradis fait partie de l'archéologie de l'Utopie, qu'elle est, à l'instar des organismes biologiques, une structure inférieure englobée par l'évolution dans une forme supérieure. En support à cette idée, ils invoquent le fonds chrétien personnel des parents de l'utopie, à partir de Thomas More, martyr sanctifié par l'Eglise catholique, jusqu'à Campanella, Bacon, Andreae, Comenius, Leibniz, auteurs de « pansophies » profondément chrétiennes continuant la tradition paradisiaque et mystique. Leur mot final est qu'il n'y a guère de « thème lié à l'Eden, à l'Age messianique ou au paradis ultra-mondain qui ne soit pas repris ou revisité par la littérature utopique séculière »[46].

C'est aussi la conclusion de Jean-Michel Racault : autant les voyages imaginaires que les récits utopiques sont structurellement homologues à une « apocalypse », c'est-à-dire à la révélation d'un autre monde. L'auteur de relations fantastiques et utopiques partage avec le prophète religieux le même enthousiasme de « porte-parole d'un message transcendant ». Son récit est l'équivalent laïque d'un « rapt » qui lui a permis

---

[43] Darko SUVIN, *La Science-Fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, p. 65.

[44] Fernando AINSA, *La reconstruction de l'utopie*, p. 45.

[45] Krishan KUMAR, *Religion and Utopia*, p. 14.

[46] Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, p. 112.

d'entrevoir un monde et l'investit de la mission d'être son messager. « Tout se passe donc comme si le texte biblique se trouvait symboliquement à l'origine et au terme du processus d'engendrement textuel qui semble bien être une constante des voyages imaginaires et des utopies »[47].

Le déclic qui a provoqué la solution de continuité entre la vision paradisiaque et celle utopique a été la sécularisation de la vision du monde. La rupture a résidé dans une inversion de pôles, dans le déplacement du centre de densité ontologique de Dieu vers l'Homme. Le théocentrisme partiellement érodé du Moyen Age a trouvé un concurrent innovateur et enthousiaste dans un anthropocentrisme partagé autant par les « mages » que par les humanistes de la Renaissance. Gabriel Vahanian pense que l'utopie, née « au confluent de la sécularisation du christianisme et de la désacralisation du monde », n'a pas simplement élargi le champ du profane aux dépenses du sacré, mais a franchement subverti la dichotomie du sacré et du profane[48]. Elle a (re)sacralisé l'homme, en le rehaussant à une condition que le dogme du péché originel lui interdisait dans la doctrine chrétienne. Elle lui a fait une promesse qui le vise dans sa vie actuelle, dans l'ici et le maintenant, et non pas après la mort, dans un au-delà difficilement imaginable.

Pour ne pas trop simplifier les choses, il faut reconnaître, avec Christine Rees, que les fondateurs de l'Utopie ancienne et moderne, Platon et Thomas More, ne pensaient pas leurs cités comme faisaient partie de l'ordre du réel, mais de l'ordre de l'idéal. La cité de Platon est une « idée », un paradigme, alors que l'utopie de More est une proposition théorique, un projet humaniste, dont l'auteur doute qu'il soit réalisable dans notre monde (d'où le désaveu compris dans le nom même de « Pas-de-place »). Néanmoins, les deux parents du genre ne se sont pas arrêtés à une construction conceptuelle, la seule convenant à une dimension idéale, mais ont inventé des fictions matérialisant ces projets intellectuels. La désacralisation a été doublée d'une « dé-métaphysication », d'une descente de l'empire des abstractions dans le monde concret, avec ses difficultés précises et pressantes.

L'Utopie aspire à donner des solutions aux problèmes très matériels de la vie actuelle. Les habitants de l'Utopie ont une existence avec des besoins immédiats et les utopistes doivent pourvoir à leur alimentation et abri, travail et commerce, organisation familiale et sociale, éducation et vie culturelle, législation et défense contre les ennemis[49]. Miriam Eliav-Feldon reconnaît dans le genre utopique la plupart des valeurs de l'humanisme civique : la sécularisation de la pensée politique et historique, l'éthique de la « *vita politica activa* », un programme d'éducation générale, un retour vers l'antiquité non pas avec mélancolie passéiste, mais comme vers un modèle exemplaire pour le présent[50].

La sécularisation serait ainsi la condition *sine qua non* de l'utopie. Le genre n'a pu faire sa percée qu'au moment où l'homme a abandonné la conception que la société et le monde sont gouvernés par Dieu, quand il

---

[47] Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, pp. 90-91.

[48] Gabriel VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, p. 28.

[49] Christine REES, *Utopian Imagination and Eighteenth-Century Fiction*, pp. 7-8.

[50] Miriam ELIAV-FELDON, *Realistic Utopias*, pp. 132-133.

a assumé la responsabilité des déficiences de l'histoire, quand il a dépassé le « *contemptus mundi* » impliqué par l'idée que la vraie existence se passe dans le Royaume des Cieux, quand il s'est affranchi de la théorie pessimiste de la dégénérescence constante de l'humanité à partir de la chute[51].

Krishan Kumar pense que l'absence assez manifeste du genre utopique en dehors de l'Europe s'explique par le fait que seulement notre continent a vécu une sécularisation aussi vertigineuse. Dominées par une conception religieuse, les sociétés non occidentales n'ont manifestement pu imaginer que des places idéales créées par des entités surhumaines ou dépendant de principes surnaturels. De ce point de vue, l'idée d'une utopie chrétienne semble, elle aussi, une contradiction dans les termes. Pour que la cité de l'homme devienne concevable, il a été nécessaire que l'Age moderne crédite la raison et les capacités humaines de création. Il a fallu que les humanistes de la Renaissance quittent le modèle augustinien de la Cité de Dieu pour se retourner vers la Cité de l'homme[52].

Comme l'ont souligné tous les théoriciens du genre, le poids critique qui a provoqué le retournement du théocentrisme en anthropocentrisme a été l'héritage classique. Dans la cité idéale conçue par Platon, Thomas More et les philosophes ultérieurs ont trouvé un modèle qui tranchait court avec le caractère providentialiste et messianique de l'étalon augustinien. La tradition helléniste, rationnelle et calibrée aux dimensions de l'homme, offrait la certitude que la cité terrestre peut être en principe aussi parfaite que la cité céleste, parce que l'homme lui-même peut aspirer à devenir le semblable des dieux[53]. Cette confiance dans la nature humaine était partagée, paradoxalement, aussi bien par l'humanisme que par la courant « occulte » de la Renaissance, quoique d'autres différences, en première place l'alignement sur les positions divergentes de la pensée rationaliste et de la pensée magique, allaient bientôt séparer et poser en antagonistes les cités artificielles et les jardins magiques.

La raison, en tant que faculté maîtresse définitoire pour l'être humain, est devenue pour les humanistes le critère fort qui distingue l'Utopie, d'un côté, et le jardin d'Eden, le Millénium et les paradis magiques de l'autre, relégués tous dans les limbes de la superstition et de l'irrationnel. Le processus de laïcisation de l'utopie face à la théologie sera accompli au XVIII^{e} siècle, quand les philosophes des Lumières proposeront, pour remplacer la révélation du Livre, une nouvelle révélation, celle de la raison naturelle. Comme le note Carl L. Becker, les illuministes étaient conscients que, dans l'absence d'une offre capable de supplanter les promesses de perfection et de salut, la « religion de l'humanité » n'avait aucune chance de s'imposer contre l'autorité de l'Eglise. La raison infaillible et la foi absolue dans les possibilités d'accomplissement de soi-même de l'homme ont été rehaussées au rang de principes de la nouvelle croyance philosophique[54]. Dans les

---

[51] *Ibidem*, pp. 5-6.

[52] Krishan KUMAR, *Utopianism*, p. 35.

[53] *Idem*, *Religion and Utopia*, p. 13.

[54] Carl L. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, pp. 127-128.

cadres de cette religion laïcisée et camouflée, l'Utopie remplissait le rôle messianique et sotériologique qui revenait, dans le Christianisme, au Paradis.

Thomas Molnar traite l'utopie de religion sécularisée, surgie d'une impulsion hérétique. En fin de compte, les utopistes ont une nature profondément religieuse, puisqu'ils cherchent une voie de salut pour une humanité considérée captive du mal. Cependant, comme les promesses de l'Eglise ne les satisfont pas, ils tournent leur révolte contre la religion même. Leur but commun est « la libération de l'homme de *l'hétéronomie*, du gouvernement et de la providence d'un Dieu personnel, au nom de *l'autonomie*, du *self-government* moral ». Pour qu'une telle démarche n'échoue pas dans l'anarchie, ils se voient obligés de consacrer un nouveau démiurge, l'auteur de l'état utopique : la collectivité. Divinisée, la société humaine devient la nouvelle idole des temps modernes. L'« éternelle hérésie » de l'utopie réside dans la substitution du théocentrisme par l'anthropocentrisme : « Ayant pris le parti de nier l'existence d'un Dieu radicalement différent du monde, l'utopiste découvre que son seul recours est de concevoir un Dieu immanent radicalement identifié avec ce monde, qui est le seul être conscient de lui-même, *créateur* de lui-même et de son environnement : *l'homme* »[55].

Le passage du Paradis terrestre chrétien à l'Utopie humaniste a marqué un basculement radical du régime imaginaire de l'homme européen. En première instance, le changement n'a pas visé la constellation de symboles, la panoplie d'images et les décors fictifs, mais l'illumination projetée sur ces paysages fantastiques. Peut-être que la continuité thématique entre l'Eden biblique et l'Utopie de More n'est pas tout à fait visible si on isole les deux « *loci* » dans leur figuration pure, archétypale, mais elle devient évidente, comme je vais essayer de le montrer dans la deuxième partie de ce chapitre, quand on compare le scénario de l'expédition utopique aux quêtes médiévales du Paradis terrestre. Le corpus médiéval et renaissant de voyages initiatiques, le plus souvent négligé par les historiens et les théoriciens de l'utopie, est essentiel pour comprendre l'héritage imaginaire sur lequel a été bâti le genre utopique.

Le changement a touché surtout le sens et la valeur symbolique attribués aux objets et aux cadres imaginaires. Traitant de l'évolution des *patterns* de l'« ordre », donc de l'organisation interne des visions du monde, Dorothy F. Donnely a fait l'observation que, en comparaison avec Platon ou Augustin, Thomas More ne subordonne plus l'ordre naturel et social à l'ordre cosmique ou à l'ordre divin. Il ne cherche pas les principes transcendants dont dérivent, hiérarchiquement, les principes temporels, il est préoccupé exclusivement par l'ordre immanent de la société humaine. La permutation impliquée par l'abandon de la vision paradisiaque et l'avènement de la pensée utopique pourrait être résumée dans le jeu d'antithèses suivant : ordre cosmique / ordre historique ; ordre transcendant / ordre naturel ; orientation vers un *telos* ultra-mondain (ordre finaliste) / orientation vers un *telos* intra-mondain (ordre évolutionniste) ; ordre imposé / ordre crée par les hommes[56].

---

[55] Thomas MOLNAR, *L'utopie. Eternelle hérésie*, pp. 14, 31-32, 131.

[56] Dorothy F. DONNELLY, *Patterns of Order and Utopia*, pp. 67-68, 76-77, 89.

La Cité de l'homme apparaît ainsi comme le revers de la Cité de Dieu. L'aversion de la théologie chrétienne envers l'utopie (à partir du récit du Yahviste sur l'attitude de Dieu face à la tour de Babel jusqu'aux considérations de saint Augustin sur les deux cités) ne fait que démontrer encore plus la continuité de substrat de deux projets, divin et humain. Si le Royaume de Dieu et l'Utopie s'excluent d'une manière si drastique, c'est que les deux *topoï* sont des alternatives ou des valeurs d'une même catégorie, entre lesquels la foi demande de faire un choix. Cette option théologique, entre le Paradis terrestre et le Paradis céleste, les pères de l'Eglise ont dû la faire dès la constitution doctrinaire du christianisme. Et si l'eschatologie chrétienne s'est lancée sur les voies d'un autre monde transcendant et spirituel, les promesses alternatives, de bonheur et d'immortalité dans ce monde-ci, n'ont pas cessé d'habiter l'imaginaire populaire. L'utopie apparaît comme la réversion ou le retour (dans un sens psychanalytique) du mythe biblique du jardin d'Eden, dans une pseudomorphose humaniste et laïque.

Northrop Frye a systématisé les rapports entre ces thèmes dans une équation quaternaire. Le christianisme est polarisé entre deux mythes, celui des origines et celui de la fin, la jardin d'Eden et la Cité de Dieu. Le mythe de la création est l'équivalent d'un contrat passé entre Dieu et l'homme ; la rupture du contrat a attiré la chute. L'humanisme oppose à ce couple une autre paire de termes, le « contrat social » et l'Utopie. Le contrat social correspond au mythe du Paradis, en tant qu'il donne une explication – séculaire – aux origines de la société. L'Utopie renvoie à la Cité de Dieu, en tant qu'elle est une vision du *telos*, du but de l'existence historique. Tous les deux, le contrat social et l'Utopie, partent d'une analyse du présent, mais ils projettent leurs conclusions soit dans le passé, soit dans un ailleurs, soit dans le futur[57]. Les deux séries de thèmes, chrétienne et humaniste, évoluent sur deux plans parallèles, celui du sacré et celui du profane.

En tant qu'alternative immanente au Royaume transcendant de Dieu, l'Utopie est, comme nous l'avons vu, plus proche des promesses millénaristes. L'Eden vétérotestamentaire, le Millénium réformiste et l'Utopie humaniste sont similaires en ce que tous les trois restent « au ras de la terre », ne s'envolent pas vers un ciel en dehors du monde physique et de l'histoire. Il est symptomatique que le déploiement des espérances millénaristes et des projets utopiques coïncide avec la régression des quêtes paradisiaques. Bien que le Paradis terrestre restait un but inaccessible, le Moyen Age n'avait pas cessé d'envoyer ses voyageurs fictifs à la recherche de l'Eden oriental ou de l'Avalon occidentale, que les chartes T-O situaient dans les deux extrémités du disque de l'*oïkoumènê*. A la Renaissance, les nouvelles exégèses de la géographie biblique menées par Steuchus Eugubinus, Franciscus Junius, Marmaduke Carver, Johannes Herbinius, Pierre Daniel Huet, Salomon Van Til et autres, avaient tenté de trouver à l'Eden une localisation moins fantaisiste, mais avaient fini par imposer l'idée que le jardin biblique ne figure pas (ou plus) dans la configuration actuelle du monde. A partir du XVI^{e} siècle, le Paradis terrestre disparaît rapidement des mappemondes et de

[57] Northrop FRYE, « Varieties of Literary Utopias », *in* Frank E. Manuel (éd.), *Utopias and Utopian Thought*, p. 34.

l'imaginaire européen[58]. C'est à fur et à mesure que cet évanouissement s'accomplit qu'on assiste, par un processus de compensation, à l'apparition des cités et des pays utopiques.

En d'autres mots, la décroissance de l'imaginaire paradisiaque paraît être le moteur qui nourrit la croissance de la pensée utopique. Les thèmes et les images paradisiaques sont évacués de l'île d'Eden engloutie et récupérés sur le continent complémentaire émergent, celui de l'Utopie. Le scénario du voyage initiatique vers le Paradis terrestre, à travers les déserts d'Asie ou les abysses de l'Océan, trouve sa continuation dans les récits racontant des voyages vers des cités idéales et des états fictifs. Dans ce sens, le texte de Thomas More, avec sa force d'innovation troublante, ne fait que masquer une continuité de fond beaucoup plus massive entre le corpus de textes médiévaux et la littérature de voyages extraordinaires et utopiques de l'Age classique.

Chapitre 3. Millénium et Utopie

Si la relation entre le Paradis terrestre et l'Utopie est de nature complémentaire, la deuxième supplantant la disparition du premier, la relation entre Millénium et Utopie est de nature alternative. Les deux sont des alternatives terrestres, l'une religieuse, l'autre laïque, du Paradis céleste promis par les Eglises établies. La relation entre les deux est interdépendante et réversible, de manière que Henri Desroche a pu croiser les définitions et parler de l'utopie comme « religion sécularisante » et de la religion comme « utopie sacralisante », et encore de « millénarismes utopisants » et d'« utopies millénarisantes »[59]. Jean Servier a construit son *Histoire de l'utopie* sur l'idée que l'utopie est une variante sécularisée du millénarisme, que si le Millénium exprime l'espoir religieux de salut de la nature humaine et de compensation des justes par Dieu, l'Utopie est une aspiration laïque d'amélioration de l'existence concrète par des hommes qui deviennent les agents de leur propre émancipation[60]. Thomas Molnar conçoit une systématique similaire, parlant de deux types d'utopies, religieuse et athée. L'utopie religieuse est le millénarisme, allant des visions testamentaires jusqu'à Teilhard de Chardin, alors que l'utopie athée aboutit dans la révolution sociale et les sociétés totalitaires[61].

Autant le Millénium que l'Utopie désirent instaurer un paradis qu'ils ne cherchent plus dans le passé non visitable de l'Eden, mais dans le futur immédiat ou dans un espace alternatif. Gilles Lapouge oppose sur cette base l'édénisme hérétique aux millénarismes du Moyen Age. Les Adamites, les Frères du Libre Esprit, les tendres chercheurs de l'harmonie « rament à contre-courant, ils inversent le sens des années, leur idée est qu'ils cinglent vers la Genèse ». Les millénaristes veulent, au contraire, accélérer l'histoire, la consommer le

---

[58] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 377-384.

[59] Henri DESROCHE, *Sociologie de l'espérance*, pp. 38, 217.

[60] Jean SERVIER, *Histoire de l'utopie*.

[61] Thomas MOLNAR, *L'utopie. Eternelle hérésie*, p. 34.

plus vite possible, la faire brûler ensemble avec les institutions du présent. Si les adamites sont des « indolents » jouissant dans les rêveries d'une enfance collective, les millénaristes et les utopistes sont des « vieillards exaspérés » et des « stakhanovistes » qui ne se donnent pas un instant de repos[62].

Le Millénium et l'Utopie envisagent un paradis terrestre installé ici-bas, en contraste avec Royaume céleste de Dieu de la théologie chrétienne. La transcendance est abandonnée au profit de l'espace et du temps immanent. Dans la formulation de Carl L. Becker, l'article de « foi philosophique » des Lumières, selon lequel le but de la vie est la vie elle-même, impliquait que le nouveau ciel des philosophes était situé quelque part dans les confins de notre terre et dans les limites de notre histoire. Le salut de l'humanité devait être atteint non par un agent extérieur, miraculeux, catastrophique, mais par les efforts des générations successives des hommes, dans une entreprise coopérative censée remplacer la providence divine. Fontenelle et d'autres philosophes ont cessé de regarder l'utopie comme un exercice théorique visant une vérité paradigmatique et ont commencé à la projeter dans l'histoire, en tant que programme destiné à être réalisé pratiquement[63].

Cependant, il faut concéder que l'orientation vers le futur n'a pas été un trait commun que le Millénium et l'Utopie ont partagé immédiatement dès l'apparition de celle-ci. Au début, du XVI^{e} jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle, la pensée utopique n'était pas sensible à l'aspect temporel de l'existence humaine. Bien que le Christianisme avait introduit le concept d'un temps universel orienté et que les millénarismes visaient justement ce futur messianique, les premiers projets utopiques, à partir de Thomas More, étaient conçus dans une dimension atemporelle. En tant que « cité idéale », l'utopie conservait son arrière-fond platonicien, sa nature paradigmatique, de modèle hors le devenir historique. L'utopie est, ou l'était à son début, une hypothèse épistémologique, un « exercice mental sur les possibles latéraux », selon la définition de Raymond Ruyer[64]. C'est-à-dire que Thomas More et ses successeurs concevaient leurs expériences utopiennes dans un espace alternatif de l'histoire, parallèle et simultané avec les monarchies européennes de l'époque.

Donc en fait, à ses origines, l'utopie n'était pas un pro-jet dirigé vers l'avenir, à l'instar du Millénium. Le jardin d'Eden et l'Empire millénaire se partagent bien les deux extrémités de l'axe chrétien de l'histoire, le commencement et la fin, mais l'utopie n'est venue rejoindre le Millénium dans le domaine du futur que quelques siècles plus tard. A l'Age classique, son dessein original était d'ouvrir un présent latéral, une alternative à l'histoire contemporaine. C'est en cela qu'elle se manifestait comme un programme humaniste, qui rejetait en bloc les solutions religieuses. La théologie chrétienne maintenait l'homme dans un présent « faible », compromis par le péché, encastré par les deux chronotopes « forts » de l'Eden originel et du Royaume futur. Les millénarismes remplaçaient l'eschatologie céleste par une promesse terrestre, et en cela

---

62 Gilles LAPOUGE, *Utopie et civilisations*, pp. 122-123.

63 Carl L. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, pp. 128-129, 136.

64 Raymond RUYER, *L'utopie et les utopies*, pp. 9 *sqq*.

l'Utopie est bien en accord avec le Millénium. Mais l'Utopie se sépare du Millénium par son ambition de revaloriser le présent même.

L'Utopie n'est pas seulement une parenthèse entre le passé et l'avenir, elle construit un axe temporel nouveau, qui se déploie sur la dimension d'un possible latéral. L'humanisme utopique propose une histoire parallèle à l'histoire chrétienne du monde, qui évite en quelque sorte la grande mésaventure du péché et de la chute ou qui remédie instantanément les effets de la déchéance. Si le Royaume céleste ou le Millénium promettent le salut futur de l'homme, par l'agencement de Dieu, l'Utopie est une Cité des bienheureux déjà instaurée, où le salut a été déjà accompli par les diligences des hommes, par ingénierie sociale. L'Utopie est atemporelle dans le même sens que le Royaume de Dieu est en delà du temps : tous les deux sont des Cités, humaine ou divine, achevées, qui ne nécessitent plus le pénible travail de l'histoire.

Il est vrai cependant que l'association de l'Utopie au Millénium a fini par provoquer une mutation de la première. Au cours des XVIII^{e}-XIX^{e} siècles, l'Utopie atemporelle et figée de l'Age classique a été remplacée par l'Utopie dynamique et progressiste de l'Age moderne. Les théoriciens du genre ont apporté beaucoup d'arguments pour expliquer pourquoi l'Utopie de l'Age classique n'était pas soumise à la temporalité (parce qu'elle est un modèle achevé, dont la perfection exclut tout progrès ultérieur, parce qu'elle est un monde clos, qui évite délibérément tout contact avec l'extérieur et tout changement intérieur, etc.). L'explication la plus générale est celle de Dorothy F. Donnelly, qui pense que la disparition de l'Utopie classique s'amorce avec l'abandon du concept d'ordre immutable et téléologique qui caractérisait autant la pensée chrétienne que l'humanisme de la Renaissance. Ce serait Francis Bacon qui, dans la *Nouvelle Atlantide*, aurait introduit l'idée que l'ordre idéal est de nature politique et sociale, que l'Utopie est un processus dépendant de l'action humaine[65].

Dans son *Millénium et Utopie*, Ernst Lee Tuveson soutient que le concept de progrès est apparu quand l'idée millénariste a été assumée par la nouvelle science cartésienne, par la philosophie mécaniciste. Les néoplatoniciens Henry More ou Thomas Burnett auraient développé l'idée, suggérant que le salut de l'humanité ne se produit pas par des événements brusques, comme la première et la seconde venue du Christ, mais par une amélioration graduelle de la condition initiale déchue. Sans nier le dogme chrétien du péché, les philosophes de Cambridge lui ont trouvé une autre solution, inspirée des espérances millénaristes qui avaient fleuri surtout pendant la révolution de Cromwell. Le Millénium a trouvé son successeur dans l'Utopie progressiste, l'idée d'« étapes d'évolution de l'humanité » remplaçant celle de Providence divine. Le progrès est devenu la nouvelle foi des philosophes du XVIII^{e} siècle, permettant l'adaptation de l'idéal religieux de la Nouvelle Jérusalem à la mentalité mécaniciste et scientifique de l'Age moderne[66].

---

[65] Dorothy F. DONNELLY, *Patterns of Order and Utopia*, p. 99.

[66] Ernest Lee TUVESON, *Millennium and Utopia*, pp. VI-XII.

Un autre théoricien, Theodor Olson, inverse en une certaine mesure cette causalité[67]. Il soutient que ce n'est pas le concept de progrès qui a engendré les utopies futuristes, mais que c'est la combinaison des paradigmes du Millénium et de l'Utopie qui a donné naissance à l'idée de progrès. Au siècle des Lumières, le millénarisme se serait détourné des espoirs métaphysiques et se serait concentré sur le monde actuel et sur les choix faits par les communautés humaines. Selon cette vision, si le moteur de l'histoire était la volonté de Dieu, la bonne action à prendre résidait en l'harmonisation des décisions humaines à celle divine. L'Utopie classique était dédiée, elle aussi, à la société humaine, mais elle restait anhistorique et parménidienne. Centrée sur la raison humaine, l'existence de la cité idéale dépendait de la capacité du législateur (de l'utopiste en fait) de faire accéder le projet social au plan de la vérité éternelle. L'historicisme volontariste du millénarisme et la rationalité séculière de l'utopisme ont fini par se superposer au XVIII^{e} siècle. L'impulsion finale du mariage aurait été donnée par la critique illuministe du théisme. L'effondrement du concept de Dieu a provoqué le transfert de son potentiel de sacralité, à travers le concept de Providence, vers le concept de Nature. C'est ainsi que, dans les utopies athées et socialistes du XIX^{e} siècle, le monde physique, la nature humaine et la société historique ont hérité du prestige fantasmatique de la religion.

Ce qu'on peut conclure de ces théories, c'est que les concepts de Millénium, Utopie et progrès ne participent pas à une causalité réciproque linéaire, mais se retrouvent dans une interdépendance circulaire et réversible. En tout cas, l'Utopie a changé d'aspect à partir du moment où elle a conflué avec le Millénium. Ce procès, à situer entre la fin du XVIII^{e} siècle et le début du XIX^{e}, a été rendu possible par le déclin du théisme chrétien et la sécularisation des projets millénaristes. A la fin des Lumières, avec le préromantisme, la notion de progrès et la conception dynamique et évolutionniste de l'histoire, ce que Bronislaw Baczko appelle « l'histoire-progrès »[68], ont pénétré aussi l'Utopie, l'orientant dans une nouvelle direction. Cette métamorphose a été le mieux saisie par Elisabeth Hansot, qui distingue deux modes de pensée utopique : la perfection et le progrès[69]. L'utopie classique est basée sur l'idéal d'une perfection transcendante et elle se propose de construire un standard théorique, sans finalité pratique ; l'utopie moderne vise la perfection historique, elle est donc un modèle critique qui veut transformer la réalité et la faire progresser vers un avenir meilleur.

La substitution du critère de perfection par celui du progrès a métamorphosé l'utopie d'une expérience mentale sur les « possibles latéraux » en un projet des « futurs possibles». Dans la pratique utopique, cette différence sépare, selon les analyses de Jean-Jacques Wunenburger, qui emprunte à Henri Desroche les catégories d'alternance, d'altercation et d'alternative[70], les « utopies d'alternance » des « utopies d'altercation »[71]. Comme pour le Millénium, dans l'Utopie moderne l'aboutissement du programme social a

[67] Theodor OLSON, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, pp. 15-16, 144.

[68] Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, p. 173.

[69] Elisabeth HANSOT, *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*, pp. 2-14.

[70] Henri DESROCHE, *Sociologie de l'espérance*, pp. 227-228.

[71] Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, pp. 72 *sqq*.

été confié à l'histoire. L'Utopie moderne a changé de plan existentiel, elle a quitté l'axe de l'espace pour se construire sur celui du temps, elle a déserté l'ailleurs pour se relocaliser dans le lendemain. Elle n'est plus situable dans une place autre, mais dans un temps autre, elle est devenue, d'une eu-topie ou ou-topie, une eu-chronie ou ou-chronie (Le terme d'uchronie, créé par Charles Renouvier en 1857 pour désigner un récit qui explore une histoire alternative « non telle qu'elle fut, mais telle qu'elle aurait pu être »[72], a été repris comme euchronie par des théoriciens comme Frank et Fritzie Manuel pour signaler la tendance des récits utopiques modernes à projeter la société idéale dans l'avenir ou hors du temps[73]).

Pour le reste, l'Utopie diffère du Millénium sur tous les autres points qui la distinguent aussi du Paradis terrestre et de la Cité de Dieu. La séparation concerne notamment le rôle de Dieu et de la Providence. Keith Thomas fait le point soulignant que, dans le millénarisme, la restauration du Paradis sur terre est réalisée par Dieu, alors que l'utopisme accorde ce rôle à l'homme et ne suppose aucune transformation de la condition humaine, de la nature et de l'univers et aucun événement surnaturel[74]. Krishan Kumar accentue que le Millénium implique la foi et l'espérance dans l'intervention future rédemptrice et compensatoire de Dieu, alors que l'Utopie déplace ces attentes sur l'homme et sur la collectivité, sur sa capacité rationnelle de contrôler et de construire l'histoire[75].

Dans le même sens, J. C. Davis montre que, à la différence du millénariste, l'utopiste n'invoque pas l'apparition d'un *deux ex machina*, censé transformer l'homme et le monde, mais accepte les défauts et les imperfections de la nature humaine et se propose de les redresser par un programme de réformes politiques, sociales et pédagogiques[76]. Sur la base de cette opposition, J. C. Davis soutient que les véritables anti-utopies d'avant le siècle des Lumières n'ont pas été des textes à visée ouvertement dystopique, comme les cauchemars de Zamiatine, Orwell et Huxley, mais les millénarismes, en tant que propositions alternatives, incompatibles, de par l'idée de la présence de Dieu dans l'histoire, avec les projets sociaux utopiques[77]. Sur ce point, nous nous éloignons de J. C. Davis, puisque nous pensons que l'antiutopie gagne un statut autonome avec la parution de *Mundus alter et idem* de Joseph Hall et de *l'Isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas.

Partant de l'hypothèse que l'Utopie est l'équivalent séculaire du Millénium ou que le Millénium est une variété religieuse de l'Utopie, J. F. C. Harrison met en évidence leurs éléments communs (messianisme, radicalisme, progrès, construction communautaire), mais se penche aussi sur les éléments divergents. Si les

---

[72] Charles RENOUVIER, *Uchronie (L'utopie dans l'histoire)*.

[73] Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, p. 4.

[74] Keith THOMAS, « The Utopian Impulse in Seventeenth-Century England », *in* Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, p. 23.

[75] Krishan KUMAR, *Utopianism*, pp. 18, 36.

[76] J. C. DAVIS, « The History of Utopia : The Chronology of Nowhere », *in* Peter ALEXANDER & Roger GILL (éd.), *Utopias*, p. 9.

[77] J. C. DAVIS, « The Millennium as the Anti-Utopia of Seventeenth Century Political Thought », *in Millénarisme et utopie dans les pays anglo-saxons*, pp. 56 sqq.

visions apocalyptiques du Millénium embrassent tout l'univers et toute l'histoire, décrivant la fin du temps, l'Utopie est une fiction sur la société parfaite mieux circonscrite dans l'espace et dans le temps. La dimension eschatologique y manque. Si le moteur du Millénium est l'action divine, l'Utopie est le produit de la volonté humaine consciente. L'avènement du Millénium est un événement imprévisible, décrété et connu seulement par Dieu, alors que la réalisation de la cité idéale ne dépend en principe que de l'harmonisation des actions d'une collectivité[78]. Si le millénarisme, comme le Christianisme orthodoxe, suppose le rehaussement des élus, par la grâce de Dieu, à la condition de bienheureux, l'utopisme n'implique pas une restauration préalable de la nature humaine[79]. Il se veut plutôt une solution alternative au péché, il est une sorte de salut immanent que l'homme se donne par ses propres diligences.

Enfin, on peut penser, avec Claude-Gilbert Dubois, que les utopies et les millénarismes expriment deux réactions opposées des classes sociales et des tendances religieuses de la Renaissance. L'utopie humaniste serait dans ce cas l'expression de l'attitude des intellectuels de l'époque face au millénarisme embrassé par les classes populaires. Pour étrange que cela puisse paraître, face aux revendications révolutionnaires des réformistes radicaux, les humanistes More et Erasme rejoignaient aussi bien la position catholique que celle de Luther. En même temps, « on remarquera que les utopies ont surtout fleuri du côté catholique, qui ne renie pas sa filiation à l'Antiquité et se retrouve au XVI^{e} siècle à la pointe de la Renaissance et du retour à l'antique ; du côté protestant on a plutôt les yeux tournés vers le Sinaï et Jérusalem que vers Rome et Athènes »[80]. A la Renaissance, les deux pôles de l'utopie et du millénarisme seraient donc les expressions respectives du Catholicisme « libéral » et du Protestantisme « radical ». Ou, dans une autre dénomination des acteurs, de l'Humanisme chrétien et du Christianisme hétérodoxe (sectes radicales du protestantisme, mais aussi projets franciscains, dominicains ou jésuites dans le Nouveau Monde), dans la tentative de produire des promesses alternatives au Paradis céleste dogmatique.

Chapitre 4. L'utopie en tant qu'héritière des mirabilia médiévales

La mythologie médiévale du Paradis terrestre

La comparaison synoptique entre le Paradis terrestre et l'Utopie (considérés comme des variantes de l'archétype du lieu parfait) ne suffit pas à épuiser le riche héritage que le thème paradisiaque a laissé aux

[78] J. F. C. HARRISON, « Millennium and Utopia », *in* Peter ALEXANDER & Roger GILL (éd.), *Utopias*, p. 65.

[79] Keith THOMAS, « The Utopian Impulse in Seventeenth-Century England », *in* Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, p. 23.

[80] Claude-Gilbert DUDOIS, *Problèmes de l'utopie*, p. 34.

utopistes. Il est vrai que, dans les traités théologiques du Moyen Age, de Saint Augustin et Isidore de Séville à Thomas d'Aquin et Brunet Latin, la description du jardin d'Eden, basée sur *Genèse* 2, se réduisait à une image hautement stéréotypée. La description du Paradis terrestre était sigillée comme un dogme que les encyclopédistes n'osaient pas décacheter.

En revanche, dans la littérature fantastique qui fleurissait autour de la doctrine chrétienne, le thème du jardin divin faisait refluer et coaguler un très riche matériel imaginaire. C'est pourquoi, quand on recherche les origines thématiques de l'utopie, le simple parallélisme entre l'Eden et l'Utopie risque de nous faire perdre de vue les alluvions massives d'images et de symboles que le premier a charrié dans le bassin sémantique du second. Si nous focalisons l'attention uniquement sur le noyau de chaque thème, nous risquons de sarcler le fleurage exubérant de motifs, de figures et de situations qui croissent sur les deux « troncs ».

Selon les théoriciens du genre[81], l'utopie vit dans une symbiose étroite avec le voyage imaginaire. La tentative de séparer les deux membres de ce couple siamois détruit pratiquement le genre, laissant sur la table d'opération, d'un côté, un traité politique et législatif, de l'autre, un roman d'aventures. Pour que le mécanisme spéculaire complexe de l'utopie commence à faire circuler ses perspectives entrecroisées, il a besoin, comme l'a démontré George Benrekassa, de l'agencement d'un personnage narrateur, différent de l'auteur[82]. C'est par les aventures de ce personnage, par ses découvertes, par ses réactions et par sa relation (qui font de lui le *témoin* de l'Utopie) que l'auteur introduit le distanciation (qui est aussi une dénégation) nécessaire au jeu de projections et de reflets du mode utopique.

Or, le thème du Paradis terrestre avait engendré pendant le Moyen Age une fascinante littérature de voyages initiatiques, ayant comme sujet la quête du jardin divin. Dans les deux volumes dédiés au thème du Paradis interdit, *La quête manquée de l'Eden oriental* et *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, nous avons essayé de systématiser respectivement la « matière d'Asie », de souche antique et chrétienne médiévale, utilisée par les voyages imaginaires vers l'Est, et la « matière d'Irlande », d'origine celtique, qui a nourri les voyages initiatiques vers l'Ouest. Ces décors imaginaires ont fourni d'une manière osmotique la littérature utopique.

Il est vrai que l'*Utopie* de Thomas More, par l'éclat de sa nouveauté, par le coup de ciseau fait dans la tradition littéraire précédente, a mis en vedette la proposition de société idéale et a enfoncé dans l'ombre le voyage extraordinaire qui porte l'invention utopienne. Mais les auteurs suivants, surtout à partir du XVII^{e} siècle, se sont retournés d'une manière beaucoup plus visible vers le « placenta » imaginaire qui alimentait massivement, bien qu'en sourdine, leur inspiration.

Trompés par l'aspect visible de l'iceberg, les théoriciens de l'utopie, quand ils se sont proposé de cerner les origines du genre, ont généralement limité la discussion au *locus* de la cité parfaite. Cette approche a réduit l'investigation aux parallélismes avec les autres *loci* thématiques du lieu idéal, l'Eden, le Millénium,

[81] Voir Annexe 1.

[82] Georges BENREKASSA, *Le concentrique et l'excentrique : Marges des Lumières*, pp. 241-242.

l'Avalon, l'Atlantide, les Iles Fortunées, l'Age d'Or, l'Arcadie, le Pays de Cocagne, les cités de la Renaissance, etc. Pierre-François Moreau, par exemple, cite pour sources du genre l'utopie classique de Platon et autres auteurs antiques, l'Age d'Or, le Paradis terrestre juif et chrétien, l'autre monde celtique[83].

Pour expliquer les particularités d'une ou d'autre variété utopique, quelques commentateurs ont élargi le champ de recherche aux relations de voyages, inspirées de la tradition médiévale ou des explorations de la Renaissance. Traitant des ascendances de l'utopie italienne classique, Adelin Charles Fiorato ajoute aux républiques vertueuses de l'Antiquité et de Thomas More, la tradition architecturale de Vitruve, les expériences réelles des communautés monastiques, chevaleresques, protestantes, évangéliques, anabaptistes, etc. et la littérature de voyages, réels et imaginaires[84]. Etudiant les origines de la fiction utopique anglaise, Sten Bodvar Liljegren énumère le Paradis terrestre et les *Insulae Fortunatae*, les panégyriques de l'Angleterre, les découvertes géographiques et les narrations de voyages et d'aventures (Marco Polo et Jean Mandeville)[85]. Mais ces démarches restent en général isolées et, surtout, sans conséquences théoriques.

Pour ne pas faire, à notre tour, injustice par oubli, il faut noter qu'il y a néanmoins deux contributions qui ont cerné sinon l'amplitude, du moins l'importance de la relation entre les quêtes initiatiques et le voyage utopique. Dans l'ouvrage collectif *Utopia. The Search for the ideal Society in the Western World*, J. C. Davis dédie une étude aux influences réciproques entre l'utopie et les relations du Monde Nouveau, et Danielle Lecoq et Roland Schaer aux traditions antiques, bibliques et médiévales qui ont nourri l'imaginaire utopique. Parmi celles-ci (Age d'Or, Paradis, Millénium, villes idéales, monachisme, etc.), les deux auteurs citent les quêtes initiatiques, dont le « petit passage » (pèlerinage) à Jérusalem, le *Voyage de saint Brendan*, le livre d'Alexandre le Grand, les voyages allégoriques de l'âme[86]. Hélène Greven-Borde consacre, à son tour, dans *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne*, un chapitre au thème « voyage et initiation », où elle établit une typologie des voyages (aérien, interplanétaire, à la campagne, dans le désert, en forêt, maritime, en montagne, dans un souterrain, etc.)[87]. Des mentions fugitives aux quêtes médiévales ne manquent pas non plus chez d'autres théoriciens.

Toutefois, malgré ces rares actes de reconnaissance, l'héritage assumé par le genre utopique de la tradition narrative médiévale continue de rester méconnu ou du moins sous-évalué. A notre avis, on ne saurait sous-estimer la continuité massive entre les quêtes initiatiques du Moyen Age et les quêtes utopiques de l'Age moderne. Au lieu de parler d'une solution de continuité, du remplacement d'un genre médiéval par un genre nouveau, inventé à la Renaissance, il serait préférable de parler d'un « tronc » narratif unique, qui porte, à

---

[83] Pierre-François MOREAU, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*, pp. 25-40.

[84] Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, pp. 11-12.

[85] Sten Bodvar LILJEGREN, *Studies on the Origin and Early Tradition of English Utopian Fiction*, chap. I-IV.

[86] J. C. DAVIS, "*Utopia and the New World. 1500-1700*" ; Danielle LECOQ & Roland SCHAER, "*Ancient, Biblical, and Medieval Traditions*", *in* Roland SCHAER, Gregory CLAEYS & Lyman Tower SARGENT (éd.), *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, pp. 95-118 et 49-59.

[87] Hélène GREVEN-BORDE, *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne*, pp. 199-224.

des « saisons » successives, des « fruits » différents : un jardin divin, à l'Antiquité et au Moyen Age, une Cité de l'homme, à l'Age moderne. Les points finaux des voyages imaginaires peuvent bien changer en fonction de la mentalité dominante de l'époque respective (théocentrique au Moyen Age, anthropocentrique à la Renaissance), en revanche les trajets menant à ces buts parcourent les mêmes étapes et déploient les mêmes décors imaginaires à toutes les époques. De Thomas More à Jules Verne, les « voyages extraordinaires » de l'Age moderne se sustentent tous de la géographie fantastique, de l'« exobiologie », des bestiaires et des catalogues de races monstrueuses, des schémas narratifs et des épreuves de la grande tradition des expéditions vers l'Orient fabuleux ou l'Occident mythique du Moyen Age.

Les voyages extraordinaires modernes sont écrits, pourrait-on dire, sur des papyrus beaucoup plus anciens, comme si les auteurs de l'Age moderne utiliseraient, encore et toujours, les mappemondes fantastiques du Moyen Age. Les expéditions imaginaires des utopistes des XVII^{e}-XIX^{e} siècles paraissent suivre le carroyage des cartes T-O (*Terrarum orbis*) que les docteurs et les érudits des siècles antérieurs ornaient de descriptions de places fantastiques. A force de revisiter les synapses et de faire consteller l'imaginaire traditionnel, les récits modernes se sont chargés progressivement et ont assumé le riche habit figuratif des peuples et des animaux merveilleux de la mythologie médiévale. En grattant le palimpseste romanesque, sous les narrations utopiques apparaissent les trajets sacrés qui menaient au Paradis terrestre. Les voyages en utopie refont donc, d'une manière plus marquée que les analystes sont en général disposés d'accepter, les trajets des quêtes initiatiques médiévales.

Malheureusement, cette évidence a été ombragée par le cliché humaniste sur le hiatus qui sépare la Renaissance du Moyen Age. Dans ce chapitre, nous nous proposons de rendre justice à cette grande source plutôt inexplorée et en tout cas mésestimée du genre utopique, qu'est le corpus de voyages fantastiques du Moyen Age. Cette démarche n'implique nullement une contestation ou une mise en sourdine des différences typologiques bien établies entre le Paradis terrestre et l'Utopie, ni une sous-estimation ou ignorance des contributions, importantes, qui ont éclairci les continuités entre les deux *loci*. Ce qu'il faut souligner c'est que, au-delà de la comparaison de l'Utopie avec le Paradis terrestre en tant qu'*objet théologique*, tel qu'il apparaît dans les traités des pères et des docteurs de l'Eglise, il est tout aussi important d'aborder l'héritage narratif laissé au genre utopique par le Paradis terrestre en tant qu'*objet mythologique*, qui a nourri le grand organisme des légendes chrétiennes.

Pour mettre en relief l'identité presque à l'indigo des quêtes paradisiaques et des voyages en utopie l'approche la plus directe est de montrer que le parcours et le but final de ceux-ci recoupent point par point le trajet de ceux-là. Les deux types de voyages se « récapitulent », se résument d'une manière téléologique, dans des variantes du même point suprême, respectivement le jardin de Dieu et la Cité de l'homme. Autrement dit, il est possible d'établir que, malgré les différences formelles entre les *loci* du Paradis terrestre et de l'Utopie, les deux places occupent sur les cartes imaginaires la même coordonnée topologique. Pour arriver en Utopie, il faut refaire l'itinéraire féerique qui conduisait au jardin divin.

Au cours du Moyen Age, les docteurs de l'Eglise ont élaboré une description standardisée du Paradis terrestre[88]. Méditant sur le récit de *Genèse* 2, ils ont donné un set cohérent d'interprétations à toutes les informations bibliques susceptibles de permettre la localisation de l'Eden. Ainsi, ils ont construit un échafaudage de données théoriques concernant la direction géographique, le climat, la forme de relief, les obstacles et le continent sur lequel se trouve le jardin divin, qui a inspiré et guidé la mythologie narrative chrétienne.

Partant du mot hébreu « *mikedem* » qui accompagne dans l'Ancien Testament la création du jardin, mot qui a été traduit en latin « *contra orientem*, *ad orientem* », les pères ont établi que le Paradis se trouve à l'Orient, plus précisément dans l'extrémité orientale du disque de l'*oïkoumènê*. Il serait situé au but de l'Asie, au point ou le quadrant Nord-Est (le Pays des Seres, c'est-à-dire la Chine) touche le quadrant Sud-Est (les Indes). Pour y arriver, il faut traverser les trois Indes fabuleuses, l'Inde moyenne (l'Afrique du côté droite du Nil), l'Inde mineure ou intra-gangétique, et l'Inde majeure ou extra-gangétique.

La fécondité inépuisable du jardin, les arbres toujours en fleur, les fruits inlassablement mûrs, prêts à être cueillis, l'herbe constamment verte, ont suggéré que le Paradis est situé dans un climat doux et tempéré. Sur les cartes zodiacales du Moyen Age, seulement deux zones, la zone tempérée du nord et la zone tempérée du sud, correspondent à cette condition, alors que les zones froides des pôles et la zone torride de l'Equateur seraient impropices pour la vie. Cependant, des conditions supplémentaires, exceptionnelles, étaient susceptibles de modifier le climat local, en dépit des conditions générales de la zone. Par exemple, la localisation du Paradis sur une plateforme montagneuse très haute pouvait compenser les rigueurs d'un climat inhabitable. Ainsi, une grande altitude diminuerait la chaleur insupportable de la zone torride, ou, symétriquement, tempérerait, par la proximité du soleil, la froideur des zones polaires. Ces considérations rendaient possibles des modèles géographiques avec un Paradis terrestre situé sur l'Equateur, au Pays des Hyperboréens ou même au pôle Sud.

Dans *Genèse* 2, l'Eden est installé dans une région de campagne, le mot sumérien et akkadien *edin(u)* signifiant champ, terrain fertile, jardin. Cependant Isaïe, Ezéchiel et le psalmiste, qui utilisent d'autres sources, de provenance moyen-orientale (suméro-babyloniennes, cananéennes, etc.), placent le jardin « sur la sainte montagne de Dieu » (Ezéchiel 28, 14-16) ou sur le « mont sacré » (Psaume 48, 2), « aux confins du septentrion » (Isaïe 14, 13). Accueillant cette tradition, les pères du Moyen Age ont été tentés de situer le Paradis terrestre sur la cime d'une montagne très haute. Le concept était appuyé par l'idée, présente déjà dans *Le livre des Jubilées* (4, 24), que l'Eden était la seule place qui n'avait pas été recouverte par les eaux du Déluge. En conséquence, Bède le Vénérable, Raban Maur, Jean Damascène, Nicétas Stéthatos et d'autres pères ont affirmé que le Paradis terrestre devait se trouver sur la cime de la plus haute montagne de la Terre, côtoyant le cercle de la Lune[89].

---

[88] Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 104-107, 123-135.

Genèse 3 montre que, après l'exil des parents, le jardin d'Eden a été définitivement clos aux humains. Des anges à glaive de feu veillent à ses portes pour qu'aucun être, homme ou démon, ne puisse y retourner. Les pères ont doublé cette interdiction morale de plusieurs obstacles physiques, capables d'expliquer l'impossibilité technique d'arriver au centre sacré. Dans les textes du Moyen Age, le Paradis terrestre était séparé du reste du monde par des barrières formidables : déserts arides, jungles foisonnantes, montagnes insurmontables, bras de mer infranchissables, abîmes océaniques. Le glaive de l'archange a été interprété comme un mur de feu consommant, représenté soit par le « rideau » torride de l'Equateur (« *ille tropicus igneus est ille gladius versatilis et romfea flamea quam posuit deus inter paradisum et nos* », écrit Jacob Perez de Valencia[90]), soit par la sphère aristotélicienne du feu qui isole le monde terrestre des cercles planétaires (chez Dante, le cercle du feu sépare les terrasses du Mont du Purgatoire du Paradis terrestre situé sur son sommet). Et si ces obstacles géographiques et physiques ne suffisaient pas, il y avait encore les protections artificielles du jardin, des murs impénétrables, une porte sigillée, pour ne rien dire des gardiens angéliques et de la volonté même de Dieu.

Finalement, plusieurs hypothèses ont été formulées aussi en ce qui concerne le continent qui abritait le Paradis terrestre. Au Moyen Age, la théorie la plus répandue soutenait que le Paradis se trouvait au bout oriental de l'Asie, en delà des Indes fabuleuses. Cette théorie est restée en vigueur même après la découverte des Amériques, dans la première moitié du XVI^{e} siècle, aussi longtemps que l'Amérique du Nord a continué d'être confondue à l'Asie. Alphonse de Saintonge, dans sa *Cosmographie* de 1544-1545, nous offre le tableau complet de cette confusion. Les îles caribéennes seraient situées, d'après lui, dans le grand golfe qui sépare l'Indochine [l'*Aurea Chersonesus* des anciens] et la Chine [le Cathay]. Le Canada, au nord, serait l'extrémité de l'Asie, le continent nord-américain abriterait le Paradis terrestre (la source des quatre grands fleuves le Nil, le Gange, le Tigre et l'Euphrate), et l'Amérique du Sud serait un prolongement austral de l'Indochine[91].

---

[89] Voir les exemples et commentaires de Howard Rollin PATCH, *The Other World according to descriptions in Medieval Literature*.

[90] Jacobus PEREZ DE VALENCIA, *Commentaria in Psalmos*, Valencia, 1484.

[91] « Entre la terre de Corée et le Cattay y a ung grand goulfe de mer que nous appelons la Grand mer, vers le septentrion, qui vient jusques à la terre qu'est appelée Ganagore […] Et est ceste dicte terre, l'est et l'ouest, avec la Jamaïque et isle Hespagnolle qui est en la mer Occéane, et y a de l'un à l'aultre six ou sept cens lieues. Et d'icy en avant n'y a plus de notice de terre pour ce que l'on n'y a point navigé plus avant, parce que ce sont tous lacz et haultes montaignes, en la terre de Cattay, là où l'on veult dire qu'est le Paradis terrestre. Et ici est la fontaine dont sortent les quatre rivières en crois, et se tournent après à mettre dessoubz la terre, et vont par les veines de ladiste terre. Et l'une va à la montaigne Emode et est ceste cy dicte Gange, et l'autre en Estiope ès montaignes de Lune, et ceste cy est dicte le Nil ; et les aultres deux ès montaignes d'Armène dont l'une est dicte Tigre et l'autre Euffrates. Et toutes ces terres s'appellent le Cattay, et pense que soit la fin de la terre d'Orient. Touesfoiz je dictz que la terre de la Neufve Espaigne et du Pérou se viennent rendre à elle. Toutesfoys il n'a pas esté navigué si avant pour sçavoir s'il y a mer entre deux ou si elle tient l'une à l'autre. Et quant est de ce qu'il me semble, je dictz que la terre de Canada est le bout de l'Asie et qu'il n'y a point de mer entre deux, si ce n'est quelque petit bras de mer ». *Apud* W. G. L. RANDLES, *De la terre plate au globe terrestre*, p. 82.

A partir des XIII[e]-XIV[e] siècles, avec la délocalisation imaginaire du mythique Prêtre Jean de l'Asie en Afrique, le Paradis terrestre a été également transporté vers le Sud, soit dans les légendaires Monts de la Lune, où le Nil trouverait sa source, soit dans une île méridionale, soit dans un continent antipodique, occupant l'hémisphère australe[92]. Le frère dominicain Jordan, missionnaire en Inde à partir de 1320, pensait que le Paradis devait se trouver entre la « *terza India* » et l'Ethiopie[93]. Jacob Pérez de Valencia, dans ses *Commentaria in Psalmos* (1484), citait une opinion courante selon laquelle les Monts de la Lune étaient le siège du Paradis terrestre[94]. Différents voyageurs fictifs, comme Arnold von Harff, affirmaient être arrivés près des monts Kobalhar, nom local pour les Monts de la Lune, et avoir côtoyé ainsi le Paradis terrestre[95].

En ce qui le concerne, Jacob Pérez de Valencia préfère faire ses propres déductions. Etant donné que le Paradis terrestre doit immanquablement occuper une position sur la mappemonde dans l'une des cinq zones, et qu'il ne se trouve ni dans la zone tempérée boréale, ni sous l'Equateur (qui est invivable), il résulte qu'il ne peut être situé que dans la zone tempérée australe. Le jardin de Dieu est ainsi délocalisé de l'*oïkoumènê* et repoussé en delà du cercle, soit dans une île soit dans un continent antipodal. Le frère Marignolli, voyageur en Orient entre 1338-1353, place le Paradis dans l'île de Ceylan[96]. Joannis Witte de Hese, voyageur de cabinet, imagine une île nommée « *radix paradisi* » formé par une montagne, Edum, très haute et verticale comme une tour, qui abriterait le Paradis terrestre sur son sommet[97]. L'auteur du *El libro del conocimiento* imagine à son tour que le Paradis, en tant que « *vertex et caput mundi* », comme dit Pérez de Valencia, est placé sur des monts aussi hauts que le cercle de la Lune, situés sur un continent qui s'étend de la mer méridionale (l'Océan Indien) jusqu'au pôle antarctique[98].

---

[92] Pour la migration du Paradis terrestre d'Asie en Afrique, voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 209-216.

[93] *The Wonders of the East by Friar Jordanus*, Londres, Hakluyt Society, 1863, p. 43.

[94] « Cette montagne limite vers le Sud toute l'Afrique et toute l'Asie, et ainsi on ignore son début et sa fin, et elle est si élevée qu'à la base le feu est produit du fait de la réfraction des rayons du soleil, surtout durant notre hiver, ou alors les rayons tombent en cet endroit perpendiculairement. Mais au milieu de ces montagnes il y a des neiges naturelles qui, fondant aux équinoxes, remplissent des marais. Du fait de l'abondance des eaux de ces marais, le Nil déborde en été. Mais au sommet de cette montagne, il n'y a ni pluies ni vents. Et c'est pourquoi certains pensent que là se trouve le Paradis des délices, à cause du climat qui y règne ». *Apud ibidem*, p. 23.

[95] *The Pilgrimage of Arnold von Harff Knight from Cologne, through Italy, Syria, Egypt, Arabia, Ethiopia, Nubians, Palestine, Turkey, France and Spain, which he accomplished in the years 1496 to 1499,* Translated from the German and edited with notes and an introduction by Malcolm LETTS, London, Printed for the Hakluyt Society, 1946, pp. 173-174.

[96] *Apud* P. Anastasius VAN DEN WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, Florence, 1926, I, p. 531.

[97] *Itinerarius Joannis de Hese*, in Gustav OPPERT, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte, Ein Beitrag zur Voelker- und Kirchenhistorie und zur heldendichtung des Mittelalters,* Berlin, Verlag von Julius Springer, 1870.

[98] *El libro de conocimiento de todos los reinos, tierras y señoríos que son por el mundo* que escribió un franciscano español a medidas del siglo XIV, y ahora se publica por primera vez, Con notas de Marcos JIMÉNEZ DE LA ESPADA, in *Boletín de la Sociedad geográfica de Madrid*, Tomo II, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1877, pp. 114-116, 126-127.

D'un autre côté, les traditions classiques et celtiques sur les Iles Fortunées et le Mag Mell (la Plaine des heureux), nourrissant d'une manière fantasmatique les projets d'expéditions trans-atlantiques, ont contribué à une relocalisation du Paradis dans l'Ouest. Gottfried de Viterbe, dans son poème mytho-historique *Panthéon*, remplaçait les Iles des immortels celtiques situées dans les brumes de l'Océan avec l'Ile du Paradis terrestre habitée par Hénoch et Elie[99]. La « *translatio paradisi* » d'Orient en Occident a continué avec les explorations de Christophe Colomb. En touchant, pendant son troisième voyage, l'Amérique du Sud près de l'embouchure de l'Orénoque, l'Amiral était convaincu, d'une manière bien littérale et non métaphorique, qu'il avait abordé le Paradis terrestre[100]. Francisco Nuñez de la Yerva, dans son *Introduction* au traité *De situ orbis* de Pomponius Méla, traitait ironiquement l'amiral de celui qui croyait « qu'en allant vers l'ouest il allait vers l'est et arriverait au paradis terrestre »[101].

Cependant l'analyse de la préparation théorique que Colomb avait entreprise pour ses expéditions démontre que, loin d'être quelque « miraculé » ou obsédé, l'amiral ne faisait que lire et interpréter correctement les données fournies par les géographes et les cosmographes de son temps. Par exemple, le cardinal Pierre d'Ailly commentait dans son influent traité *Ymago mundi* (1410) : « On fournit quelques arguments pour avancer que la chaleur qui règne dans cette zone en raison de la proximité du Soleil, peut se tempérer par suite de certaines circonstances. Quelques-uns vont jusqu'à dire qu'en un mont voisin vers l'orient se trouve le Paradis terrestre »[102]. Dans une note marginale faite sur son exemplaire du traité, Colomb conclut : « Le Paradis terrestre est là ». Plus loin, le cardinal infère : « D'où il résulte que si les conditions spéciales favorables à la vie humaine concordaient avec les circonstances générales de l'habitabilité, à savoir, la terre fertile, la bonne exposition solaire et la clémence du Ciel sidéral, la région qui en serait dotée serait tout à fait tempérée ; il est vraisemblable que le Paradis terrestre fut dans ce cas ; au surplus telles doivent être les régions que les écrivains appellent les îles Fortunées »[103]. En marge de son volume, Colomb déduit : « Le Paradis terrestre est certainement le lieu que les auteurs appellent les Iles fortunées ».

Fort de tels arguments, Colomb avait conçu une expédition vers l'Occident qui devait le mener, par la circumnavigation du globe, en Orient, aux Indes, là où l'horizon d'attente de l'époque situait le Paradis terrestre aussi. Par une sorte d'ironie, les découvertes empiriques de l'Amiral coïncidaient en bonne mesure avec les données théoriques : les îles des Caraïbes, l'Espagnola, le Cuba, le Panama et le grand continent proche dont lui parlaient les aborigènes se trouvaient à peu près à la même distance de l'Espagne que la

---

[99] Gottfried de VITERBE, *Pantheon*, *in* Joannes PISTORIUS, *Germanicorum scriptorum, qui rerum a germanis per multam aetates gestarum historias vel annales posteris reliqverunt*, Hanoviae, Typis Wechelianis apud haeredes, MDCXIII [1613].

[100] Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 290-300.

[101] *Apud* W. G. L. RANDLES, *De la terre plate au globe terrestre*, p. 70.

[102] Pierre d'AILLY, *Ymago mundi*, p. 198.

[103] *Ibidem*, p. 241.

longitude qui séparait, sur les globes de Laon ou de Behaim utilisés par Colomb, l'Asie orientale et les îles de la Mer de Cathay (le Mangi, le Cipangu, le Ciamba) de l'Europe[104].

Quand, pendant son troisième voyage, Colomb est descendu vers le sud et a découvert la bouche de l'Orénoque, il s'est vu obligé de corroborer et d'interpréter plusieurs indices : proximité de l'Equateur ; climat tempéré, très doux, propice à la vie ; une flore somptueuse et foisonnante, très féconde ; richesses naturelles, l'or inclus, à profusion ; des aborigènes nus, accueillants et gentils, n'ayant pas à souffrir les tares morales de la civilisation, donc vivant dans un état de nature prélapsaire ; un phénomène étrange de triangulation concernant l'Etoile polaire, que l'amiral attribuait au fait qu'il était en train de monter une grande montagne terrestre (dans son explication, la Terre aurait la forme d'une poire !) ; le débit colossal de l'Orénoque, qui suggérait l'abondance de la source de l'Eden biblique. Sa conclusion était des plus logiques, de bon sens et probité scientifique (et théologique) : la terre découverte ne pouvait être que l'île ou le continent du Paradis terrestre !

En 1650-1656, donc un siècle et demi après Colomb, l'érudit Antonio de Léon Pinelo publiait un grand traité, *El Paraiso en el Nuevo Mundo*, démontrant justement que le Paradis terrestre se trouvait dans le Nouveau Monde. S'appuyant sur une tradition patristique alternative (représentée par des pères comme Bar Cepha et saint Ephrem), selon laquelle le Paradis serait situé en dehors de l'*oïkoumènê* (« *Paradisus extra eum terrae Orbem, quem homines colimus, situm esse* »), Léon Pinelo avançait sa propre hypothèse. Ainsi, il divisait « tout le globe terrestre en deux parties ou continents : une, celle du Paradis, qui n'était pas connue alors, l'autre qui était en dehors du Paradis, qui est celle que nous habitons. Et quoiqu'on ait découvert aujourd'hui un troisième continent, l'Austral ou Antarctique, il est excessivement froid et de par sa position naturelle impropre à ce privilège, de même qu'on l'a remarqué à propos de l'Arctique ou Septentrional, qui lui est opposé. Alors si, des trois, l'Austral est exclu, et si Bar Cepha, saint Ephrem et les anciens pères de l'Eglise excluent celui que nous habitons, il en découle nécessairement que le Paradis était situé dans celui des Indes [les Amériques], aujourd'hui découvert et alors imaginé »[105].

Cependant, avec l'avance des explorations géographiques, le Nouveau Monde a dû renoncer à son tour à l'honneur de patronner le jardin divin. Le « mythe noir » des Amériques, reflétant les atrocités de la colonisation, a flétri d'autant plus le rêve du paradis américain. Dans ces conditions, les théologiens ont cherché à donner une autre localisation au jardin divin, en dehors de l'Ancien et du Nouveau Monde. Quelles placent restaient disponibles à cette fin sur les mappemondes de l'époque ?

Le géographe La Popelinière divisait le monde en trois grandes parties : l'Ancien, le Nouveau et le soi-disant Continent Austral Inconnu, la *Terra Australis Incognita*. Ferdinand de Quir, explorateur se présentant comme le « découvreur de la terre australe », notait dans une relation publiée dans le *Mercure françois* de 1617 : « Si le succez respond aux espérances, il s'y trouvera des terres antipodales aux meilleurs de

[104] George E. NUNN, *The Geographical Conception of Columbus*.

[105] *Apud ibidem*, p. 76.

l'Afrique, à toute l'Europe et à la meilleure partie de l'Asie. Mais il faut remarquer que comme les pays que nous avons descouverts à quinze degrez de latitude sont meilleures que l'Espagne, les autres qui sont opposites à leur hauteur doivent par proportion et analogie estre quelque Paradis terrestre »[106]. C'est ainsi que le jardin de Dieu est venu se reloger dans un nouveau fantasme géographique, le grand continent des mers australes.

Toutefois l'*oïkoumènê*, le Nouveau Monde et le Continent Austral Inconnu n'épuisent pas la carte des emplacements proposés pour le Paradis terrestre. Les théologiens du Moyen Age ont situé le jardin biblique dans toutes les places imaginables de notre globe. Au XVII[e] siècle, quand les érudits du nouvel âge de la raison ont commencé à faire des analyses historiques et philologiques plus serrées sur le livre de la Genèse, ils ont dû combattre, pour pouvoir resituer l'Eden dans le Moyen-Orient (Mésopotamie, Palestine, Chaldée, etc.), la vaste liste de théories précédentes sur la localisation du jardin divin[107].

Marmaduke Carver, par exemple, dans son *Discourse of the Terrestrial Paradise, aiming at a more probable discovery of the true situation of that happy place of our First Parents Habitation* (1666), rejette les systèmes qui placent le Paradis terrestre dans les Indes orientales ou dans celles occidentales, en Syrie ou en Judée, ou même en France, ou le situent sous la ligne de l'Equateur, sous le Pôle Arctique ou sous le cercle Antarctique, sur la cime d'une montagne très haute ou sur la lune, ou qui l'identifient à l'orbe terrestre, ou enfin qui imaginent un Paradis cabalistique[108]. Dans son *Tractatus de Situ Paradisu Terrestris* (1698), Pierre Daniel Huet réfute à son tour les théories qui mettent le Paradis dans le troisième ou le quatrième ciel, dans le ciel de la Lune ou sur la Lune, dans l'air ou sous la terre ou en dehors de la terre, sous le pôle arctique ou sous l'Equateur dans la zone de feu, dans l'Inde aux sources du Gange ou au-delà de la Chine, dans les Monts de la Lune, en Amérique ou en Asie (Arménie majeure, Perse, Syrie ou Palestine) et même en Europe[109]. Puisqu'il restait introuvable, l'Eden pouvait être pratiquement partout.

L'Eden biblique et l'Utopie de Thomas More

Or, voilà que les voyages vers l'Utopie suivaient les mêmes trajets géographiques et arrimaient dans les mêmes zones et continents fantasmatiques que les expéditions vers le Paradis terrestre. Dans le cas du cap de série qu'est l'*Utopie* de Thomas More, ni la nouveauté éclatante de la cité de l'homme face à l'ancien mythème du jardin de Dieu, ni le renvoi satirique à l'Angleterre, ni le registre narratif humaniste, lucide et

---

[106] *Apud* François de DAINVILLE, *Les Jésuites et l'éducation de la société française*, vol. II, p. 215.

[107] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 377-386.

[108] Marmad[uke] CARVER, *A Discourse of the Terrestrial Paradise, aiming at a more probable discovery of the true situation of that happy place of our First Parents Habitation*, London, Printed by James Flesher, 1666, pp. 85 sqq.

[109] P[etri] D[anielis] HUETII *Tractatus de Situ Paradisi Terrestris. Accedit ejusdem Commentarius de Navigationibus Salomonis*, pp. 4 sqq.

rationnel, opposé au registre mythique des voyages initiatiques médiévaux, ne peut voiler le fait que le crayon subliminal de la fiction suit le patron de l'imaginaire paradisiaque. L'Utopie de Thomas More a la même position géographique que le Paradis terrestre de Christophe Colomb.

Le contexte géographique de la fiction de More était emprunté à la littérature des premières explorations de la Renaissance. Le protagoniste, Raphaël Hythlodée (le navire dans lequel Vasco de Gama avait ouvert la route des Indes en 1498 portait le nom de Saint Raphaël), prétend avoir été un des compagnons d'Amérigo Vespucci[110]. Au cours du dernier voyage (1503-1504), pendant lequel Vespucci s'était proposé de contourner l'Amérique du Sud (dont il ne connaissait pas l'étendue réelle) pour atteindre enfin Malacca, c'est-à-dire les Indes, Hythlodée aurait été l'un des vingt-quatre hommes que le capitaine avait laissé dans le fort de « Castel ». En réalité, le sort des vingt-quatre pionniers est resté inconnu, et c'est justement dans cette histoire sans final que Thomas More a inséré sa fiction utopique. Le prétendu compagnon de Vespucci raconte être parti avec cinq compagnons de Castel, erré par « un grand nombre de pays pour aboutir enfin, par une chance inouïe, à l'île de Ceylan, d'où il parvint à Calicut »[111] [Kozhicode, sur le côte de Malabar, en Inde] et de là être revenu sur un navire portugais en Europe. C'est au cours de ce voyage fictif que Raphaël aurait abordé plusieurs îles et états inconnus des mers du Sud, dont Utopia.

Pendant les premières décennies après la découverte de Colomb, une grande ambiguïté a continué de régner quant à l'identité des terres nouvelles. Bien que la proposition des géographes de Saint-Dié-des-Vosges de nommer le continent d'après le nom d'Amérigo a fini par être acceptée, pendant longtemps les Amériques ont porté sur les cartes des noms différents : Insula Atlantica, Terra Nova, Terra Sancta Crucis, Terra Firma, Cuba, Florida, Brasiliae Regio, Papagalli Terra, etc.[112] Si l'Amérique du Nord était vue comme l'extrémité orientale de l'Asie, l'Amérique du Sud a été au début identifiée aux archipels de la Mer de Chine et de l'Océan Indien (Marco Polo rapportait qu'il y avait très exactement sept mille quatre cent quarante neuf îles dans la première et douze mille sept cents, dont sept mille quatre cent cinquante neuf habitables, dans le deuxième[113] ; Jean Mandeville donnait le chiffre rond de six mille îles habitées[114]). Le contournement de l'Amérique du Sud et le voyage de circumnavigation du globe ne seront faits qu'en 1519-1522, par Magellan (qui meurt sur le trajet) et son lieutenant Jean-Sebastian de El Cano.

---

[110] Vespucci avait relaté ses quatre voyages aux Amériques dans la *Lettre à Lorenzo de Medici*, traduite en latin par Fra Jocondo comme *Mundus Novus* (quatorze éditions à partir de 1504, à Florence et à Paris), et dans la *Lettre à Soderini*, traduite en latin, sous le titre *Quator Navigationes*, par Jean Basin de Saint-Dié-des-Vosges. Ce sont les géographes du Gymnase Vosgien (les érudits Gunthier Lud et Mathias Ringmann, le dessinateur Martin Waldseemuller et Jean Basin) qui ont imposé le prénom d'Amérigo au « monde nouveau », publiant les *Quatre navigations* dans leur *Cosmographiae Introductio* de 1507. Voir Albert RONSIN (éd.), *La fortune d'un nom : America*.

[111] Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], pp. 28-29.

[112] Voir Numa BROC, *La géographie de la Renaissance*.

[113] Marco POLO, *La description du monde*, pp. 387, 457.

[114] Jean MANDEVILLE, *Le voyage*, p. 412.

En 1516, quand Thomas More publie l'Utopie, le contour du Mundus Novus (le continent sud-américain) était donc encore flou et assimilé aux terres inconnues du sud de l'Asie. C'est par ces archipels asiatiques présumés que navigue Hythlodée avant d'aboutir à Calicut. Quoique se référant aux Amériques, l'imaginaire de Thomas More se nourrit inévitablement de ce que Jacques Le Goff appelle « l'horizon onirique » de l'Océan Indien[115]. L'arrière-fond de sa fantaisie est constitué moins par le matériel géographique et ethnographique des Amériques (bien que les commentateurs du genre n'ont pas manqué, dans une démarche anachronique, de rapprocher l'Utopie aux empires aztèque et inca) que par la « matière d'Asie ».

Il est tout aussi vrai que, dans sa fiction utopique, Thomas More fait l'effort programmatique de sortir de la pensée enchantée médiévale et d'imposer la rhétorique humaniste. Les interlocuteurs de Raphaël indiquent clairement leurs préférences, laissant de côté le matériel fabuleux et se concentrant sur la construction rationnelle : « Nous l'interrogions, en effet, avec avidité sur ces usages [les pratiques sociales des utopiens] et il en traitait bien volontiers. Nous passions sous silence la question des monstres, sur lequel rien n'est moins neuf. Des Scylles et des Célènes voraces et des Lestrigons mangeurs-d'hommes et d'autres prodiges énormes du même genre, il n'est guère endroit où l'on n'en découvre ; mais, des citoyens qui obéissent à des saines et judicieuses institutions, on n'en trouve pas n'importe où ! »[116]. On voit bien comment Thomas More refoule les constellations de l'imaginaire mythique pour laisser en vedette exclusivement le projet social.

A peine un siècle plus tard, le rationalisme naissant donnera la charge aux « mensonges » de Jean Mandeville et de tous les narrateurs médiévaux. Pour le moment, Thomas More ne se déclare pas ouvertement sceptique, il proclame seulement sa lassitude face aux relations de voyages initiatiques. Ce n'est pas la dimension fantastique de l'imaginaire médiéval qui le dérange, mais sa fatigue rhétorique. La question des races monstrueuses ne lui dit rien de neuf (elle a « déjà perdu le mérite de la nouveauté », traduit Victor Stouvenel[117]), alors que les pratiques utopiennes sont un sujet tout frais (évidemment, repris à Platon, mais la nouveauté de la Renaissance consiste précisément dans la récupération de l'Antiquité). La réorientation du centre d'intérêt des prodiges et des miracles de la nature vers l'industrie et les bienfaits de l'action civilisatrice de l'homme est emblématique du renversement renaissant du théocentrisme en anthropocentrisme.

Le refoulement délibérée et conséquent du décor merveilleux n'efface cependant pas le carroyage cartographique médiéval qui informe d'une façon subliminale les fictions utopiques. Avant de débarquer en Utopie, Raphaël Hythlodée parcourt d'autres îles et civilisations, inventées sur le modèle des peuples que les narrateurs antérieurs, de Pseudo-Callisthène à Mandeville, plaçaient dans les Indes fabuleuses. Si les Achoriens sont une allégorie eutopique (donc une proposition améliorée) de l'Angleterre de la Guerre de cent ans, les Polylérites et les Macariens renvoient ouvertement aux « Bragmans » et aux Gymnosophistes

---

[115] Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge.*

[116] Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. 31.

[117] Thomas MORE, *L'Utopie* [1997], p. 17.

hindous tant vantés par l'Antiquité et le Moyen Age. Les Polylérites sont un peuple de sages qui s'est placé sous le protectorat des Perses. Ils n'ont aucune ambition territoriale et mènent une vie paisible, frugale et heureuse, offrant un exemple d'organisation juridique et morale. Les Macariens (du mot grec « *macarios* », heureux, bienheureux, béat même, dans l'acception chrétienne) sont, à l'instar des yogis et des brahmanes, un exemple de tempérance et d'absence de vices.

Face à ces utopies morales « physiocrates », basées sur l'idée de soumission aux lois de la nature, le royaume d'Utopie met en évidence les atouts, bien supérieurs, dont dispose la civilisation pour rectifier le comportement humain. Néanmoins cette plaidoirie pour l'humanisme et la raison ne peut dissimuler complètement les fondements imaginaires médiévaux de Thomas More. La preuve en est que l'Utopie occupe exactement l'emplacement fantasmatique du Paradis terrestre. Pour y arriver, Hythlodée doit passer la ligne (correspondant naturel du mur de feu défendant l'Eden) et traverser « d'immenses solitudes brûlées par une chaleur perpétuelle : partout c'est la désolation, un spectacle sinistre et effrayant, des espaces désertiques hantés par les fauves et les serpents, et enfin, des hommes, à peine moins sauvage et moins méchants que ne le seraient les bêtes »[118]. La description n'a rien à voir avec la géographie réelle de l'Equateur, plutôt exubérante (si on pense aux jungles du Congo en Afrique et de l'Amazone en Amérique), mais avec la géographie stéréotypée du Moyen Age, évoquée encore par Waldseemüller dans sa *Cosmographiae Introductio*.

Comme nous l'avons vu, Colomb, Vespucci et autres explorateurs continuaient de penser que le Mundus Novus doit abriter le Paradis, puisque les caractéristiques théologiques du jardin de Dieu se retrouvaient dans le climat, la flore et l'humanité des Amériques. « Tous les arbres », écrit Vespucci, « sont parfumés et certains produisent de la gomme, de l'huile ou une liqueur quelconque, dont les propriétés, si nous les connaissions, seraient, je n'en doute pas, bénéfiques pour le corps de l'homme ; et s'il est en quelque endroit de la terre un Paradis terrestre, je pense bien qu'il n'est pas éloigné de ces régions dont l'emplacement, méridional, est dans une zone d'air tellement tempéré qu'il n'y a jamais là hivers glacés ou étés brûlants. Le ciel et l'air sont sereins la plus grande partie de l'année »[119]. Mais tout comme l'Eden biblique avait été défendu aux humains, le paradis des explorateurs et l'utopie des humanistes étaient également protégés par des défenses naturelles et géographiques qui devaient expliquer le fait que ces lieux n'avaient été découverts que très tard dans l'histoire et qu'ils restaient en général inaccessibles.

Si dans le cas du jardin biblique c'est Dieu qui a imposé la clôture, le royaume d'Utopie a été clos pour l'extérieur par son démiurge humain, Utopus. Avant la conquête par Utopus, Abraxa (le nom ancien du royaume) était une presqu'île liée à un grand continent austral. Le nouveau souverain « fit creuser les quinze milles d'un isthme qui reliait leur pays au continent et amena la mer tout autour du territoire »[120]. La forme

---

[118] Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. 29.

[119] Amérigo VESPUCCI, *Mundus Novus*, *in* Jean-Yves BORIAND (éd.), *Le Nouveau Monde*, p. 80.

[120] Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. 71.

de « lune renaissante » de la nouvelle île (non sans rappeler les îles Britanniques), avec un golfe central accessible par des chenaux connus seulement des utopiens, protégée de montagnes sur le contour extérieur empêchant toute invasion par surprise, constituent un rempart naturel inexpugnable, renforcé par les forteresses et autres défenses artificielles.

Les commentateurs ont glosé sur la pulsion autiste de l'imagination utopique, sur le fantasme de pureté et d'isolation ethnique, morale et religieuse, sur l'attitude élitiste et quelque peu hautaine des créateurs d'utopies (impliquant souvent non seulement un désir mélioratif et réformiste, mais aussi une inadaptation et une fuite du réel et de la civilisation contemporaine). Néanmoins on ne peut pas s'empêcher d'observer que l'isolement géographique et artificiel fait retomber l'Utopie dans l'encastrement imaginaire du Paradis terrestre. Les auteurs médiévaux prenaient soin, pour des motifs doctrinaires (l'interdiction proférée par Dieu à Adam et Eve), empiriques (le manque d'informations pratiques sur l'existence du paradis), poétiques (le jeu d'épreuves et des difficultés imposé par le scénario de la quête initiatique), peut-être psychanalytiques (le tabou du *regressus ad uterum*), de rendre le jardin divin inaccessible aux hommes. L'Utopie est un Paradis sur terre ouvert à une société restreinte d'élus. Les « Ultra-Equinoxiaux » vivent dans un chronotope monadique, qui hérite des conditions géographiques, naturelles, climatiques, biologiques, zoologiques et parfois anthropologiques (candeur morale et bien être physique) de l'Eden médiéval.

En bon humaniste, Thomas More a envisagé un projet utopique réalisable exclusivement par l'initiative, l'activisme et l'ingénierie humaine et a mis en sourdine le rôle de la Providence divine. Dante avait opéré un partage similaire de ces attributions entre Virgile et Béatrice. Accompagné par Virgile, personnification de la sagesse humaine, Dante est capable de monter jusqu'au sommet du mont du Purgatoire. Son ascension symbolise une purification des péchés et des souillures morales, réalisable en base des préceptes de l'éthique et de la philosophie. Cependant, pour accéder aux cieux, Dante a besoin d'un autre guide, Béatrice, personnification de l'*agapé* et de la grâce divine. Le lieu où cesse la mission de Virgile et commence celle de Béatrice est justement le Paradis terrestre, sur la cime du Mont du Purgatoire. Symboliquement parlant, l'Utopie se trouve dans la même position topologique que le Paradis terrestre dantesque. Située sur une île-montagne, l'Utopie représente la cime de perfection que l'homme peut atteindre par ses propres forces, avant de demander d'être reçu au royaume de Dieu.

L'*Utopie* de More est une plaidoirie pour l'autocorrection de l'homme. Dans le *Quatrain* dédicace du texte, l'Utopie personnifiée se présente ainsi : « Le chef Utopus de péninsule me fit île. / Moi seule de toutes les terres habitées, sans philosophie, / J'ai présenté aux mortels la philosophique Cité. / Généreusement je partage ce qui est mien, allégrement j'adopte ce qui est mieux »[121]. La « philosophique Cité », décrite « sans philosophie », est évidement une allusion à Platon. En contraste avec la cité platonicienne, More souligne le registre spécifique de sa fiction : l'Utopie n'est pas une « république » idéale, abstraite, objet d'un discours philosophique, mais un lieu concret, matérialisé, objet d'une narration qui imite les relations de voyage.

[121] Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. 13.

Ce qui est intéressant est que les mots qui traduisent dans la « langue vernaculaire » des utopiens (inventée par More) les termes « philosophie » et « philosophique » sont « gymnosophaon » et « gymnosophon ». Construits sur une racine grecque, les deux termes renvoient aux gymnosophistes et aux sages brahmans de la matière d'Asie. Bien que païens, ces peuples chimériques étaient admirés par le Moyen Age comme des modèles de chasteté et de pureté morale, qu'ils observaient même sans la révélation chrétienne. Thomas More reprend la distribution médiévale des rôles (les sages exotiques païens *vs.* les chrétiens européens corrompus) et offre son Utopie comme un modèle de ce que les hommes pourraient obtenir d'eux-mêmes par leurs intelligence naturelle et leurs efforts éthiques. Comme le montre Alexandre Cioranescu, le sens de l'ironie moralisatrice est patent : « Les citoyens d'Angleterre se disent chrétiens, et cependant les sauvages eux-mêmes se conduisent mieux qu'eux. […] un Utopien, un sauvage inconnu, peut encore enseigner aux Anglais un bon sens qu'ils ignorent. La raison laissée à elle seule, même sans les lumières de la religion, devrait conduire à des résultats, sinon parfaits, du moins logiques et jusqu'à un certain point exemplaires : que serait-ce donc, si les lumières de la véritable foi s'associaient enfin avec la raison ? »[122]

Le texte de More n'exclut cependant pas la possibilité d'un stade supérieur, qui s'installerait, hypothétiquement, si les Utopiens se convertissaient au christianisme. Selon Maurice Schumann, « l'appel à la transcendance, de plus en plus audible à mesure que se développe l'œuvre, énonce à la fin le grand dessein de More. Si le monisme des Utopiens, la conjonction de l'univers de la nature avec celui de la raison dans un logos unique, leur a donné jusqu'ici d'opérer la synthèse de toutes leurs connaissances et d'atteindre à la sérénité morale, la découverte du Christianisme, qui apporte le salut de l'extérieur, les autorise à poursuivre le progrès de leurs pensée et de leur sagesse vers un infini dont la consistance comble celle du désir »[123]. La Super-Utopie, l'Utopie suprême serait ainsi le Paradis céleste, la Cité de Dieu.

En conclusion, l'Utopie succède au Paradis terrestre. Cette filiation (déclarée ou non) est mise en évidence par plusieurs récits utopiques qui évoquent explicitement l'Eden biblique[124]. Cyrano de Bergerac, Margaret Cavendish, Giaccomo Casanova et autres auteurs revisitent le Paradis et l'assimilent à leurs royaumes idéaux d'une manière ouverte. Evidemment, leurs fictions n'utilisent plus ni le discours théologique des docteurs de l'Eglise, ni la poétique des merveilles médiévales, mais sont en résonances avec la mentalité et la rhétorique de l'Age classique. De ce fait, le Paradis terrestre apparaît dans leurs romans dans diverses pseudomorphoses, libertine, spiritualiste, cartésienne et mécaniciste, etc., c'est-à-dire dans des mises au jour en accord avec l'évolution de la *Weltanschauung*. Mais ces interprétations et adaptations ne sont qu'une manière de rendre crédible, dans les cadres d'un nouveau horizon d'attente, l'image un peu âgée et désuète du vénérable *topos* du Paradis.

---

[122] Alexandre CIORANESCU, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, pp. 112-113.

[123] Maurice SCHUMANN, *Préface* à Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. XCIII.

[124] Pour un panorama, assez chaotique d'ailleurs, du topos paradisiaque, voir Richard HEINBERG, *Memories & Visions of Paradise : Exploring the Universal Myth of a Lost Golden Age*.

L'utopie en Orient

Plusieurs auteurs d'utopies classiques ont mis à profit leurs voyages extraordinaires pour retrouver le Paradis terrestre. De même que le jardin divin, leurs cités de l'homme sont placées dans l'Extrême-Orient (au-delà des Indes) ou au Moyen-Orient, sur les îles de l'Océan Indien, en Afrique équatoriale (sur les Monts de la Lune ou dans le Sahara), en Occident (dans le Nouveau Monde ou sur des îles mystérieuses du Pacifique), dans le Continent Austral Inconnu, aux pôles arctique ou antarctique, sous la terre ou au centre de notre globe, sur la Lune ou dans les planètes, ou enfin dans des dimensions spatio-temporelles parallèles à notre monde ou dans le futur. Nous allons donner quelques exemples pour chacune de ces localisations que l'Utopie emprunte au mythe du Paradis terrestre.

En ce qui concerne les récits utopiques qui refont le trajet vers l'Orient, à travers les Indes fabuleuses, le texte le plus ancien et le plus emblématique pour le transfert de la matière médiévale dans l'utopie est le *Relox de príncipes* du franciscain Antonio de Guevara. Publié en 1532, cet *Horloge des princes* rend visible le trait d'union manquant entre les voyages du Moyen Age et les utopies, union que Thomas More avait effacée, créant l'impression de nouveauté absolue. Aux chapitres XXXII-XXXIV, Antonio de Guevara reprend un épisode du roman médiéval d'Alexandre (la rencontre du roi macédonien avec les brahmanes), pour en faire un exemple moral à l'intention des princes de son époque[125].

Parmi les races exotiques, souvent monstrueuses, rencontrées par Alexandre en Asie, se trouvent aussi des peuples de sages, ou *gymnosophistes*, qui donnent une leçon de modestie au conquéreur du monde. Mégasthène distinguait deux races de gymnosophistes asiatiques, les Brahmanes et les Garmanes[126]. *Le Roman d'Alexandre*, dans des épisodes comme la *Collatio Alexandri cum Dindimus* met en scène les Brahmanes, alors que Guevara préfère les Garmanes, plus connus dans la graphie de Garamantes. Et si le érudits médiévaux situaient d'habitude les Garamantes en Afrique, les associant parfois à la Cité du Soleil (Héliopolis), Guevara place leur royaume au nord de l'Inde, soulignant ainsi que les Garamantes jouent un rôle similaire aux Brahmanes.

Les auteurs antiques assimilaient la figure du vieux sage asiatique (prêtres, ascètes, yogis, etc.) à des philosophes prédiquant une éthique stoïque, alors que les compilateurs du Moyen Age ont vu en eux une sorte d'anachorètes et de moines païens. Accompagnant une *Vie de l'empereur Marc Aurèle*, l'*Horloge des princes* s'inscrit dans le mouvement de récupération de la morale stoïque dans la culture chrétienne en lutte avec l'esprit de la Renaissance[127]. Antonio de Guevara fait résonner une nouvelle fois le discours du sage anachorète asiatique, pour réprimander et donner une leçon de morale aux nouveaux Alexandres de son propre époque, les princes orgueilleux, humains trop humains, de la Renaissance.

---

[125] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, Chap. « La saga d'Alexandre », pp. 240-300.

[126] *Apud* STRABON, *Géographie*, Traduite du grec en français, à Paris, de l'Imprimerie Royale, 1819, XI, 1, 59, p. 75.

[127] Voir Karl Alfred BLÜHER, *Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*.

Dans la narration de Guevara, Alexandre, au cours de sa campagne militaire en Asie, arrive dans les pays des Garamantes, sur les versants indiens des Monts Ripheos. Au lieu d'une confrontation militaire, le roi se heurte à une attitude ahurissante de résistance pacifique. A son agacement, les Garamantes ne s'opposent en rien à sa conquête, ils refusent seulement de collaborer et même de parler ou de regarder les conquérants. Finalement, Alexandre fait appeler un sage, qui accepte de lui dévoiler sa philosophie. La leçon de sagesse rendra évidemment dérisoires les idéaux du héros. Tout comme, dans l'épisode médiéval du *Voyage au Paradis* (*Iter ad paradisum*), Alexandre était confronté à sa condition mortelle, symbolisée par un œil pesant plus que tout l'or du monde mais moins que la poussière du tombeau, dans l'*Horloge des princes* le roi est averti que « le cœur qui brûle dans les flammes de la cupidité ne sera pas nourri des bois de la richesse, mais éteint par la terre de la sépulture »[128].

Le sage invite Alexandre à méditer sur sa condition : « Ou tu es homme, ou tu es dieu ; si tu es l'un des dieux, fais-nous immortels […] ; mais si tu n'es pas dieu mais homme, je te conjure par les dieux immortels de vivre en tant qu'homme »[129]. Au Moyen Age, l'adaptation du rite antique d'immortalisation des rois à l'anthropologie chrétienne, basée sur l'idée de la condition déchue de l'homme, avait détourné le sens de toutes les quêtes héroïques, dont celle d'Alexandre. La morale de l'échec des voyages initiatiques était que, dans la religion chrétienne, l'homme ne peut pas éviter de payer le prix de la désobéissance d'Adam – la mort – et que toute tentative de forcer les portes du Paradis terrestre et de manger à l'arbre de vie représente une nouvelle offense à Dieu.

Cependant la magie et les diverses philosophies occultes de la Renaissance avaient rallumé l'espérance que l'homme pourrait, par des rites hétérodoxes, obtenir tout de même l'immortalité ici, dans ce monde et pendant cette vie. C'est cette promesse hérétique que combat Antonio de Guevara par la mise au jour de l'enseignement des Garamantes. Devançant la politique du Concile de Trente, il prêche aux princes le « *memento mori* » et le « *contemptus mundi* » en tant que remèdes à l'enthousiasme de la Renaissance. Par la dévaluation des idéaux de ce monde, de l'orgueil, de la vanité, du pouvoir, etc., l'apprenti-monarque lisant l'*Horloge des princes* était exhorté à se convertir en « *príncipe prudente* », comme dira Calderón de la Barca.

Or, ce qui est intéressant c'est que le modèle de vie proposé par les Garamantes n'est plus une forme d'anachorèse ou de monachisme, mais une utopie morale. Les sept lois qui régissent la communauté des sages indiens ne sont pas des commandements divins, mais des préceptes moraux et sociaux : les lois à suivre, les dieux à honorer, les costumes à habiller, le nombre d'enfants admis, la comportement à adopter en commun, l'âge maximal des vieux, etc. Les Garamantes de Guevara sont à mi-chemin entre une secte religieuse créée à partir d'une révélation et une communauté utopique se gouvernant selon les préceptes de la

---

[128] Antonio de GUEVARA, *Relox de príncipes*, p. 269.

[129] *Ibidem*, pp. 270-271.

raison et de l'éthique[130]. Pour suggérer que la sagesse humaine peut et doit supplémenter les commandements divins, la communauté des gymnosophistes se détache du modèle monastique médiéval et revêt la forme d'une utopie stoïcienne.

Un autre texte qui parcourt presque point par point l'itinéraire de la quête médiévale, sauf qu'il remplace le Paradis terrestre par une communauté utopique, est la *Gerania* de Joshua Barnes (1686). L'épisode introductif est spécifique des voyages extraordinaires maritimes (une tempête qui emporte le navire du narrateur et permet, par la dérive géographique, le franchissement de la distance entre le réel et l'imaginaire), mais une fois l'aventure enclenchée le récit plonge pleinement dans les Indes fabuleuses. Remontant le cours du Gange, dont la source se trouvait, sur les mappemondes T-O du Moyen Age, dans le jardin d'Eden, le héros arrive dans un pays paradisiaque, sur un lac entouré de monts dorés. L'aménité de la zone réveille la muse poétique d'un des explorateurs, qui confesse se sentir transporté dans les Champs Elysées et les jardins de Cérès et Bacchus.

Les voyageurs apprennent que le pays s'appelle Gerania et qu'il est composé de plusieurs provinces, Elysiana, Homeria, Calingi et Gadozolia. Chacun de ces territoires est occupé par des populations descendant directement de l'inventaire médiéval des races monstrueuses. Les premiers habitants rencontrés par les voyageurs combinent les traits des *astomi* (hommes sans bouche qui ne se sustentent que des arômes de fruits) et des *parossites* (hommes avec un seul orifice facial qui se nourrissent de liquides ingérés à l'aide d'une paille) avec celles de l'homme sauvage et du « bon sauvage » de la littérature d'explorations. Ainsi, pour tout vêtement ils se couvrent la tête de branches vertes et portent autour du cou des chaînes de fleurs odoriférantes. Le parfum paraît être leur aliment principal, ensemble avec un jus riche bu à travers une sorte de tube. Méconnaissant les pratiques civilisées, ils ne se coupent pas les ongles, qui leur servent de griffes dans la capture du gibier[131]. A son tour, Homeria est occupée par une population de troglodytes, qui vivent dans des cavernes et des demeures de glaise, alors que Calingi est le secteur d'une race de *microbii*, hommes à la vie courte, qui se marient à cinq ans et meurent à douze.

La région « utopique » de Gerania est Gadozolia et son peuple de pygmées. Choqués par la taille minuscule de leurs hôtes, les Européens tombent dans un conflit des interprétations. Si le poète du groupe propose de considérer les Gadozoliens comme des hommes, le « romaniste » voit en eux des diables et des damnés et toute la région lui apparaît comme une bouche de l'Enfer. Toutefois les membres du groupe prennent en dérision cette interprétation hostile et traitent le « romaniste » de fou, attitude significative pour l'abandon du paradigme religieux médiéval et l'adoption d'interprétations plus réalistes et démystifiées. Mais, quoique Joshua Barnes dépasse l'herméneutique des docteurs du Moyen Age, cela ne l'empêche de puiser dans la

---

[130] Chez les Garamantes, « *todas las casas eran iguales, todos los hombres andavan de una manera vestidos, no tenían más eredades unos que otros, en el comer no eran voraces, en el bever vino eran temperatíssimos, pleytos y enojos totalmente dellos eran agenos, no sufrían entre sí hombres ociosos, no tenían armas porque no tenían enemigos ; finalmente hablavan pocas palabras, y las que hablavan eran muy verdaderas* ». *Ibidem*, p. 262.

[131] Joshua BARNES, *Gerania*, p. 4.

mythologie classique, puisque ses petits personnages, grands chasseurs de grues, héritent de l'antique conflit, décrit déjà par Hérodote, entre les pygmées et les grues.

Le traitement des prêtres pygmées comme des gymnosophistes constitue un autre prélèvement à l'imaginaire traditionnel. Nommés *dramescos*, les sages Geraniens forment une caste de savants, qui, comme les Bensalemiens de Francis Bacon, se cultivent voyageant dans le monde et apprenant toutes les langues (dénombrées à cinquante-quatre). Le réformateur qui a haussé Gadozolia a sa condition utopique actuelle serait un Grec nommé Melesigenes. Initié dans la sagesse des Egyptiens, des mages persans, des Juifs, des Chaldéens et des Brahmans indiens, Melesigenes avait été chargé par le roi des pygmées de reformer leur société. Evoquant en pointillé l'évolution de la civilisation européenne, Barnes raconte que les pygmées sont passés d'un paganisme patronné par Jupiter à une « religion universelle » chrétienne, de nuance déiste et naturiste. L'instrument le plus efficace dans la conversion morale des citoyens a été une « plante de la vertu » appelée Moly (c'est la mystérieuse plante magique de l'*Odyssée*), « remède souverain contre la sorcellerie et le poison », qui rappelle les adjuvants et les artefacts merveilleux du Prêtre Jean. La réforme une fois mise en marche, Melesigenes, ce nouveau Utopus, serait retourné en Grèce, où il se serait rendu célèbre sous le nom d'Homère !

La rencontre avec des races monstrueuses constitue l'épreuve (ou le cycle d'épreuves) la plus importante de la quête du Paradis terrestre indien. L'héritage alluvionnaire des encyclopédies et des narrations antiques et médiévales a largement nourri les voyages extraordinaires de l'âge moderne avec des figures fantastiques et exotiques, dont le relais a été repris à l'époque contemporaine par les races extraterrestres. Bien que leur fonction soit souvent allégorique et morale, ces peuples merveilleux ne sont pas moins redevables à l'imaginaire du Moyen Age.

Personne ne manque à l'appel : les *blemmyes*, sous la forme de diablotins dont la tête « leur sort de la poictrine avec un long col, […] en ceste sorte leurs passent les espaules la teste. […] d'autant qu'ils n'ont les yeux qu'au ventre » (*Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune*, 1595), les *astomi* et les *parossites* combinés aux *artibatirae* dans la figure des Lunairiens (hommes qui marchent sur les quatre membres et ne se nourrissent que d'arômes) de Cyrano de Bergerac, les sirènes, les cynocéphales et tous les clonages possibles entre homme et animal – hommes-ours, hommes-renards, hommes-oiseaux, hommes-poissons, hommes-vers, hommes-singes, hommes-araignées, hommes-mouches, hommes-béliers, hommes-brébis, hommes-boucs et femmes-chèvres, hommes-castors, hommes-serpents, etc. (Margaret Cavendish, *The Blazing World*, 1668 ; le Chevalier de Mouhy, *Lamekis ou Les Voyages extraordinaires d'un égyptien dans la Terre intérieure, avec La découverte de l'isle des Silphides*, 1735-1738 ; Rétif de La Bretonne, *La découverte australe par un homme-volant ou le Dédale français*, 1781), les arbres intelligents appelés Potuans, évoquant les filles-fleurs du *Roman d'Alexandre* (Ludvig Holberg, *Nicolaï Klimii Iter Subterraneum*, 1741), les hermaphrodites (Artus Thomas, *L'Isle des Hermaphrodites nouvellement descouverte*, 1605 ; Gabriel de Foigny, *Les Aventures de Jacques Sadeur*, 1676), les géants poilus et

sauvages (Hendrik Van Schooten*, The Hairy Giants : or a Description of two Islands in the South Sea, called the name of Benganga and Coma*, 1671), les nains et les géants, dont la taille dépend de leur degré de rationalité (Marivaux, *L'île de la raison ou les petits hommes*, 1727), les Mégamicres et les Micromégas, nains et géants vivant respectivement à l'intérieur de la terre, dans l'univers petit, et sur les planètes, dans l'univers grand (Casanova, *Icosaméron*, 1788 ; Voltaire, *Micromégas*, 1752), les pygmées, les bossus, les hommes ailés (Robert Paltock, *The Life and Adventures of Peter Wilkins*, 1751), les Troglodytes, les tritons, les moines (êtres aquatiques mi-hommes mi-poissons), les amyctères (hommes aux lèvres gigantesques) et les ichtyophages, tous combinés dans les Lunairiens de Ralph Morris (*The Life and Astonishing Adventures of John Daniel*, 1751), les amazones (Marivaux, *La Nouvelle Colonie ou La ligue des femmes*, 1729, refondue dans *La colonie*, 1750 ; Louis Rustaing de Saint-Jory, *Les femmes militaires*, 1739), les nymphes et les satires, aussi que les îles des hommes et des femmes, combinées aux îles du Soleil et de la Lune – Solinie et Amazonie (Henri Pajon, *Histoire du prince Soly, surnommé Prenany, et de la princesse Feslée*, 1740), les derviches, en tant qu'avatars des brahmans (Louis Rustaing de Saint-Jory, *Les femmes militaires*, 1739), etc.

Jonathan Swift et son continuateur, l'abbé Desfontaines, réussissent à créer, rien qu'à eux seuls, toute une tératologie humaine. Les Lilliputiens et les Brobdingnagiens sont les successeurs des pygmées et des géants, les Struldbruggs sont des *macrobii* dont la vie éternelle est une vieillesse sans fin, les compagnons des mages de Glubbdubdrib sont les classiques « phantosmes » et spectres, les Yahou sont des hommes-sauvages et les Houyhnhnms des chevaux ayant remplacé l'homme au sommet de la pyramide de l'évolution. L'abbé Desfontaines envoie le fils de Lemuel, Jean Gulliver, toujours plus loin dans la géographie fantastique, chez les Amazones de l'Isle de Babilary (« gloire des femmes »), sur l'île de certains satyres sauvages ayant plus de six pieds d'hauteur, sur l'Isle de Tilibet habitée par des *microbii* (qui ne vivent que jusqu'à vingt-quatre ans et parcourent leur vie à l'envers, naissant vieux et mourant enfants), sur les îles des cannibales Kistrimaux, des sages Taouans (une sorte de gymnosophistes), des bossus, sur l'Isle des Letalispons (une variante d'hyperboréens *macrobii* qui meurent de jeunesse) et dans le Village de Cerebellites ou Calotins (« gens dont le cerveau second, malgré le feu dont il est consumé, produit des choses étonnantes »), etc.

Sur les cartes T-O du Moyen Age, après avoir finalement traversé les territoires merveilleux des Indes, les hardis voyageurs avaient la chance d'entrevoir le jardin de Dieu. L'idée que l'Eden était situé dans l'extrémité Est de la mappemonde a été reprise par plusieurs utopistes. Dans l'*Histoire ou police du Royaume de Gala* (1754), l'abbé A. F. de Brancas-Villeneuve attribue à son état utopique précisément cette localisation orientale, avec tous les bénéfices climatiques qui en découlent : « Il importe plus de faire connoitre la constitution politique du royaume de Gala en Asie, que sa situation sous le milieu de la zone tempérée australe, où la sérénité de l'air durant le jour, de fortes rosées & de fréquents pluies ou neiges, même durant les nuits, en modérant avec les vents doux l'extrême inégalité des saisons, procurent aux terres, par la bonne culture, un grande fertilité »[132]. Le royaume de Gala de Brancas-Villeneuve se trouve donc dans

[132] [L'abbé A. F. de BRANCAS-VILLENEUVE], *Histoire ou police du Royaume de Gala*, pp. 3-4.

des Indes imaginaires, qui descendent hypothétiquement jusqu'au milieu de la zone tempérée australe pour satisfaire aux nécessités climatériques d'une zone paradisiaque.

Comme l'herméneutique biblique des XVI^e^-XVII^e^ siècles avait récupéré le Paradis terrestre de l'Extrême-Orient et l'avait rélocalisé au Moyen-Orient, quelques utopistes ont suivi le mouvement, plaçant leurs utopies en Mésopotamie, en Palestine ou dans le Levant. Le père jésuite Johannes Bisselius conçoit son Icarie (1637) comme une pseudormophose du jardin d'Eden. Auteur d'un traité dédié à la topographie de la Terre sainte, *Palaestinae seu Terrae Sanctae topothesis, secundum regiones ac tribus expressa* (1659), Bisselius imagine une région combinant les traits de l'Italie du Nord et de la Palestine. Située au milieu d'une zone désertique et ravagée, évoquant le paysage de Sodome, Icarie est protégée par des montagnes farouches. Les races monstrueuses de l'Orient médiéval, les géants, les gorgones, les fourmis chercheuses d'or, les faunes et les sylvains, ne manquent pas d'embêter les voyageurs[133]. L'entrée en Icarie se fait par une vallée obscure et humide (« *in Vallem quandam obscurissimam, ac praeter hoc etiam nebulis vespertinis humidam incidimus* »)[134], qui réitère le thème du Val Périlleux de la saga d'Alexandre. Imitant toujours la description de l'Eden biblique, avec les fleuves qui y coulent, l'Icarie est à son tour « couvée » entre les bras du fleuve Bunadius. L'opposition symbolique entre la « *gaste land* » et la fertilité du jardin divin devient une allégorie pour la distance entre notre monde, imparfait et corrompu, et l'eutopie offerte comme exemple.

Etienne Cabet, qui reprend au christianisme l'idée de communauté des biens, emprunte aussi le topos de l'Icarie pour son utopie communiste (1840). Son Icarie est un pays de nulle part, avec un emplacement conventionnel fantaisiste, puisque pour y aller il faut se rendre sur « la côte orientale du pays des *Marvols*, séparé d'Icarie par un bras de mer qu'on traverse en six heures ». Dans son apologie introductive, lord W. Carisdall défère à l'Icarie toutes les excellences et la splendeur du jardin de Dieu : « Arbres, fruits, fleurs, animaux de toute espèce, tout y est admirable ; les enfants y sont tous charmants, les hommes vigoureux et beaux, les femmes enchanteresses et divines. […] toutes les institutions sociales et politiques y sont marquées au coin de la raison, de la justice et de la sagesse. Les crimes y sont inconnus, tout le monde y vit dans la paix, les plaisirs, la joie et le bonheur. En un mot, l'Icarie est véritablement une seconde Terre promise, un Eden, un Elysée, un nouveau Paradis terrestre »[135].

Le rapatriement des utopies paradisiaques au Proche-Orient les exposait à la contamination avec autres topos chrétiens, comme la Terre promise, la Jérusalem terrestre et la Jérusalem céleste. C'est ce qui arrive dans la *Nova Solyma* de Samuel Gott (1648)[136]. En syntonie avec le messianisme utopique de ses compagnons John Sadler, John Dury, Hartlib, et Gabriel Plattes, Samuel Gott invoque la prédiction du Zohar selon laquelle le retour des douze tribus d'Israël à Jérusalem et la reconstruction du Temple, précédant la Parousie et le

---

[133] Joannes BISSELIUS, *Icaria* [1637], pp. 62, 111, 155, 160.

[134] *Idem*, *Icaria* [1667], p. 9.

[135] Etienne CABET, *Voyage en Icarie*, pp. 2-3.

[136] Samuel GOTT, *Nova Solyma. The Ideal City; or Jerusalem Regained*.

Millénium, doit s'accomplir en l'an 5408, c'est-à-dire en 1648 de l'ère chrétienne. Sa Nouvelle Jérusalem succède à l'ancienne Solyma, mais reçoit les attributs d'une cité utopique, où les sages rabbins enseignent aux jeunes protagonistes européens une morale mystique et cabalistique.

Nonobstant la majorité des utopistes préféraient aux emplacements géographiques précis des lieux plus flous, permettant une plus facile projection des fantasmes. Si l'abbé de Brancas-Villeneuve avait obligé les Indes continentales à descendre très bas dans l'hémisphère australe, d'autres auteurs se sont dirigés vers les extensions insulaires des Indes. En effet, pour mieux motiver l'insaisissabilité du Paradis terrestre, nombre des théologiens avaient considéré que le jardin de Dieu ne se trouve pas sur le continent asiatique même, mais sur une des îles de l'Océan Indien ou de la Mer de Chine. Marco Polo et Jean Mandeville comptaient ces îles par des milliers, dont les plus fameuses étaient Taprobane (Ceylan), Ophir, l'île d'or et l'île d'argent, et le Chersonèse d'Or. Empruntées à la mythologie biblique et plaquées sur les réalités géographiques et les légendes locales (Mont Méru, etc.), ces îles merveilleuses constituaient une riche et digne compagnie pour « l'île des îles », l'île du Paradis.

Vers la fin du Moyen Age, les « *mirabilia* » de l'Orient ont été souvent transférées du continent asiatique sur de telles îles, pour mieux souligner justement leur nature ponctuelle, singulière, « insulaire ». Différents récits de voyages imaginaires en Asie, comme l'*Itinéraire de Joannis Witte de Hese* (1389) et le *Pèlerinage du chevalier Arnold von Harf* (prétendument entrepris en 1496-1499), délocalisaient les races monstrueuses (cynocéphales, amazones, gymnosophistes, etc.) dans diverses îles de l'Océan Indien[137]. Dans cette tendance s'inscrivent des utopies comme l'anonyme *Brève description de l'état d'Eudémonie, cité du pays de Macaria* (1553). Les Utopiens de Thomas More étaient des pratiquants de la « *gymnosophon* » (« sagesse » dans la langue utopienne[138]) transbordés dans une île océanique. Reprenant les personnages fameux des Brahmans de la saga d'Alexandre et des Garamantes de Guevara, les sages Macariens ne se trouvent, eux non plus, sur le continent, mais dans une île, à deux jours de navigation dans l'Océan Indien.

C'est sur une île similaire de l'Océan Indien que place Tommaso Campanella sa Cité du Soleil. Au cours d'un dialogue entre un Génois, compagnon de Colomb, et un chevalier de l'ordre de l'Hôpital, le premier raconte à l'Hospitalier comment, au cours d'un voyage autour du monde, il est arrivé à la Taprobane. Fuyant des aborigènes menaçants, il s'est enfoncé dans la forêt et a fini par déboucher dans « une grande plaine située exactement sous l'équateur ». Là il aurait été accueilli par « une troupe considérable d'hommes et de femmes en armes », qui le conduisirent à la Cité du Soleil, ville utopique bâtie sur une colline en la forme de sept cercles concentriques représentant les sept planètes, avec le temple du Soleil au sommet[139].

La légende de la Cité du Soleil a des racines très anciennes. Capitale du XIII^{e} district de basse Egypte, On (en égyptien) ou Héliopolis apparaît dans les prophéties d'Isaïe. Isaïe annonce qu'à un moment voulu par

---

[137] Voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp.193-204.

[138] Voir Léon HERMANN, *L'utopien et le lanternois*, p. 15.

[139] Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, pp. 1-2.

Dieu Savaoth, le royaume de Juda deviendra la plus grande menace pour l'Egypte et que cinq cités égyptiennes, dont la Cité du Soleil, se convertiront au Judaïsme (Isaïe, 19, 18). La Cité du Soleil est introduite ainsi dans un contexte messianique, faisant figure de Terre promise (en Ethiopie s'était établie une forte communauté juive, les Falashas). Chez les auteurs de l'Antiquité tardive et du Moyen Age, chez Pline (*Histoire naturelle*, X, 3-4), Isidore de Séville (*Etymologies*, XII, 7, 22) ou Brunet Latin (*Le Livre du Trésor*), la dimension fabuleuse de la Cité du Soleil s'amplifie, elle devient la place qui accueille le nid ou l'autel d'un oiseau merveilleux, le Phénix[140].

Dans le célèbre récit de Jambule, *La Cité du Soleil*, malheureusement perdu et connu seulement grâce au résumé de Diodore de Sicile, la ville solaire change de place. Le protagoniste de ce roman alexandrin est enlevé par des brigands, qui l'emmènent en Arabie, puis par des Ethiopiens, qui l'exposent en une embarcation sur l'Océan Indien. Apres quatre mois d'errance, arrivé sous l'Equateur, il atteint l'archipel des îles du Soleil, habitées par des adorateurs des astres. Renvoyant au modèle pythagorique de l'univers, les îles sont au nombre de sept. La capitale, la Cité du Soleil se trouve sur l'île la plus importante de cet archipel « héliocentrique ».

Une partie des traditions ont continué de placer Héliopolis sur le continent africain, alors qu'une autre partie, dont le *Roman d'Alexandre*, ont lancé l'idée que la Cité du Soleil est située « à une journée de navigation » à partir du bout du monde (en l'occurrence, de l'Afrique). Bien que dédiée au Soleil et employant un prêtre éthiopien pour faire des sacrifices à Hélios, l'île demeure dans une zone d'ombre permanente, comme le peuple des Cimmériens de l'*Odyssée* (XI, 17-25). C'est une indication symbolique qu'elle se trouve en dehors de l'*oïkoumènê* et du trajet céleste de l'astre du jour[141].

Cette localisation océanique rapproche la Cité du Soleil du Paradis terrestre insulaire. Le jumelage des deux topoï a été fait à la Renaissance par le grand-duc de Toscane dans un texte intitulé *Civitas Solis ou Paradisus* (publié vers 1585). Quelques années plus tard, Botero, dans ses *Relations universelles* (1591-1596), comparait Campanel, cité de l'Inde à sept enceintes de murailles conquise par le Grand Mogol, aux temples mexicains et aztèques. La cité du Prêtre Jean était ainsi relayée par une autre civilisation merveilleuse et extraordinairement riche. La capitale de l'Ethiopie en Afrique, la capitale de l'Inde en Asie, la capitale des Aztèques en Amérique, ces villes étaient des avatars du « *paradisus* ».

Tommaso Campanella a bien recueilli toutes ces sources. S'il ressentait pleinement le mirage des civilisations amérindiennes, cependant la tradition sur laquelle il s'étayait était plutôt celle africaine et asiatique. Les habitants de sa célèbre Cité du Soleil sont « un peuple qui est venu des Indes, et qui comptait beaucoup de sages chassés par les ravages des Mongols et autres pillards et tyrans »[142]. Héritiers des

---

[140] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 356-357.

[141] PSEUDO-CALLISTHÈNE, *Le Roman d'Alexandre, Vie d'Alexandre de Macédoine*, Traduction et édition par Aline TALLET-BONVALOT, Paris, Flammarion, 1994, p. 148.

[142] Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, p. 10.

brahmans et des gymnosophistes médiévaux, les Solariens transforment les qualités morales (données en exemple déjà par Antonio de Guevara) en une éthique utopique. Dans le royaume du Soleil, un « officier » est prévu pour chaque vertu : Générosité, Magnanimité, Chasteté, Courage, Justice, Zèle, Vérité, Bienfaisance, Gratitude, Pitié, etc.

Malgré ces réminiscences classiques, médiévales ou renaissantes, asiatiques ou précolombiennes, on ne peut s'empêcher d'observer que la Cité du Soleil de Campanella ressemble beaucoup au mont du Purgatoire de Dante. « *Insula solis* », de même que l'île du Purgatoire dantesque, est située en plein océan austral. En son centre s'élève une vaste colline, sur laquelle s'érigent les sept cercles concentriques de la Cité, homologues aux sept corniches du Purgatoire. Les vertus institutionnalisées par les Solariens correspondent aux vices purgés sur chaque corniche dantesque. Enfin, au sommet de la colline solarienne se trouve un temple monumental, avec une grande coupole sur laquelle sont représentées les étoiles du ciel, de même que, sur la cime du Purgatoire se trouve le Paradis terrestre, d'où Dante peut contempler puis commencer la montée aux cieux. La Cité du Soleil de Campanella est donc isomorphe, par sa position géographique insulaire australe, par sa constitution architecturale conique et par sa condition morale impliquant une purgation des vices, au jardin d'Adam retrouvé par Dante.

L'image dantesque du cône du Purgatoire avait été déjà employé comme topologie utopique par Francesco Patrizi da Cherso, dans *La Città felice* (1553). Il est vrai que, méditant au meilleur climat possible pour sa Cité heureuse, l'utopiste italien rejette les localisations tropicales et équatoriales, comme les cités de l'Ethiopie, et fait l'option pour la zone tempérée. En bon néoplatonicien, Patrizi reprend la structure pyramidale de l'état de Platon et la combine avec la numérologie pythagorique. La Cité heureuse est organisée sur la verticale, en deux parties et six classes sociales. La partie basse, « servile et misérable », est habitée par des paysans, des artisans et des marchands. La partie haute, « dominante et bienheureuse », est composée de guerriers, magistrats et prêtres. Sur le parallélisme entre le micro- et le macro univers, Patrizi assimile la partie inférieure de la cité au corps humain, avec ses organes, estomaque, membres, etc., et la partie supérieure à l'âme.

La réussite personnelle dans cette pyramide sociale est comparée par Patrizi à la montée d'un purgatoire. A la question si les « six sortes d'hommes, qui de concert se sont engagés sur un si rude chemin, boirent-elles toutes aux eaux célestes ? », l'utopiste répond fermement que les classes d'en bas sont tentées plutôt par la voie du vice, et que seulement les trois classes d'en haut réussiront « l'ascension de la montagne, sûre et immobile, au sommet de laquelle se trouvent le paradis et les délices de la félicite »[143]. Le mont du Purgatoire est utilisé donc comme une métaphore pour la hiérarchie du pouvoir dans la Cité heureuse et le Paradis terrestre comme une allégorie pour la félicité morale des utopiens.

Le régime parabolique n'affaiblit pas le patron du voyage initiatique vers le Paradis insulaire, au contraire il arrive qu'il le reproduise d'une façon encore plus transparente, justement pour les besoins de la métaphore.

[143] Francesco PATRIZI, *La Cité heureuse*, *in* Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse*, pp. 92-93.

Prenons pour exemple la *Relation du Voyage de l'Isle de la Vertu* (1677), une allégorie morale anonyme conçue comme un voyage vers une île vertueuse située au milieu d'un archipel des vices. Le narrateur commence par confesser sa curiosité et son inclination au voyage. Se préparant pour une expédition dans l'inconnu (les blancs de la carte désignent les mystères de la nature humaine), il doit décider de la direction à prendre. Or, de tous les points cardinaux il choisit justement l'Orient, pour la raison explicite que c'est la direction de l'Eden biblique[144].

L'instinct ne le trompe pas, puisque, après avoir été emporté par une tempête près des « côtes de Barbarie », le narrateur touche à « une Isle bordée de grands rochers qui la rendoient presque inaccessible ». En tant que refuge de la vertu, l'île est, de manière prévisible, très difficile à aborder, alors que tout alentour se déploie une constellation d'autres petites îles, facilement accessibles, « dont la beauté sembloit nous inviter d'y aller prendre du repos »[145]. C'est l'Archipel des tentations, où se sont retirés les plaisirs que la Vertu avait bannis de son royaume. Au centre de cet archipel, qui rappelle les terres infernales côtoyées par saint Brendan, le palais allégorique de la Vertu occupe l'île que le Moyen Age concédait au Paradis Terrestre.

Puisque l'Eden médiéval se trouvait au bout des Indes, à la frontière entre l'Inde majeure ou extra-gangétique (l'Indochine) et le pays des Seres (la Chine), quelques auteurs placent leurs royaumes idéaux dans la Mer de Chine. Suivant Marco Polo, l'auteur anonyme de la *Description de l'île Formosa en Asie* (1705) apprécie que « depuis les côtes de la Chine jusqu'au Japon, il y a une chaîne d'Isles qui remplit une étendue de mer de plus de 800 lieues en longueur. Ces Isles sont au nombre de 1000 ou 1200, petites ou grandes, la plupart désertes & inhabitées »[146]. Une décade plus tard, Swift installera lui aussi les îles fantastiques visitées par Gulliver pendant son troisième voyage au sud-est du Japon. Or, en surcroît de la référence réelle aux archipels de l'Océanie, les « îles de la Chine » récupèrent l'imaginaire paradisiaque insulaire de la cartographie médiévale.

George Psalmanazar, le pseudonyme que se donne l'auteur de la *Description de l'île Formosa en Asie*, serait un natif d'un petit archipel utopique situé entre la Chine et le Japon, nommé Formosa. Se retrouvant précisément sur l'emplacement que les mappemondes du Moyen Age attribuaient au Paradis terrestre, Formosa « est un des plus beaux & des plus agréables séjours de l'Asie, soit qu'on en considère la situation, le bon air, la fertilité, la beauté des sources & des rivières & la quantité des mines d'or & d'argent qu'on y trouve »[147]. Psalmanazar rend manifeste la connotation biblique de son île utopique, montrant que Formosa

---

[144] « Nous voilà donc disposés à partir, mais on n'avoit pas encore déterminé en quel lieu nous devions aller ; les uns vouloient faire voile du côté du Nord, les autres vouloient passer au Midy ; pour moy j'étois d'avis d'aller en Orient, comme dans la plus belle partie du monde. C'est là où Dieu avoit mis ce Paradis Terrestre, si célèbre dans l'Ecriture Sainte, c'est là où les principaux Mystères de notre Religion on esté accomplis. Je me figurois que j'y trouverois plus de satisfaction que dans toutes les autres pays de la terre, un instinct secret que je sentois m'y portoit ». *Relation du Voyage de l'Isle de la Vertu*, pp. 5-6.

[145] *Ibidem*, p. 11.

[146] *Description de l'île Formosa en Asie*, p. XIX.

[147] *Ibidem*, pp. 1-2.

est nommée par les Chinois – Pac Ando, en traduction Belle Ile, et par les naturels du pays – Gad Avia, renvoyant au syntagme hébreu Gan Eden, jardin d'Eden.

Les îles de l'Océan Indien, en tant que porteuses de fantasmes paradisiaques, apparaissent dans un autre texte utopique très complexe et stratifié, le *Naufrage des Isles Flottantes, ou Basiliade du Célèbre Pilpaï* d'Etienne-Gabriel Morelly (1753). L'utopie de Morelly bénéficie d'une mise en rame arborescente. Le narrateur est un aventurier qui, accompagné d'un esclave noir sauvé pendant une expédition en Afrique, prend la route de Moscou et se fait recruter dans un détachement envoyé au service de Thamas-Kouli Khan, régent de la Perse. « Sur les traces d'Alexandre le Grand, dont il se disoit l'imitateur »[148], le régent part à la guerre contre les états indiens (l'histoire se mêle à la tradition légendaire : en effet, Jean de Plan Carpin, dans son *Histoire des Mongols* de 1247, avait assimilé Gengis Khan à Alexandre, et les Khans Mongols étaient vus comme les ennemis du mythique Prêtre Jean des Indes[149]). Pendant la deuxième campagne du Khan, qui se termine sur le sac de Delphi, le narrateur, venu aux Indes plutôt pour les richesses de l'âme que pour l'argent, essaie de sauver la bibliothèque du Grand Mogol.

C'est ainsi qu'il entre en possession de plusieurs tablettes d'or sur lesquelles est inscrit « l'ouvrage merveilleux de l'incomparable Pilpaï, la perle des Philosophes de l'Indostan & de toute la terre ». Pour imaginer ce personnage, Morelly s'est inspiré des *Contes […] de Bipdaï* traduits par A. Galland en 1724. Philosophe gymnosophiste de la « secte des Bramines », ministre du Roi Dabschelin et auteur de fables morales, Pilpaï est présenté comme un Platon des Indes[150]. Du point de vue de la tradition littéraire, il succède à Dindime, porte-parole des brahmanes qui réussissait, dans l'épisode médiéval de la *Collatio Alexandri cum Dindimo*, à dissuader l'empereur macédonien d'envahir ses terres. Pour rehausser Pilpaï, le narrateur du *Naufrage* surenchère sur le récit médiéval, alléguant que « si Alexandre goûta le harangue que lui firent les Sytes [sages d'Inde, et non Scythes], Porus auroit achevé de le convertir en lui envoyant ce livre »[151].

Glorifié des noms de Basiliade (Livre auguste), Badeïde (Livre des merveilles) et Abrizeïde (Livre d'or), le poème philosophique de Pilpaï contiendrait « la Sapience de tous les tems : c'est le règne, le triomphe de la vérité, toujours une, toujours constante, toujours lumineuse malgré les efforts de l'erreur & des préjugés pour l'obscurcir ; c'est l'écueil contre lequel l'instabilité, l'incertitude des fausses vertus, l'apparence fantastique

---

[148] Etienne-Gabriel MORELLY, *Naufrage des Isles Flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï*, vol. I, p. 23.

[149] Martin GOSMAN, *La Lettre du prêtre Jean* ; Marie-Paule CAIRE JABIRET, *La Lettre du Prêtre Jean* ; Giovanni di PIAN DI CARPINE, *Storia dei mongoli,* Edizione critica del testo latino a cura di Enrico Menestò, Traduzione italiana a cura di Maria Cristiana Lungarotti e note di Paolo Daffinà, Introduzione di Luciano Petech, Studi storico-filologici di Claudio Leonardi, Maria Cristiana Lungarotti, Enrico Menestò, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1989.

[150] Voir Nicolas WAGNER, *Morelly, le méconnu des lumières*, p. 178.

[151] *Ibidem*, p. XI.

des chimères que révèrent les mortels, séduits par le mensonge, viennent rompre les fragiles fondemens de leur tirannie »[152].

L'or dont sont faites les tablettes du livre connotent son excellence morale. On pourrait dire que les richesses extraordinaires du Prêtre Jean ont été sublimées dans la sagesse du philosophe Pilpaï, que les Indes merveilleuses du Moyen Age se résument dans l'utopie éthique de Morelly. Car la *Basiliade* est une sorte de charte contenant « des vérités qui ne sont pas bonnes à dire à tout le monde ; que les Sages ne prodiguent pas aux stupides ; que les Rois estiment, mais qu'ils n'écoutent pas volontiers ; il n'y a qu'une âme intrépide qui se fasse gloire de les tirer de l'obscurité »[153]. Ce programme de sagesse secrète, destinée aux élus, se veut, de même que la *République* de Platon, une parabole utopique pour montrer « quel seroit l'état heureux d'une société formée selon les principes de son excellente morale »[154].

Le protagoniste du « poème héroïque » de Pilpaï est Zeinzemin, le prince d'un royaume austral ayant toutes les caractéristiques du Paradis terrestre. Son pays se trouve sous un climat agréable, avec un ciel toujours serein ; la terre y offre librement ses richesse minérales, son or ; ses campagnes fertiles produisent « tout ce qui peut faire les délices de cette vie » ; ses montagnes sont couvertes de forêts de cèdres incorruptibles et pins sourcilleux ; ses sources et rivières pures et son air salubre n'ont jamais été corrompus par « ces influences malignes, funeste véhicules d'infirmités, de maladies douloureuses, que la Mort fait marcher devant soi ». Les habitants de ce « séjour fortuné » sont un « Peuple que l'innocence de ses mœurs rendoit digne de cette riche possession » : exempts de l'instinct de « l'impitoyable propriété » et de tous les vices qui en découlent, ils sont tolérants, pacifiques, végétariens, en harmonie avec la vie et la nature. Enfin, imitant les représentations picturales du Paradis au Moyen Age, qui doublaient le jardin divin d'une cité des élus, le royaume de Zeinzemin est dominé par le « Palais de la Vie ». Sur son trône de pourpre, le souverain y exerce son pouvoir par une politique « amoureuse », des plaisirs et de la volupté[155].

Plus intéressante encore pour l'héritage paradisiaque de l'utopie est l'évolution historique du royaume austral de Morelly. La mémoire de ce passé tumultueux est conservée par un ministre et conseiller de Zeinzemin, le sage Vieillard. Sa relation est un véritable récit moral qui donne une réplique utopique à l'histoire biblique de l'humanité. Autrefois la terre de Zeinzemin aurait appartenu à un continent beaucoup plus important, mais qui malheureusement était infesté « d'une multitude de Monstres », « un déluge de maux & de crimes ». Toute comme l'humanité pécheresse d'avant Noé, le peuple austral a subi à son tour un châtiment digne de l'Atlantide [156].

---

[152] *Ibidem*, p. VIII.

[153] *Ibidem*, p. VI.

[154] *Ibidem*, p. XL.

[155] *Ibidem*, pp. 4-13, 25-26.

[156] « La vapeur ardente, qui sort avec impétuosité de mille gouffres entr'ouverts, va s'unir aux feux dont la voûte des cieux paroît embrasée ; l'onde en fureur se précipite avec un horrible fracas dans les vastes canaux qui lui sont ouverts de toutes parts ; un feu dévorant semble conspirer avec elle pour lui faire passage ; il creuse les plus profonds abîmes, &

Ce cataclysme terrifiant avait provoqué la dislocation et le démembrement du continent. Anticipant en quelque sorte la théorie actuelle de la dérive des continents, Morelly imagine la terre se morcelant en une multitude d'« Isles flottantes ». Cependant, de même que dans la *Relation du Voyage de l'Isle de la Vertu*, la tragédie géologique narrée par le « bramin » Pilpaï n'est qu'une allégorie de l'histoire éthique de l'humanité. Quelques pères de l'Eglise, dont Cosmas Indicopleustes et Moses Bar Cepha, avaient soutenu que le Paradis de la Genèse avait été établi par Dieu en dehors de l'*oïkoumènê*, sur un continent gigantesque, situé au-delà de l'Océan et éventuellement entourant tout l'orbe terrestre[157]. L'expulsion d'Adam et Eve du Paradis aurait donc impliqué la traversée de l'Océan et l'établissement des premiers hommes dans l'Ancien Monde.

C'est sur un schéma similaire que Morelly voit dans la catastrophe continentale une parabole de l'expulsion du mal du Paradis. D'un côté, les Isles Flottantes résultantes, dont l'Isle dominante, l'Isle stérile, l'Isle des plaisirs, constituent un archipel des Vices et une allégorie de notre monde : « Ces Isles, suspendues de toutes parts par des vents contraires qui les empêchent d'être emportées par la rapidité des courans, & même de se briser les unes contre les autres, sont séparées par un labyrinthe de détroits célèbres par des naufrages ; elles forment ensemble un vaste Empire. Les mœurs, les coutumes, ou plutôt les vices, sont partout à peu près les mêmes, ils ne diffèrent que par le génie particulier des Puissances subalternes »[158]. De l'autre côté, loin de l'archipel en dérive, a survécu une terre ferme attachée aux premiers fondements. C'est sur ce continent amoindri, qui est le royaume actuel de Zeinzemin, que deux rescapés, un homme et sa sœur, auraient repeuplé le territoire et rétabli le paradis perdu.

Morelly imagine l'instauration du royaume de Pilpaï comme une histoire sacrée alternative de l'humanité. Ayant payé les pêchés de leurs parents par le cataclysme continental, les deux survivants se comportent en nouveaux Adam et Eve, demeurés dans la terre du Paradis et travaillant à la restauration du jardin. Leurs destins refont en biais l'évolution de la culture humaine, avec les bénéfices matériels de la technique mais sans les vices attachés à la condition déchue. Les deux frères et leurs successeurs cultivent les plantes, domestiquent les animaux, découvrent et travaillent les métaux, établissent les métiers et les arts, construisent des édifices et des villes et s'organisent dans un royaume. Les nouveaux Adams sont assimilés à des Robinsons et la robinsonnade individuelle s'amplifie à une utopie collective.

Finalement, la *Basiliade* de Pilpaï, en tant que livre non seulement moral mais aussi prophétique, enchaîne avec une vision apocalyptique. Le royaume vertueux finit par être découvert par les explorateurs venus des Isles Flottantes, allusion transparente à la découverte du Nouveau Monde par l'Ancien. Morelly compare explicitement le Royaume de Zeinzemin avec « l'Empire le plus florissant & et le mieux policé qui fut jamais : je veux parler de celui des Péruviens ». A la Renaissance, des érudits comme Jacob Perez de Valencia (1484) et Duarte Pacheco Pereira (1508) avaient soutenu que le Paradis biblique doit se trouver en

---

sapant les fondemens des plus durs rochers, il leur donne la légèreté de la pouce ». *Ibidem*, pp. 55-57.

[157] COSMAS Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, II, 24, Paris, Cerf, 1968, pp. 326-328.

[158] Etienne-Gabriel MORELLY, *Naufrage des Isles Flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï*, vol. II, p. 33.

Occident, en occurrence dans le Nouveau Monde[159]. Dans la parabole de Morelly, notre monde est un archipel en dérive, une topie négative, alors que le monde austral est une utopie établie sur un continent paradisiaque.

Trois décades plus tard, Bernardin de Saint-Pierre continue d'utiliser l'Océan Indien comme horizon onirique pour son roman sentimental *Paul et Virginie* (1788). Défini par son auteur comme une « Arcadie » ou une « pastorale », le roman met en scène une robinsonnade naturiste, où six hommes se proposent d'aménager une vallée sauvage de l'Ile de France (Ile Maurice). Paul et Virginie se comportent en nouveaux Adam et Eve, héritant de la fonction biblique de jardiniers de l'Eden. Ils cultivent et organisent la nature et le paysage, ils baptisent les lieux et les choses, dont ne manque pas un arbre évoquant le rachat du péché, appelé « Les pleurs essuyés ». La terre-mère pourvoit à la condition prélapsaire de ces deux « enfants de la nature », qui grandissent exempts des corruptions de la civilisation : « Aucun souci n'avait ridé leur front, aucune intempérance n'avait corrompu leur sang, aucune passion malheureuse n'avait dépravé leur cœur : l'amour, l'innocence, la piété, développaient chaque jour la beauté de leur âme en grâces ineffables, dans leurs traits, leurs attitudes et leurs mouvements. Au matin de la vie, ils en avaient toute la fraîcheur : tel dans le jardin d'Eden parurent nos premiers parents, lorsque, sortant des mains de Dieu, ils se virent, s'approchèrent, et conversèrent d'abord comme frère et comme sœur. Virginie, douce, modeste, confiante comme Eve ; et Paul, semblable à Adam, ayant la taille d'un homme avec la simplicité d'un enfant »[160]. Utopie pastorale et physiocrate, le roman de Bernardin de Saint-Pierre utilise les îles australes pour mettre en scène un décor paradisiaque.

L'utopie en Afrique

A partir du XIV[e] siècle, avec la transplantation imaginaire du royaume du Prêtre Jean d'Asie en Inde moyenne, c'est-à-dire en l'Afrique à l'est du Nil, le Paradis terrestre a subi a son tour une relocalisation en Ethiopie, en Nubie ou en Abyssinie. Partant de la conception médiévale selon laquelle le Nil était l'un des quatre fleuves provenant de l'Eden biblique, le jardin divin est allé s'installer aux sources du grand fleuve africain, dans les « Monts de la Lune »[161]. C'est sur ces montagnes qu'Astolphe du *Roland furieux* va chercher conseil auprès de saint Jean, un des locataires légendaires, avec Hénoch et Elie, du verger de Dieu. Les utopistes s'approprieront volontiers la localisation africaine du Paradis, comme par exemple l'auteur anonyme qui découvre un « Parnasse reformé » par un *Voyage to the Mountains of the Moon under the Aequator* (1720)[162].

---

[159] Jacob PEREZ DE VALENCIA, *Commentaria in Psalmos*, Valencia, 1484 ; Duarte PACHECO PEREIRA, *Esmeraldo de Situ Orbis*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1954, pp. 17-21.

[160] Henri BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Paul et Virginie*, p. 215.

[161] Voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 204-216.

Sous l'Equateur, dans les Monts de la Lune, est située aussi Mezzoranie, le royaume utopique des *Mémoires de Gaudentio di Lucca* de Simon Berington (1737). Gaudentio di Lucca, le protagoniste du roman, raconte comment, après plusieurs péripéties picaresques, il est parti avec un vieux sage vers un pays sub-saharien inconnu des Européens. Parmi les obstacles rencontrés par la caravane dans le désert, le plus spectaculaire est une tempête de sable allant en parallèle avec l'Equateur. Ce rideau de ténèbres, séparant pratiquement le monde en deux, rappelle les protections qui, dans la mythologie médiévale, isolaient le Paradis terrestre de l'*oïkoumènê*, et plus spécifiquement le mur de feu identifié parfois à la ligne. Sur ses deux faces, le rideau présente un double aspect, convenant aux espaces qu'il disjoint : du côté de notre monde, qui a une connotation antiutopique, le bouclier naturel est formé de tourbillons de sable, symbolisant la stérilité et le mal, alors que, de l'autre côté, celle du royaume utopique, il se transforme en une pluie abondante, porteuse de fertilité et bonheur.

Une fois le barrage traversé, Gaudentio se retrouve dans un « pays immense & florissant », à printemps éternel, qui lui apparaît comme « la plus belle partie du monde. On auroit dit d'un jardin immense que la nature avoit enrichi de ses plus précieux dons : on y découvroit des boccages dont le seul aspect jettoit dans une douce rêverie ; des eaux plus brillantes que le cristal, & des arbres couronnés de fleurs & de fruits de toutes sortes de couleurs »[163]. Rapporté à la géographie fantastique du Moyen Age, ce jardin équatorial occupe la place du Paradis terrestre. En effet, le fleuve qui arrose la plaine paradisiaque de Mezzoranie trouve sa source dans une chaîne de montagnes du sud et aboutit dans un grand lac sans sortie. Les montagnes correspondent au Mont de la Lune et le lac au « *hydrophylacium* » d'où, selon Athanasius Kircher, naîtraient des fleuves comme le Nil. Et au cas où ces allusions ne suffiraient pas, Berington relie explicitement Mezzoranie au paradis prélapsaire : « On seroit tenté de croire que la Providence a excepté cette partie de l'univers des malheurs que la chute d'Adam a entraînés après elle, ou bien qu'elle a proportionné la fertilité du pays à l'innocence de ses habitans »[164].

La campagne édénique sub-saharienne abrite le royaume de Mezzoranie. La capitale du pays, appelée Phor (ce qui voudrait dire Gloire) et No-om (ce qui signifierait Maison du Soleil), reprend les caractéristiques de la Héliopolis antique et de la Cité du Soleil de Campanella. La ville est construite sur des cercles concentriques, imitant le système solaire. Dans la grande place centrale se trouve le Temple du soleil, duquel partent douze rues comme des rayons, tirées au cordeau et observant les signes du zodiaque. Le temple à son tour est composé de trois cents soixante-cinq colonnes de marbre, représentant les jours de l'année, qui soutiennent un dôme au centre duquel est suspendu un Soleil d'or soutenu par des tringles d'or. La mystique solaire et pythagorique de la Renaissance fait encore une fois office de support théorique pour une architecture utopique.

---

[162] *A Voyage to the Mountains of the Moon under the Aequator, or Parnasus Reform'd*, *in Miscellanea Aurea; or the Golden Medley*, 1720.

[163] Simon BERINGTON, *Mémoires de Gaudentio di Lucca*, vol. I, p. 218, et vol. II, p. 6.

[164] *Ibidem*, vol. II, p. 48.

Enfin, l'histoire de Mezzoranie est censée renforcer les connotations adamiques de ce royaume idéal. Après le Déluge, trois hommes et trois femmes rescapés de la catastrophe, donc ayant passé l'épreuve de la purification divine, auraient fondé sur le Nil une société vertueuse. L'invasion des Hyksos, une tribu de pâtres guerriers, aurait obligé ces habitants pacifiques à migrer vers différents pays, au nord de la Mer Noire, en Chine et au Sud de l'Afrique, alors que les restants ont fini par rechasser les barbares. L'histoire imaginée par Berington se propose donc de donner une origine commune à plusieurs civilisations mythiques et historiques, celles des Hyperboréens, des Chinois, des Egyptiens et des Mezzoraniens (les « fils du Soleil »). Le départ des Mezzoraniens de l'Egypte vers le Sud réitère l'épisode biblique de l'exode, alors que le royaume fondé par eux est une nouvelle Terre promise. Pophar, le conducteur des Mezzoraniens, « père de son peuple » (et grand-père de Gaudentio di Lucca, par hasard), hérite la position du Prêtre Jean éthiopien, roi et prêtre custode du Paradis terrestre africain.

Vingt trois ans après Berington, Charles-François Tiphaigne de la Roche, dans son *Giphantie* (1760), reprend le thème de l'utopie en Afrique dans un régime ésotérique. La Giphantie est un Paradis théosophique, placé au niveau de la Guinée. Comme tout jardin divin, elle est protégée par des obstacles naturels, en l'occurrence le désert saharien, avec des tornades de sable hallucinantes : « Des nuages de poussière se mêloient aux nuages de l'atmosphère ; le ciel & la terre sembloient se confondre. Quelques fois l'épaisseur des tourbillons me déroboit entièrement la lumière du jour : & d'autres fois, des sables rouges & transparents éclatoient au loin ; l'air paroissoit enflammé, & le ciel sembloit se dissoudre en étincelles »[165]. Les inquiétants phénomènes atmosphériques sont une allégorie de la vie humaine avec ses orages dévastateurs, et plus spécifiquement le corrélatif de l'état d'âme du narrateur. C'est comme si le récit racontait une aventure intérieure, l'évasion du cercle de la vie commune et la percée vers un centre psychique numineux.

De même que dans les *Mémoires de Gaudentio di Lucca*, une fois « la mer orageuse de sables mouvants » traversée, la narrateur se retrouve dans un espace merveilleux et fécond, dans « une isle environnée de déserts inaccessibles ». L'oasis de vie est conformée comme un amphithéâtre immense qui se déploie majestueusement et donne l'impression d'une demeure qui n'est point faite pour des mortels. Le récit ne tarde pas à rejoindre les descriptions traditionnelles du Paradis, provoquant l'extase du protagoniste : « J'avançois lentement dans ce séjour enchanté. Une fraîcheur délicieuse tenoit mes sens ouverts à la volupté ; une odeur suave coulait dans mon sang avec l'air que je respirois ; mon cœur tressailloit avec une force inaccoutumé ; et la joie éclairoit mon âme dans ses plus sombres profondeurs »[166].

Le visitateur de ces « jardins des délices » est accueilli par un guide, « le préfet de cette isle », homologue à Hénoch et Elie des légendes médiévales. C'est lui qui nous dévoile que Giphantie est un centre mystique du monde, habité non par des humains et des élus, mais par des esprits élémentaires, qui viennent ici se reposer de leurs fatigues et tenir leurs assemblées. Giphantie est donc une adaptation théosophique et spiritiste du

---

[165] Charles-François TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Giphantie*, t. I, pp. 8-9.

[166] *Ibidem*, pp. 18, 13, 15.

thème antique du jardin des dieux, les divinités étant remplacées par des génies. Tiphaigne de la Roche prétend même réinterpréter et donner une explication subtile à toute la tradition de la « pensée enchantée » classique et médiévale. Ainsi, les esprits élémentaires seraient à l'origine des figures mythologiques et légendaires, dépeintes par la tradition comme des salamandres, cyclopes, sylphes, zéphyrs, aquilons, nymphes, naïades, néréides, tritons, gnomes, sylvains, faunes, satyres et dieux du panthéon.

Giphantie est imaginée comme une alternative à l'Eden biblique, comme un paradis cabalistique censé recueillir les prestiges du jardin perdu par Adam. En effet, quand le péché eut ruiné le Paradis terrestre, « l'arbre sur lequel la pomme fatale avoit été cueillie, disparut ; l'innocence, la paix inaltérable, les plaisirs purs s'évanouirent ; & la Mort couvrit la terre de son voile funèbre »[167]. Pour limiter les effets de la catastrophe, les esprits élémentaires ont recueilli les pépins de la pomme, germes des sciences, des arts et des plaisirs, et les ont replanté en Giphantie. De ce fait, le séjour des génies est devenu un nouveau « *omphalos* », source du principe vital qui anime la terre : « De tous les pays du monde, ajouta l'esprit élémentaire, Giphantie est le seul où la nature conserve encore son énergie primitive. Sans cesse elle y travaille à augmenter les nombreuses familles des végétaux & des animaux, & à donner des nouvelles espèces »[168].

De la semence de la pomme auraient poussé une série d'avatars des Arbres du Savoir et de Vie, comme l'arbre de l'Amour, l'arbre de Jeunesse et l'arbre fantastique, dont les branches (historique, métaphysique, morale, poétique, philosophique) sont chargées des fruits des inventions, découvertes, arts et sciences humaines. Autres accessoires merveilleux du jardin magique, rappelant les objets magiques des Tuatha de Danann de la mythologie irlandaise, sont une corne d'abondance, des fruits inépuisables ressemblant à des melons, une carafe intarissable, des salières qui changent de goût. Enfin, n'y manquent pas des artefacts merveilleux dignes de la panoplie du Prêtre Jean : un globe et un miroir qui permettent d'écouter et de voir tout ce qui se passe dans n'importe quel coin de la terre, et une galerie avec les scènes les plus importantes de l'histoire humaine fixées par un procédé quasi-photographique. Ces derniers outils fantastiques, surtout, font de Giphantie non seulement un Paradis cabalistique, mais aussi le point Aleph de l'univers, le centre du savoir total et instantané[169].

---

[167] *Ibidem*, t. II, pp. 16-17.

[168] *Ibidem*, t. I, p, 21.

[169] Pourtant, malgré toutes ces allusions paradisiaques, la Giphantie tend plutôt vers une antiutopie. Jacques Marx, par exemple, pense que, « En dépit de certains caractères incidents comme l'insularité du lieu, Giphantie n'est pas une utopie. C'est un voyage en pays d'absurdité dominé par une vision foncièrement pessimiste du contexte social ». Jacques MARX, 1981, p. 67.

L'Utopie en Occident

Revenant aux localisations dont l'utopie hérite du Paradis terrestre médiéval, après l'Asie, l'Océan Indien, la Mer de Chine ou l'Afrique trans-saharienne, il faut maintenant se tourner vers l'Ouest des cartes. Les mythologies classique, celtique et nordique avaient nourri une féconde imagerie concernant des îles surnaturelles situées dans l'Atlantique : l'Atlantide, les Iles Fortunées, les Hespérides, les Gorgades, l'Avalon, le O'Brasil, l'Ile de saint Brendan, l'Ile du Paradis terrestre, l'Antillia ou l'« *ante ilhe*, opposée à l'île du Paradis », l'Ile des Sept Cités de Cibola, Mayda, Markland, Icaria, Estotiland, Frisland, l'Ile engloutie de Buss, etc.[170] Plus tard, à la Renaissance, avec les explorations et la découverte des Amériques, de nombreux commentateurs se sont proposé d'identifier ces places merveilleuses dans le Nouveau Monde[171]. Les auteurs d'utopies n'ont pas manqué d'utiliser les emplacements atlantiques et américains pour y situer leur cités idéales.

Un cas intermédiaire, résultant de la confluence des matières d'Orient et d'Occident, est représenté par *Les femmes militaires* de Louis Rustaing de Saint-Jory (1735). Complètement désintéressé de la pertinence géographique, l'auteur place sa relation dans l'Océan Atlantique, mais donne à son royaume idéal des caractéristiques ethniques et culturelles qui conviendraient plutôt à des îles de l'Océan Indien. Sa stratégie consiste dans la transposition de l'imaginaire asiatique vers l'Ouest, de même que Colomb et les premiers explorateurs avaient plaqué les « *mirabilia* » médiévales sur les réalités du Nouveau Monde.

Le récit de Rustaing de Saint-Jory rassemble deux épisodes construits sur le patron du paradis insulaire. Le premier, plus court, constitue ce que Pierre Ronzeaud appelle un « sas narratif », épisode anticipant et préparant par contraste le deuxième. Le protagoniste, Frédéric, jeune français obligé par les problèmes financiers de sa famille à quitter la France, s'engage dans une expédition vers une terre nouvellement découverte par son associé, Richard Sembrook. Il s'agit de l'île de Groenkaaf, située dans l'Atlantique à quelques cinq cents lieues des Bermudes.

L'île est un jardin naturel prélapsaire. Groenkaaf signifierait dans la langue des habitants « Couronne blanche », nom suggérant sa configuration géologique parfaitement isolée : « c'est une Isle exactement fermée par des hautes montagnes, toujours couvertes de neiges. La Nature, jalouse des trésors infinis qu'elle tient cachés dans cette belle solitude, a placé au devant de ces montagnes une chaîne de rochers, dont les racines s'étendent bien loin dans la mer, ce qui rend l'abord de l'Isle très dangereux »[172]. Protégée des intempéries, Groenkaaf est fertile en riz, millet, fruits, citrons, oranges, cannes de sucre, indigo, cochenille, puis en grand bétail, sangliers, cerfs, ânes et chevaux sauvages, et finalement en richesses minérales, or,

---

[170] Voir William H. BABCOCK, *Legendary Islands of the Atlantic* ; Giuseppe TARDIOLA, *Atlante fantastico del Medioevo* ; Donald S. JOHNSON, *Phantom Islands of the Atlantic*.

[171] Voir Juan GIL, *Mitos y utopías del descubrimiento*, pp. 53-120.

[172] Louis RUSTAING DE SAINT-JORY, *Les femmes militaires*, pp. 27-28.

argent et émeraudes. Ce centre rayonnant des énergies de la nature est habité par une population adamique, qui semble avoir conservé « la primitive innocence : ils ne connoissent ni vices ni vertus, il se conduisent par un instinct droit & sage qui ne les abandonne jamais, & tout l'office de leur raison se réduit à se procurer par les voyes les plus douces, les choses nécessaires à la vie, à ne point amasser pour un avenir dont on ne jouira peut-être pas, à se conserver une bonne santé, sans laquelle on ne possède rien »[173].

Le primitivisme et le naturisme de la description de Groenkaaf sont censés mieux mettre en vedette, par contraste, le paradis artificiel, obtenu par le bon gouvernement et le génie humain, présenté dans le deuxième épisode du récit. Pendant qu'il fait route vers l'île de Groenkaaf, le bateau de Frédéric est emporté par un orage et fait naufrage dans une terre inconnue, habitée toutefois par des chrétiens. Accueilli, avec deux autres rescapées (deux jeunes femmes), par le seigneur du lieu, Frédéric est initié dans l'histoire de la petite société. Appelée Manghalour, l'île aurait été colonisée initialement par les Ghèbres, un peuple de Perse adorateur du Feu. En 1033 elle aurait été conquise par les Mahométans, puis, en 1198, pendant les règnes de Philippe Auguste et Richard Cœur de Lion, une flotte de croisées y aurait échouée. Alliés aux Ghèbres, les mille deux cents chevaliers auraient chassé les Musulmans et établi un « royaume franc ». L'allusion est nette, Manghalour est une Terre promise, transposée de l'Asie en l'Atlantique, que les Européens ont dû conquérir par une croisade.

Après la conquête, le jardin oriental mis en place par les Ghèbres est relayé par une utopie passéiste, basée sur les valeurs morales chrétiennes que Rustaing de Saint-Jory attribue à l'époque des Croisades. Observant les vertus de la simplicité et de l'honneur chevaleresque, le petit état croisé est un duché exempt des perversions et des vices de la civilisation moderne. Rappelant la critique de l'Europe faite par le roi de Brobdingnag, le seigneur de Manghalour reçoit avec dépit et horreur les armes à feu de Frédéric. Retardés du point de vue technologique, les chevaliers sont, en revanche, en avance sur les mœurs et les pratiques sociales européennes. L'exemple le plus patent est l'égalité de droit entre les sexes (l'alternance au trône incluse), gagnée par le rôle militaire que les femmes avaient dû assumer pendant la lutte avec les musulmans. En opposition avec *La Nouvelle Colonie ou La ligue des femmes* de Marivaux (1729), *Les femmes militaires* de Rustaing de Saint-Jory revisite l'ancien mythe des Amazones pour en faire une mise-à-jour au « féminisme » du XVIII^{e} siècle.

Pour renforcer l'aspect physiocrate de son eu-topie « croisée », Rustaing de Saint-Jory place dans l'île trois vallées paradisiaques. La première, la Vallée des Zouhhad (ou Religieux), est, malgré son aspect sauvage et lunaire, un terroir mystique, habité de derviches ascètes. Après la race des Amazones, un autre peuple merveilleux est ainsi repris à la « matière d'Asie », celui des gymnosophistes et des sages indiens. Une deuxième place est Douchdéré ou la Vallée des Songes, la plus fertile de l'île, abritant le Temple de la religion pyrique des Ghèbres. Enfin, la plus insigne est la Vallée d'Iram qui « par sa fertilité, l'abondance de ses eaux, la douceur du climat, la variété du paysage, mérite le beau nom d'Iram qu'on lui donne, qui signifie

[173] *Ibidem*, pp. 23-24.

Paradis terrestre »[174]. Le jardin de Dieu se constitue en un arrière-fonds somptueux sur lequel Rustaing de Saint-Jory tisse le fil de sa narration utopique.

Plaquées sur l'horizon onirique de l'Océan Atlantique, les utopies changent de référence culte, remplaçant souvent l'Eden biblique avec les avatars classiques et celtiques du « lieu idéal ». La première grande antiutopie française, *L'Isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas (1605), allégorie satirique d'Henry III et de ses « mignons » traités comme des hermaphrodites, place son action sur une île flottante de l'Atlantique. Bien que parabole de la cour française, la métaphore a tendance à passer en catachrèse et à imposer une lecture littérale des images allégoriques. L'épaisseur fictionnelle de la satire est réconfortée par le narrateur, dont le rôle, comme l'a souligné George Benrekassa, est crucial pour la configuration de l'utopie. En effet, le texte est présenté comme le récit d'un naufrage sur une île inconnue de l'Atlantique. L'exploration de ce terroir mime un discours ethnographique de découverte et d'observation d'une civilisation étrangère. Le narrateur est dans la position du naïf qui s'émerveille devant les mœurs et les pratiques d'un peuple exotique. Fonctionnant comme un filtre contrastant ironique, le protagoniste explore la cour d'Henry III comme s'il découvrait les Indes monstrueuses.

Respectant le protocole du voyage au paradis (ou en utopie), le narrateur commence par exprimer son éblouissement devant la beauté de l'île et l'opulence de sa civilisation. Et quoique sa fascination est jouée (ou plutôt lui est imposée par l'auteur), il ne manque pas de faire appel au topos des Champs Elysées, que Homère plaçait dans les brumes de l'Atlantique : « […] ce nouveau vaisseau terrestre que nous veismes [était] par tout si fertile & florissant que nous croyons la fable des champs Elisées estre une pure vérité, & que par je ne sçay quel mouvement celeste ils avoient été transportez en ces terres si longuement incogneuës ». La résidence du roi de l'île, construite en marbre, jaspe, porphyre, or et différents émaux, si belle qu'elle paraît plutôt « une illusion qu'une chose véritable »[175], évoque les palais mirifiques du Prêtre Jean, qui reprenaient à leur tour la description johannique de la Jérusalem céleste.

Les Iles Fortunées de Hésiode offrent elles aussi le décor de plusieurs fictions utopiques, à commencer par la *Brève description de l'Etat d'Eudémonie, cité du pays de Macaria* de Gaspar Stiblin (1553). Humaniste catholique, Stiblin invoque le modèle des cités idéales d'Aristote, Platon et Xénophon, qu'il adopte à l'idéologie chrétienne. Partant du prétexte typique du voyage aventureux sur mer, il affirme avoir rencontré, sur l'Océan, une île « sublime, ronde de tous les côtés », en forme d'amphithéâtre, très fertile, appelée Macaria. D'une manière explicite, il l'a traite de *Fortunatis insulis*, Ile fortunée, œuvre de la « divine nature ». La capitale des Macariens, Eudémonie, est une cité-état construite selon toutes les rigueurs de la raison renaissante triomphante. Protégée par trois ceintures de fortifications, à quatre portes visant les point cardinaux, avec les maisons disposées circulairement et des rues se dirigeant, sur des rayons concentriques, vers la place centrale qui abrite l'Eglise et les bâtiments administratifs, Eudémonie ressemble au dessin

[174] *Ibidem*, p. 214.

[175] [Artus THOMAS], *Description de l'Isle des Hermaphrodites nouvellement découverte*, pp. 4-5.

d'une mandala orientale. Ses résidants, gouvernés par une morale sévère, stoïcienne, mènent une vie de bienheureux[176].

La « vie béate » est un thème emprunté à la matière d'Asie. Les Macariens (les « bienheureux ») succèdent aux gymnosophistes, aux brahmans, aux Garamantes et autres ascètes, anachorètes et sages orientaux. Un siècle plus tard, en 1641, quand il reprend le topos dans son *A Description of the Famous kingdome of Macaria*, Gabriel Plattes est bien conscient de la confluence qu'il impose aux matières orientales et occidentales, plaçant son royaume à mi-distance entre l'Inde et l'Océan Atlantique, quelque part au Nord de l'Afrique. Entourée de déserts, l'utopie de Plattes, un véritable « jardin fruitier », respecte bien le thème biblique de l'Eden, *pari-daida* en ancien persan, *pari-daeza* en langue mède, « enceinte délimitant un jardin ». Autres utopistes de la Révolution anglaise, comme James Harrington et John Sadler, préféreront, quant à eux, installer leurs Océana et Olbia dans les îles fortunées de l'Atlantique.

En 1778 encore, à la même époque que paraît l'*Arcadie* de Bernardin de Saint-Pierre, Julien-Jacques Moutonnet-Clairfons publie un texte utopique pastoral, *Les Isles Fortunées, ou Les Aventures de Bathylle et de Cléobule*. Le roman se passe à l'Antiquité, dans un passé imaginaire traité selon les schémas de l'idylle anacréontique. Il met en contraste deux espaces paradigmatiques, Athènes et les Iles Fortunées. A l'inverse de ce qui se passe chez Platon, Athènes ne fait pas figure de cité vertueuse face à un royaume atlantique arrogant et dépravé, c'est elle qui représente la décadence et la débauche en comparaison à un archipel arcadien. Athènes, à travers laquelle transparaît facilement le Paris de Moutonnet-Clairfons, se trouve donc dans la position de la topie négative, alors que les Iles Fortunées incarnent la topie positive.

Le récit présente deux personnages qui, à des époques distinctes, tentent de s'évader du grand cloaque athénien. Le premier est Cléobule, jeune libertin de Corinthe, obligé à quitter la ville après le déshonneur et le suicide de son aimé. Fait prisonnier par des pirates, il s'échappe, parcourt les îles Hespérides, puis l'île des orgueilleux et finit par s'établir dans les Iles Fortunées. Le deuxième est Bathylle, jeune homme né en Ionie, à Teos (ville d'Anacréon), et éduqué à Athènes par le philosophe Théophante. Dégoûté par la corruption de la cité, il s'embarque pour un long périple, par les Cyclades, le Dodécanèse, le Tyr, la Phénicie, l'Egypte, la Crète, la Cythère, l'Ogygie, pour déboucher dans l'Atlantique et échouer sur les Iles Fortunées, où il est accueilli par son précurseur, Cléobule.

Par son acheminement maritime, le voyage de Bathylle est une odyssée. Le protagoniste est un « nouvel Ulysse » qui doit à nouveau affronter les sirènes, c'est-à-dire « prendre soin de fermer les yeux & de boucher les oreilles » devant les courtisanes des cités grecques. L'épreuve n'est pas simple, les héros qui veulent fuir la civilisation corrompue doivent d'abord errer dans des endroits souvent hostiles, comme les Hespérides (d'une opulence un peu sombre), puis une « Isle absolument séparée du reste de l'Univers », avec des gens ambitieux, hautains, dédaigneux, railleurs, méprisants, rappelant l'Atlantide d'avant le courroux de Zeus, ou une île du Nord habitée par des « sauvages mal-propres, superstitieux, plongés dans les ténèbres les plus

[176] Gaspar STIBLIN, *Commentariolus de Eudaemonensium Republica*, pp. 120-121.

épaisses de l'ignorance ». Ce n'est qu'après cette traversée infernale que Cléobule puis Bathylle percent finalement vers les Iles Fortunées, petit Paradis terrestre où « les fleurs fraîchement écloses entr'ouvroient leurs calices encore humectés des brillantes pleurs de l'Aurore, & exhaloient de tous côtés les plus doux parfums »[177].

L'orage qui fait échouer le navire de Bathylle est, dans l'interprétation morale de Cléobule, la tempête des vices et des tentations charnelles. Le pèlerinage du « nouvel Ulysse » est un voyage spirituel, menant de la sexualité dépravée à l'amour chaste. Moutonnet-Clairfons sécularise le mythe eschatologique des Iles Fortunées et en fait un espace de la pureté et de la sagesse, de l'érotisme arcadien. De même qu'Ulysse regagnant finalement sa Pénélope en Ithaque et que les héros irlandais rejoignant les dames de féerie dans les Iles des éternels jeunes, Bathylle rencontre son élue archétypale dans la personne d'Ada, jeune bergère élue reine de la beauté par les autochtones.

L'hyménée reçoit une ampleur cosmique, l'île se transformant en un sein paradisiaque. Le refuge des deux amoureux dans « une grotte spacieuse, creusée par la Nature, & remplie de coquilles rares & précieuses, […] arrosée par une fontaine limpide, dont la surface n'est jamais ridée, pas même par le souffle le plus léger des zéphyrs, […] asile […] consacré à la Vertu, à la Beauté » suit le scénario d'un « *regressus ad uterum* ». Ce retour aux origines de la nature permet la renaissance morale et spirituelle des deux héros rescapés de l'enfer de la civilisation. Le topos des Iles Fortunées devient ainsi le réceptacle d'une utopie pastorale et physiocrate.

Le thème classique qui a été le plus visité par les utopistes est évidemment l'Atlantide. Nous ne nous proposons pas de reprendre l'histoire labyrinthique du mythe[178], il suffit de marquer ses résurgences dans la littérature utopique. Si nous continuons à suivre non pas l'ordre chronologique de l'apparition des textes, mais l'ordre topologique de la translation du Paradis terrestre et des utopies d'Orient en Occident, l'Atlantide apparaît d'abord comme une annexe insulaire de l'Afrique. Une telle localisation est imaginée par l'abbé Jean Terrasson qui, dans son *Sethos, Histoire ou vie tirée des monumens* (1731), identifie l'Atlantide, les Hespérides et les Iles Fortunées aux Canaries.

Six ans avant les *Mémoires de Gaudentio di Lucca* de Simon Berington, le *Sethos* de Jean Terrasson profite déjà de la fascination ésotérique et maçonnique pour les mystères égyptiens pour lier la fiction utopique aux civilisations africaines. Le récit part d'une interprétation évhémériste de l'histoire de l'Egypte. Les premiers rois du royaume auraient été divinisés et rangés dans le panthéon : Vulcain, Soleil, Agathodémon, Saturne, Osiris, Isis, Typhon ; la deuxième génération aurait été hissée au rang de demi-dieux : Horus, Mars, Anubis, Hercule, Apollon, Amon, Tithoës, Sosus et Jupiter ; aurait suivi la génération des hommes divinisés : Thot

---

[177] Julien-Jacques MOUTONNET-CLAIRFONS, *Les Isles Fortunées, ou Les Aventures de Bathylle et de Cléobule*, pp. 168, 172.

[178] Voir Pierre CARNAC, *L'Atlantide, autopsie d'un mythe* ; Pierre VIDAL-NAQUET, *L'Atlantide* ; Ionel Buse, « Lieux mythiques : l'Atlantide de Platon », *in Caietele Echinox*, vol. 10 : *Les imaginaires européens*, Cluj, Roumanie, 2006.

(ou Mercure), Esculape, Athotès, Curudes ; finalement, Sésostris aurait fondé le royaume des hommes. Sethos, le protagoniste, serait son petit-petit-fils. Persécuté par sa belle-mère, le jeune prince s'initie aux mystères égyptiens, puis, sous le nom de Cherès, part à la tête d'une flotte à faire la circumnavigation de l'Afrique. Finalement, il revient en Egypte, vainc l'armée d'un usurpateur et devient roi.

L'expédition maritime, qui parcourt dans un sens inverse le trajet des Portugais vers les Indes (la Mer Rouge, les Indes, Taprobane, Chersonèse d'Or, Ophir, Angola et Iles Fortunées), est un voyage initiatique convoquant la plupart des îles miraculeuses des anciennes cartes. Si les îles de l'Océan Indien connotent la richesse et la fécondité naturelle, les îles de l'Atlantique deviennent le support d'une utopie sociale d'inspiration platonicienne. Les Canaries, ayant reçu aussi les noms d'Iles Fortunées et d'Hespérides, seraient les restes de l'ancienne civilisation des Atlantes. Bien que la grande civilisation décrite par Platon fut disparue avec le submergement de l'Atlantide, ses successeurs auraient continué de vivre dans une île plus petite, isolée et fermement close à l'extérieur, selon le modèle du Paradis terrestre insulaire.

Dans cette poche ou oasis maritime, Sethos a l'occasion de rencontrer une civilisation en contraste exemplaire avec les peuples sauvages et vicieux du continent africain et de l'*oïkoumènê* en général : « le pays sacré des Hespérides étoit un exemple de l'innocence où se conservent quelques hommes éloignés du commerce des peuples pervertis par le luxe & par l'ambition. Il ajouta que leur Nation lui rappelloit véritablement l'âge d'or ; non pas tel que des hommes corrompus se le représentent, mais tel que l'amour de la félicité publique en fasoit souhaiter le retour à des hommes sages »[179]. Descendants, par leur roi-ancêtre Atlas, des rois scythes Urane et Titaea et de leurs enfants les Titans (Jean Terrasson reste fidèle à l'interprétation évhémériste des généalogies divines), les Atlantes sont les sujets d'une utopie régressive, qui doit son excellence moins à l'édification qu'à la conservation d'une sagesse sociale ancestrale.

L'idée que les Iles Fortunées et autres archipels atlantiques sont les restes de l'ancien continent de l'Atlantide a été reprise par l'officier Jean-Baptiste-Geneviève-Marcellin Bory de Saint-Vincent. En 1803, le colonel publiait un traité, *Essais sur les Isles Fortunées et l'antique Atlantide, ou Précis de l'Histoire générale de l'Archipel des Canaries*, dans lequel il soutenait que l'Atlantide avait réellement existé et qu'elle a été détruite par une éruption volcanique qui a percé le détroit de Gibraltar et a provoqué le déversement catastrophique des eaux plus hautes de la Méditerranée dans l'Atlantique. (En réalité, les théories géologiques contemporaines affirment que, au moment de l'ouverture du Gibraltar, le flux d'eaux a couru dans le sens inverse, de l'Atlantique dans la Méditerranée). Avant d'être submergée, l'Atlantide aurait été composée de plusieurs zones, dont aujourd'hui ne restent que quelques archipels épars : Les Hespérides, entre les Açores et les Canaries ; le Pays des Atlantes, dans les Canaries actuelles ; le Pays des Amazones, entre les Canaries et le Cap Vert ; et le Pays des Gorgones, dans les îles du Cap Vert. Le continent aurait été

[179] Abbé Jean TERRASSON, *Sethos, Histoire ou vie tirée des monumens. Anecdotes de l'ancienne Egypte*, pp. 403-404.

connu aussi sous le nom d'Elysée, mot qui viendrait du Phénicien *Alizut*, signifiant « terre de délices, de plaisirs, d'allégresse »[180].

La réélaboration la plus fameuse du mythe platonicien est, assurément, *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1627). Pour offrir un support géographique vraisemblable pour la cité allégorique de Bensalem, Bacon a été forcé de tenir compte des nouvelles cartes du monde. Dans une vision annonçant en quelque sorte la théorie actuelle des translations continentales, il a identifié la Grande Atlantide, l'Atlantide des anciens, au continent américain. A une époque antédiluvienne, les Amériques auraient abrité une civilisation florissante, dont les principaux centres étaient les royaumes de Tyrambel au Mexique (précédant donc les Aztèques) et de Coya au Pérou (anticipant les Incas). Comme à l'époque, selon la mémoire des Bensalemiens, les voyages maritimes étaient beaucoup plus développés (l'arche de Noé serait une preuve du savoir-faire naval des anciens), les Atlantes étaient en relation avec les empires d'Orient (la Chine, la Grande Tartarie) et avec ceux d'Occident (Egyptiens, Phéniciens, Carthaginois, etc.). Dans leur orgueil, les Atlantes auraient armé deux grandes expéditions de conquête, échouées toutes les deux : celle de Tyrambel dans la Méditerranée aurait été anéantie par la confédération athénienne, celle de Coya vers l'île de Bensalem par le sage roi Altabin.

Après avoir revisité le mythe classique, Francis Bacon n'hésite pas de récupérer dans l'histoire de la Nouvelle Atlantide le filon biblique aussi. Pour punir l'arrogance des Atlantes, Dieu aurait envoyé le Déluge. Le déferlement des eaux aurait ravagé non seulement l'*oïkoumènê*, mais aussi les Amériques, détruisant le royaume atlante. Les actuels amérindiens ne seraient que les rescapés, déchus et retournés à la vie sauvage, de la Grande Atlantide : « Ainsi, ne soyez point étonnés que la population de l'Amérique soit peu importante, ni que ce peuple soit si rude et si ignorant. […] Car les rares survivants de l'espèce humaine qui demeurèrent dans les montagnes repeuplèrent lentement le pays. Frustes et sauvages (contrairement à Noé et ses fils, la plus digne famille de la terre), ils ne purent léguer à leur descendance ni les lettres et les arts ni un genre de vie civilisé »[181].

Les vrais dépositaires de l'ancienne sagesse atlantique seraient les habitants de Bensalem, « nouvelle Atlantide » située dans le Pacifique du Sud, au-delà des Amériques. Bacon enveloppe la description de l'île dans une aura messianique, faisant un usage assez libre de la Vulgate, et même de la Version Autorisée de la Bible du roi James. Emporté par les vents dans des zones non explorées du Pacifique, le narrateur voit apparaître le port de Bensalem comme la terre créée par Dieu au milieu des eaux cosmiques. Plus loin, il exprime sa gratitude par une autre comparaison biblique : « Nous avons été jetés sur cette terre tel Jonas rejeté du ventre de la baleine, alors que nous étions tout aussi ensevelis que lui dans l'abîme »[182]. Le projet

---

[180] Jean-Baptiste-Geneviève-Marcellin BORY DE SAINT-VINCENT, *Essais sur les Isles Fortunées et l'antique Atlantide*, p. 389.

[181] Francis BACON, *La nouvelle Atlantide*, p. 101.

[182] *Ibidem*, p. 89.

pansophique de l'Atlantide baconienne est ainsi présenté comme une nouvelle création au sein du monde actuel, comme l'émergence d'une réalité future meilleure, d'une utopie humaine.

La métaphore centrale de la vision créationniste de Bacon est l'Eden biblique. L'arrivée à Bensalem se veut une parabole de la rentrée de l'homme dans le Paradis, après la longue randonnée de l'histoire humaine : « Il nous semblait avoir devant les yeux une image de notre salut en Paradis. Car nous qui, un instant auparavant, étions encore dans les griffes de la mort, nous nous trouvions à présent en un lieu qui n'était que consolations »[183]. Les attributs du jardin divin ne font pas défaut, puisque les voyageurs voient leurs maladies guérir comme s'ils avaient plongé dans « quelques fontaine miraculeuse ». Cependant, l'excellence de Bensalem n'est due ni aux « miracles divins », ni aux « œuvres de la nature », mais aux « ouvrages de l'art »[184]. Comme toute utopie, la Nouvelle Atlantide doit sa perfection à l'ingéniosité des hommes. Nouveaux démiurges, les Bensalemiens contrôlent les rythmes de la nature (« nous parvenons, par notre art, à rendre plus précoces ou plus tardifs les arbres et les fleurs ; nous parvenons aussi à faire en sorte que les plantes croissent et portent des fruits plus vite qu'il ne leur est naturel »[185]), faisant de leur île un nouveau Paradis terrestre.

L'abbé Gilles Bernard Raguet, qui traduit en français le texte de Francis Bacon, en ajoute aussi une continuation et un final (1702). Dans l'*Entretien entre Philarque et Cléon*, servant d'introduction au livre, Cléon présente à Philarque le manuscrit de la traduction enrichie, occasion pour ce dernier d'exprimer ses doutes envers le procédé de réécriture : « Bacon vous a donc envoyé des Champs Elysées le reste de sa relation, repartit Philarque ; auriez-vous, par hasard, commerce avec les défunts ? ».[186] Cléon expédie le problème, invoquant la possibilité que Bacon ait laissé des brouillons. En tout cas, Raguet profite de cet artifice pour ancrer discrètement la *Nouvelle Atlantide* dans un contexte religieux plus orthodoxe. Entre autres, l'utopie atlantique de Bacon est contrainte à se conformer mieux au modèle médiéval du Paradis occidental, lui empruntant les obstacles traditionnels (étendues maritimes, brumes et tempêtes, défenses naturelles et artificielles de l'île) et le fruit de l'arbre de vie, « d'une odeur fort douce, & ressemblant à une Orange, hors que la couleur en étoit un peu plus rouge »[187], véritable panacée contre toutes les maladies.

Les mythologies classique et chrétienne n'ont pas été les seules à nourrir l'imaginaire utopique atlantique. Les récits irlandais de voyages sur mer, les *immrama*, ont été eux aussi repris dans des voyages extraordinaires conduisant à des cités ou des royaumes parfaits transocéaniques. Le Mag Mell, à savoir les Champs Elysées des Celtes, avait plusieurs hypostases insulaires, comme Tir-fa-tonn (la Terre sous les vagues), O'Brasil, Tir-nam-Béo (la Terre des vivants), Tir na n-Og (la Terre des éternels jeunes), Tir n-Aill

---

[183] *Ibidem*, p. 92.

[184] *Ibidem*, p. 94.

[185] *Ibidem*, p. 122.

[186] Gilles Bernard RAGUET, *Nouvelle Atlantide de François Bacon chancelier d'Angleterre*, p. 147.

[187] *Ibidem*, p. 12.

(l'autre terre ou l'autre monde), Tir-nam-Bán (la Terre des femmes), Tir Tairngirne (la Terre promise), Emain Abhlach (la Terre des pommes) avec son correspondant gallois Avalon (l'Ile des pommes). O'Brasil, par exemple, qui donnera son nom à une grande partie du continent sud-américain, était une île enchantée, submergée, ne faisant surface que chaque sept ans. Le charme qui la maintenait sous les eaux ne pouvait être brisé que si quelque intrépide héros réussit à allumer un feu sur son sol[188].

En 1675, dans son *O'Brazile, or the Inchanted Island*, Richard Head reprenait la légende, attribuant satiriquement la découverte de l'île à divers sectes millénaristes (Quakers) et utopistes de son époque. Cependant son intention (anti)utopique est vite submergée par le pur plaisir de raconter, le récit basculant du côté du voyage mythique vers l'utopie. Le protagoniste, un certain capitaine John Nisbet, retournant avec une livraison de vins français, perd le nord au niveau de l'Irlande. Il traverse pendant trois heures un nuage impénétrable de brouillard et accoste une île inconnue, rappelant les terres mystérieuses, protégées par les brumes océaniques, des *immrama*. Le château apparemment désert, ainsi que les troupeaux sans pâtres qu'ils rencontrent rangent l'aventure de John Nisbet dans le thème celtique de l'« hôte hospitalier », maître invisible d'une île accueillante.

Vers le soir, les marins incendient un grand bûcher sur le rivage, accomplissant sans le savoir le rituel d'exorcisme. Un « bruit terrible et hideux » annonce le départ des « forces des ténèbres » qui maintenaient l'île, le château et ses habitants sous leur charme. Le lendemain, les voyageurs sont accueillis cette fois par un seigneur vénérable et sa suite. Parlant le langage écossais ancien, l'amphitryon raconte l'histoire de son clan. L'île, appelée O'Brasil, avait été gouvernée par les princes de sa famille, jusqu'au moment où un grand nécromancien l'avait rendue invisible et avait fait d'elle un « réceptacle des Furies »[189]. Le thème celtique d'O'Brasil est contaminé par le thème de l'île magique, à l'instar du jardin d'Armide, si cher aux auteurs de la Renaissance. Heureusement, la venue de John Nisbet finit par briser l'ensorcellement et rendre l'île à la réalité courante, belle métaphore qui adapte ingénieusement la légende irlandaise d'O'Brasil à l'époque des grandes découvertes.

De la mythologie nordique provient un autre archipel d'îles que les utopistes ont peuplé avec leurs royaumes idéaux. En 1558, le vénitien Nicolò Zeno publiait une compilation de lettres, traités et cartes par lesquels il se proposait de démonter que l'Amérique avait été découverte vers la fin du XIV^{e} siècle par deux de ses ancêtres, Nicolò et Antonio Zeno. La deuxième partie de l'ouvrage raconte le voyage des deux frères dans quelques îles, réelles et imaginaires, sous le pôle Arctique. Echoués en Frislanda, ils auraient été recrutés par le roi de l'île à conduire sa flotte. Ainsi ils auraient découvert et investi successivement Estlanda [Shetland], Grislanda, Engrovelanda [Greenland], Estotilanda [supposément l'Amérique du Nord] et Icaria. La dernière île serait une colonie fondée par le mythique Icare, fils de Dédale, « roi d'Ecosse » et maître d'Islande[190].

---

[188] Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 28-33, 286, 313.

[189] Richard HEAD, *O'Brazile, or the Inchanted Island*, pp. 6-9.

Prospère, continuant de servir leur roi appelé génériquement Icarus, les Icariens se seraient bien défendus, empêchant le débarquement des hommes d'armes de Frislanda.

Mythe importé à l'Antiquité et transporté de la Méditerranée dans l'Atlantique, Icarie doit probablement sa naissance à une étymologie populaire erronée. Sur la *Carta Marina* de Olaus Magnus de 1539, au Nord de l'Ecosse apparaît une Mare Deucalidonicum, dont le nom a pu être rapporté à Deucalion et à Dédale de la mythologie grecque et offrir le champ linguistique pour la création d'une île d'Icare. En tout cas, les îles décrites par Zeno apparaissaient sur les cartes de Mercator (1569) et Ortelius (1570) et dans les compilations de Ramusio (1574) et Hakluyt (1582) [191]. Mercator, par exemple, établit Icaria entre Groenland et Estotiland (l'Amérique) à l'Ouest, et Thulé (Islande) et Frisland à l'Est.

Il est vrai cependant que les utopistes ultérieurs qui ont emprunté le topos ont préféré rapatrier l'île d'Icarie dans la Méditerranée. Si le jésuite Johannes Bisselius imaginait son *Icarie* (1637) dans un Levant nébuleux, semblable à l'Italie, deux siècles plus tard Etienne Cabet plaçait son « roman philosophique » dans une Icarie méditerranéenne fantaisiste. Pour y arriver, raconte Cabet, il faut partir du Pays des Marvols, manière de suggérer la nature conventionnelle du paysage géographique : l'île est un pays de nulle part. Néanmoins, l'utopie communiste de Cabet utilise pour Icarie le « *blueprint* » du Paradis médiéval : « c'est un pays de merveilles et de prodiges : les routes, les fleuves, les canaux, y sont magnifiques, les campagnes ravissantes, les jardins enchanteurs, las habitants délicieux, les villages charmants et les villes superbes, avec des monuments qui rappellent ceux de Rome et d'Athènes, d'Egypte et de Babylone, de l'Inde et de la Chine. […] tout le monde y vit dans la paix, les plaisirs, la joie et le bonheur. En un mot, l'Icarie est véritablement une seconde Terre promise, un Eden, un Elysée, un nouveau Paradis terrestre »[192].

Suivant le mouvement du « *translatio Paradisi* » (et de l'Utopie) d'Orient en Occident, les quêteurs des paradis terrestres ont rencontré, au-delà des îles merveilleuses de l'Atlantique, le continent américain. Comme nous l'avons vu, plusieurs explorateurs, avec Colomb en tête de file, et quelques érudits comme Duarte Pacheco Pereira dans son *Esmeraldo de Situ Orbis* (1508), avaient donné pour certain que l'Eden biblique se trouvait en Amérique. Gilbert Chinard a rassemblé un imposant dossier de rêveries exotiques et paradisiaques suscitées par le Nouveau Monde[193].

---

[190] *De i Commentarii del Viaggio in Persia di M. Caterino Zeno il K. & delle guerre fatte nell'Imperio Persiano, dal tempo di Ussuncassano in quà. Libri due. Et dello scoprimento dell'Isole Frislanda, Eslanda, Engrouelanda, Estotilanda & Icaria, fatto sotto il Polo Artico, da due fratelli Zeni, M. Nicolò il K. e M. Antonio. Libro uno. Con un disegno particolare di tutte le dette parte di Tramontana da lor scoperte,* In Venetia, Per Francesco Marcolini, MDLVIII, p. 19.

[191] Voir le dossier et les commentaires de Fred W. LUCAS, *The Annals of the Voyages of the Brothers Nicolò and Antonio Zeno in the North Atlantic.*

[192] Etienne CABET, *Voyage en Icarie*, pp. 2-3.

[193] « Poètes anciens, pères de l'Eglise, philosophes épicuriens et stoïciens, avaient chanté les premiers âges du monde, l'âge d'or à jamais envolé et le Paradis perdu, mais aucun d'eux n'avait pensé qu'il fût possible de reconquérir ce bonheur et cette innocence. Il en était tout autrement des voyageurs en Amérique : ils ne dépeignaient plus des temps à jamais anéantis et entrevus confusément à travers les brumes de la légende ; il ne s'agissait plus avec eux de chimères et

Les utopistes ont repris le relais et ont localisé à leur tour leurs utopies dans le Nouveau Monde[194]. Les uns l'ont fait d'une manière littérale, à l'instar de Vasco de Quiroga qui, au milieu du XVI^e^ siècle, s'était proposé d'organiser la vie des Amérindiens de la Nouvelle Espagne dans des « *hospitales-pueblos* » et de créer un « état chrétien parfait » selon « l'excellent plan de république tracé par Thomas More »[195]. D'autres l'ont fait d'une manière fictionnelle. Quand il ne se nourrissait pas directement de la mythologie classique et chrétienne, l'imaginaire utopique se greffait sur des mythèmes propres au Nouveau Monde, comme ceux du grand Empire des Incas, de l'Eldorado ou de la Cité des Césars (par exemple chez James Burgh, dans son *Account of the first Settlement, Laws, Forms of Government and Police of the Cessares, A People of South America*, 1764).

Un exemple typique d'utopie américaine est la *Relation du voyage de l'Isle d'Eutopie* de François Lefebvre (1711). La géographie de l'auteur était hagardement précaire et dépourvue de tout souci de véracité, puisque Lefebvre continuait d'imaginer, plus de deux cents ans après Colomb, que les Amériques étaient en contiguïté avec les Indes. Autant le fondateur immémorial d'Eutopie que le protagoniste narrateur seraient arrivés sur l'île à partir de l'Inde, poussés par des tempêtes. Ces dérives les auraient déposé « dans l'Amérique, un peu plus bas que la Guinée, où il y a encore quelques Isles inconnues ». Il s'agit à l'évidence d'une sorte d'acte géographique raté, court-circuitant l'Eden indien et l'Utopie américaine. Par un pli de la carte, ou par un effet de « trou de ver », l'archétype du Paradis oriental est ainsi transporté dans le Nouveau Monde.

Grâce à cette synapse mythique, Lefebvre reprend pour la description de son Eutopie tous les thèmes du jardin divin médiéval (de la situation géographique aux caractéristiques du climat et de la nature). « Cette isle approche du Tropique du Capricorne, où l'on ressent beaucoup plus de chaleur que de froid ; mais les vapeurs d'un grand nombre de rivières, dont elle est entrecoupée, modèrent réellement ces chaleurs qu'elles n'incommodent pas l'été, & servent beaucoup pour modérer les rigueurs de l'hyver. Tout y croit en abondance. Là vous verrez des forests de grenadiers, qui divertissent la vue par l'éclat éblouissant de leurs fleurs, & qui flattent le goût par la douceur de leurs fruits. […] Enfin pour ne point faire une description ennuyeuses & lassante, il suffit de dire, que s'il eût plu au souverain Maître de l'Univers de placer le Paradis Terrestre dans cette île, elle en auroit eu tous les agrémens & les avantages »[196].

---

de rêves, mais de réalités que chacun pouvait vérifier, qui étaient attestées par des centaines de missionnaires et d'explorateurs. Saturne était redescendu sur la terre dans les forêts du Nouveau Monde ». Gilbert CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle* , pp. 219-220. Voir aussi J. H. ELLIOTT, *The Old World and the New*.

[194] Sur l'héritage « américain » des utopies, voir Marinella PREGLIASCO, « Il mondo nuovo », *in* G. Barberi SQUAROTTI (éd.), *I mondi impossibili : l'utopia*, pp. 49-64.

[195] Voir Fintan B. WARREN, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe* ; Fernando AINSA, *La reconstruction de l'utopie*, pp. 149-151.

[196] François LEFEBVRE, *Relation de voyage de l'isle d'Eutopie*, pp. 3-4.

L'utopie sur les îles du Pacifique et le Continent Austral Inconnu

Par delà les Amériques, dont le contour devient de plus en plus précis sur les cartes du XVI[e] siècle, s'ouvre l'Océan Pacifique, avec ses archipels d'îles exotiques. Déjà Thomas More, qui pourtant n'avait pas la possibilité de distinguer le continent américain des Indes et pour qui l'actuel Océan Pacifique, découvert quelques années plus tôt, n'était que l'extrémité de l'Océan Indien, entourait son Utopie d'un archipel d'îles imaginaires, à connotation morale, habitées par les Anémoliens (gens vaniteux, vides ou légers comme le vent), les Zapolètes (trafiquants et mercenaires), les Polylérites (« sages en état de divagation verbale », selon André Prévost[197]) sous le protectorat des Perses, les Achoriens (gens sans lieu, sans place) et les Macariens (exemple de tempérance et de victoire sur la rapacité).

Après que le contour occidental de l'Amérique eut été bien dessiné, les utopistes se sont enfoncés dans le Pacifique, à la quête de nouvelles îles susceptibles de cacher la société parfaite. *Le solitaire anglais, ou Aventures merveilleuses de Philippe Quarll* d'Edouard Dorrington (1729) est une robinsonnade qui met en scène un petit Paradis terrestre personnel. Sorti en mer pour pêcher dans les eaux occidentales de l'Amérique, au niveau du Mexique, le personnage narrateur aborde une île difficilement accessible, habitée par un anglais, Philippe Quarll, ayant fui le monde depuis cinquante ans. Comme on est en droit de s'attendre, l'île offre un décor édénique, avec des prairies d'une verdure charmante, des odeurs délicieuses, grands arbres de diverses espèces formant des allées, etc. En définitif, l'effet paradisiaque est une simple question de perspective, d'habitude ce sont la paix et le bonheur intérieur des personnages qui auréolent une nature, belle et exotique certes, mais non pas surnaturelle ou merveilleuse. C'est Philippe Quarll qui se donne l'impression d'être dans « un second paradis terrestre, excepté qu'il n'y a ici ni fruit défendu, ni femme qui puisse me tenter »[198]. L'île est paradisiaque parce que Quarll y vit dans un état de quiétude adamique, hors des rythmes de l'histoire et de la civilisation, bénéficiant, à soixante dix-huit ans, d'une santé et vigueur dignes de l'arbre de vie.

L'étendue immense et longtemps mal explorée du Pacifique a continué de bercer les rêves du Paradis récupéré pendant tout l'âge prémoderne. Un certain docteur Merryman (pseudonyme d'Edward Ward, mais qui, pense Gregory Claeys, pourrait cacher d'autres auteurs comme Henry Playford, John Pomfret, Thomas Brown ou James Moore Smith) soutenait avoir découvert dans les mers du Sud un « nouveau paradis », « The Island of Content », l'Ile de la satisfaction, l'Ile des plaisirs (1709). La nature y est d'une générosité de Pays de Cocagne, nourrissant même les animaux, les singes et les écureuils de délicatesses comme les amandes douces et les pastèques. La petite société de l'île jouit d'une potion importée aux îles féeriques des Celtes, un élixir de joie, distillé de rayons du soleil, rosée de mai, éclat de lune et gouttes de miel, capable de

---

[197] André PRÉVOST, *Thomas More (1478-1535) et la crise de la pensée européenne*, p. 401.

[198] [Edouard] DORRINGTON, *Le solitaire anglais, ou Aventures merveilleuses de Philippe Quarll*, p. 26.

supprimer immédiatement les « vapeurs de la mélancolie ». La douceur et la tempérance du climat induit les habitants à penser que « cette île est le Paradis même perdu par Adam, mais restauré ultérieurement pour nos grands-parents »[199]. Un autre auteur, l'abbé Philippe Serane disait lui aussi de son eutopie réformiste, « découverte » grâce à un « heureux naufrage » (1789), qu'elle était située dans une île « dont le premier aspect m'offrit une image sensible du jardin de nos premiers pères »[200].

Le grand fantasme géographique recelé par l'Océan Pacifique reste le Continent Austral Inconnu, grande masse de terre hypothétique couvrant le centre de l'hémisphère Sud, autour du pôle, jusqu'au niveau de l'Australie actuelle[201]. Vitale Terra Rossa, un érudit italien du XVII^{e} siècle qui s'était proposé de démontrer que toutes les grandes découvertes géographiques avaient été faites par des Vénitiens, considérait que les terres encore inconnues de son époque se regroupaient en deux continents : la *Terra Septentrionalis Incognita*, autour du pôle Nord, et la *Terra Australis nondum cognita*, autour du pôle Sud. Mais alors que le continent septentrional se restreignait à l'intérieur du cercle polaire, « *l'Australe in ogni parte si dilarga fuori dell'Antarctico Circolo, e in due luoghi oltrepassa con lingue spaziose di Terreno anco il Tropico del Capricorno, entrando a dentro nella Zona Torrida* »[202].

Henry Neville, du groupe de James Harrington et « *other zealous commonwealths men* », plaçait *The Isle of Pines* (1668) près de la Terra Australis Incognita. Comptable sur « India Merchant », George Pines aurait été surpris par une tempête près de Madagascar en 1569. Echoué sur une île inconnue et déserte, le protagoniste aurait réussi, en nouveau Robinson, non seulement à aménager l'île, mais aussi à la peupler, grâce aux quatre femmes rescapées avec lui du naufrage. Après quarante ans passés sur l'île, il pouvait compter pas moins de 565 enfants, petit-fils et petit petit-fils. En 1667, le capitaine danois qui redécouvrit l'île estimait qu'elle était habitée par dix à douze mille hommes. Cette fertilité patriarcale satisfaisait pleinement l'exhortation faite par Dieu aux hommes en *Genèse 1*.

La robinsonnade de Neville combine des rêveries érotiques libertines et des thèmes du primitivisme dans un cadre édénique. L'Ile de Pines jouit d'un climat parfait et d'une végétation rappelant l'Age d'Or, capable de nourrir sans effort toute la population. La faune y est inoffensive, en communion avec l'homme, et la sexualité a une dimension adamique. Nus, polygames, revenus à l'état d'« hommes sauvages » dans un sens biblique, les descendants des cinq Anglais naufragés dans l'île y instaurent une société physiocrate. C'est comme si Neville proposait de voir, dans les habitants des Nouveaux Mondes découverts sur le globe, une alternative régressive à la civilisation européenne. Que serait-il si nous retournions au primitivisme adamique ? La réponse est simple : « Cette place […] s'avérerait un Paradis »[203].

---

[199] *The Island of Content: or, A New Paradise Discovered*, p. 4.

[200] Philippe SERANE, *L'heureux naufrage*, p. 8.

[201] Voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 275-286.

[202] Vitale TERRA ROSSA, *Riflessioni geografiche circa le terre incognite*, p. 19.

[203] [Henry NEVILLE], *The Isle of Pines or a late discovery of a fourth island near Terra Australis Incognita*, p. 66.

D'autres thèmes messianiques refont surface dans les utopies australes. Avant de s'embarquer pour l'aventure qui le portera dans un royaume méridional situé quelque mille lieues au sud de Sainte-Hélène, Jaques Massé, le protagoniste de Simon Tyssot de Patot (1710), rencontre à Dieppe un homme étrange, que le vulgaire appelle le Juif errant. Prétendant être un domestique de Ponce Pilate, ce personnage raconte la passion du Christ et la promesse faite aux justes d'être portés dans « le séjour des Bienheureux »[204]. C'est sur ce patron sotériologique que se déroule le voyage de Jaques Massé vers l'intérieur de l'île ou du continent austral où il fait naufrage. Quand les protections du royaume utopique paraissent devenir insurmontables, le protagoniste fait un rêve prophétique, dans lequel Dieu lui parle en personne : « Que fais-tu là, mon enfant ? Lève-toi, marche, ta délivrance est prochaine »[205].

Le monde découvert par Jaques Massé a en effet une connotation messianique. Terre promise pour les rescapés, il est d'une fécondité et d'une richesse qui pourvoient à tous les besoins. Le peuple qui y habite a une certaine pureté adamique, que ses représentants expliquent par un mythe alternatif à la Bible. A l'histoire de la création de l'homme par Dieu, un vieux sage oppose la légende de l'accouchement de deux hommes, Mol et Mola, par la Terre. Il est vrai que, plus tard dans l'histoire du peuple austral, cette Genèse matriarcale a été à son tour déconstruite comme étant une « fable ». La royauté qui s'y appuyait a été abolie et un nouveau régime, le gouvernement utopien précisément, a vu le jour. Pouvoir qui n'hésite d'ailleurs pas non plus à s'approprier les mythèmes messianiques, comme par exemple la splendeur minérale du palais central, tout en marbre, agate, jaspe et « semblables pierres exquises & merveilleusement bien polies & ouvragées », rappelant la Jérusalem céleste[206].

Pour restaurer le Paradis sur terre, les nouveaux Adams ne peuvent néanmoins plus compter sur la miséricorde de Dieu, mais doivent s'efforcer de se redresser par leur propre besogne et génie. Comme nous l'avons vu, l'utopie se conçoit par l'ionisation du bien et du mal et la séparation de l'eutopie de la dystopie. Ce processus de dialyse a trouvé dans le Continent Austral Inconnu le meilleur creuset d'expérimentation imaginaire.

Un bon exemple en est l'utopie anonyme (attribuée hypothétiquement à Ambrose Philips, à Thomas Killegrew ou encore à Charles Gildon) *The Fortunate Shipwreck, or a Description of New Athens* (publiée dans une compilation de 1720, *Miscellanea Aurea or the Golden Medley*). Naufragé sur le continent austral, le narrateur y découvre un pays séparé en deux par une chaîne montagneuse. Constituant une sorte de césure géographique entre le bien et le mal, cette barrière naturelle isole d'un côté les bienheureux (« *happy men* ») de la Nouvelle Athènes, établissement utopique austral, et de l'autre le peuple misérable (« *wretched people* ») qui ne s'était pas montré digne de cette utopie.

---

[204] Simon TYSSOT DE PATOT, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, pp. 40-41.

[205] *Ibidem*, p. 71.

[206] *Ibidem*, pp. 103-104.

Parabole d'une colonie protestante, la Nouvelle Athènes combine la vision humaniste sur la grandeur de l'Antiquité avec le mythe biblique de la Terre promise. Dans un passé indéterminé, cent mille émigrants conduits par Demophilos seraient partis d'une Athènes menacée par les barbares vers le continent austral. Après une errance de trois ans à travers des terres étranges et des vastes déserts, après avoir vaincu des tribus hostiles, les réfugiés seraient arrivés enfin dans un pays paradisiaque traversé par un fleuve qu'ils baptisèrent « Rivière de l'espérance » (« *River of Hope* »). En bonne entente avec cent cinquante mille aborigènes, « bons sauvages », ils y avaient construit une utopie « classicisante », dont les centres, la Nouvelle Athènes et Romana, prétendaient avoir rétabli l'excellence culturelle et morale de la Grèce et de l'Empire romain. La pureté adamique de la société australe est maintenue par l'exil systématique de tous les coupables d'avarice, ingratitude, irréligiosité, luxure, etc.[207]

Une autre utopie protestante (huguenote), *La Relation du Royaume des Féliciens* du Marquis de Lassay (1727) transporte dans le continent austral les merveilles de l'Empire mythologique du Prêtre Jean. Situé entre quarante et cinquante degrés de latitude méridionale, donc aux antipodes de l'Europe, le Royaume de Félicie est une image en miroir de la France. Si la société des Féliciens est construite par la réversion des institutions françaises de l'époque (sciences, religion, gouvernement, art militaire, législation, justice, famille, etc.), les caractéristiques naturelles du pays sont empruntées aux Indes fabuleuses. Beau ciel et air sain, climat doux, légumes et fruits excellents, vins délicieux, minéraux et pierres précieuses utilisés dans l'architecture (jaspe, agate, cristal, porphyre, albâtre, marbre, diamants, rubis, émeraudes, topazes, or et argent, perles, ambre et corail), « fontaines qui ont des propriétés différentes, & toutes admirables pour plusieurs sortes de maladies », palais « le plus magnifique, & la plus surprenante chose qu'il y ait dans le monde », rien n'y manque pour rapprocher la *Relation* du Marquis de Lassay à *La Lettre du Prêtre Jean*. D'ailleurs la dette imaginaire envers la matière d'Asie est reconnue implicitement par l'auteur, qui attribue la fondation de Félicie au Roman Lelius, ami de Scipion, enfui de Rome pendant les guerres civiles et réfugié en Inde, chez les Gymnosophistes[208].

La grandeur colossale de la *Terra Australis Incognita* (équivalent, pour certains géographes comme La Popelinière, de l'Ancien et du Nouveau Monde réunis) y permet la projection fantasmatique de toutes les variétés du genre utopique. De ce fait, le Continent Austral abrite autant d'eutopies et d'utopies paradisiaques que de royaumes antiutopiques et dystopiques. Si Denis Veiras dans son *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième Continent, communément appelé la Terre Australe* (1675) ou le Marquis de Lassay ou l'auteur inconnu de l'utopie espagnole *Description de la Sinapia, Peninsula en la Tierra Austral* (~1766-1800) utilisent le continent austral en tant que miroir positif de la France, de l'Espagne et de l'Europe en général, d'autres auteurs comme Gabriel de Foigny dans les *Aventures de Jacques Sadeur ou La Terre australe connue* (1676) et Rétif de la Bretonne dans *La découverte*

---

[207] *The Fortunate Shipwreck, or a Description of New Athens*, pp. 29-30.

[208] Marquis de LASSAY, *Relation du Royaume des Féliciens*, pp. 363, 368-369, 379-381, 384

australe par un homme-volant, ou le Dédale Français (1781) sont beaucoup plus équivoques quant à l'eudémonisme de l'espace austral.

Les hermaphrodites australiens imaginés par Gabriel de Foigny sont une race prélapsaire. Ils sont des êtres si raisonnés, si chastes, si purs qu'on « diroit facilement qu'Adam n'a pas péché en eux, & qu'ils sont ce que nous aurions été sans cette cheute fatale »[209]. Comme le remarquait déjà Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique*, l'auteur « a voulu nous insinuer que ces gens là ne descendent point d'Adam, mais d'un androgyne qui ne déchut point comme lui de son état d'innocence »[210]. Pierre Ronzeaud fait remonter les sources de Gabriel de Foigny au mythe de l'androgyne du *Banquet* de Platon, à Origène, à Adam Kadmon de la Kabbale, au Christ hermaphrodite des gnostiques et à d'autres lectures hétérodoxes de la Bible[211].

Hermaphrodites, les Australiens se reproduisent seuls, sans l'aide d'un partenaire, comme dans les rêveries de parthénogenèse d'Antoinette Bourignon (le parallélisme a été observé par Bayle et discuté par Pierre Ronzeaud). Ils ne doivent pas supporter les douleurs de l'enfantement et ne sont pas tourmentés par les penchants de la libido (les « ardeurs animales »). Exempts des tentations dérivant du manque, ils vivent en parfaite égalité et harmonie, sans querelles, mettant tout en commun. Autrement dit, ils ne sont pas soumis aux conséquences du péché originel.

Gabriel de Foigny reprend le mythe biblique de l'Eden pour l'attribuer aux Australiens. Le pays a toutes les caractéristiques du jardin divin, « plat, sans forêts, sans marais, sans désert, & également habité par tout », avec un climat doux, protégé des froids polaires par une chaîne montagneuse s'étendant au sud. « Leurs fruits les contentent avec des avantages si puissants qu'ils satisfont pleinement leurs goûts, sans offencer ou blesser en façon quelconque leurs estomachs : & avec une pleine vigueur qu'ils causent sans les charger, & sans leur causer aucune indigestion »[212]. A son départ, Jacques Sadeur emportera avec lui, pour se soutenir, une collection de fioles avec un liquide nourrissant, qui fera le délice et l'admiration de ses compatriotes.

La réécriture de la Genèse continue avec l'introduction d'un équivalent des arbres édéniques, le Balf ou « arbre de Béatitude ». Ses fruits produisent, ingurgités progressivement, des effets de gaîté et d'euphorie, de sommeil profond, et de mort euthanasique. En fin de compte, le Balf a les mêmes conséquences que l'Arbre du savoir, à la différence près que pour les Australiens la mort n'est pas un châtiment, mais une libération. L'épisode de la chute est repris aussi, mais pour expliquer l'origine des hommes. Selon la théologie des Australiens, un « serpent d'une grosseur démesurée Amphibie de nature qu'ils nomment Ams » avait violé un hermaphrodite et conçu de lui deux enfants. Nés sexués, homme et femme, obligés de fuir les terres

---

[209] Gabriel de FOIGNY, *La terre australe connue*, p. 105.

[210] *Apud* Pierre RONZEAUD, Note 57, *in ibidem*, p. 105.

[211] *Idem*, Introduction, *in ibidem*, p. XLVIII.

[212] *Ibidem*, pp. 76-77.

australes, ces enfants sont les ancêtres de la race humaine[213]. Reprenant un mythe gnostique (la copulation d'Eve avec le serpent), Gabriel de Foigny pourvoit les Australiens d'une ascendance et d'une nature préadamite et réserve la condition déchue aux Européens.

Rétif de la Bretonne, quant à lui, sature le Pacifique du Sud d'un archipel d'îles inconnues, dans lesquelles il transporte l'imaginaire monstrueux du Moyen Age. Sur les cartes T-O médiévales, les franges de l'*oïkoumènê* (les Indes et le sud de l'Afrique), étaient bordées de cartouches contenant chacun l'image d'une race tératologique. De même, Rétif de la Bretonne remplit les terres australes de nyctalopes, pygmées, géants Patagons, *macrobii*, et toute une série d'êtres amphibies, combinant les caractéristiques de l'homme avec celles des singes, ours, chiens, cochons, taureaux, béliers, castors, boucs, chevaux, ânes, grenouilles, serpents, éléphants, lions, chauve-souris etc. Le monde austral est l'espace de l'homme-bête, dans le sens anatomique du terme.

Pourtant, la nature ne suffit pas pour engendrer un lieu idéal, il faut que l'homme intervienne avec son pouvoir créateur. Pour transformer cet habitat naturel dans un Paradis sur terre, Rétif de la Bretonne doit y transporter un modèle social et une colonie d'Européens. On peut dire que le germe de l'utopie australe est conçu et mis en marche dans un petit « creuset » situé en France. Dans son *Discourse of the Terrestrial Paradise, aiming at a more probable discovery of the true situation of that happy place of our First Parents Habitation* (1666), Marmaduke Carver avait combattu plusieurs théories sur la localisation de l'Eden biblique, dont une le plaçait en France même[214]. Rétif de la Bretonne reprend l'idée, chargeant son héros Victorin de bâtir une cachette paradisiaque en plein milieu de l'Europe, dans la Dauphiné.

La découverte australe met parfaitement en lumière l'arrière-fond fantasmatique de toute utopie. Vivant un complexe d'infériorité de classe, appréhendant du fait qu'il n'aura pas accès à la main de la fille de son seigneur, Victorin, fils de procureur fiscal, développe des rêveries d'envol et d'ascension dont le symbolisme social est patent. Suivant l'exemple de deux cigognes, l'amoureux songe à bâtir un « joli nid bien-commode, sur une roche escarpée, hors de toutes les atteintes des Hommes », « un beau nid tout d'or, d'argent & de soie, construit sur une roche bien-haute »[215]. Le besoin de « nidifier », l'imaginaire volatile du personnage correspond en dernière instance au schéma profond de la sublimation utopique, au travail créateur de l'auteur même, qui se construit un univers compensatoire face à la réalité.

Au niveau de la réalité du roman, la rêverie passe à l'acte par l'invention d'un appareil de vol individuel. Nouvel Icare ou « Dédale français », Victorin fabrique un système compliqué d'ailes, capables de mouvement ascensionnel (l'érecteur), descensionnel (le dépresseur) et horizontal. Grâce à lui, il découvre et explore les hauteurs du Mont-inaccessible, une montagne imprenable du Dauphiné. Dans un cratère éteint et

---

213 *Ibidem*, pp. 167-170.

214 Marmad[uke] CARVER, *A Discourse of the Terrestrial Paradise, aiming at a more probable discovery of the true situation of that happy place of our First Parents Habitation*, London, Printed by James Flesher, 1666, pp. 85 sqq.

215 Nicolas-Edme RÉTIF DE LA BRETONNE, *La Découverte Australe par un Homme-volant, ou le Dédale Français*, pp. 37, 38.

sur les plateaux de la cime, il aménage un refuge paradisiaque, où il emmène une petite société et finalement son élue, Christine. Respectant le patron patristique du jardin de Dieu situé sur la montagne la plus haute de la terre, le Mont-inaccessible est un paradis artificiel établi en pleine France, avec Victorin et Christine en nouveaux Adam et Eve. C'est cette structure utopique, expérimentée en Europe, que le héros exportera dans les îles sauvages et préhumaines du Monde Austral.

Continent antipodal, la Terre Australe a mis en marche les mécanismes de l'inversion critique et satirique, comme dans les pièces de John Fletcher, *The Sea Voyage* (1622), de Richard Brome, *The Antipodes* (1640) et dans la continuation anonyme de celle-ci, *Newes in the Antipodes. Newes, True Newes, Laudable Newes… The World is Mad… especially now when in the Antipodes these things are come to passe* (1642). La réversibilité du genre a fait que les paradis utopiques australes trouvassent bien vite des contrepoids importants dans des véritables enfers et des antiutopies anthropologiques et morales chez Joseph Hall, *Mundus alter et idem* (1605), Zaccarie Seriman, *Viaggi di Enrico Wanton alle Terre Incognite Austral, ed al paese delle Scimie* (1749) ou Hildebrand Bowman, *The Travels of Hildebrand Bowman, esquire, into Carnovirria, Taupiniera, Olfactaria, and Auditante, in New-Zealand ; in the Island of Bonhomica, and in the powerful Kingdom of Luxo-volupto, on the Great Southern Continent* (1778).

A la fin du XVIII^{e} siècle, avec la « contraction » géographique drastique de la Terra Australis Incognita, l'imaginaire utopique a été obligé à son tour d'aller toujours plus loin dans l'exploration des recoins inaccessibles de la planète. Un des derniers refuges terrestres susceptibles d'accueillir des royaumes merveilleux et des cités idéales ont été les pôles de notre globe. En cela aussi, les utopistes avaient encore une fois l'occasion de s'appuyer sur les théories concernant la localisation du Paradis terrestre. En effet, les théologiens de la fin du Moyen Age et de la Renaissance n'avaient pas hésité à situer le jardin biblique sous le Pôle Arctique (Guillaume Postel) ou sous le cercle Antarctique. Au XVII^{e} siècle, passant en revue la littérature doctrinale, Marmaduke Carver et Pierre Daniel Huet évoquaient encore les hypothèses selon lesquelles l'Eden s'aurait trouvé de fait au Nord de la Tartarie, dans l'antique pays des Hyperboréens, ou au Sud, dans le point cardinal antipodal[216].

Johann Valentin Andreae situait déjà sa Christianopolis auprès du pôle Sud. Bien que le voyage en mer du protagoniste est traité dans un registre allégorique (l'océan est une « *Academic Sea* » et le navire s'appelle « *Phantasy* »), Andreae s'empresse toutefois de localiser l'île Caphar Salama d'une manière géographique précise, dans la zone antarctique, à 10^{0} degrés du Pôle et 20^{0} degrés du cercle équinoxial. De la forme d'un triangle de trente miles de périmètre, l'île est mouillée par des rivières et étangs, couverte par des forêts et

[216] Marmad[uke] CARVER, *A Discourse of the Terrestrial Paradise, aiming at a more probable discovery of the true situation of that happy place of our First Parents Habitation,* London, Printed by James Flesher, 1666, p. 85 ; P[etrus] D[anielis] HUETUS, *Tractatus de Situ Paradisi Terrestris. Accedit ejusdem Commentarius de Navigationibus Salomonis, Excudunt Amstelaedami*, 1698, p. 4.

des vignobles, pleine d'animaux, en un mot elle est « un monde en miniature ». On dirait, commente Andreae, que les cieux et la terre s'y sont unis en mariage et cohabitent dans une pais éternelle[217].

Les utopistes ultérieurs ne tarderont à envoyer leurs protagonistes vers des paradis hyperboréens, comme le fait Simon Tyssot de Patot dans *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange* (1720) ou l'auteur anonyme du *Passage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le centre du* Monde (1721). Les personnages de ce dernier récit réussissent même à joindre les deux pôles sur le même trajet, grâce à une « traversée miraculeuse » de la terre par un courant maritime souterrain suivant l'axe de rotation de notre globe. Engloutis au Pôle Arctique par un « effroyable tournant d'eau », ils émergent au Pôle Antarctique sur un continent nouveau, complètement inconnu jusqu'alors.

En conflit avec l'ancienne théorie géographique des zones, qui considérait les deux « *zonae frigidae* » comme inhabitables, le narrateur du *Passage* constate que le climat antarctique est bien vivable et même doux. L'alternance du froid excessif avec des « fréquens intervalles où l'air se radoucit » y rend possible la cohabitation d'animaux polaires, comme les ours blancs et de gros oiseaux à plumage noir semblables à des cigognes, avec des monstres plus exotiques, comme des poissons volants à quatre ailes, carnivores, plus grands que les bœufs, ou une « bête de la couleur d'un crapaud, mais infiniment plus grosse ; elle avoit sur la tête une grande crête d'un vilain bleu pâle, & dardoit de tems en tems de sa gueule une écume jaune & verte »[218]. Au siècle suivant, de telles îles et continents inconnus deviendront, chez Arthur Conan Doyle par exemple, des écosystèmes retardés, abritant des animaux de l'âge mésozoïque.

Il est vrai que, pendant l'Antiquité déjà, Strabon et Pomponius Méla pensaient que l'Hyperborée bénéficiait d'une température supportable, et qu'à la fin du Moyen Age des érudits comme Pérez de Valencia situaient le Paradis terrestre et son climat heureux dans le continent austral. L'auteur du *Passage* est visiblement effleuré par le souvenir culturel du jardin divin, puisqu'il imagine dans le continent polaire une vallée paradisiaque protégée par trois chaînes de montagnes posées en amphithéâtre. Jouant le rôle de la montagne cosmique sur laquelle les docteurs de l'Eglise sécurisaient l'Eden biblique, les trois rangs de monts sont, successivement, de couleur verte (grâce à la végétation), blanche (à cause de la neige) et rouge enflammé. Ce sont les trois couleurs que la tradition médiévale attribuait à l'Arbre de vie, blanc avant le péché d'Adam, vert à la naissance d'Abel et rouge au crime de Caïn[219]. La belle plaine entourée par ces montagnes, « toute semée d'une herbe menuë & courte qui exhaloit une agréable odeur », est bien un avatar du Paradis sur terre, d'où ne manque pas la source de vie et de jeunesse : « l'émail de ces fleurs avec le vert de leurs tiges

---

[217] Johann Valentin ANDREAE, *Christianopolis*, p. 143.

[218] *Relation d'un voyage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le Centre du Monde. Avec la description de ce périlleux Passage, & des choses merveilleuses & étonnantes qu'on a découvertes sous le Pôle Antarctique*, [1723], pp. 40-41.

[219] Voir *L'arbre de Vie*, *in La Quête du Graal*, Edition présentée et établie par Albert BÉGUIN et Yves BONNEFOY, Paris, Editions du Seuil, 1965, pp. 245-258.

faisoient ensemble un effet charmant dans toute l'étendue de cette Vallée : un petit Rouisseau d'une eau très claire serpentoit vers le milieu »[220].

Le Paradis n'est pas le seul *topos* traditionnel que le *Passage* fait consteller dans l'imaginaire de son narrateur. En fin de compte, il est impossible de figurer l'inimaginable, toute invention doit s'appuyer sur une panoplie d'images préexistantes. Une bonne partie des étranges formations géologiques du continent antarctique rappellent les découvertes ahurissantes des héros des *immrama* (voyages maritimes) irlandais : le *chonopeus* (tour verticale diamantine au milieu de la mer), ponts suspendus, monstres marins, vortex et murs de brouillard, îles infernales et volcaniques, etc.[221].

Toutefois, la description du monde polaire paraît plutôt plaquée sur la « matière d'Asie », mais traitée « en creux », comme par un processus d'effacement et d'oubli. Au milieu du Vallon paradisiaque polaire, près du ruisseau de jouvence, les explorateurs découvrent un « petit édifice d'une singulière structure » de pierres blanches. Ressemblant à un autel, avec une base ovale et six colonnes hautes de trois pieds supportant une grande dalle triangulaire plate, le monument est orné d'inscriptions bizarres, en caractères inconnus. Plus loin, dans un « lieu plein de sable & de gravier », gisent les restes d'une tour, de la forme d'un globe en pierre enfoncé dans la terre, « qui avoit sur la superficie trois étoiles sur une même ligne représentées en bosse », et les ruines d'une longue muraille avec les pierres jointes parfaitement, sans chaux ni ciment[222].

La description de ces vestiges n'est pas sans rappeler les monuments énigmatiques des civilisations précolombiennes. Néanmoins le récit paraît renvoyer plutôt à quelques thèmes asiatiques, comme le Paradis terrestre protégé par une enceinte montagneuse, les bornes de Dionysos, d'Alexandre et le *poteau Artu*, marquant les limites des expéditions en Asie, ou le mur derrière lequel Alexandre avait emprisonné les peuples apocalyptiques de Gog et Magog. La suggestion du narrateur est que le continent austral conserve les débris d'une ancienne civilisation disparue, détruite par quelque cataclysme effarant. Le paysage lunaire et les ruines effacées paraissent avoir été rasés par le déluge, par le feu de Sodome, par un « météore » atmosphérique ou par un météorite céleste.

Dans ce sens, le *Passage du Pôle arctique au Pôle antarctique* est une antiutopie, puisqu'il aboutit dans une région maudite. On pourrait dire que le monde polaire est, selon un symbolisme subliminal, la terre du Paradis perdu, dépeuplé, dévasté par le péché, ruiné par le temps. En effet, des pères comme Cosmas Indicopleustes et Moses Bar Cepha et des érudits comme Duarte Pacheco Pereira dans son *Esmeraldo de Situ Orbis* avaient affirmé que l'Eden biblique doit être une terre circulaire qui entoure l'*oïkoumènê* au-delà de l'Océan[223]. Une autre série de pères, continuée par des commentateurs protestants et catholiques comme

---

[220] *Relation d'un voyage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le Centre du Monde*, pp. 30-31, 68.

[221] Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, chap. « Les *immrama* ».

[222] *Relation d'un voyage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le Centre du Monde*, pp. 69-70, 140-141.

[223] Duarte PACHECO PEREIRA, *Esmeraldo de Situ Orbis*, 3a edição, Introdução e Anotações Históricas pelo Académico de Número Damião PERES, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1954.

John Salked, Marmaduke Carver, Steuchus Eugubinus, Cornelius a Lapide ou Agostino Inveges, soutenaient que le Paradis avait été détruit après la chute d'Adam[224]. Combinant ces deux hypothèses, le continent austral découvert par les personnages du *Passage* est le Paradis terrestre en état de déréliction.

L'utopie au centre de la terre et sur les planètes

Les pôles étaient les dernières places investies d'une charge magique ou mystique sur une mappemonde de plus en plus « désenchantée ». Quand la surface de la terre, scrutée dans la lumière sceptique de la mentalité empirique moderne, n'a plus pu abriter les paradis terrestres, ceux-ci ont été obligés de chercher d'autres refuges imaginaires. Ne pouvant plus être contemporaines sur le même globe avec les civilisations connues, les utopies se sont enfoncées sous la terre ou envolées dans les cieux, sur les planètes. Les pôles représentent justement les points de fuite par où la fantaisie utopique a brisé le toit de la réalité et a émergé dans d'autres dimensions.

Les entrailles terrestres, adjugées généralement par la pensée religieuse aux Enfers, semblent assez inadéquates pour accueillir les fictions paradisiaques. Cependant la mythologie celtique, réappropriée par le christianisme médiéval, avait légué à la littérature européenne le modèle de la Cave de Saint Patrick. Espace eschatologique complexe, la cave accueillait non seulement les demeures de l'Enfer et du Purgatoire, mais aussi le jardin du Paradis terrestre et les palais du Paradis céleste. L'autre monde dans sa totalité, tel que l'imaginait un Dante, rentrait dans ce monde souterrain. Aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, une théorie physique nouvelle, conçue par Halley et Euler, celle du globe central, permettait aux utopistes de reprendre la vision d'un microcosme intérieur et d'y placer leurs « habitats idéaux ».

Voyage au Centre de la Terre, publié par Collin de Plancy en 1823, nous permet de suivre la translation de la place paradisiaque de la surface aux abîmes de la terre. Hormisdas Peath, le narrateur, s'embarque sur le navire Mercure pour chasser les baleines dans la Mer du Nord. Emporté par une tempête et des courants dans la zone des glaces, le bateau est broyé par un iceberg. Les survivants organisent leur existence avec les facilités trouvées sur place, le premier volume du roman constituant une robinsonnade collective. Pour expliquer la survie de ses héros, l'auteur révoque l'ancienne théorie selon laquelle les pôles ne seraient pas habitables, et invoque le mythe des Hyperboréens. Au lieu d'être fatal, « le froid qui nous avait paru d'abord extrêmement rigoureux, devenait moins insupportable à mesure que nous avancions au nord »[225]. Tout comme la zone antarctique explorée par les protagonistes du *Passage du Pôle arctique au Pôle antarctique*,

---

[224] Cf. Cornelius PITTELIUS, *Trifolium historicum sacrum. De Paradiso, Ophir, Simone Mago*. Auspicio ter Sancti Numinis in illustri ad Varnum Academia. Preaeside viro plurimum reverendo, amplissimo, excellentissimo Dn. Augusto Varenio, Rostochii, Typis Haeredum Nicolai Kilii, 1655. Voir aussi Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Age*, pp. 127-130, 377 *sqq.*

[225] *Voyage au Centre de la Terre*, p. 110.

la zone arctique du *Voyage au Centre de la Terre* bénéficie, elle aussi, d'un climat presque doux. Cette anomalie climatique serait due à la proximité et à l'irradiation (dans l'imaginaire de l'auteur pourrait-on dire) du *topos* magique du pôle.

Obligés par l'approche de l'hiver, quand les ours qui leur fournissaient la nourriture se mettent à l'abri pour hiberner, à s'aventurer à l'intérieur des terres, Hormisdas Peath et ses cinq compagnons découvrent un immense cratère qui va vers les entrailles terrestres. Identifié anxieusement par un des explorateurs à l'Enfer, à cause des flammes et des bruits qui y pouffent, le monde souterrain est « exorcisé » en quelque sorte par un autre membre du groupe : « S'il y a des démons, pourquoi le créateur, maître de tout ce vaste univers, les aurait-il resserrés dans un petit espace, si près des hommes ? A quoi servent donc les autres planètes ?... J'aime mieux croire, avec Milton et les théologiens sensés, que l'empire des anges rebelles est situé loin du soleil et loin de nous »[226].

Le monde d'en bas est ainsi récupéré à la démonologie et rendu à un meilleur usage fantastique. Suivant la théorie Halley-Euler, l'auteur du *Voyage au Centre de la Terre* pose que notre planète est creuse. Son intérieur abrite un globe central, appelé Pluton. C'est sur cette planète intérieure, qui a une nature édénique, que les protagonistes découvriront plusieurs nations, dont le royaume utopique d'Albur.

La descente des personnages vers l'utopie souterraine revisite le schéma de l'expédition vers le Paradis terrestre à travers l'Asie fabuleuse. Les terres glacées de l'île Spitzberg, qui est en fait une presqu'île ou un continent s'étendant jusqu'au pôle, jouent le rôle de barrières qui protègent le centre sacré : « Je pense donc que c'est un grand désert, placé par Dieu même, pour séparer les hommes du globe terrestre, de l'ouverture du pôle ; et cette barrière effrayante n'avait sans doute jamais été franchie avant nous »[227]. Les montagnes de fer qui couvent l'entrée souterraine correspondent au mont d'aimant subaquatique de l'Océan Indien qui annonce l'île du Paradis. Une branche de bois mort mais aux racines comestibles, que Hormisdas Peath nomme la « pomme d'espérance », rappelle l'arbre sec, vestige de l'arbre de vie, dont a été faite la croix du Christ et qui refleurit à la passion. Les protagonistes du *Voyage au Centre de la Terre* suivent donc un trajet initiatique vers un centre paradisiaque qui permet une renaissance symbolique.

Une réinterprétation libertine de *Genèse* 2-3 offre Casanova dans son *Icosaméron* ou *Les vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth* (1788). Observant toujours le modèle de la terre creuse, Casanova imagine que la face intérieure concave de notre globe est habitée par une population hermaphrodite, les Mégamicres. Dès leur arrivée chez ce peuple de « petits hommes grands », Edouard et Elisabeth pensent avoir découvert le « séjour des bienheureux. C'est le Paradis, pensions-nous, qui est au centre de la terre et non l'Enfer… »[228]. Comme le remarque Lise Leibacher-Ouvrard, Casanova conclut ainsi le processus de récupération

---

[226] *Ibidem*, pp. 153-155.

[227] *Ibidem*, p. 158.

[228] CASANOVA, *Les vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth [Icosaméron]*, p. 38.

imaginaire de l'univers d'en bas, angélisant un espace que la mythologie chrétienne diabolisait[229]. D'un point de vue fantasmatique, les Mégamicres sont autant des embryons demeurant dans le sein de Mater Gaïa, qu'une humanité adamique, logée dans un Paradis d'avant le péché. Les délices de l'état fœtal recoupent les caractéristiques de la nature humaine adamite.

L'altération de la temporalité et la suspension des maladies et de la vieillesse sont spécifiques à la vie en Eden. Tout comme Adam, les Mégamicres « croyaient fermement que l'homme ne meurt pas ». Edouard et Elisabeth baptiseront le troisième couple de jumeaux qu'ils conçoivent justement des noms d'Adam et Eve. La fantaisie voluptueuse de Casanova non seulement défait le péché originel de *Genèse* 2-3, mais souscrit aussi au commandement de Dieu dans *Genèse* 1 concernant la multiplication de la race humaine. Ses protagonistes ont une fécondité prodigieuse, engendrant quarante couples de filles et garçons, qui à leur tour donneront naissance à quatre millions de descendants. Et à la différence des successeurs d'Adam, cette nouvelle humanité n'est plus exilée du nouveau Paradis souterrain, elle n'est plus soumise aux conséquences du péché originel. En revanche, elle conserve la promesse du salut même sans le rachat christique, Edouard pensant que « si mes enfants avaient vécu en justes, ils feraient leur salut, comme l'ont fait ceux d'avant le Déluge »[230].

Dans cet « univers autrement enchevêtré que celui d'Adam et Eve »[231], Casanova se donne la liberté de réécrire l'histoire biblique. Hormis le lait rouge dont se repaissent réciproquement les Mégamicres, le seul aliment comestible du paradis souterrain est le fruit d'un arbre sacré. Le fruit est réputé vénéneux, mais en fait personne n'en connaît le goût, puisqu'il est la nourriture d'une espèce de serpents qui en empêchent l'accès. Malgré l'interdiction qui pèse sur l'arbre, Edouard n'hésite pas à cueillir en cachette le fruit et à l'offrir à sa compagne, ce qui amène Elisabeth à faire le commentaire: « Pour le coup, ce n'est pas Eve qui présente à son mari le fruit défendu »[232]. Bien que réprimandés et même condamnés par les Mégamicres, les protagonistes ne jouent pas moins le rôle de démolisseurs d'une superstition.

La réinterprétation du mythe de l'arbre du savoir n'est pas la seule exégèse inverse de la tradition chrétienne entreprise par Casanova. Comme d'ordinaire dans les textes utopiques, les voyageurs sont invités de présenter à leurs hôtes la civilisation et la religion de leur pays natal, ce qui les met souvent dans une position difficile, presque intenable. Edouard a du mal à expliquer au roi des Mégamicres les contradictions du dogme chrétien (mises en avant par la mentalité rationaliste), comme le conflit entre le prescription de Dieu sur la procréation de *Genèse* 1 et le célibat et l'abstinence des dédiés à Dieu, ou comme l'histoire du péché d'Adam « chassé du lieu paradisiaque *pour lequel* Dieu lui avait donné l'être ». La critique libertine de la religion et de la civilisation chrétienne, avec ses guerres, maladies, disettes et persécutions, amène le roi des

[229] Lise LEIBACHER-OUVRARD, « L'*Icosaméron* de Casanova : Nature et culture de l'ambiguïté », *in* David Lee RUBIN & Alice STROUP (éd.), *Utopia 2: The Eighteenth Century*, pp. 105-106.

[230] CASANOVA, *Les vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth [Icosaméron]*, p. 44.

[231] *Ibidem*, p. 68.

[232] *Ibidem*, pp. 75-76.

Mégamicres à formuler une vision gnostique sur le monde des humains. L'univers de la surface de la terre lui apparaît comme une création mauvaise, comme une cave platonicienne et une prison des êtres : « Ce monde doit être un exil où Dieu vous envoie en punition de quelque grand crime, dont l'obscurité ne doit avoir d'égale que l'atrocité. Un monde pareil ne peut être le fruit de la bonté de Dieu »[233].

La vision du Mégamicre recoupe la doctrine chrétienne de la chute d'Adam dans le monde, avec cette différence que l'Eden perdu est représenté ici par l'univers souterrain. A son retour à la surface, Edouard réfléchit tristement : « Je venais d'un monde où j'avais été le premier, où j'avais souvent maîtrisé la nature, et je me retrouvais dans celui où j'étais né, devenu le dernier, le plus pauvre, le plus misérable »[234]. Littéralement, le protagoniste compare son statut de père de tribu et l'autorité quasi-royale qu'il détenait dans la société des Mégamicres, avec la condition d'inconnu et de paria qui lui revient dans la société des humains. On dirait que, au moment de faire (re)venir ses personnages d'un monde fantastique gouverné par le principe freudien du plaisir dans notre monde régi par le principe de réalité, Casanova traduit en acte le traumatisme de naissance. Ce fantasme angoissant est plaqué sur les lamentations d'Adam à l'expulsion de l'Eden, telles qu'elles apparaissent dans les harangues adressées par Ezéchiel au roi de Tyr et au pharaon d'Egypte (*Ezéchiel* 28, 31-32).

L'autre direction empruntée par les utopistes en quête d'espaces alternatifs pointe vers les planètes du monde sidéral. Ici aussi les utopistes ont été précédés par quelques théologiens et encyclopédistes qui avaient cru pouvoir démontrer que le Paradis terrestre se trouve en dehors de l'orbe et du globe terrestre. Une des places qui a joui d'un grand succès en tant que terre d'accueil du lieu sacré a été la Lune. La délocalisation du jardin divin sur le satellite de notre planète s'était produite à partir des théories de certains pères de l'Eglise, comme Bède le Vénérable, Raban Maur, Gottfried de Viterbe, Pierre le Mangeur et Pierre Lombard, selon lesquels l'Eden serait placé sur la plus haute montagne de la terre, la seule place que les eaux du Déluge n'ont pas dévastée[235], qui touche au cercle de la Lune[236]. Ainsi, Dante installe le Paradis terrestre sur la cime du Mont du Purgatoire, au-delà du cercle du feu, en contact avec le premier ciel. L'Arioste oblige Astolphe, parti récupérer la sagesse perdue de Roland, à monter sur le Mont de la Lune jusqu'au Paradis terrestre et de là à voler, dans le char d'Elie, sur la Lune[237].

---

[233] *Ibidem*, pp. 113-114.

[234] *Ibidem*, p. 311.

[235] Gottfried de VITERBE, *Panteon* : « *Tempore diluuii non sentit aquas Paradisus, / Altior est etenim quam fluxus ad ardua nissus,/ Terra vocatur Eden, quam Paradisus habet* », *in* Joannes PISTORIUS, *Germanicorum Scriptorum*, col. 29.

[236] PETRUS COMESTOR, *Historia scholastica* : « *Est autem locus amoenissimus longo terrae, et maris tractu a nostra habitabili zona secretus, adeo elevatus ut usque ad lunarem globum attingat. Unde, et aquae diluvii illuc non pervenerunt* », *in* PL, vol. 198, col. 1067.

[237] Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, p. 128-135 ; *Idem*, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 193-216.

Ces visions ne sont pas seulement des inventions et des allégories poétiques. L'évêque anglais John Wilkins, un des premiers souteneurs de l'hypothèse des planètes habitables, plaidait pour l'idée que la Lune correspondait « à mon advis au Paradis terrestre des Scholastiques », et aussi bien à l'« astre olympique » des pythagoriciens[238]. Les arguments invoqués en faveur de cette identification étaient l'affirmation de Bède que le jardin divin touche au cercle de la Lune ; la théorie patristique sur le Déluge, qui aurait inondé tout notre globe à l'exception de la cime du mont du Paradis ; la tradition sur Hénoch et Elie habitants du jardin divin ; le thème du « *locus refrigerii* », lieu de repos où les âmes attendent la résurrection ; enfin l'idée que l'Eden aurait dû être conçu par Dieu comme un espace suffisamment large pour abriter, au cas ou Adam et Eve n'avaient pas commis le péché, toute l'humanité[239]. Si les explorations de l'époque moderne avaient démontré que le Paradis ne se trouve pas sur terre, John Wilkins n'hésitait pas à le re-localiser dans les cercles planétaires, de même que John Milton, à la même époque, situait l'Enfer non plus sous la terre, mais dans l'espace cosmique.

C'est justement l'hypothèse lunaire que Cyrano de Bergerac, en accord avec le succès de la théorie sur la pluralité des mondes, reprenait à la tradition pour construire son allégorie utopique. Le narrateur de *L'Autre Monde ou les Estats et Empires de la Lune*, un des premiers ouvrages où le genre utopique assumait expressément la tradition médiévale des voyages extraordinaires, commençait l'exploration des utopies planétaires par la visite du Paradis terrestre. Emporté par son char garni de fusées volantes, puis attiré par la moelle dont il s'était enduit (puisque, selon la médicine populaire, la lune possède la propriété de « succer la moesle des animaux » !), le protagoniste « asélénisait » littéralement dans le jardin d'Eden. Ce n'est qu'après la visite guidée de celui-ci qu'il allait enchaîner son périple par les états et les empires de la Lune et du Soleil. Nous avons ici une métaphore pour la dynamique de tout le genre utopique : l'entrée en Utopie se fait par la porte du Paradis terrestre.

La description du jardin divin reprend tous les éléments stéréotypés de la description dogmatique, bien que, en libertin qui se respecte, Cyrano de Bergerac se permet parfois des commentaires et des interprétations hétérodoxes et ironiques. L'inaccessibilité dogmatique du Paradis terrestre s'expliquerait par la distance insurmontable qui sépare la Terre de la Lune. Le mythe de *Genèse* 2-3 reçoit une interprétation astucieuse, faisant les délices de ce XVII^{e} siècle baroque et libertin. Ainsi, la chute des protoparents prend un sens littéral, puisque Adam et Eve, pour fuir le courroux du Créateur, n'ont pas trouvé de meilleure solution que d'abandonner la Lune et de descendre sur la Terre. Comme les deux corps célestes occupent des positions réversibles, la Terre étant pour la Lune ce qu'est la Lune pour la Terre, c'est-à-dire un satellite dans le ciel, le voyage se fait par un « rapt » aux cieux. Profitant du pouvoir de vol de leur imagination (la lecture littérale

[238] Jean WILKINS, *Le monde dans la lune*, 1656, p. 221 (il s'agit de la traduction de l'original anglais John WILKINS, *A Discourse concerning a New World & Another Planet*, 1640).

[239] *Ibidem*, p. 225.

des métaphores, à savoir la catachrèse, est un des mécanismes narratifs préférés de Cyrano), Adam et Eve s'élancent vers l'astre terrestre dans une sorte de « ravissement extatique ».

Leur point d'atterrissage est quelque part entre la Mésopotamie et l'Arabie, ce qui permet à Cyrano de Bergerac de raccrocher sa fiction au texte biblique décrivant le peuplement du monde par Adam et ses descendants. Dans l'esprit du relativisme religieux des milieux libertins, l'auteur donne au mythe vétérotestamentaire un équivalent dans la mythologie classique, présentant les deux mythes, juif et grec, comme des variantes religieuses de sa propre « histoire vraie ». Ainsi, le protoparent de l'humanité, « les Hébreux l'ont connu sous le nom d'Adam et les Idolâtres sous le nom de Prométhée, que leurs poètes feignirent avoir desrobé le feu du Ciel, à cause de ses descendans qu'il engendra pourveus d'une ame aussy parfaicte que celle dont Dieu l'avoit remply »[240]. Par cette assimilation, observe Jean-Michel Racault, Adam « n'est pas perçu comme un coupable, mais comme un révolté ; pas non plus de chute originelle : l'homme est donc un être parfait qui peut et doit se réapproprier l'ailleurs paradisiaque dont il a autrefois été banni »[241].

« Evangile secret du libertin », « *Genèse* travestie », « parodie destructrice du récit biblique », contaminé par les thèmes du « *locus amoenus* », du jardin baroque et des jardins magiques de la Renaissance[242], le texte de Cyrano de Bergerac ne continue pas moins de broder sur l'image du Paradis terrestre, non seulement dans sa formulation dogmatique, mais aussi dans ses développements médiévaux. Partant de l'association de la montagne paradisiaque au mythe du Déluge, notre auteur imagine une suite à *Genèse* 6-8. Quand les flots d'eau « montèrent à une hauteur si prodigieuse que l'Arche voguoit dans les cieux à costé de la lune », Achab, la fille de Noé, croyant que notre satellite n'est qu'une hauteur terrestre, se lança dans un bateau, suivies par d'autres femmes et plusieurs animaux, vers la nouvelle terre, c'est-à-dire la Lune. Ce retour au Paradis, grâce paradoxalement à un châtiment en quelque sorte similaire au bannissement d'Adam, incite le commentaire narquois de Cyrano de Bergerac : Achab était une « lunaticque » et c'est à elle que les femmes doivent le reproche « d'avoir dans la teste un quartier de la lune »[243].

La description du Paradis lunaire recoupe les thèmes classiques du jardin des délices : les animaux y sont « plus raisonnables que ceux de nostre monde », « là de tous costez, les fleurs, sans avoir eu d'autres jardiniers que la nature, respirent une halene sauvage qui resveille et satisfaict l'odorat ; là l'incarnat d'une rose sur l'esclantier et l'azur esclatant d'une violette sous des ronces, ne laisans point de liberté pour le choix, vous font juger qu'elles sont touttes deux plus belles l'une que l'autre ; là le printemps compose touttes les Saisons ; là ne germe point de plante vénéneuse que sa naissance ne trahisse sa conservation ; là les ruisseaux racontent leurs voyages aux caillous ; là mille pettites voys emplumées font retentir la forest au

---

[240] Savinien CYRANO DE BERGERAC, *L'autre monde*, p. 369.

[241] Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, p. 112.

[242] Savinien CYRANO DE BERGERAC, *L'autre monde*, pp. 77, 80, 190.

[243] *Ibidem*, p. 370.

bruit de leurs chançons »[244]. Dans la pseudomorphose libertine imposée par Cyrano de Bergerac au thème paradisiaque, la description « ne suscite chez le narrateur aucune ferveur religieuse, mais appelle la libération épicurienne de la jouissance, l'exaltation voluptueuse de tous les sens »[245].

Les accessoires merveilleux des quêtes médiévales de l'immortalité y sont présentes aussi : la fontaine de jouvence, l'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Au centre d'un « gason esmaillé de pacquerettes, de bacinets, de viollettes » jaillit un « fonteine rusticque », qui nourrit les quatre rivières traditionnelles qui partent du Paradis (il est vrai, plaçant son Eden dans la Lune, Cyrano de Bergerac ne peut plus identifier les quatre fleuves au Tigre, Euphrate, Ganges et Nil). L'eau et l'air exercent un effet gériatrique, rajeunissant tous ceux qui la boivent et le respirent. Le narrateur ressent immédiatement les bienfaits du centre sacré : « Le vieil poil me tomba pour faire place à d'autres cheveux plus espois et plus deliéz ; je sentis ma jeunesse se rallumer, mon visage devenir vermeil, ma chaleur naturelle se remesler doucement à mon humide radicale, enfin je reculé sur mon âge environ quatorze ans »[246].

L'Arbre de vie a, nécessairement, le pouvoir de ralentir la vieillesse et de suspendre la mort. Il est vrai que le M. Dyrcona, le narrateur, n'a pas le bonheur de jouir de ses bienfaits que d'une manière indirecte, ironique, en tant que sa chute sur la Lune, qui aurait pu lui être fatale, est amortie par le riche feuillage de l'arbre. Mais Elie confirme que, quant à lui, ce sont en effet les fruits miraculeux qui le maintiennent à l'état de jeunesse éternelle et défont les autres conséquences du péché adamique, comme par exemple la faim et le cycle digestif en général. Cyrano de Bergerac profite du thème pour interpréter, dans un intelligent jeu d'esprit, le serpent biblique comme les boyaux agités et sonores de l'homme, que le fruit de vie réussit à apaiser pour toujours. Badin, le narrateur surenchère, associant le serpent, avec humour libertin, à l'organe sexuel masculin, ce qui lui attire la réprimande d'Elie.

Quant au motif de l'Arbre du savoir, il bénéficie lui aussi d'une mise à jour en accord avec la mentalité du XVII^{e} siècle. Elie confirme, de sa propre expérience et de celle de Hénoch, que le fruit, semblable à une grenade, procure la connaissance totale et immédiate, la « philosophie universelle » (ce qui rappelle l'obsession de l'époque, de Comenius par exemple, pour la *pansophie*). Cyrano de Bergerac s'engage à nouveau dans un *concetto* baroque, précisant que si le noyau et le jus du fruit ont un effet illuminateur, en revanche son écorce, difficile à casser, provoque l'effet contraire, l'obscurcissement du savoir. Comme l'annonce l'Archange gardien, qui est d'ailleurs au courant du langage cartésien, le fruit peut rehausser l'homme à la condition d'ange ou le rabaisser à celle de bête. C'est ce qui arrive à M. Dyrcona qui, en libertin ironique envers lui-même, ne peut pas se concevoir dans la posture de mystique miraculé. Sur lui, le fruit noologique, mangé furtivement, n'a aucun effet révélateur, mais un effet amnésique. Comme

---

[244] *Ibidem*, p. 367.

[245] Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, p. 77.

[246] Savinien CYRANO DE BERGERAC, *L'autre monde*, p. 368.

l'ascension de l'âme est due à la force de l'illumination, le protagoniste se retrouve éjecté hors de l'Eden lunaire.

Le jardin des délices est, en accord avec le dogme sur le Paradis terrestre, clos aux humains. Un Séraphin ordonné Ange-portier, muni d'une « espée flamboyante », empêche l'entrée de tout visiteur importun, et spécialement des sorciers (allusion aux nombreux jardins magiques de la Renaissance, patronnés par Oberon, Alcine, Armide, Reine Sibylle et autres fées et enchanteurs). Cependant, toujours en accord avec la tradition chrétienne médiévale, l'accès y a été tout de même gratifié, après l'expulsion d'Adam et Eve, à quelques élus : « Enoc », Elie, Saint Jean l'Evangéliste et, évidemment, le personnage de Cyrano de Bergerac. C'est en faisant un jeu de mots irrespectueux et railleur sur les emportées extatiques de saint Jean que M. Dyrcona, visiteur « athée » et « irréligieux », provoque le courroux de son hôte, Elie, et se voit, en nouveau Adam libertin, expulsé du jardin.

Cette mésaventure est cependant très fertile pour le mécanisme narratif, puisqu'elle permet au protagoniste de visiter le reste de la Lune. Dans les voyages initiatiques médiévaux, la quête du Paradis terrestre permettait la rencontre de nombreuses races monstrueuses et d'autres merveilles de l'imaginaire « oriental ». Pendant son périple vers les « empires et estats » utopiques de notre satellite, M. Dyrcona met au travail cet héritage épique, convoquant des êtres marchant à quatre pattes qui évoquent les *artibatirae*, les *himantopodes* et les *hippopodes* de la « matière d'Asie ». Toutefois, l'arrière-plan culturel (l'hypotexte de Cyrano de Bergerac) ne se rapporte seulement à l'« horizon onirique » de l'Océan Indien, mais à la mythologie classique aussi. Les êtres lunaires, nous informe le narrateur, qui visitent de temps en temps notre planète, seraient les figures fantastiques que les mythographes et les mages antiques et modernes ont présenté comme des sirènes, faunes, satyres, nymphes, génies, fées, lémures, larves, lamies, farfadets, naïades, incubes, ombres, mânes, spectres et « phantosmes »[247].

Le deuxième voyage astral de M. Dyrcona, vers le Soleil cette fois, donne à Cyrano de Bergerac l'occasion de revisiter un autre thème de la Genèse, celui de la création de l'homme à partir du limon. Sur un satellite du soleil, fait de la matière grossière expulsée de notre astre, le voyageur rencontre un « petit homme tout nu ». Le personnage prétend être né directement de la terre et, effectivement, M. Dyrcona a la chance d'assister aux travaux d'accouchement d'un « bubon » de bourbe enflé comme une taupinière. Il s'agit, selon les explications du petit homme, d'une « apostume, ou pour mieux parler une matrice qui recèle depuis neuf mois l'embryon d'un de mes frères »[248]. Cyrano de Bergerac reconduit le mythe judaïque de la création de l'homme par Dieu dans la mythologie archaïque de la Grande déesse, la Terre Mère.

Le milieu subtil et pur du soleil évoque lui aussi les conditions d'existence angélique spécifiques du jardin et du royaume de Dieu. Le petit homme de limon, aussi comme les autres Solariens, parlent une langue essentielle, qui exprime directement la vérité de la pensée. Cet idiome, qui est « l'instinct ou la voix de la

---

[247] *Ibidem*, pp. 376-377.

[248] *Idem, Histoire comique des états et empires du soleil, in Œuvres complètes*, pp. 450-451.

Nature », est la langue d'Adam, par l'entremise de laquelle « nostre premier Pere conversoit avec les animaux »[249]. L'ascension dans l'éther solaire provoque une dématérialisation et une sublimation de la chair. Le corps de M. Dyrcona est purgé de son opacité et devient transparent. Le protagoniste découvre que ses besoins charnels ont disparu, qu'il n'a plus faim, qu'il peut se nourrir exclusivement des radiations lumineuses, qu'il n'a plus sommeil (provoqué principalement par les déchets de la digestion) et qu'il n'est plus soumis aux maladies. Les êtres spirituels, les daïmons qui habitent le Soleil, sont les successeurs des anges chrétiens.

Différentes autres expéditions vers la Lune suivront le schéma du retour au Paradis. A la veille de la Révolution, Antoine-François Momoro se propose de faire *Un nouveau voyage à la Lune* (1784) utilisant l'invention de l'aérostat par les frères Montgolfier. Le narrateur et ses amis se sentent dans la nacelle du ballon « comme Noé dans son arche »[250]. La « terre tant désirée » de notre satellite est un espace sacré, puisque le but des expéditionnaires est rien moins que d'obtenir l'immortalité, et non seulement dans un sens métaphorique, par la gloire de la découverte, mais dans un sens bien concret et physique. En effet, la vie éternelle peut être acquise par l'amour mystique des « Lunairiennes », femmes majestueuses, nobles, séduisantes et immortelles, que l'auteur traite de « déesses ». Réinterprétant le mythe irlandais sur les Dames des Iles enchantées, Momoro présente les femmes de la Lune comme des épouses mystiques, qui invitent les habitants de la terre à les rejoindre.

L'idée que la Lune est un Autre Monde était étayée non seulement par la tradition chrétienne, mais aussi par les théories ésotériques et mystiques. Les pythagoriciens de l'Antiquité tardive avaient rélocalisé le séjour des âmes des morts du Hadès souterrain dans la sphère de la Lune. Reprenant ces spéculations ésotériques, David Russen affirme dans son *Iter Lunare* (1703) que les Satyres, les Nymphes, les Génies, les Lémuriens, les Gobelins, les Esprits, les Fées doivent être les habitants lunaires, vus par les hommes comme des figures de conte de fées[251]. De même, les mythes de l'Age d'Or, des Champs Elysées, du Paradis terrestre doivent être les images par lesquelles les poètes ont approché notre satellite[252]. Utilisant John Wilkins, Francis Godwin et Cyrano de Bergerac comme sources, David Russen infère de la suggestion du troisième auteur, à savoir qu'Adam et Eve seraient descendus du paradis lunaire en Mésopotamie, une liste de conclusions intéressantes : que la Terre a été peuplée à partir de Lune, que le mythe de Prométhée se réfère à l'origine astrale du feu, que l'imagination est une force capable de nous faire léviter, que la Lune est la destination des rapts et des extases mystiques comme celui de saint Paul, et qu'elle est aussi la place où se rassemblent les sorcières[253].

---

[249] *Ibidem*, p. 449.

[250] Antoine-François MOMORO, *Histoire intéressante d'un nouveau voyage à la Lune, et de la descente à Paris d'une jolie dame de cette terre étrangère*, p. 10.

[251] David RUSSEN, *Iter Lunare : Or, a Voyage to the Moon*, pp. 13-14.

[252] *Ibidem*, pp. 77-78.

[253] *Ibidem*, pp. 81-82.

Sur ces bases, les anthroposophes du XVIII[e] siècle donneront aux utopies lunaires une dimension ésotérique. L'auteur qui se cache sous le pseudonyme de Samuel Brunt imagine une utopie spiritiste, *Voyage a Cacklogallinia* (1727), où il assimile la Lune aux Champs Elysées des pythagoriciens. Monté au ciel grâce à un « palanquin » porté par des oiseaux intelligents, le capitaine Brunt découvre sur notre satellite un écosystème qui a toutes les caractéristiques du Paradis terrestre : nature d'un calme éternel, printemps continu, sol sans toxine et plante venimeuse, fruits salubres et délicieux. La paix et la tranquillité du milieu sont adaptées au tempérament de la population lunaire, les Sélénites passant leurs jours dans un bonheur extatique, sans être perturbés par la nécessité du travail et par d'autres anxiétés[254].

Les Sélénites sont les âmes des morts, qui attendent une deuxième mort, leur permettant la séparation du principe intelligent (la conscience) du principe de vie (l'âme). Il s'agit d'une conception anthroposophique de souche néoplatonicienne, selon laquelle l'homme est composé de trois essence, le corps (*soma*), l'âme (*anima*) et l'esprit (*nous*). La libération de l'individu suppose la dématérialisation, c'est-à-dire la sortie de l'âme du corps, en première instance, et la désanimation ou la dépsychisation, à savoir la sortie de l'esprit de son conteneur l'âme, en deuxième instance. La Lune de Samuel Brunt est l'espace de passage entre les deux morts, rappelant de certaine manière le « *locus refrigerii* » et le paradis d'attente qu'Origène attribuait aux morts avant leur montée finale dans le Royaume de Dieu. Elle est aussi l'accueil provisoire des âmes des rêveurs, sorties passagèrement des corps endormis, et des rêves, ombres et apparitions terrifiantes, métamorphiques, mais volatiles et sans consistance[255].

Par delà la Lune s'étendent non seulement les planètes, visitées par les utopistes bien avant les auteurs de science-fiction, mais aussi l'espace infini et les mondes parallèles, de nature spirituelle. Un des textes utopiques les plus complexes qui s'insère dans la niche imaginaire du Paradis terrestre chrétien est *The Blazing World* de Margaret Cavendish (1668). De même que les auteurs qui concevaient l'entrée vers le monde souterrain et le globe intérieur par des grandes ouvertures polaires, Margaret Cavendish a « succombé » à son tour au magnétisme des pôles, en tant que centres magiques de la planète. Son héroïne est enlevée par un marchand, le bateau part en dérive vers le Pôle Nord, tout l'équipage se meurt de froid, alors que la femme est emportée d'une manière inexplicable dans un monde parallèle.

Le Monde de flammes, ou flamboyant, ou encore empyrée, de Margaret Cavendish est une planète alternative, accolée à la nôtre sur l'axe des pôles. En nouveau Colomb, la protagoniste du récit découvre que, si la circonvolution de la terre est possible sur une parallèle Est-Ouest, en revanche la circonvolution sur un méridien Nord-Sud est irréalisable parce que, au pôle, le voyageur est happé par un système planétaire connexe au notre[256]. Le thème du « *mundus inversus* » est projeté par ce biais hors de la mappemonde terrestre, dans l'espace sidéral. Dans un monde topologiquement inverse au notre, l'exploratrice de Margaret

---

254 Samuel BRUNT, *A Voyage to Cacklogallinia*, p. 150.

255 *Ibidem*, pp. 143, 148-149.

256 Margaret CAVENDISH, *The Blazing World*, p. 126.

Cavendish est accueillie par des êtres amphibies, des hommes-ours, hommes-renards, hommes-oiseaux, satyres, sirènes, hommes-poissons, hommes-vers, hommes-singes, hommes-araignés, hommes-mouches et toutes les autres combinaisons imaginables. Tout le panthéon égyptien, avec ses dieux à tête d'animaux, ou toute la galerie des ancêtres totémiques des mythologies chamanistes, se retrouvent dans la population de zoo-anthropes du Monde de flammes.

Margaret Cavendish donne libre frein à sa fantaisie, proposant une interprétation spiritiste-scientifique du mythe biblique du Paradis terrestre. Le Monde de flammes est, selon les révélations faites par ses habitants, l'Eden original où avaient vécu Adam et Eve. Les hommes-animaux, détenteurs des secrets des éléments, ainsi que les esprits qui l'habitent sont les anges et les autres êtres fantastiques de la grande tradition. La chute du Paradis est expliquée comme le passage d'Adam du monde de flammes à notre monde[257]. Le palais impérial où est reçu la visitatrice est appelé Paradis et, par l'or, les diamants, les perles, les rubis et les autres pierres précieuses dont il est construit, il rappelle la Jérusalem céleste[258]. Le voyage au « Monde empyrée » est une variante des anciens rapts et voyages extatiques de la littérature chrétienne, mis à jour avec la mentalité théosophique et scientiste naissante (qui finira par engendrer la science-fiction[259]).

Enfin, comme les voyages extraordinaires ont commencé à sillonner autant l'espace que le temps, on retrouve le Paradis terrestre projeté non seulement dans les planètes, mais aussi dans le futur. La translation espace-temps est visible dès le premier texte d'anticipation utopique, *L'an deux mille quatre cent quarante* de Louis Sébastien Mercier (1772). Partant d'une citation de Leibniz, « Le temps présent est gros de l'avenir », Mercier sort pour la première fois du paradigme des utopies alternatives, situées dans les espaces parallèles d'un temps figé et immuable, et ouvre la voie aux utopies anticipatives, où l'on arrive non pas par des voyages physiques, mais par une évolution sociale. Elizabeth Hansot a distingué en ce sens deux « modes de la pensée utopique » : la perfection, caractérisant la vision classique et illuministe, et le progrès, introduit par la conception historiciste moderne[260].

S'appuyant probablement sur Vico, Mercier élabore le parallélisme entre les âges de l'individu et les époques de la société humaine : « Pourquoi le genre humain ne seroit-il pas semblable à l'individu ? Emporté, violent, étourdi dans son jeune âge ; sage, doux, modéré dans sa vieillesse. L'homme qui pense ainsi, s'impose à lui-même le devoir d'être juste »[261]. Toutefois, pense le narrateur, il est possible que la sagesse de l'âge vénérable ne suffise pas pour combattre les penchants négatifs de la nature humaine. Peut-être que l'homme est un « être foible et borné » pour lequel la perfection est un idéal insaisissable. Peut-être

---

[257] *Ibidem*, p. 170.

[258] *Ibidem*, pp. 131-132.

[259] Une analyse de finesse de la place occupée par Margaret Cavendish dans la tradition utopique anglaise et la science-fiction naissante, dans Amy BOESKY, *Founding Fictions. Utopias in Early Modern England*, p. 132.

[260] Elizabeth HANSOT, *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought.*

[261] [Louis Sébastien MERCIER], *L'an deux mille quatre cent quarante*, p. 2.

que pour nous surpasser nous-mêmes il faudrait « dépouiller notre vêtement mortel » et atteindre une nouvelle condition, de nature spirituelle et transcendante.

Ce genre de méditations rappelle la distinction théologique entre le Paradis terrestre, recherché par les hommes ici-bas, du temps de leur vie, et le Paradis céleste, promis aux justes après la mort charnelle. Néanmoins, de même que les quêteurs du jardin d'Eden ou de l'Utopie, Mercier ne se résigne pas à attendre l'après-vie et cherche une solution pour l'humanité en tant que race terrestre et mortelle. Et, pour la première fois, à la différence des utopistes antérieurs, il ne regarde pas vers des places synchrones, existant en parallèle avec notre société, mais vers l'avenir de notre société même. Evidemment, le présupposé liminaire de sa démarche est le concept évolutionniste, plus spécifiquement l'idée que l'humanité est enfin en train de sortir de l'époque trouble de la jeunesse et entrer dans l'âge de la maturité et de la raison. C'est le cas de la France de l'an 2440, une utopie futuriste d'ailleurs assez modeste comme invention.

Le moyen de la franchir la distance de quelques sept siècles qui sépare le narrateur de la France future n'est pas trop original, Mercier faisant appel aux ressources de la fantaisie traditionnelle. De même que les premiers auteurs de voyages astraux accouraient au thème du vol extatique (« *raptus animae* »), Mercier ne trouve de meilleur véhicule que le rêve ou le songe. Et encore, ce rêve n'est pas un envol mystique de l'âme, mais plutôt une prévision logique et une prémonition philosophique. Son utopie est la préfiguration compensatoire, au cours d'un songe didactique, d'un futur meilleur que le présent : « O mes chers concitoyens ! Vous que j'ai vu gémir si fréquemment sur cette foule d'abus dont on est las de se plaindre, quand verrons-nous nos grands projets, quand verrons-nous nos songes se réaliser ! Dormir, voilà donc notre félicité »[262]. Ce ne sera que plus tard, avec l'émancipation des « projecteurs » et de la technologie, que les utopistes inventeront des appareils de vol interplanétaire et des machines à remonter le temps.

Le songe transporte le narrateur dans le Paris de l'an 2440. Eutopie méliorative, qui critique par le biais du futur les manques de la France de l'an 1768, le récit de Mercier laisse toutefois transparaître le schéma des voyages initiatiques vers des lieux sacrés. A l'exemple des héros et des religieux médiévaux, comme saint Brendan, reçus dans le Paradis terrestre, le protagoniste est accueilli par un citoyen du futur, un sage savant jouant le rôle d'archange gardien ou de bienheureux habitant du lieu idéal. Et si les structures de la société dont il est le porte-parole se rangent dans la classe des perfectionnements sociaux possibles et désirés, l'explication qu'il donne du sommeil de sept siècles de son visiteur renvoie plutôt au thème mythologique de l'immortalité : « Eh bien, à ce compte, vous avez juste sept cent ans. Il ne faut s'étonner de rien, dit-il à la multitude qui m'environnait : Hénoch, Elie ne sont point morts ; Mathusalem & quelques autres ont vécu 900 ans ; Nicolas Flamel court le monde comme le juif errant, & Monsieur, peut-être, a trouvé l'élixir immortel ou la pierre philosophale »[263]. Bien qu'invoqués plutôt comme des lieux communs, ces exemples trahissent néanmoins la continuité imaginaire entre des places magiques comme le jardin d'Eden ou l'île

[262] *Ibidem*, p. 3.

[263] *Ibidem*, p. 16.

d'Avalon et l'utopie future de Mercier. Le premier récit d'anticipation commence par translater les thèmes du Paradis terrestre dans un avenir utopique.

Mais pourquoi chercher si loin, dans les abîmes, sur les planètes ou dans les plis des espaces parallèles et du temps futur ? Les moines du désert égyptien, que saint Macaire voulait conduire au jardin édénique, pensaient que la porte du Royaume se trouvait au fond de leur cellule d'anachorète[264]. Chaque lieu, chaque point de la mappemonde, s'il est chargé de l'énergie de la foi, devient un portail vers le paradis. Laïcisée, l'idée se retrouve chez Voltaire, qui offre comme solution aux grands maux de la civilisation et de la vie le refuge dans le microcosme personnel. A la révélation de Candide que chacun doit cultiver son jardin, Pangloss commente « Vous avez raison, […] car quand l'homme fut mis dans le jardin d'Eden, il y fut mis *ut operatur eum*, pour qu'il travaillât »[265]. Les utopies individuelles sont autant de paradis personnels.

****

De Thomas More à Tommaso Campanella, pendant le premier siècle de vie des utopies, conçues sous la forme de traités et de dialogues[266], l'accent mis sur la description de la société idéale a mis en vedette surtout la nouveauté du genre utopique par rapport à la littérature médiévale. Néanmoins, à partir du XVII^{e} siècle, avec les « utopies narratives » de Cyrano de Bergerac, Margaret Cavendish, Gabriel de Foigny, Tyssot de Patot, Jonathan Swift, Simon Berington, Zaccaria Seriman, Robert Paltock, Ralph Morris, Hildebrand Bowman [James Burney ?], jusqu'à E. A. Poe et Jules Verne, le fil de continuité avec les quêtes initiatiques a été refait.

Les voyages extraordinaires et utopiques ont récupéré et maintenu (par pseudomorphose rationaliste et scientiste) le matériel de la « pensée enchantée », que l'Age de la Raison paraissait avoir définitivement condamné. En tant que domaine du « secondaire » (Virgil Nemoianu), la littérature de fiction a préservé ce que l'esprit moderne dominant, rationaliste et empiriste, vouait à la disparition. Le riche patrimoine d'images et de symboles des quêtes paradisiaques a survécu grâce à son déversement dans les nouveaux bassins sémantiques des romans utopiques, puis de la science-fiction. Symétriquement, il est impossible de concevoir ces deux genres ultérieurs en dehors du fondement imaginaire fourni par la tradition des voyages fantastique antiques et médiévaux.

Chapitre 5. L'utopie comme hérésie

Par l'appropriation des *mirabilia* de la « pensée enchantée », l'utopisme se chargeait de conserver dans l'imaginaire collectif le mythe du lieu idéal, que la tradition religieuse ne pouvait plus soutenir. Comme nous

---

[264] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, Chap. 2 : « *La quête de saint Macaire* », pp. 169-197.

[265] VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, p. 259.

[266] Voir Carla FORNO, « Fra realtà e utopia. Dialoghi e trattati del Cinquecento sulla città ideale », *in* G. Barberi SQUAROTTI (éd.), *I mondi impossibili : l'utopia*, pp. 111-138.

l'avons vu, en tant qu'espace symbolique, l'Utopie succédait au Paradis terrestre et les places occupées par les cités et les royaumes rêvés reprenaient les localisations médiévales du jardin d'Eden. Mais le prix à payer pour sauvegarder le fantasme paradisiaque s'est avéré plus grand de ce que la théologie était capable et disposé d'accepter.

En fin de compte, le désir de construire un Paradis sur terre était, du point de vue chrétien, une offense à Dieu. Interprétant le mythe de la Genèse, la tradition patristique avait établi que, après le péché originel, Dieu avait interdit à jamais l'accès des hommes dans son jardin. Souillée par Adam, la condition humaine était incompatible avec la perfection de la première demeure des « protoparents ». Toute tentative d'y revenir équivalait à un deuxième péché, comme si, après avoir enfreint le commandement divin concernant l'arbre du savoir, les hommes eussent formulé le dessein de briser la prohibition concernant l'arbre de vie. Dans la conception chrétienne, l'homme ne peut plus espérer obtenir aucune forme d'immortalité ici et maintenant, dans cette vie et dans sa condition actuelle, avant d'avoir payé par la mort le prix de la désobéissance.

Il est vrai que, en compensation, Dieu a promis à ses créatures un destin eschatologique incomparablement meilleur, à savoir la réception dans le Royaume des Cieux. Et pour rendre possible l'ascension, il a envoyé son fils, Jésus-Christ, racheter le péché originel. Si la condition adamique originelle a pu être caractérisée par des pères tel Pierre Lombard comme une immortalité conditionnée (« *posse non mori* » et « *posse mori* » en même temps), la condition christique d'après le jugement est une immortalité inconditionnée (« *posse non mori* » et « *non posse mori* »)[267]. Tout compte fait, par la mésaventure de la chute, l'humanité aura renoncé au Paradis terrestre en échange du Paradis céleste.

Cependant cette promesse future était liée à un temps eschatologique. La Jérusalem céleste ne s'établira qu'après la fin de l'histoire et le jugement dernier. De ce fait, toute autre promesse, soit de type millénariste, soit de type utopique, ne pouvait qu'être suspecte aux yeux de l'Eglise. Comme le dit très élégamment Gilles Lapouge, « la plus ancienne des utopies est celle de Babel, et Dieu, en foudroyant la tour, a simplement pris le soin de nous faire connaître, au début des temps, quelle est sa position sur l'utopie : il est *contre* »[268]. Suivant les distinctions de saint Augustin, l'Utopie est une Cité de l'homme, qui se propose de faire concurrence blasphématoire à la Cité de Dieu.

Née et développée pendant la Renaissance et l'Age classique, l'utopie participe au grand mouvement de laïcisation qui caractérise les aubes de la modernité. Elle est située, selon la pertinente observation de Gabriel Vahanian, au confluent de la sécularisation du christianisme et de la désacralisation du monde. Elle exprime une vision de l'univers iconoclaste, en conflit avec la conception traditionnelle. « S'ensuit que, pour Thomas More, l'utopie consiste d'abord en une critique aussi bien des lieux communs que des idées reçues. Il en

---

[267] PIERRE LOMBARD, *Sententiarum*, Liber II, distinctio XIX, 1, *in PL* 192, col. 690.

[268] Gilles LAPOUGE, *Utopie et civilisations*, p. 14.

donne ainsi le ton. De toute évidence, sa vision est utopique seulement dans la mesure où l'utopisme, qui en est l'essence, est foncièrement iconoclaste »[269].

Comme nous essayons de le démontrer dans l'Annexe, bien qu'issue d'un dessein similaire avec les promesses millénaristes, l'*Utopie* de Thomas More marque aussi, dans les mots de Miguel Abensour, « une prise de distance à l'égard du millénarisme chrétien, de la conscience chiliastique et sa dénégation de la temporalité. D'un même mouvement, n'est-elle pas volonté d'inscrire la vérité de cette tradition, la loi de communion, la recherche de l'*humanitas*, bref la dimension de justice, dans un nouvel espace politique ? » Par ses objectifs, « L'*Utopie* apparaît comme le masque dont se couvre une pensée nouvelle de nature à ébranler l'orthodoxie, à porter atteinte aux croyances et aux institutions sur lesquelles repose la société de son temps »[270].

L'utopie est solidaire du nouvel humanisme de la Renaissance, promu autant par le rationalisme laïque que par les doctrines ésotériques et hermétiques. L'iconoclastie congénitale de l'utopie se manifeste dans son ambition de rehausser le statut de l'homme. Elle fait rien moins que redéfinir le rapport entre l'homme et Dieu. Si la théologie judéo-chrétienne suppose une distance infranchissable entre le Créateur et la créature, les nouvelles visions de la magie réémergente et de l'humanisme naissant supposent soit que l'homme est consubstantiel à la divinité et qu'il peut par la gnose et les rituels rallumer en lui-même l'étincelle sacrée, soit qu'il peut et doit prendre la place du démiurge.

« Ayant pris le parti de nier l'existence d'un Dieu radicalement différent du monde », montre Thomas Molnar, « l'utopiste découvre que son seul recours est de concevoir un Dieu immanent radicalement identifié avec ce monde, qui est le seul être conscient de lui-même, *créateur* de lui-même et de son environnement : *l'homme* »[271]. L'utopie est un nouveau jardin d'Eden, que l'homme, désireux de briser la prohibition divine concernant les paradis terrestres, construit de par ses propres forces. La Cité de l'homme est l'expression d'un orgueil essentiellement luciférien. « Le penseur d'utopie », commente François Chirpaz, « témoigne d'une confiance sans faille dans le pouvoir de la raison humaine. […] son intention ultime est de changer l'homme »[272].

C'est pourquoi l'utopie est, dans l'analyse de Thomas Molnar, une « éternelle hérésie » : « d'importants écrivains utopistes sont des hérétiques aux yeux de la doctrine chrétienne ; ils veulent restaurer l'innocence première de l'homme – ses connaissances et son pouvoir – et, pour y parvenir, ils veulent abolir le péché originel »[273]. Dans son dessein de glorifier la nature humaine, l'utopisme n'hésite à contredire la doctrine chrétienne de la condition déchue. Comme le dit Judith Shklar, « l'utopie a été une modalité de rejeter la

---

[269] Gabriel VAHANIAN, *L'utopie chrétienne*, pp. 23, 28.

[270] Miguel ABENSOUR, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, pp. 56-57, 105.

[271] Thomas MOLNAR, *L'utopie. Eternelle hérésie*, p. 131.

[272] François CHIRPAZ, *Raison et déraison de l'utopie*, p. 137.

[273] *Ibidem*, p. 31.

notion de péché originel, qui regardait la vertu et la raison humaine naturelle comme des facultés affaiblies et complètement compromises. Indifféremment de ce que les utopies classiques se sont proposé d'exprimer, elles sont toutes des attaques contre la théorie radicale du péché originel. L'utopie est toujours une image et une mesure des altitudes morales que l'homme peut atteindre utilisant exclusivement ses forces, "simplement par les lumières naturelles" qui sont à sa disposition »[274].

En niant la faute et la nécessité de la restauration de la condition humaine, l'utopisme s'attaque au noyau même de la théologie et de la sotériologie chrétienne, le rachat du péché d'Adam par le sacrifice du Christ. Comme on le sait, les utopies ont été massivement influencées par les explorations de la Renaissance. La découverte du Nouveau Monde a mis la civilisation européenne en contact avec des cultures aborigènes se trouvant apparemment dans un état prélapsaire. D'un autre côté, l'un des arguments traditionnels contre l'hypothèse des continents antipodaux était que les apôtres de Jésus-Christ n'auraient pas pu y porter la bonne nouvelle. Corroborées, ces deux idées menaient à la conclusion que les « Indiens » et les sociétés utopiques australes se trouvaient dans un état d'innocence morale justement parce qu'elles ne descendaient pas d'Adam.

Cela revenait à un assaut contre l'institution de Jésus-Christ, l'Eglise. Puisque l'Eglise était solidaire de l'Etat, les utopies étaient les porteuses d'une critique généralisée de toute la civilisation chrétienne. Les états européens de l'époque classique étaient des sociétés théocratiques construites comme des pyramides, ayant pour sommet le pape, sur le côté spirituel, et le roi, sur le côté matériel, tous deux oints par Dieu. C'est pourquoi, comme nous assure Thomas Molnar, « l'utopie est à la politique ce que l'hérésie est à la théologie »[275]. La révolte utopique vise non seulement le système ecclésiastique, mais aussi le système politique et social en place. Prise à la lettre, l'utopie donne naissance, dans le champ de la religion, à des communautés millénaristes (le millénarisme ayant été condamné par le Concile d'Ephèse de 431), et mène, dans la vie laïque, à la révolution.

Le projet utopique est donc hétérodoxe dans son cœur même. Bien que fonctionnant comme des capsules de sauvetage pour le fantasme du lieu idéal, menacé par la désacralisation du monde, les Paradis alternatifs proposés par des utopistes comme Cyrano de Bergerac, Margaret Cavendish, Tiphaigne de la Roche ou Giaccomo Casanova, ne pouvaient être que des hérésies aux yeux des docteurs de l'Eglise et des représentants de l'Etat. Indépendamment des divers courants philosophiques dissidents auquel se rattachait tel ou tel utopiste[276], le plan même de bâtir une Cité de l'homme était passive d'apostasie et d'anathème.

---

[274] Judith SHKLAR, « The Political Theory of Utopia : From Melancholy to Nostalgia », *in* Frank E. MANUEL (éd.), *Utopias and Utopian Thought*, p. 104.

[275] Thomas MOLNAR, *L'utopie. Eternelle hérésie*, p. 12.

[276] Par exemple, Gabriel de Foigny a pu être traité, à lui seul, d'athée scandaleux – Lachèvre, P. Sage –, de libre-penseur, naturaliste et rationaliste radical – J.S. Spink –, d'apologiste du rationalisme – Lanson, Hazard –, de spinoziste – Bovetti, Pichetto –, de déiste – René Pomeau, Antoine Adam –, de sceptique – Cioranescu – et de chrétien fidéiste – J. Max Patrick. Voir Pierre RONZEAUD, *L'utopie hermaphrodite*, p. 172.

Construire une utopie est une critique intrinsèque de l'ordre de la création et de la capacité de Dieu à bien organiser le monde. Gilles Lapouge découvre une telle insurrection contre les dieux chez le premier architecte urbain grec, Hippodamos de Milet : « en substituant à l'architecture fatale de la tradition l'ordre gouverné de la vile orthogonale, Hippodamos porte verdict sur l'univers ourdi par les dieux. Il dit que cet univers est plutôt raté et que l'homme doit s'en mêler pour le corriger. Voici le Créateur relégué dans ses lointains empires, on l'invite à légiférer ses domaines, non la demeure des hommes. C'est là le souci premier de tous les utopistes. Ceux-là même qui ont de la religion, tel Thomas More, consentent que Dieu est un spécialiste. Ils le confinent dans son office, qui est le ciel »[277]. En tant que constructeurs d'un Paradis terrestre, les utopistes de la Renaissance non seulement se proposent de concurrencer Dieu dans la création d'un lieu idéal, mais encore ils se passent de son aide, pensant qu'ils peuvent faire mieux.

Dorothy F. Donnelly a corroboré la Cité de Dieu et l'Utopie, en tant que modèles concurrents, à deux conceptions sur l'ordre et l'harmonie. A la différence de la conception chrétienne de l'univers et de la société, qui continue de se refléter dans les monarchies de droit divin, Thomas More ne traite plus l'ordre naturel et l'ordre humain comme des séquences du grand ordre cosmologique coordonné par Dieu. « Une lecture appliquée de l'Utopie révèle que, à la différence de ses prédécesseurs qui s'appuient sur la vision d'un ordre établi et maintenu ou bien par un principe premier de l'univers ou bien par un créateur – Dieu, le point de départ pour More est tout simplement notre implication dans ce monde et le dessein de trouver l'ordre dans ce monde. More ne commence plus par chercher les causes premières ou les principes sous-jacents de l'ordre temporel ; plutôt, il repère l'ordre dans notre implication dans la société »[278].

Le passage de la conception de l'ordre surnaturel à l'ordre naturel aurait été accompli, selon Dorothy F. Donnelly, par Francis Bacon. Questionnant la doctrine aristotélicienne et augustinienne des causes finales, Bacon a démontré qu'Aristote et Augustin expliquent les phénomènes par des principes premiers qui se trouvent en dehors des phénomènes eux-mêmes. Or, dans la nature, il n'y a pas de causes finales et téléologiques, l'humanité est la seule cause finale de la nature. Les hommes n'existent pas en vue d'une finalité eschatologique, ils sont les seuls à pouvoir se donner un « *telos* »[279]. C'est ainsi que, au long des cent ans qui séparent les œuvres des deux chanceliers anglais, l'Utopie réussit à s'imposer comme l'alternative légitime à la Cité céleste, et l'homme comme le démiurge devant prendre son destin des mains de Dieu.

Cette révolution anthropocentrique pourrait expliquer le paradoxe fondateur de Thomas More et de ses successeurs : Pourquoi un bon chrétien, qui a fini comme martyre catholique, a cependant imaginé une Utopie païenne ? Pourquoi le christianisme ne joue-t-il aucun rôle dans l'établissement d'une société ayant inventé « une foule de choses que je souhaite voir établies dans nos cités »[280] ? La réponse de première

---

[277] Gilles LAPOUGE, *Utopie et civilisations*, pp. 14-15.

[278] Dorothy F. DONNELLY, *Patterns of Order and Utopia*, pp. 67-68.

[279] *Ibidem*, pp. 76-77, 89.

[280] Thomas MORE, *L'Utopie* [1997], p. 125.

instance serait que More a succombé, de même que les autres intellectuels de son siècle, à la fascination du Nouveau Monde. Aperçus à travers la perspective messianique et paradisiaque imposée par Christophe Colomb, les Amérindiens avaient réveillé des espoirs concernant le salut ici-bas censurés pendant un millénaire. Ils offraient l'exemple d'une civilisation adamique n'ayant pas été corrompue par le péché et donc ne devant pas être rachetée par le Christ. L'Utopie de Thomas More est païenne tout simplement parce qu'elle est préchrétienne (dans un sens plutôt causal que temporel).

Evidemment, les rêveries prélapsaires se greffaient sur l'admiration que la civilisation classique exerçait sur les humanistes de la Renaissance. L'Antiquité apparaissait non seulement comme une source redécouverte de savoir et d'art, mais aussi comme une solution abandonnée, comme une voie possible qui a été délaissée à cause de l'avènement du christianisme. La civilisation utopienne de Thomas More a la même complexité multiculturelle que l'Antiquité tardive. Elle est un « *melting pot* » religieux, où se croisent des religions « naturalistes » (culte du Soleil ou de la Lune), polythéistes, messianiques (« il s'en trouve qui regardent un homme qui a brillé autrefois par ses vertus ou par sa gloire non seulement comme un dieu mais même pour le Dieu suprême ») et un monothéisme raisonné dédié à un « Etre-qui-engendre », « divinité unique, inconnaissable, éternelle, infinie, diffuse à travers tout cet univers par sa puissance et non par sa masse, dont la nature échappe à toute explication parce qu'elle dépasse les capacités de compréhension de l'esprit humain »[281].

Pour le bon fonctionnement de sa société utopique, Thomas More propose une tolérance basée sur une « théologie commune » minimale, acceptée par tous les Utopiens : « tous les autres habitants, malgré leurs croyances différentes, ont ceci de commun avec ces derniers qu'ils affirment l'existence d'une seule divinité suprême, à laquelle on doit la formation et le gouvernement de l'univers »[282]. Le nom traditionnel donné par les Utopiens à ce Dieu créateur et pantocrateur serait « Mythra », More attribuant ainsi une couleur exotique, orientalisante et antiquisante, à la spiritualité de ses Utopiens. On dirait qu'il anticipe le célèbre leitmotiv de Franz Cumont, selon lequel, si l'Europe n'avait pas été chrétienne, elle aurait sûrement été mithriaciste. Toutefois le mithriacisme des Utopiens ne serait, comme le démontre Léon Hermann, qu'un « déisme naturel, considéré d'ailleurs par Hythlodée comme une "préparation évangélique" au christianisme »[283].

Le déisme œcuménique de More est le résultat d'une sublimation rationnelle du concept de Dieu à partir des divinités polythéistes. La religion des Utopiens n'est pas une religion révélée, mais une religion naturelle et rationnelle. Thomas More tire profit de l'argument traditionnel des pères contre les antipodes (la révélation du Christ n'aurait pas pu être transmise aux peuples antipodaux) pour expérimenter dans son laboratoire fictionnel l'hypothèse d'une religion raisonnée qui n'est pas due à une révélation mais à une (auto)construction théorique et morale. Le credo des Utopiens, formulé comme un raisonnement visant la

---

[281] Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. 141.

[282] *Ibidem*.

[283] Léon HERMANN, *L'utopien et le lanternois*, pp. 32-33.

condition humaine dans l'univers, est le suivant : « L'âme est immortelle : Dieu qui est bon l'a créée pour être heureuse. Après la mort, des récompenses couronnent la vertu, des supplices tourmentent le crime ». La démonstration implicite est que l'intellect peut arriver aux mêmes conclusions que les articles de la foi révélée. En fin de compte, c'est un plaidoyer pour la compatibilité et la convergence de la raison et de la croyance : « Quoique ces dogmes appartiennent à la religion, les Utopiens pensent que la raison peut amener à les croire et à les consentir »[284].

Les utopistes ultérieurs mettront, d'une manière de plus en plus accentuée, l'accent sur la raison au détriment de la foi. Ce sera une modalité de sécuriser la société utopique et de lui éviter les schismes fratricides et les guerres de religion qui ont secoué l'Europe aux XVI^e^-XVII^e^ siècles. Gabriel Plattes publie, juste au début de la révolution anglaise, sa *Description of the famous Kingdom of Macaria* (1641), dans laquelle il offre la religion rationnelle comme préventif des confrontations fanatiques. « La religion [des Macariens] ne tient pas compte des différents opinions et sectes, elle est basée sur des principes infaillibles, qui peuvent être démontrés par des arguments invincibles, et par cela elle épargnera au grand texte les disputes extrêmes ; de cette façon personne n'aura la possibilité de provoquer des schismes et des hérésies ; et aucune de leurs opinions ne risquera d'apparaître comme ridicule aux yeux de ceux de l'opinion contraire »[285]. Et pour couronner cette rationalisation de la religion, Gabriel Plattes propose que les ecclésiastiques macariens soient aussi des médecins, pour qu'ils puissent traiter non seulement les âmes, mais aussi les corps.

Au siècle suivant, à l'âge des Lumières, les livres révélés et la religion apparaîtront comme la cause à éviter à tout prix des guerres civiles et internationales. Louis Sébastien Mercier, l'auteur de la première utopie futuriste, imagine que dans le Paris de *L'an deux mille quatre cent quarante* (1772) la foi se manifestera d'une manière individuelle et intériorisée, alors que la théologie, cause de tant de disputes sanglantes, sera réduite au silence : « Comme nous ne parlons plus de l'Etre Suprême que pour le bénir & l'adorer en silence, sans disputer sur ses divins attributs à jamais impénétrables, on est convenu de ne plus écrire sur cette question trop sublime & si fort en dessus de notre intelligence. C'est l'âme qui sent Dieu, elle n'a pas besoin de secours étrangers pour s'élancer jusqu'à lui. Tous les livres de théologie, ainsi que ceux de jurisprudence, sont scellés sous de gros barreaux de fer dans les souterrains de la bibliothèque ; & si jamais nous sommes en guerre avec quelques nations voisines, au lieu de pointer des canons, nous leur enverrons ces livres dangereux »[286]. Voilà les livres sacrés devenus des armes !

Mais avant que les « législateurs » libertins ou athées dévoilent ce penchant anticlérical dur, la religion rationnelle des premiers utopistes contenait déjà des germes hérétiques. L'harmonisation de l'entendement et de la révélation opérée par Thomas More et ses successeurs avait pour conséquence de permettre l'économie de la dialectique du péché et du rachat. La morale des Utopiens, construite sur « les axiomes de la religion et

---

[284] Thomas MORE, *L'Utopie* [1997], p. 79.

[285] [Gabriel PLATTES], *A Description of the Famous Kingdom of Macaria*, p. 7.

[286] [Louis Sébastien MERCIER], *L'an deux mille quatre cent quarante*, pp. 73-74.

de la philosophie », est une éthique naturelle : « Ils définissent la vertu : vivre selon la nature. Dieu, en créant l'homme, ne lui donna pas d'autre destinée »[287]. Dans une humanité dont la condition n'a pas été corrompue par le péché d'Adam, la passion du Christ n'est pas nécessaire pour la rédemption : suivre les bons penchants de la nature suffit.

En toute probabilité, le dessein de Thomas More n'était pas d'imaginer une hérésie adamite. L'Utopie est plutôt une critique à revers de la civilisation chrétienne européenne, un miroir moralisateur qui utilise la vertu des païens comme un « *memento* » pour les vices des chrétiens[288]. Si les Utopiens sont arrivés à un tel degré de civilisation, spiritualité et moralité seulement en base d'une religion raisonnée et d'une éthique naturelle, comment est-il possible que les Anglais, qui ont bénéficié pourtant du don incomparable de la révélation et de l'incarnation du Christ, se plaisent dans un état si misérable et détérioré ?

Cette idée sera le plus clairement formulée par Gabriel de Foigny, qui dit du royaume austral des hermaphrodites : « il nous oblige d'en admirer la conduite, & donne de la confusion à ceux qui se disant Chrétiens, & assistez tres-particulierement de la grâce, vivent pis que des Bêtes : pendant que des Payens fondez seulement sur des lumières naturelles, font paroître plus de vertus, que les plus Reformez ne font profession d'en garder »[289]. Claude Gilbert, autre utopiste plaidant pour la religion raisonnée, annonce dans le titre même que l'*Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables* (1700) sera flanquée du « *parallèle* de leur Morale & du Christianisme ». Le motif pour lequel il fait publiques les maximes des « Avaïtes » est que « nous voyons beaucoup de Chrétiens dont la foi est si foible qu'elle n'est pas capable de les contenir dans leur devoir »[290].

Pour règle générale, on peut dire que les utopies qui dérivent en ligne droite de Thomas More ne sont pas chrétiennes. D'autres branches de la famille utopique tenteront de se réapproprier un modèle chrétien, mais le tronc principal reste fondamentalement hétérodoxe. Cette situation provient du fait que les cultures nouvellement découvertes, qui ont fourni le combustible pour les rêveries utopiques, étaient profondément païennes. Toutefois, le projet de Thomas More et de ses successeurs directs n'était non plus anti-chrétien, mais plutôt préchrétien. La replongée des utopistes dans un passé mythique originel avait pour but de construire un éloge de la raison et de l'homme et une critique implicite du présent et de la société contemporaine : Voilà ce que peut faire l'homme seul, sans l'aide de Dieu ! Voilà quelle perfection peuvent atteindre les païens, même sans avoir bénéficié de la révélation ! Tandis que nous, les chrétiens, voilà quelle civilisation misérable nous avons bâtie ! Et la liste de reproches adressés à l'Angleterre n'est pas courte :

---

[287] Thomas MORE, *L'Utopie* [1997], p. 79.

[288] L'idée que Thomas More est un défenseur de la tradition chrétienne médiévale, présentant une cité païenne vertueuse pour provoquer la honte chez ses contemporains prétendus chrétiens, a été avancée par R. W. CHAMBERS, *Thomas More*.

[289] Gabriel de FOIGNY, *La terre australe connue*, p. 12.

[290] Claude GILBERT, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, pp. 1, 82.

monarques tyrans et violents, conseillers ineptes ou flatteurs, iniquité de la justice, criminalité, débauche, ivrognerie, prostitution, pauvreté, maladies, disettes, goût pour le luxe, éducation vicieuse et immorale, etc.

Tommaso Campanella construit son utopie sur la même idée, à savoir qu'il y a une continuité parfaite entre la religion naturelle « *abdita* » et la religion positive « *addita* », ou, comme le dit Luigi Firpo à propos de l'*Atheismus triumphatus* (1631), que « la raison humaine bien orientée conduit tout naturellement au christianisme »[291]. La Cité du Soleil est une application et une démonstration de cette théorie : « Si ces Solariens, en suivant les seules lois naturelles, se trouvent si proches du christianisme, lequel n'ajoute à la loi naturelle que les sacrements, j'en déduirais volontiers que la loi véritable est la loi chrétienne et qu'elle règnera sur le monde le jour où on l'aura libérée de ses abus »[292].

Posant que les populations en état de nature suivent un cours spontané vers les vérités de la religion révélée, Campanella pense avoir trouvé le meilleur moyen pour réfuter l'athéisme. Cependant, cet axiome lui permet de s'attarder d'une manière illicite, un peu trop longuement au goût des docteurs orthodoxes, sur les bienfaits de la société préchrétienne des Solariens. Inspirée des récits conjugués sur les Brahmanes des Indes, sur l'Héliopolis africaine et sur l'Empire Inca, la Cité du Soleil offre l'exemple d'un système de croyances païennes qui tendent plutôt vers une religion raisonnée que vers le fidéisme chrétien. Plus précisément, Campanella attribue aux Solariens toute une série d'éléments néoplatoniciens, stoïciens, hermétiques, astrologiques et ésotériques renaissants et les réorganise dans l'espérance de les faire retomber sur les dogmes chrétiens. C'était la même stratégie que celle adoptée par les mages blancs et les docteurs de la philosophie occulte de la Renaissance, désireux de faire rentrer leurs systèmes dans la doctrine de l'Eglise.

Par cette parade, Campanella soumet les thèmes de la création et de la destruction du monde, de l'organisme cosmique, de l'astrologie et du sort de l'âme à une pseudomorphose chrétienne. En ce qui concerne l'apparition et la disparition de l'univers, Campanella attribue aux Solariens plusieurs hypothèses, comme s'ils avaient à choisir entre différents systèmes philosophiques, et non entre plusieurs mythologies et religions : « Ils attendent la rénovation du monde, peut être même son anéantissement. Ils avouent ne pas savoir si le monde fut fait à partir du néant ou des débris d'autres mondes ou du chaos. Mais il leur semble probable, disons même assuré, qu'il fut créé »[293].

En ce qui concerne la nature de l'univers, Campanella prête aux Solariens la théorie stoïcienne et hermétique du grand organisme cosmique, combinée à la physique aristotélicienne des éléments : « Ils font dépendre tout de deux principes physiques : le Soleil qui est père et la terre qui est mère. L'air est un ciel impur, le feu vient du soleil et la mer est la sueur de la terre coulant à la chaleur du soleil et unissant l'air et la terre, comme le sang unit le corps et l'esprit de l'homme. Le monde est un grand animal, et nous sommes en lui, comme les vers sont dans notre corps ». La vision des correspondances organiques entre les parties de

---

[291] Luigi FIRPO, Note 58 à Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, p. 27.

[292] Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, p. 59.

[293] *Ibidem*, p. 51.

l'univers soutient d'habitude des disciplines ésotériques comme l'astrologie et la magie naturelle (et, de fait, les Solariens sont de grands observateurs des astres, prévoyant les changements qui affectent divers pays), mais Campanella prend soin, comme la plupart des astrologues de la Renaissance, de ne pas restreindre la toute-puissance de Dieu par un déterminisme astral : « Nous relevons cependant de la providence divine et non du monde et des étoiles avec lesquels notre rapport est contingent »[294].

Campanella conforte la doctrine de la libre volonté des hommes aussi, partant de la doctrine thomiste invoquée par les astrologues chrétiens, selon laquelle les astres ne peuvent influencer que les humeurs du corps, mais non l'esprit : « Ils croient au libre arbitre […] Elles [les étoiles] agissent sans doute sur la vie des sens et l'orientent avec douceur et cela revient à dire qu'en suivant les sens plutôt que la raison l'on se met sous leur influence »[295]. Avec un dédain monacal envers la matière, Campanella attribue aux Solariens la pratique de l'incinération des cadavres, empruntée aux Brahmanes indiens : « Ils n'enterrent pas les morts mais les brûlent pour éviter l'odeur pestilentielle, la peste, pour les convertir en feu, élément si noble et vivant, qui procède du soleil et y retourne, et pour éloigner tout soupçon d'idolâtrie »[296]. Le manque à la doctrine orthodoxe de la résurrection des corps est à expliquer par le souci pour l'hygiène médicale, et aussi pour l'hygiène de l'âme, Campanella lançant une flèche contre le culte des reliques.

En tout cas, la destruction du corps n'est pas vue comme un obstacle pour le sort de l'âme. Réfutant la doctrine de la métempsychose, les Solariens « n'ont pas peur de la mort, parce qu'ils croient tous que l'âme est immortelle et qu'elle s'en va rejoindre les bons ou les méchants, selon les mérites »[297]. Campanella retrouve sur des bases philosophiques la promesse eschatologique de Jésus-Christ. Ainsi, il subordonne la morale et le libre arbitre à l'ontologie chrétienne, selon laquelle Dieu représente l'Etre et les diables le néant. Dans ce cadre, faire le bien est une option pour l'être et l'immortalité, alors que « la course au néant coïncide avec le mal et le péché. Le pécheur, selon eux, s'anéantit, le péché ayant à sa source non pas une cause efficiente, mais déficiente »[298]. Autrement dit, l'individu fait, par son comportement éthique, un choix métaphysique, puisque ses gestes dans ce monde le dirigent respectivement vers l'être ou vers le néant.

Cette instrumentalisation de la doctrine du salut attire l'affaiblissement de celle du péché originel. Comme l'observe Jean-Yves Lacroix, l'Utopie est bien une cité parfaite, mais une cité des hommes, et non une cité de Dieu sur terre, ce qui veut dire que le mal et le péché n'y sont pas exclus de principe, mais combattus par des moyens d'eugénisme social[299]. Les Solariens reconnaissent volontiers « qu'il circule de par le monde une bien grande corruption », due à quelque « grand bouleversement dans les choses humaines ». Cependant, bien qu'ils « trouvent que les chrétiens sont bien heureux puisqu'il leur suffit de croire que tout le mal est

[294] *Ibidem*, pp. 54-55.

[295] *Ibidem*, pp. 64-65.

[296] *Ibidem*, p. 49.

[297] *Ibidem*, pp. 28-29.

[298] *Ibidem*, pp. 55-56.

[299] Jean-Yves LACROIX, *L'Utopie. Philosophie de la Nouvelle Terre*, pp. 144-145.

venu de la faute d'Adam »[300], ils rejettent l'idée, injuste de leur point de vue, que les enfants héritent la faute d'une manière corporative et indiscriminée. Si transmission de défauts il y a, elle est due, plutôt qu'à une faute commise par notre ancêtre à tous, aux mésaventures de la conception (d'où la surveillance stricte des couples destinés à la procréation) et à la mauvaise éducation donnée par les parents.

Par la suspension du péché, Campanella déplie, comme le montre Charles Rihs, « une grandiose cosmologie biblique, une conception eschatologique de l'histoire du monde, liée étroitement à l'ordre social et politique préconisé dans la Cité du Soleil. Ce *paradis* qu'il entrevoit n'est autre que le Royaume de Dieu de la Bible, annoncé par Jésus-Christ, prédit par les prophètes, qui couvrira un jour la terre, après une catastrophe cosmique »[301]. L'utopie de Campanella est très proche en esprit des millénarismes de la Renaissance ; seulement, elle n'est pas instituée par une intervention divine, mais par les forces de l'homme. C'est pourquoi elle a des affinités plutôt avec la Cité de l'Homme qu'avec la Cité de Dieu de saint Augustin.

Ce messianisme révolutionnaire ne pouvait qu'inquiéter non seulement le Saint-Office, mais aussi les autorités de l'Etat. Il est vrai que la Cité du Soleil était construite sur un modèle monastique, de forme pyramidale, rappelant l'édifice de la civilisation chrétienne, patronné par le pape. Il est vrai aussi que Campanella attribuait le rôle d'instaurer la Sainte République Universelle à l'Eglise catholique romaine et à son correspondant séculier, Philippe II le roi d'Espagne. Mais le projet très concret de transformer la Calabre dans l'Etat universel ne pouvait que se heurter aux autorités espagnoles. En conséquence, Campanella et cent quarante autres « conspirateurs » (dont quatorze étaient des moines) ont été arrêtés et dix en ont été condamnés à mort.

Presque toutes les utopies et les robinsonnades sont des variations sur le thème de la pureté adamique récupérée. Gabriel de Foigny dit des Hermaphrodites du continent austral : « Il n'est que le péché qui nous ait donné de l'horreur de nous méme, & qui ayant saly nôtre âme devant Dieu, nous ait rendus insupportables. A voir ces gens, on diroit facilement qu'Adam n'a pas péché en eux, & qu'ils sont ce que nous aurions été sans cette cheute fatale »[302]. En effet, les Australiens ne connaissent les conséquences déplaisantes du péché : la honte et les habits (ils vont naturellement nus), les douleurs de l'accouchement, le travail pour gagner sa vie (végétariens, ils sont nourris à loisir par une nature prodigue), les chagrins et les mauvais penchants (comme l'avarice, la concupiscence ou la vanité), les maladies et la décrépitude.

Philippe Quarll, le « solitaire anglais » qu'Edouard Dorrington prétend avoir rencontré dans une île située à l'est du Mexique (1729), ressemble à un de ces anachorètes chrétiens irlandais retirés sur une île perdue de l'Océan : « une longue barbe blanche lui descendoit sur la poitrine qui étoit nue ; des cheveux de la même couleur lui couvroient les épaules, et tomboient jusques sur ses reins »[303]. Vieux de soixante-dix-huit ans, le

---

[300] Tommaso CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, pp. 57, 58.

[301] Charles RIHS, *Les philosophes utopistes*, p. 302.

[302] Gabriel de FOIGNY, *La terre australe connue*, p. 105.

[303] [Edouard] DORRINGTON, *Le solitaire anglais, ou Aventures merveilleuses de Philippe Quarll*, p. 21.

sage donne pourtant à ses visitateurs des preuves de santé, de vigueur, de force physique et de sérénité de l'âme enviables par tout Européen. Réconcilié avec la nature (ce qui annonce la sensibilité naturaliste de Rousseau et des préromantiques), Philippe Quarll a fui le destin prométhéen des civilisations européennes. Au lieu d'essayer de modifier par la force l'aspect de l'île, il s'adapte au mode de vie naturiste, de manière que ni habits, ni nourriture, ni commodité, rien ne lui manque.

Le désir de transformer l'île en un « second paradis terrestre, excepté qu'il n'y a ici ni fruit défendu, ni femme qui puisse me tenter »[304], témoigne d'un complexe régressif à multiples facettes, psychologique, ontogénétique, historique, théologique. Plus qu'un misanthrope, Philippe Quarll est un personnage névrotique, traumatisé par une vie picaresque, des faillites, des morts, des trahisons, des amours déçus, qui se retire dans son l'île pour trouver l'ataraxie. Sa régression psychologique à un état paradisiaque embryonnaire est soutenue par un éloignement de la condition humaine. A la différence de Robinson Crusoe, qui s'empresse de civiliser le « sauvage » Vendredi, Philippe Quarll s'adapte, lui, au mode de vie des singes de l'île. « Témoins de la dignité et des péchés humains », les animaux ne l'acceptent que nu, sans vêtements : « En me voyant dans le même état où fut créé Adam le roi des animaux, et non point déguisé par mes habits comme les autres hommes, ils ont senti cette vénération profonde, qu'ils auroient toujours conservée pour nous, sans le péché qui nous obligea de cacher la beauté de nos corps sous des vêtements »[305]. La régression à la nature animalière est donc un retour dans l'histoire biblique de l'humanité, au moment prélapsaire.

Le problème majeur est que, en dépit d'une déclaration de foi plutôt formelle, Philippe Quarll n'est pas du tout un ermite ou un mystique chrétien ; il ne soumet pas son « retour au Paradis » au piétisme et aux techniques chrétiennes d'ascèse. Il est plutôt un « esprit fort » qui médite avec pessimisme voltairien sur « les misères et les folies des hommes »[306]. Si l'espagnol qui accompagne Monsieur Dorrington dans sa visite chez Philippe Quarll est convaincu que l'île est enchantée, que son habitant est un mage et que ses aides sont des démons, le narrateur est en revanche, en syntonie avec son protagoniste d'ailleurs, un individu très réaliste et pragmatique. La providence et le miracle sont exclus de ce paradis entièrement naturel. Comme toutes les sectes adamites, les Robinson se posant en nouveaux Adam vont à l'encontre de la doctrine du salut par le Fils, proposant un mode alternatif de délivrance, qui a peu à voir avec les promesses de l'Eglise.

Le continent décrit dans le *Naufrage des Isles Flottantes ou Basiliade du Célèbre Pilpaï* (1753) est un tel Paradis terrestre rétabli en dehors de la mission du Christ. Comme nous l'avons déjà vu, le « livre auguste » du philosophe gymnosophiste Pilpaï refait l'histoire biblique de l'humanité, l'adaptant aux desseins utopiques d'Etienne-Gabriel Morelly. Un grand continent méridional, habité par un peuple en proie à tous les maux et infesté par des monstres, est détruit par un cataclysme rappelant aussi bien le Déluge que l'anéantissement de l'Atlantide. Après la catastrophe, une partie de cette « Terre infortunée était demeurée

---

[304] *Ibidem*, pp. 25-26.

[305] *Ibidem*, pp. 68-69.

[306] *Ibidem*, p. 70.

attachée à ses fondemens », alors que le reste s'est détaché en une multitude d'« isles flottantes ». Les îles, parties dans une grande dérive sur les océans, emportent avec elles les rescapés de l'humanité pécheresse, alors que le reste de terre ferme est repeuplé par un homme et une femme, frère et sœur, jouant le rôle de nouveaux Adam et Eve.

Imaginés sur le schéma de Cosmas Indicopleustes et de Moses Bar Cepha, qui partageaient la terre en deux grands continents, celui du Paradis biblique et celui de l'*oïkoumènê*, le continent de Pilpaï est le terroir d'une utopie morale régressive, alors que les îles flottantes sont une allégorie en négatif de notre monde, se dirigeant inéluctablement vers l'apocalypse. La communauté utopique se trouve dans un état adamique, sans la notion du péché : « On ignorait les termes infâmes d'inceste, d'adultère & de prostitution : ces nations n'avoient point d'idée de ces crimes : la sœur recevoit les tendres embrassemens du frère, sans en concevoir d'horreur ; ils resserroient quelques fois les liens du sang par ceux de l'amour »[307]. Or, cette population, la seule destinée à survivre à la catastrophe eschatologique qui anéantira les peuples des îles flottantes, descend des deux Robinson, et non d'Adam.

Dans toute une série d'utopies, la piété et les sacrements chrétiens ne sont plus nécessaires pour garantir une vie paradisiaque ni même la rédemption. Pour ne donner qu'un exemple, dans le royaume utopique-cabalistique placé par le Chevalier de Béthune dans Mercure, la déchéance et les défaillances de la nature humaine, comme les chagrins, les maladies et la mort, peuvent être prévenues exclusivement par une attitude rationnelle et une morale naturiste. « Pour éviter tous ces maux, il ne faut que suivre les conseils de la raison et les intentions de la nature ; c'est-à-dire, se délasser dans les plaisirs qu'elle inspire et permet, et se livrer avec modération aux goûts qu'elle a répandus parmi les hommes, avec une abondance et une variété prodigieuse. En suivant ce régime facile, on peut vivre éternellement dans Mercure, ou du moins aussi long-temps qu'on le désire »[308]. La « loi de la nature » remplace l'éthique chrétienne et donne licence à toute variante de libertinage et d'hédonisme.

Les hérésies adamites qui nourrissaient les utopies avaient été renforcées et apparemment confirmées par la découverte des Amériques et par la perspective paradisiaque que les premiers explorateurs avaient appliquée aux aborigènes. L'image du « bon sauvage » avait remué et éveillé les fantasmes de l'Eden sur terre, de l'Age d'Or (« *aetas aurea* », « *saturnium regnum* »), des Iles des Bienheureux. Comme le dit très plastiquement Henri Baudet : « Le noble sauvage, inconnu dans le Livre de la Genèse, était né dans ce Paradis terrestre et paraissait avoir échappé à la colère de Dieu quand Adam et Eve y avaient été expulsés ; il paraissait y avoir demeuré pendant que les anges aux glaives de feu avait barré à jamais notre entré dans le jardin d'Eden »[309].

---

[307] Etienne-Gabriel MORELLY, *Naufrage des Isles Flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï*, p. 33.

[308] [Chevalier de BÉTHUNE], *Relation du monde de Mercure*, 1750, pp. 39-40.

[309] Henri BAUDET, *Paradise on Earth*, pp. 26-27.

Et si, au XVI^e^ siècle, le sauvage est « bon » grâce à Dieu, parce qu'il participe de la théodicée de la création sans être déchu de son statut initial, aux XVII^e^-XVIII^e^ siècles il est « bon » grâce à la nature. La religion raisonnée propagée par les déistes suppose que, pour donner le meilleur de lui-même, l'homme ne doit que développer en lui les bienfaits et les penchants naturels. Il n'y a pas d'utopiste « libertin », de Foigny, Veiras et Claude Gilbert à Fontenelle, Tyssot de Patot ou Robert Paltock, qui ne vante pas les avantages offerts par la nature (même extrahumains, comme l'hermaphrodisme ou les ailes) et ne prêchent pas le devoir de remplir les potentialités de notre condition, même quand elles vont apparemment contre la morale chrétienne traditionnelle.

Par exemple, Robert Paltock base son roman utopique *La vie et les aventures de Peter Wilkins* (1751) sur l'idée parfaitement antichrétienne que l'homme est né bon et que la civilisation pervertit. Naufragé sur une île isolée, Peter Wilkins médite qu'il y est au moins « à l'abri de ces Maux qui répugnent à l'humanité dans la société »[310]. L'isolement ne lui provoque pas aliénation, mais purification morale et évolution spirituelle. En comparaison avec la race humaine, les Glumms et les Gawrys, une race aborigène merveilleuse d'hommes volants, offrent un contre-exemple de ce que la nature peut octroyer en plus que la civilisation. Non seulement ils ont des ailes naturelles très efficaces et gracieuses, en contraste avec les piètres inventions technologiques des Européens, mais ils étalent une conception supérieure, du moins dans ses effets, au christianisme. Bien qu'idolâtres, ils pratiquent une religion raisonnée qui leur donne un avantage humiliant dans le traditionnel « tournois » entre le narrateur et ses hôtes concernant leurs civilisations respectives[311].

Après l'avènement de la cosmologie de l'univers infini, la présupposition d'innocence prélapsaire a été étendue aux habitants des mondes astraux. Si les natifs des continents nouvellement découverts devaient logiquement descendre d'une autre ligne généalogique que celle d'Adam (à la limite des races merveilleuses du Moyen Age), les peuples des autres planètes étaient susceptibles d'être le résultat d'une autre création que celle de la Genèse. Dans son traité de popularisation de la théorie des mondes habitables, John Wilkins reprend deux hypothèses de Campanella, selon lesquelles les extraterrestres peuvent être soit des populations non-adamiques soit des races non-humaines : « Si ce sont des hommes, il croit qu'ils ne peuvent pas estre infectez du péché d'Adam : mais que peut estre ils en ont de leurs propres qui les ont peu assuiettir à la mesme misère que nous, dont peut estre, ils ont esté delivrez par le mesme moyen que nous, assavoir par la mort de Jésus-Christ »[312]. En ce qui le concerne, pour éviter les complications de la conjecture des multiples Adams et des rachats répétés par le Christ, l'évêque anglais penche pour l'hypothèse des races non-humaines, donc exemptes de la présomption de la faute.

Nous nous sommes appliqués jusqu'ici à observer les déviations hérétiques de l'utopie par rapport à son noyau archétypal, le mythe paradisiaque. Reconstruisant le jardin d'Eden sur terre, ou la Cité de l'Homme,

---

[310] Robert PALTOCK, *The Life and Adventures of Peter Wilkins*, p. 103.

[311] *Ibidem*, pp. 156-158, 213-215, etc.

[312] Jean WILKINS, *Le monde dans la Lune*, p. 211.

l'utopie concurrençait la Cité de Dieu et remettait en question le rôle de l'Eglise dans l'histoire de l'humanité. A partir du XVII[e] siècle, la plage des alternatives et des contestations utopiques par rapport à la théologie et à la civilisation chrétienne s'est élargie d'une manière fulminante. Les utopies sont devenues les porteuses de visions et de projets hétérotopiques de toute coloration, protestants et huguenots, déistes et libertins, matérialistes et athées, réformistes et révolutionnaires, etc.

La première utopie française, l'*Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil* (1616), met en scène, dans l'organisation de la cité idéale, des principes et des rêveries protestants. Antangil serait un grand continent austral, « incogneu jusques à présent aux anciens historiens et cosmographes »[313], situé au sud de Taprobane et de Java, entre le tropique du Capricorne et cinquante degrés vers le pôle antarctique. Les merveilles des Indes médiévales y sont transférées en bloc. De forme carrée, avec un grand golfe marqué au centre par un volcan actif qui joue le rôle d'un phare naturel, Antangil recueille la flore et la faune fabuleuse de la « matière d'Asie », *cocodrilles*, *hyppodromes*, *serpens*, lézards, ou un monstre étrange, grand « comme un cheval, et quasi d'un mesme corsage, aiant le museau d'un lion, les crins et poil lui couvrant la teste et la moitié du devant, le reste du corps estant escaillé, et aiant de grandes griphes comme les tygres ; il est amphibie, vivant sur terre et en eau »[314].

A la différence des utopies australes « païennes » de More ou de Campanella, le royaume d'Antangil est christianisé. L'annonciation du Saint Evangile y aurait été faite par « un Bracquemane très sçavant », nommé Byrachil, disciple de saint Thomas. Le Moyen Age voyait dans l'apôtre Thomas l'évangélisateur légendaire des Indes. Il était un des modèles du Prêtre Jean, roi et pontife mythique de l'Asie, que beaucoup d'explorateurs, missionnaires et ambassadeurs européens avaient cherché en vain. Suivant son exemple, son disciple Byrachil aurait converti le royaume d'Antangil, prêchant successivement devant le Roi, le Sénat et l'assemblée publique. Par la figure de ce sage brahman chrétien, l'auteur anonyme de notre récit transporte l'Empire du Prêtre Jean, dont l'existence était infirmée par les explorations de la Renaissance, sur un continent austral encore inconnu.

L'évangélisation d'Antangil permet à notre utopiste d'y imaginer une Eglise primitive, conforme aux idéaux protestants. Avec un service divin simplifié et très sobre, les chrétiens d'Antangil ne pratiquent que deux sacrements : le Baptême et La Cène. Ils n'acceptent pas l'idée de Purgatoire, ni les prières pour les défunts, ni les oraisons aux saints. Pourtant l'Eglise antangilienne garde des éléments de la religion romaine : le mérite des œuvres et le respect de la hiérarchie ecclésiastique, les costumes fastueux et imposants, etc. L'utopie, en tant que genre, confirme ainsi sa fonction d'espace d'essai, d'éprouvette imaginaire dans laquelle l'auteur configure le monde selon ses fantasmes et ses désirs refoulés.

Les preuves de l'iconoclasme de l'utopie par rapport au système chrétien ne sont pas difficiles à multiplier. Geoffroy Atkinson observe que les relations de voyage des XVI[e]-XVII[e] siècles rapportaient « toutes sortes de

---

313 *Le Royaume d'Antangil*, p. 29.

314 *Ibidem*, p. 35.

faits qui ne s'accordaient pas du tout avec les doctrines de l'Eglise, et surtout avec le livre de la Genèse […] Les déistes et les athées s'en sont munis comme d'armes tirées de l'expérience »[315]. Par exemple, la description que les pères jésuites donnaient de la civilisation très ancienne des Chinois soulevait des points d'interrogation sur la doctrine biblique concernant l'âge du monde, ce qui a attiré la censure de ces récits[316]. D'autant plus, les voyages extraordinaires et les utopies du XVII[e] siècle sont devenus les porteurs d'idées hétérodoxes prétendument puisées dans des explorations données comme réelles.

Geoffroy Atkinson a tracé un panorama saisissant (quoique non exhaustif) des concepts déistes qui se retrouvent chez les utopistes de l'Age classique : critiques indirectes de la révélation chrétienne, concernant le péché originel (l'absence des douleurs à l'accouchement, la nudité et le manque de pudeur), l'immortalité sans la rédemption, les parthénogenèses, la chronologie de l'histoire humaine ; critiques directes des institutions chrétiennes, portant sur la tradition, sur l'Eglise et sur les prêtres et basées sur l'analyse comparée des morales et des religions des Européens et des « sauvages » ; et proposition de concepts nouveaux, comme le progrès, le relativisme et l'œcuménisme religieux, l'opposition entre les anciens et les modernes, l'exotisme, la nouvelle sensibilité, le rationalisme et la méthode expérimentale[317].

Antoine Adam a fait à son tour un inventaire des idées iconoclastes des libertins du XVII[e] siècle. Commentant le *Theophrastus redivivus* (1659), somme en six volumes de la nouvelle philosophie, le critique inventorie comme principales thèses libertines : le monde est éternel, les astres règlent notre destin, l'homme est un animal comme les autres, l'immortalité est une illusion, le sage aborde la mort sans terreur, les religions sont des inventions politiques, des impostures destinées à soumettre les peuples aux législateurs, toutefois elles sont utiles pour le maintien de l'ordre public, etc.[318]. A ces principes il faut ajouter les thèses atomistes et épicuriennes de Gassendi, le déisme, le rationalisme cartésien et la religion raisonnée, le panthéisme de Spinoza, etc.

Les « utopistes libertins » se sont faits les porte-parole de ce changement de paradigme. Cyrano de Bergerac construit ses fictions astrales comme des exemplifications de la nouvelle physique et cosmologie du XVII[e] siècle. Partant de Galilée et Bruno, et de leur divulgateur John Wilkins, il démontre qu'il y a « des mondes infinis dans un monde infini ». Raillant l'anthropocentrisme, Cyrano de Bergerac donne à son alter ego littéraire, M. Dyrcona, la chance de découvrir que la Lune, le Soleil, les planètes et les météores sont des mondes habitables et habités par des races non humaines et apparemment plus avancées que notre espèce. Il pousse même l'ironie à faire condamner son personnage par les Lunairiens, dans un procès où ses

---

315 Geoffroy ATKINSON, *Les Relations de voyages du XVII[e] siècle et l'évolution des idées*, p. 186. Voir aussi *Idem*, *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700*, pp. 67, 138 et passim.

316 Voir par exemple la *Défense de la Censure* du 18 octobre 1700 par le père Louis Ellies du Pin, professeur royal en philosophie à la Faculté de Théologie de Paris. *Apud ibidem*, pp. 94-96.

317 *Ibidem*, chap. VII et VIII, pp. 111-180.

318 Antoine ADAM, *Les libertins au XVII[e] siècle*, p. 17.

accusateurs, portrait satirique renvoyé aux sceptiques bornés du XVII[e] siècle, ne veulent pas accepter que la Terre est un monde.

Pour exposer sa philosophie, Cyrano de Bergerac fait appel à un procédé typique de l'utopie – la confrontation d'opinions entre le voyageur et les utopiens. Dans une sorte de tournoi, dans lequel M. Dyrcona se pose comme le défenseur du fidéisme chrétien, un philosophe lunairien présente une conception de l'univers peu orthodoxe. Le cosmos est un « grand animal », dont les membres (les astres et les planètes) sont des animaux plus petits, habités à leur tour par des animaux de diverses grandeurs (l'homme n'est lui-même qu'un animal). En accord avec la vision des stoïciens, l'essence du monde est le feu, « le constructeur et le destructeur des parties et du tout de l'Univers ». Le Soleil de Cyrano de Bergerac joue, dans ce contexte, le rôle du « *hegemonikon* » stoïcien, cœur et organe central du grand organisme cosmique. Campanella, rencontré par M. Dyrcona dans le second voyage astral, lui fait remarquer que « Le Soleil est vostre Pere, et qu'il est l'auteur de toutes choses », un véritable « *pyr technikon* » dans les termes stoïciens[319].

Le feu est une matière unique, inaltérable et éternelle, composée d'atomes. En accord avec la vision épicurienne, les combinaisons de ces atomes forment les éléments physiques, qui vont des plus denses, comme la terre, aux plus raréfiées, comme l'éther et la lumière. Dans ce contexte, affirme le Lunairien, « il ne sera plus besoin d'admettre un dieu, puisque le monde aura pu estre sans luy ». S'il faut accepter une divinité, celle-ci ne peut avoir que la forme d'une puissance infinie, « source de toute force et de toute fécondité », qui ne s'occupe pas des êtres éphémères, et que nos prières ne sauraient toucher[320].

Avec la défection du Dieu théiste, la race humaine perd sa place privilégiée et, somme toute, son avantage eschatologique sur les autres vivants, la promesse d'immortalité. La théorie de l'âme éternelle est, selon le philosophe lunaire, une erreur orgueilleuse des humains, qui se flattent d'être au-dessus des autres espèces. Il est vrai cependant que, pendant le deuxième voyage, dans le Soleil, Campanella enseigne à M. Dyrcona une théorie mystique et « kabbalistique » qui annonce l'anthroposophie spiritualiste des XVIII[e]-XIX[e] siècles. Le Soleil crée le monde par ses émissions de matière subtile, qui grossissent à mesure qu'elles s'éloignent de la source, et en même temps récupère la masse perdue en attirant les exhalations qui se dégagent des planètes (c'est grâce à ce flux ascendant que la machine de cristal du protagoniste monte jusqu'au Soleil).

Les êtres vivants sont censés à leur tour rendre au créateur leur énergie vitale – l'esprit. A la mort, le cortège des âmes retourne au Soleil, dans une sorte d'« *epistrofé* » plotinienne appliquée à une physique matérialiste-atomiste. Or, une fois de retour à la source, les esprits se divisent en trois ordres. « Les plus grossiers servent simplement à réparer l'embonpoint du Soleil. Les subtils s'insinuent à la place de ses rayons ; mais ceux des Philosophes, sans avoir rien contracté d'impur dans leur exil, arrivent tout entiers à la sphère du jour pour en estre habitans »[321]. Les philosophes sont des esprits purs, des génies de la même catégorie que les

---

[319] CYRANO DE BERGERAC, *L'autre monde*, 1657, en *Œuvres complètes*, pp. 405-409, 496.

[320] *Ibidem*, pp. 408-423.

[321] *Ibidem*, p. 493.

« daïmons » solaires (comme le daïmon de Socrate qui accompagne M. Dyrcona dans la Lune), qui ne retournent pas dans la matière amorphe mais conservent leur individualité et leur conscience. Ils habitent une région spéciale du Soleil – la Province des Philosophes –, et peuvent même se réincarner en divers êtres sur différentes planètes, pour poursuivre leur perfectionnement[322].

Revenant au premier voyage de M. Dyrcona, le Lunairien fait savoir à son hôte que, dans l'absence du concept d'une divinité personnelle et toute-puissante, les miracles et les interventions soi-disant divines, la résurrection du Christ inclue, ne sont que des inventions. La critique de la religion révélée débouche sur l'athéisme, le Lunairien tranchant court : « il faut prouver auparavant qu'il y aist un Dieu, car pour moy je vous le nie tout à plat ». Cyrano de Bergerac clôt le « tournoi théologique » entre son protagoniste et le philosophe lunairien par une scène grotesque. Pendant que M. Dyrcona, horripilé par tant de blasphèmes, regarde son adversaire comme « l'Antéchrist », un « grand homme noir tout velu » entre dans la chambre et saisit le blasphémateur. Ayant été lui-même expulsé de l'Eden lunaire à cause de ses remarques impies, le narrateur a l'intuition claire que « ce diable sans doubte emportoit mon hoste aux Enfers »[323]. Cyrano de Bergerac prend le devant de ses censeurs, maudissant et châtiant lui-même, d'une façon malicieuse évidemment, les personnages sacrilèges.

Gabriel de Foigny, moine cordelier passé au calvinisme, puis revenu au catholicisme, incapable de s'intégrer dans un système et de se soumettre à des normes données, regardé avec suspicion et poursuivi par les deux Eglises, se sert de l'utopie australe pour construire sa propre proposition de société idéale. En plus d'une fiction paradisiaque, qui offre une alternative terrestre à l'Eden perdu, *La terre australe connue* (1676) met en scène une conception théologique tout aussi hétérodoxe. La religion des Australiens est un déisme radical, dans lequel la transcendance et la perfection de Dieu sont poussées jusqu'à l'inaccessibilité et à l'apophatisme. Elaborer des théologies et des théodicées sur Haab, la grande divinité solaire des Hermaphrodites, serait non seulement une activité inutile, par faute de repères et de certitudes, mais aussi une insulte. « Il est trop au dessus de nous pour se manifester à nous autrement que par ses effets », commente un sage australien, suggérant que discourir de Dieu dans le langage humain impliquerait le rabaissement et la minimalisation de sa condition. D'où la conclusion que « leur grande Religion est de ne point parler de Dieu »[324].

La critique de la religion révélée et de la possibilité de communication entre Haab et les hommes (par visions, miracles, etc.) exclut toute médiation entre le Créateur et les créatures et donc nie le rôle de l'Eglise, des prêtres, des liturgies, de la prière. La souveraine altitude de Dieu suppose qu'il n'a pas de préférence, ni d'élus, et que les prétentions d'un culte ou de l'autre de détenir la vérité sont fausses. En fait, argumente le sage australien, les religions soi-disant révélées sont la source des intransigeances, des exclusions et des

---

322 *Ibidem*, pp. 499-500.

323 *Ibidem*, p. 423.

324 *Ibidem*, pp. 117 et 113.

fanatismes. Les débats et les controverses religieuses provoquent des schismes. « Il faut conclure que lorsque cette division forme des querelles & des guerres, on abuse du père commun au point essentiel qui nous doit unir »[325]. Victime de l'intolérance des deux Eglises, de Rome et de Genève, Gabriel de Foigny plaide pour un œcuménisme déiste et une religion raisonnée, simplifiée et universelle. Comme le montrent B. Tocanne et Pierre Ronzeaud à propos de Claude Gilbert et de Gabriel de Foigny, la religion utopienne n'est pas une théodicée alternative, posant les bases d'une nouvelle foi, mais une « croyance rationnelle dirigée contre le christianisme »[326].

Conscient de la charge hérétique de sa fiction, Gabriel de Foigny prend ses précautions. Il attribue le discours déiste aux Hermaphrodites, représentés par un vieux sage, alors que son protagoniste, Jacques Sadeur, se fait le défenseur du fidéisme chrétien. Parlant de l'immortalité de l'âme, le sage australien montre qu'une conception naturelle et raisonné interdit d'attribuer aux hommes une condition ontologique et un destin eschatologique différents de ceux des animaux. La mort est la perfection des êtres incomplets, alors que l'immortalité ne convient qu'aux êtres complets et parfaits, à savoir Haab[327]. Face à ce pessimisme libertin, Sadeur s'empresse de jouer son rôle de « dénégateur », faisant profession de foi en la résurrection par le Christ.

Denis Veiras met les thèses déistes, dans sa propre variante, dans la bouche des Sévarambes. La religion de ce peuple austral est elle aussi tributaire de la mystique solaire montée par Ficin et les autres néoplatoniciens de la Renaissance. Toutefois, Veiras ne la subordonne ni au culte africain du soleil d'Héliopolis, ni aux civilisations inca ou aztèque, mais à la religion perse. Le réformateur du royaume, Sévarias, qui a changé l'ancien nom du pays de Stroukarambé en Sévarambé, aurait été « persan de naissance et d'origine ». Prince de souche Parsi, persécuté par les Mongols, Sévarias serait descendu, avec une petite armée, dans un continent austral pas si inconnu que d'habitude, puisqu'il était familier aux peuples d'Asie. Après avoir conquis le pays, il y imposa les coutumes de ses ancêtres, adorateurs du Soleil et du feu, qui coïncidaient d'ailleurs avec les croyances solaires des aborigènes. Dans l'oraison liturgique, les Sévarambes s'adressent au Soleil de la manière suivante : « C'est de votre bonté céleste qu'ils tirent toute leur subsistance comme ils en ont reçu la vie. Vous êtes l'âme du monde, puisque vous animez toutes choses et que rien ne peut se mouvoir sans vous »[328].

Heureusement, Sévarias ne s'est pas égaré dans l'idolâtrie solaire, peut-être grâce à l'influence de son précepteur et ami, l'italien Giovanni. Dans la religion qu'il enseigne à son peuple, le Soleil est défini seulement comme la manifestation visible et le lieutenant d'une divinité supérieure et toute-puissante. Ce Grand Dieu apparaît, dans l'oraison que lui adressent les prêtres des Sévarambes, comme le « Roi des

---

[325] *Ibidem*, p. 121.

[326] Pierre RONZEAUD, Note 23, *in ibidem*, p. 131.

[327] *Ibidem*, p. 130.

[328] Denis VEIRAS, *Histoire des Sévarambes*, p. 126.

esprits, qui comprenez tout, qui pouvez tout, qui êtes infini, éternel et immortel, invisible, incompréhensible, seul souverain et l'être des êtres »[329]. Plutôt philosophique que mythologique, cette conception est clairement déiste. Ce qui sépare néanmoins Denis Veiras de Gabriel de Foigny et de Claude Gilbert est que, si ceux-ci concevaient le culte des utopiens comme une attaque contre la religion chrétienne, celui-là le présente comme un perfectionnement du christianisme, issu de la conjonction de la religion de Yahvé, de la mystique solaire néoplatonicienne (attribuée aux Parsis) et du rationalisme classique.

Par les Sévarambes, Denis Veiras porte une critique aiguë au fanatisme et aux guerres de religion. Ses utopiens résolvent tout différend de conception uniquement par des controverses d'idées et des débats publics : « il n'y a peut-être point de pays au monde où l'on s'échauffe moins pour la religion et où elle produise moins de querelles et de guerres ; au lieu que, dans les autres états, on la fait souvent servir de prétexte aux nations les plus inhumaines et les plus impies, sous le masque de la piété »[330]. Autant l'agnosticisme radical des hermaphrodites de Gabriel de Foigny (qui interdit à ses créatures de parler de religion) que le relativisme œcuménique des Sévarambes de Denis Veiras (qui permet à tout un chacun de croire ce qu'il veut) ont pour résultat la paix civile et internationale.

Sur le plan institutionnel, la tolérance religieuse s'associe à une diminution du rôle de l'Eglise. Sans qu'il soit anticlérical, Denis Veiras opte pour un rituel simplifié, dans lequel le vice-roi (Sévarias se présente comme un lieutenant du Soleil sur la Terre) exerce la double fonction de grand pontife et de souverain séculaire. Le possible modèle en est le Prêtre Jean, « *rex et sacerdos* », indice que les utopies australes se sont appropriées les thèmes des légendes européennes médiévales.

Denis Veiras ne crédite pas d'une grande efficacité sotériologique les rituels liturgiques et le piétisme. Le sort des hommes communs est une métempsychose évolutionniste qui, à travers les punitions ou les prix que s'attire chacun par son comportement, rapproche de plus en plus les esprits de la nature solaire. « L'opinion commune est, qu'après cette vie, il y a des récompenses pour les bons et des peines pour les méchants ; et que les âmes des hommes, au sortir du corps, en vont occuper des autres, plus près ou plus loin du Soleil selon le bien ou le mal qu'elles ont fait »[331]. De toute façon, Dieu ne joue aucun rôle dans le progrès ou dans la réincorporation de l'esprit au Soleil.

La fonction du Christ n'est point plus probante. Bien qu'ils acceptent le Nouveau Testament (grâce à la prédication de Giovanni), les Sévarambes se rangent du côté des hérétiques adoptianistes : « ils ne croient pas que Jésus-Christ soit Dieu de sa nature, mais seulement par assomption ou par association à la divinité et disent qu'avant qu'il eût pris la nature humaine pour travailler au mystère de notre rédemption, il n'était qu'un ange, mais le plus excellent de tous les anges à qui Dieu avait donné toute plénitude de la grâce, l'avait

---

[329] *Ibidem*, p. 126.

[330] *Ibidem*, p. 196.

[331] *Ibidem*, p. 200.

élu pour son fils et choisi, entre tous ses compagnons, pour le faire l'instrument du salut des hommes »[332]. Dans ces conditions, l'Eucharistie n'a d'autre fonction que de faire remémorer la passion du Christ et n'a point valeur de communion.

L'utilité que Denis Veiras est disposé de concéder à l'Eglise n'est donc nullement religieuse ; elle est seulement institutionnelle et morale. Tenant compte de la « pleine liberté de conscience » accordée aux Sévarambes, l'Eglise n'est pas censée contrôler et garantir un dogme quelconque, mais uniquement assurer l'harmonie des sujets. Elle est un instrument contre l'anomie, « car les Sévarambes ont pour maxime de n'inquiéter personne pour des opinions particulières, pourvu qu'il obéisse extérieurement aux lois et se conforme à la coutume du pays dans les choses qui regardent le bien de la société »[333]. La religion est une convention ou un contrat social, nécessaire pour le maintien de l'ordre. D'où la conclusion pragmatique de Denis Veiras que la religion des Sévarambes, « la plus raisonnable et la moins chargé de superstition », serait la meilleure solution à embrasser par tous les états.

Au cas contraire, les recherches théologiques trop poussées, les croyances et les superstitions trop florissantes, les institutions et les hiérarchies ecclésiastiques trop tentaculaires, les rituels trop lourds, tout mènerait à des dysfonctions, polémiques, désordres et guerres. Le pays de Sévarambé est un modèle offert à une Europe en proie à l'intolérance et au fanatisme religieux. Deux personnages historiques du royaume sont les symboles contrastants de ces deux régimes religieux et sociaux, opposant l'Europe et la Sévarambé : Stroukaras et Sévarias.

Stroukaras est le législateur religieux du continent austral d'avant la venue de Sévarias. Il est présenté comme un imposteur et un criminel, qui s'est servi de la crédulité des australiens pour imposer un culte cruel et un régime tyrannique. Utilisant ses connaissances sur les herbes guérisseuses, les poisons et les pierres à propriétés merveilleuses, il a commencé par se poser en thaumaturge et « fils du Soleil » ou fils de Dieu (moins qu'une parabole hostile de Jésus-Christ, comme ont cru y voir quelques commentateurs, l'allusion satirique paraît renvoyer plutôt à Louis XIV, le « roi soleil »). Un de ses « faux miracles », emblématique pour son manque de scrupules et sa cruauté, est le bûcher souterrain dans lequel il a fait incinérer ses opposants, prétextant qu'il s'agissait d'une punition divine.

Par la figure de Stroukaras, Denis Veiras critique la dérive superstitieuse de toute religion qui se défait de la raison et du bon sens. Il accuse dans la foulée la tradition catholique des miracles, dévoilant comme des supercheries des prêtres stroukarambes ce que les hagiographies chrétiennes offrent comme des miracles de Dieu, des apôtres ou des saints : la source qui jaillit sur la demande de Stroukaras (en fait, une fontaine souterraine amené artificiellement à la surface), l'eau qui se « transforme » en sang (grâce à un colorant versé par les prêtres dans la rivière), le don d'incombustibilité (en réalité une crème obtenue de quelque lézards résistants aux feu – des salamandres ?). Il critique aussi la dérive institutionnelle et morale des

[332] *Ibidem*, p. 201.

[333] *Ibidem*, p. 195.

prêtres, qui n'hésitent pas à persécuter leurs opposants et à provoquer des schismes et des guerres confessionnelles.

La figure complémentaire, offerte en contre-modèle à l'imposteur Stroukaras, est celle de Sévarias. Sa venue de la Perse dans le continent austral est construite sur le patron biblique de l'exode d'Egypte. Sévarias y fait figure de nouveau Moïse. Dans une icône du temple central du royaume, « on voit Sévarias recevant de la main du Soleil les foudres du Ciel et le livre des lois qu'il a depuis laissé aux Sévarambes »[334]. La future Sévarambé est, pour les Parsis fuyant devant les Mongols, une Terre promise. Par leurs efforts, elle deviendra un Paradis sur terre. La défaite des aborigènes, les Stroukarambes, rappelle la victoire des tribus juives sur celles de Canaan. En même temps, elle prophétise sinon la victoire, du moins la supériorité du déisme utopique australien sur les religions fanatiques d'Europe.

Toutefois, Denis Veiras n'assume pas ouvertement la critique utopienne de la civilisation chrétienne. La pression de la censure et de l'autocensure l'oblige à s'alléger de la charge hérétique en l'attribuant exclusivement à ses personnages, les Sévarambes. Il le fait par l'entremise de son (faux) porte-parole, le capitaine Siden, protagoniste de l'expédition australe et narrateur de l'histoire des Sévarambes. Siden assume la charge de contester ce que dit l'auteur. Quand il présente la doctrine adoptianiste des australiens, il ne manque pas de commenter : « ainsi, ces pauvres hérétiques tâchent d'appuyer leur erreur par ces vains raisonnements et nient le très sacré mystère de la Trinité ou le conçoivent d'une manière fort différente de celle des bons catholiques »[335]. Quand quelques uns de ses compagnons se convertissent à la religion des Sévarambes, il fait tous ses « efforts pour les ramener et pour empêcher le mauvais effet que leur exemple pourrait produire » sur les autres[336]. Le « désaveu » du narrateur ne fait que compliquer et rendre plus ambiguë la position de l'auteur face à sa proposition utopique.

Plus que les libertins du XVII^{e} siècle, les « esprits forts » du XVIII^{e} ne se cachent plus derrière des aventures merveilleuses et des fables moralisatrices, ils n'hésitent pas à exposer et à assumer ouvertement leurs conceptions hétérodoxes. Ainsi, Claude Gilbert conclut l'*Histoire de Calejava* (1700) en ajoutant au manuscrit le « Projet d'une Religion Raisonnable ». Il s'agit d'une véritable profession de foi libertine, qui substitue aux dix commandements de Moïse douze principes de théologie et de morale déiste : « I. Qu'il y a un Dieu, Cause universelle ; II. Qu'il est tout puissant, et indépendant ; III. Qu'il a créé le Monde, et les Créatures ; IV. Qu'il le conserve et le gouverne par sa Providence, suivant les loix naturelles, qu'il a établies ; V. Qu'il l'a fait Esprit, et Corps ; VI. L'Esprit, pour vivre éternellement ; le Corps, pour mourir dans le tems ; VII. Qu'il l'aime, et qu'il veut que ses créatures s'aiment ; VIII. Qu'il n'a aucun besoin de ses Créatures ; IX. Que ses Créatures ne peuvent subsister sans lui, ni les unes sans les autres ; X. Qu'il les a obligées par les Loix naturelles à des devoirs mutuels ; toutes fondées sur la charité, ou l'amour mutuel, que

---

[334] *Ibidem*, p. 186.

[335] *Ibidem*, p. 201.

[336] *Ibidem*, p. 245.

nous nous devons pour la conservation de son ouvrage ; XI. Qu'il a établi une récompense pour les Bons, et une punition pour les Méchans ; XII. Que la Foi Divine n'est que la Conscience, la Raison, qui rend nos actions justes, en la pratiquant, et en la suivant »[337].

Cette « religion raisonnée » est attribuée par Claude Gilbert aux Avaïtes, un sage peuple du Nord héritant du prestige des antiques Hyperboréens. L'*Histoire de Calejava* est composée d'une suite de dialogues mettant en scène un « tournois » théologique entre trois Français, Cristofile (reformé), Eudoxe (mi-reformée, mi-catholique) et Alatre (libre penseur), le Turc Samieski et un Avaïte. Dans les controverses sont énoncés une série d'arguments contre la religion révélée, l'autorité et les opinions reçues (« Pour déterrer celles-ci il ne faut avoir recours qu'à la raison »), contre les miracles et les prophètes (« les miracles sont des preuves si équivoques que ceux qui seront honorés du don d'en faire au nom du Seigneur ne laisseront pas fort souvent d'être réprouvés »), contre les prières et les rituels, contre le péché originel (« rien n'est plus mal fondé dans l'Ecriture que le Roman qu'on fait de l'état du premier homme s'il n'eût pas mangé du fruit défendu »), mais aussi contre le panthéisme et l'athéisme (« cet effroyable aveuglement vient de ce qu'on renferme dans l'idée de Dieu des attributs qui sont contraires à cette idée »)[338].

Grosso modo, les débats servent de maïeutique pour mener les visiteurs de Calejava à la conclusion que la seule religion acceptable est celle basée sur la raison. Le parallèle des « maximes des Avaïtes » avec les mœurs des autres pays aboutit à la conclusion que « l'amour propre éclairé par la raison peut produire de très bons effets »[339]. Emprunté au traité *De la charité et de l'amour-propre* de Nicole (1675), le concept d'amour propre annonce une nouvelle conception de l'homme, par delà la critique chrétienne de l'égoïsme, de l'orgueil, de l'avarice et d'autres péchés engendrés par l'amour de soi. En bref, il déculpabilise l'intérêt pour le bien-être individuel. La religion déiste et raisonnée des Avaïtes, avec sa morale tournée vers l'homme, complète et à la limite devrait supplanter le christianisme.

Simon Tyssot de Patot est encore plus intransigeant avec l'institution religieuse. Ses écrits contiennent, selon la constatation d'Aubrey Rosenberg, « les discussions anti-chrétiennes peut-être les plus violentes du siècle »[340]. Le protagoniste des *Voyages et avantures de Jaques Massé* (1710) déclare hardiment que pour lui la Bible est « un Roman assez mal concerté, que je traitois pourtant de Fables Sacrées. La Genèse, selon moi, étoit une pure fiction : la Loi des Juifs & leurs cérémonies, un badinage & de vaines puérilitez ; les Prophéties, un abîme d'obscuritez, & un galimatias ridicule ; & l'Evangile une fraude pieuse, inventée pour bercer des femmelettes & des Esprits du commun ». Invoquant les lois naturelles et l'expérience empirique, le narrateur balaie d'un coup les « superstitions » témoignant de l'intervention du sacré dans l'histoire. Les récits pieux sur les patriarches et « tant d'autres Miracles faits pour les Juifs, l'Asne qu'on fait parler pour

[337] *Apud* Marc Serge RIVIÈRE, Introduction à Claude GILBERT, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, pp. VIII-IX.

[338] Claude GILBERT, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, pp. 10, 18, 59, 20.

[339] *Ibidem*, p. 82.

[340] Aubrey Rosenberg, *Introduction* à Simon TYSSOT DE PATOT, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, p. 22.

dire si peu de choses & mille autres difficultez de cette nature, embarassoient prodigieusement ma raison »[341].

Jaques Massé trahit prestement les maîtres à penser qui nourrissent son scepticisme. D'un côté c'est Descartes, dont il cite la théorie sur la glande pinéale et le flux d'esprits animaux comme intermédiaire entre la « *res extensa* » et la « *res cogitans* », entre le corps et l'esprit. De l'autre c'est Hobbes et les empiristes anglais, selon lesquels il n'y a rien dans l'esprit qui ne soit pas venu des sens (parlant « de conception & d'imagination, il est sûr que l'attouchement est la seule cause de l'une & de l'autre »[342]). Les amis du jeune esprit fort ne manquent pas de le traiter de libertin, d'opiniâtre et d'incrédule, et même d'écervelé et de scélérat. Jaques Massé se défend faisant l'éloge de la pensée indépendante et se présentant comme « un homme qui nage contre le courant d'un torrent »[343].

Cependant il se sort du conflit entre la foi, la raison et l'empirie par un compromis plutôt facile : il se convertit au protestantisme. Calvin, argumente-t-il, lui offre la solution en proposant de lire les anecdotes de la Bible comme des paraboles spirituelles et messianiques. Ainsi, la création du monde, la chute de l'homme, le passage de la Mer rouge « & tout ce qui s'est passé de plus remarquable dans la République d'Israël, n'étoient que des Tipes, des allégories, des emblèmes, des figures & des ombres, qui n'avoient du rapport qu'avec la nouvelle Alliance »[344]. Le puissant instrument de l'allégorisme, construit par les philosophes antiques d'Alexandrie, de Philon à Origène, permet une herméneutique presque sans limite, capable d'expliquer toute incohérence et inintelligibilité de l'Ancien Testament.

Le scepticisme religieux de Jaques Massé s'arrête à ce seuil, mais celui de son auteur va beaucoup plus loin. Le personnage narrateur est posé comme un dénégateur qui protège son auteur des accusations d'hérésie et lui permet en même temps de pousser à fond sa conception. Dans la « Lettre de l'éditeur », Tyssot de Patot recourt au stratagème déjà classique du manuscrit reçu ou trouvé, pour passer la responsabilité de ses opinions à l'auteur fictif. Mieux, il essaie, si possible, de décharger le narrateur aussi, et de repousser les accusations d'hérésie encore plus loin, sur les peuples et les interlocuteurs observés par celui-ci. De l'avis de l'« éditeur » (Tyssot de Patot), l'« auteur » (Jaques Massé) « a toujours tenu ferme pour sa religion » et « a fait voir presque toujours la foiblesse ou la fausseté » des arguments « un peu forts » des Infidèles et des Libertins[345].

Caché derrière le double paravent télescopique de l'éditeur et du narrateur, Tyssot de Patot construit une utopie pleinement déiste. Dans les mers du sud, après un naufrage à quelque douze cents lieues de Sainte-Hélène, Jaques Massé se fait adopter par une civilisation pratiquant une religion raisonnée. Les dialogues

---

[341] Simon TYSSOT DE PATOT, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, p. 44.

[342] *Ibidem*, p. 48.

[343] *Ibidem*, p. 45.

[344] *Ibidem*, p. 50.

[345] *Ibidem*, p. 33.

entre le protagoniste, faisant profession de fidéisme, et ses hôtes, sont autant de critiques, à partir de positions rationalistes et libertines, des « fables » chrétiennes. L'attaque la plus dure, dirigée contre le Nouveau Testament, est véhiculée par une histoire locale sur un moine mendiant venu dans le pays plusieurs siècles auparavant. Prêchant les Evangiles et les faits du Christ, une « doctrine qui flâte beaucoup » les esprits simples, il avait fini par être condamné comme « le dernier des Blasphémateurs » et semeur de désordres.

Le credo déiste du sage vieillard aborigène dit : « Je crois une Substance incréée, un Esprit universel, souverainement Sage, & parfaitement bon & juste, un Etre indépendant & immuable, qui a fait le Ciel & la Terre, & toutes les choses qui y sont, qui les entretient, qui les gouverne, qui les anime ; mais d'une manière si cachée & si peu proportionnée à mon néant, que je n'en ai qu'une idée très imparfaite »[346]. A partir de cette position, le sage détruit un à un les dogmes sur la communication entre un Dieu transcendant et infini et ses infimes créatures, sur l'efficacité de la prière, sur l'autorité de la tradition, sur la possibilité de résurrection, sur la chronologie biblique du monde, sur la condition des morts, sur les commandements divins, etc.[347]

L'« éducation » hétérodoxe de Jaques Massé ne s'interrompt pas avec son départ du royaume austral. Arrivé finalement à Goa, il est saisi par l'Inquisition, « le plus terrible & le plus injuste Tribunal qu'il ait au monde ». L'accusation d'avoir parlé avec mépris des images des Saints, du Crucifix, du Purgatoire et de l'infaillibilité du Saint-Office lui vaut la condamnation aux galères à vie. C'est pendant le stage aux cachots qu'il rencontre un Chinois très libéral, qui se confesse « universaliste, ou de la Religion des honnêtes gens ». Ce personnage est le porteur d'une critique raisonnée aiguë de l'obscurantisme chrétien, « culte […] enveloppé des ténèbres les plus épaisses du Paganisme »[348].

Ravi par des pirates et vendu comme esclave en pays musulman, Jaques Massé fait la connaissance d'un « proposant Gascon », « le plus hardi Athée, ou Deïste, que j'aye vû de mes yeux ». Tournant tout en ridicule, le Français raille les vérités de la religion chrétienne, l'existence de Dieu, la création du monde, l'immortalité de l'âme, la chute de l'homme, la rédemption par Jésus-Christ, la révélation de l'Ecriture, etc. Ses discours finissent par ébranler le fidéisme (de toute façon très problématique) du protagoniste. Exploitant cyniquement le principe que toutes les religions sont égales et se convertissant sans scrupules au mahométisme, le Gascon plaide, au fond, pour l'idée, chère aux illuministes, du relativisme et de la tolérance religieuse.

Une autre utopie dont les habitants pratiquent le déisme et la religion raisonnée est Mezzoranie, royaume de l'Afrique centrale, décrit par Simon Berington dans les *Mémoires de Gaudentio di Lucca* (1737). Le narrateur présente les Mezzoraniens de manière apparemment hostile, chose explicable étant donné qu'il fait son exposé dans les caves de l'Inquisition. Ainsi, il les présente comme des païens adorateurs du Soleil : « ils

---

[346] *Ibidem*, p. 88.

[347] *Ibidem*, pp. 87, 88, 91, 94, 96, 98

[348] *Ibidem*, pp. 170-172.

détestent, comme les Chinois, le nom d'Idolâtres, quoiqu'ils le soient de fait, puisqu'ils adorent le Soleil matériel, & qu'ils rendent à leurs Ancêtres décédés un culte extrêmement superstitieux, dont je vous ai déjà parlé. Ils reconnoissent cependant un seul Dieu suprême, Créateur de toutes choses, qu'ils nomment El, ou le Très-haut. La raison naturelle, disent-ils, leur apprend l'existence de cet être »[349].

La vision déiste s'accompagne d'une anthropologie spiritiste, dans laquelle l'idée pythagoricienne de métempsychose se combine aux pratiques locales de magie et possession : « Ils disent que les corps humains sont des demeures si délicates, que les âmes des bêtes les envient aux hommes, & tachent continuellement de s'y insinuer & de s'y établir ; […] & que si nous ne nous tenons sur nos gardes, ces âmes animales s'emparent de l'âme raisonnable, de façon qu'elle ne peut plus gouverner le corps, ni agir »[350]. Transmigration inverse, dans laquelle les esprits des animaux entrent dans les corps des hommes et non les hommes dans les animaux, la palingénésie imaginée par Simon Berington paraît pressentir le grand retour romantique de l'inconscient, le réveil de la bête en nous, l'avènement du monstre intérieur.

Avec l'avancée du XVIII[e] siècle, les attaques contre la religion révélée et l'institution ecclésiastique se radicalisent, débouchant sur l'athéisme et la révolution. L'*Histoire des Ajaoiens* de Fontenelle, composée vers 1682, mais publiée en 1768, imagine ce qu'Alain Niderst appelle « une colonie d'esprit forts »[351]. La philosophie des Ajaoiens, matérialiste et athée, soutient que « la matière est éternelle, notre âme matérielle est vouée à la mort » et que Dieu est « inventé à plaisir ». Partant du principe que « Ce qui n'est point, ne peut donner l'existence à quelque chose », « les Ajaoiens se croient donc fondés en raison, pour mettre la Nature à la place de ce que nous nommons Dieu ». La contestation de la théologie chrétienne met à nu « l'inutilité des cérémonies d'un culte public »[352] Les Ajaoiens admirés par Fontenelle n'ont ni temples, ni autels, ni prêtres, ni messes, ni sacrements. Ou, pour ne prendre qu'un autre exemple, la *Basiliade* d'Etienne-Gabriel Morelly (1753) est, selon Nicolas Wagner, un « pamphlet anti-religieux », où les ministres du culte chrétien sont décrits d'une manière burlesque et le « pouvoir religieux est fustigé dans la relation de l'Isle stérile »[353].

De concert avec la critique de la religion, les attaques satiriques des « philosophes utopistes » se déplacent progressivement de l'institution de la religion à celle de l'état. Charles Rihs affirme qu'« il y a en effet au XVIII[e] siècle un système de pensée groupé autour de la négation de l'Etat relevant d'une autorité divine, transcendante, immuable et sacrée. Inséparable de l'Eglise historique, catholique et romaine, incarnant à la fois une fonction politique et religieuse, l'Etat de droit divin a été la cible des critiques de tous les

---

[349] [Simon BERINGTON], *Mémoires de Gaudentio di Lucca*, vol. II, p. 54.

[350] *Ibidem*, vol. II, pp. 66-68.

[351] Alain NIDERST, *Fontenelle à la recherche de lui-même*.

[352] Bernard Le Bovier de FONTENELLE, *Histoire des Ajaoiens*, pp. 43, 47.

[353] Nicolas WAGNER, *Morelly, le méconnu des lumières*, p. 175.

philosophes : le combat fut mené à la fois contre le pouvoir politique et contre le pouvoir religieux. On voulut briser la domination du clergé, écraser *l'infâme*, vaincre le despotisme des rois et des nobles »[354].

Plus généralement encore, les utopies illuministes procèdent à ce que Thomas Molnar appelle la « dénonciation du principe politique ». « Le principe utopiste sur lequel repose ce postulat est que lorsque l'humanité a atteint une perfection ou une maturité suffisante, elle élimine le gouvernement comme un mal. Nous avons besoin d'un gouvernement, dit l'utopiste, aussi longtemps que nous sommes imparfaits. L'homme parfait est son propre gouvernement, dit l'humaniste, quand il réalise qu'il est la mesure de toutes choses et par conséquent responsable de sa propre conduite »[355]. Cette attaque contre le pouvoir politique mènera finalement à la Révolution, car, comme l'observe avec sagacité François Chirpaz, ce que l'utopiste n'arrive pas à comprendre (et constitue son point aveugle), c'est que sous ses desseins altruistes se cache la « volonté de puissance », le désir de contrôle total[356].

La critique du pouvoir, du gouvernement et de l'état, s'amplifiait inévitablement dans une attaque contre la structure de la société, les classes sociales et la propriété privée. Un des préceptes utopiques importants, dérivant du dessein d'établir une communauté adamite, était la communion des biens. Miriam Eliav-Feldon a identifié deux types d'utopies : les utopies du bien-être (« *welfare* ») collectif (les « *commonwealths* » anglaises) et les utopies de la frugalité, basées sur le modèle du monachisme et de l'ascétisme chrétien. Les utopistes de la deuxième classe pensent que l'individualisme, l'égoïsme, la cupidité et l'avarice sont des conséquences du péché originel. Par la suite, pour récupérer l'innocence originelle, il faut abolir la propriété privée et toute la structure sociale bâtie sur ses bases.

La disparition des possessions individuelles et de l'argent entraînerait l'annulation de l'exploitation et des inégalités. C'est par ce souci de redressement moral que même les sociétés utopiques les plus prospères font tout le possible pour éviter la bien aisance et le luxe. Comme le montre encore Miriam Eliav-Feldon, en Utopie la richesse est interdite, l'argent en surplus ne peut être utilisé que pour faire des dons ou pour le bien de la collectivité, les constructions opulentes, les ornements abondants et les habits fastueux sont vus d'un mauvais œil, les dots et les funérailles extravagants sont abhorrés. « L'inclination religieuse vers l'ascétisme et la nécessité économique se combinent formant un idéal rigoureusement austère »[357].

Selon Thomas Molnar, les théoriciens de l'utopie ont été en général hostiles à l'argent, au libre échange, au commerce, à l'épargne, à l'investissement non seulement parce que ces activités sont une manifestation de l'avarice et des tares connexes, mais aussi parce qu'elles sont une expression de la liberté de l'individu et empêchent la planification et le contrôle collectif[358]. Les utopistes ont vu dans l'abolition des biens privés

---

[354] Charles RIHS, *Les philosophes utopistes*, p. 10.

[355] Thomas MOLNAR, *L'utopie. Eternelle hérésie*, p. 180.

[356] François CHIRPAZ, *Raison et déraison de l'utopie*, p. 151.

[357] Miriam ELIAV-FELDON, *Realistic Utopias*, pp. 98, 101.

[358] *Ibidem*, p. 159.

une pré-condition de la compassion, l'entraide et l'harmonie sociale. Tyssot de Patot, pour ne prendre qu'un exemple, imagine dans *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange* (1720) un royaume utopique souterrain où « tout ce qu'ils font leur est commun, ou ils le partagent par égales portions : le Roi en a la dixième partie, qui lui sert pour l'entretien de sa famille, de ses gardes, & des pauvres gens, qui par maladie, vieillesse, ou autres infirmitez, ne sont point en état de travailler & n'ont aucuns parens qui ayent soin d'eux »[359].

Plus radicaux, les « philosophes utopistes » Jean Meslier, Etienne-Gabriel Morelly et Dom Deschamps soutiennent que « la propriété est l'obstacle premier à l'organisation d'une société heureuse »[360]. L'appropriation des biens est, selon Meslier, la cause de la constitution des classes sociales, de l'inégalité, de l'exploitation et de l'injustice sociale. Morelly dit du peuple heureux de la *Basiliade* (1753) : « l'impitoyable Propriété, mère de tous les crimes qui inondent le reste du Monde, leur étoit inconnue ; ils regardoient la Terre comme une nourrisse commune qui présente indistinctement le sein à celui de ses enfans qui se sent pressé de la faim : tous se croyoient obligés de contribuer à la rendre fertile ; mais personne ne disoit, voici mon champ, mon bœuf, ma demeure »[361]. Repris dans le *Code de la Nature* sous la forme plus austère d'un traité politique et social, le thème de l'égalitarisme deviendra, au XIX^{e} siècle, un des piliers du « socialisme utopique », puis du « socialisme scientifique », du marxisme et du communisme.

La communauté des biens et l'austérité étaient souvent rapportées au modèle christique. Etienne Cabet, socialiste utopique du XIX^{e} siècle, continuait d'étayer son *Voyage en Icarie* sur l'idée que « la communauté c'est le christianisme ». A l'appui de son manifeste politique romancé, il n'hésite pas à invoquer l'exemple du Fils : « Jésus-Christ lui-même a non seulement proclamé, prêché, commandé la communauté comme conséquence de la fraternité, mais il l'a pratiquée avec ses Apôtres. Ses Apôtres l'ont ensuite pratiquée entre eux, puis avec les premiers Chrétiens ». Cabet dresse une liste bien nourrie de groupes communistes, partant des chrétiens de Byzance, de Pelage et ses partisans, des Vaudois et des Albigeois jusqu'à la multitude de sectes protestantes d'Allemagne, d'Angleterre et du Nouveau Monde, pour conclure : « Les communautés actuelles sont donc les Disciples, les Imitateurs et les Continuateurs de Jésus-Christ »[362].

Or, ni l'Eglise ni les monarchies de droit divin n'étaient disposées à accueillir ce rappel moralisant de l'exemple du Fils pour défaire le système social. Si la papauté avait préféré endiguer et contrôler le phénomène en créant des ordres comme celui des Franciscains, les protestants, autant les réformés de Luther que les puritains d'Angleterre, s'étaient opposés de manière sanglante aux mouvements communistes, aux révoltes populaires et aux sectes radicales comme les Levellers. L'appel des utopistes à une « *vita activa*

---

[359] Simon TYSSOT DE PATOT, *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange*, vol. I, pp. 58-59.

[360] Charles RIHS, *Les philosophes utopistes*, p. 15.

[361] [Etienne-Gabriel MORELLY], *Naufrage des Isles Flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï*, p. 5-6.

[362] Etienne CABET, *Voyage en Icarie*, p. 567.

politica », subordonnant l'amélioration morale à des réformes politiques, n'était certainement pas pour plaire à l'Etat, pas plus que les programmes chiliastiques.

Somme toute, la reconstruction utopique du Paradis a engendré des problèmes doctrinaires qui rejetaient ces projets imaginaires en dehors des dogmes de l'Eglise, dans l'hérésie, et en dehors des institutions établies de l'époque, conseillant la révolution et l'anarchie. Les utopies offraient un espace d'expérimentation théorique pour maints modèles religieux, politiques, sociaux et économiques plus ou moins hétérodoxes, ce qui ne pouvait qu'inquiéter l'Etat et provoquer des réactions dures.

Deuxième partie. La censure religieuse de la pensée utopique

Chapitre 1. L'Eglise contre l'utopie

La réponse à la provocation hérétique de l'utopie n'a pas tardé à prendre forme. Le premier grand assaut contre la mentalité utopique a été instrumenté par la pensée religieuse orthodoxe. L'imaginaire des utopies émergeait au sein de la pensée humaniste et proposait souvent des théories et des solutions contraires aux dogmes. La satire des systèmes sociaux de l'époque, plus ou moins patente dans tout texte utopique, a été ressentie comme un critique de l'Eglise et de son correspondent séculaire, la monarchie de droit divin. En fin de compte, les utopies questionnaient la légitimité de toute la civilisation chrétienne.

De plus, l'utopie s'associait indirectement, par ses desseins et ses lignes de force, à deux des courants d'opinion majeurs qui se voulaient une alternative aux enseignements de l'Ecole : le protestantisme et l'occultisme. L'utopie partageait avec la Réforme l'idée de la possibilité d'une restructuration de l'Eglise catholique et même de la condition humaine ; de même que les utopies, les millénarismes protestants envisageaient des paradis sur terre, habités par des communautés angéliques. D'autre part, l'utopie s'accordait avec la pensée occulte de la Renaissance dans l'utilisation d'un fonds et de décors fantastiques qui ne concordaient pas avec le miraculeux chrétien. Les îles et les continents utopiques héritaient de l'imaginaire merveilleux des quêtes plus ou moins païennes, dont le but était la pierre philosophale, le Graal, le Mag Mell ou l'Avalon celtique, l'El-Dorado et autres pays mythiques des explorateurs, etc.

Face à cette invasion d'hérésie, autant l'Eglise catholique que les Eglises protestantes ont réagi avec des mesures drastiques. Avec le durcissement de position qui a mené au Concile de Trente, le noyau dur du catholicisme, le parti du cardinal Carafa (le futur pape Paul IV), a bien vite étranglé la tendance libérale, le « troisième champ »[363] du humanisme chrétien[364]. De l'autre côté, les églises de Luther et de Calvin étaient tout aussi défiantes envers les desseins millénaristes de leurs sectes radicales. Les monarchies de l'époque, construites sur une formule pyramidale théocratique, avaient, elles aussi, intérêt à prêter leur bras fort à la prohibition des traités et des récits utopiques, puisque ceux-ci exprimaient, par des antithèses satiriques, une critique plus ou moins voilée de l'institution monarchico-ecclésiastique.

---

[363] Elie BARNAVI & Miriam ELIAV-FELDON, *Le périple de Francesco Pucci*, pp. 12-13.

[364] Henri DANIEL-ROPS, *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme*, p. 100.

La clarification idéologique de la doctrine catholique a été produite par le Concile de Trente, le grand artisan de la Contre-Réforme ou de ce qui est considéré comme la Réforme catholique[365]. Se préparant « à restaurer la discipline ecclésiastique extrêmement effondrée et à corriger des mœurs dépravées au sein du clergé et du peuple chrétien », le Saint Concile a adopté plusieurs canons et mesures combattant les doctrines alternatives de l'époque. Le corps doctrinaire peut-être le plus important pour notre thème a été *Les canons sur la justification*, adoptés lors de la sixième session. Bien que principalement dirigés contre les théories de Luther et de Calvin sur la Providence toute-puissante et le « serf arbitre », ces canons jetaient l'anathème, dans la foulée, sur les spéculations utopiques aussi.

Ainsi, les récits sur des peuples adamiques, sur le rachat par la religion naturelle et par la raison humaine, sur le bonheur terrestre sans le ministère du Christ et de l'Eglise, etc., étaient dès le début marqués comme hérésies par des propositions comme : « 1. Si quelqu'un dit que l'homme peut être justifié devant Dieu par ses œuvres – que celles-ci soient accomplies par les forces de la nature humaine ou par l'enseignement de la Loi – sans la grâce divine venant par Jésus-Christ : qu'il soit anathème ». « 5. Si quelqu'un dit que, après le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme a été perdu et éteint, ou qu'il est une réalité qui n'en porte que le nom, bien plus un nom sans réalité, une fiction enfin introduite par Satan dans l'Eglise : qu'il soit anathème ». « 10. Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés sans la justice du Christ, par laquelle il a mérité pour nous, ou qu'ils sont formellement justes par cette justice : qu'il soit anathème »[366]. Les utopies huguenotes, libertines, jansénistes, athées, cabalistiques, etc. écrites après le Concile de Trente ne pouvaient plus prétendre qu'elles ignoraient les subtilités du dogme. Parfaitement conscients de l'anathème qui planait sur leurs fictions, les utopistes ne pouvaient plus feindre le piétisme, ils étaient obligés soit d'assumer l'insoumission, soit de se cacher derrière une mauvaise conscience et de jouer le double jeu, pour les censeurs, pour le public et peut-être pour eux-mêmes.

La stratégie de la Contre-Réforme était évidemment plus ample, elle visait tous les aspects de la vie sociale et de la culture de la Renaissance. Par exemple, dans la dernière session conciliaire, les ecclésiastiques réunis à Trente ont voté le canon suivant : « Le Saint Concile défend qu'on place dans les églises aucune image qui s'inspire d'un dogme erroné et qui puisse égarer les simples. Il veut qu'on évite toute impureté, qu'on ne donne pas aux images des attraits provocants, défend de placer en aucun lieu, et même dans les églises qui ne sont pas assujetties à la visite de l'Ordinaire, aucune image insolite, à moins que l'évêque ne l'ait approuvée »[367]. Sur ces bases doctrinaires, qui opposaient la continence et l'austérité à l'exubérance et à l'« impudeur » de l'art renaissant, nombreux tableaux, statues et fresques ont été interdits, détruits ou refaits (« rhabillés » le plus souvent).

---

[365] Voir Henri DANIEL-ROPS, *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme* ; Ludovicus Jacobus ROGIER, Roger AUBERT & David KNOWLES (éd.), *Nouvelle Histoire de l'Eglise*.

[366] *Le Magistère de l'Eglise. Les Conciles œcuméniques,* Tome II-2, p. 1383 (679).

[367] *Apud* Henri DANIEL-ROPS, *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme*, p. 177.

Les principes du nouvel art catholique ont été formulés par Joannes Vermeulen Molanus, professeur à l'Université de Louvain, dans son traité *De Picturis et imaginibus sacris* (1570). L'influence de ces indications et restrictions religieuses sur les beaux arts renaissants a été mise en lumière par Emile Mâle dans son important travail *L'art religieux après le Concile de Trente*[368]. Généralisant la discussion à toute la culture, les commentateurs modernes s'accordent sur l'idée que ce qu'on appelle le Baroque est le résultat du choc exercé sur la Renaissance par l'offensive idéologique de la Contre-Réforme[369].

Jean Delumeau a démontré que, pour endiguer l'enthousiasme centrifuge de la Renaissance, le système ecclésiastique a mis en place une politique de la peur, accentuant l'idée de péché originel, de condition déchue et de culpabilité générale, qui ne peuvent être rachetés que par le Christ et l'Eglise[370]. Le but de cette stratégie était de détourner l'élan général des choses de ce monde vers les promesses de l'autre monde, dont seuls les successeurs de saint Paul détenaient la clé. Propageant les thèmes du mépris du monde (« *contemptus mundi* ») et de la familiarité avec la mort (« *memento mori* »), les prédicateurs, les prêtres et les docteurs tendaient à ré-endiguer l'humanisme renaissant, en même temps que le héliocentrisme de la nouvelle astronomie, vers un théocentrisme et un géocentrisme orthodoxe.

Le refus en bloc de la culture païenne de la Renaissance, autant par la Réforme (surtout par l'Eglise de Calvin et les puritains d'Angleterre) que par la Contre-Réforme, a eu pour conséquence ce que Ioan Petru Couliano appelle « la grande censure du fantastique ». En effet, dans la philosophie néoplatonicienne et hermétique du mouvement occulte renaissant, l'imagination (« *vis imaginativa* », « *phantasticon pneuma* ») était considérée comme la faculté animique par laquelle le mage peut se connecter et influencer l'*Anima mundi*, le réseau d'énergies du grand organisme cosmique. Or, pour une partie des docteurs de l'Eglise, les plus fanatiques, la magie supposait le commerce avec les démons, alors que l'enthousiasme participatif était une forme de possession. Pour une autre partie, plus ouverts, la fantaisie, sans être démoniaque, était tout de même une faculté productrice d'illusions pernicieuses. Pour stopper la paganisation de l'Europe, il était nécessaire d'imposer une « censure radicale de l'imaginaire, puisque les fantasmes ne sont rien d'autre que les idoles conçues par le sens intérieur »[371]. Exerçant une pression idéologique multidimensionnelle et pluri-tropique, les Eglises en place ont commencé à refouler les thèmes et les symboles de tout imaginaire hétérodoxe.

Dans *La mort des Pays de Cocagne*, Jean Delumeau remarque que, dès la moitié du XVI^{e} siècle, « les deux Réformes religieuses partirent en guerre contre les fêtes *païennes* et […] les autorités politiques tendirent dans les villes à réduire et à contrôler de plus en plus le rôle des Sociétés Folles »[372]. Si, à la fin du Moyen

---

[368] Emile MÂLE, *L'art religieux après le concile de Trente.*

[369] Werner WEISBACH, *El Barroco. Arte de la Contrarreforma* ; José Antonio, MARAVALL, *La cultura del Barroco*; José Louis BOUZA ALVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco.*

[370] Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur.*

[371] Ioan Petru COULIANO, *Eros et Magie à la Renaissance*, p. 257.

[372] Jean DELUMEAU (éd.), *La mort des Pays de Cocagne*, p. 14.

Age les Fêtes des Fous, des Innocents et de l'Ane étaient patronnées par les ecclésiastiques et les gens aisés, avec la réaction contre le « paganisme » renaissant, les autorités religieuses et civiles ont commencé par rejeter et interdire le théâtre comique. Or, la Fête des Fous avait été l'inspiratrice de la critique humaniste d'un Sébastien Brandt et d'un Erasme, alors que le Pays de Cocagne était, avec le millénium, un des prédécesseurs très proches de l'Utopie.

L'instrument de culpabilisation le plus efficace a été la diabolisation. La procédure avait déjà démontré son rendement au début du christianisme, quand la formule de saint Paul « *Dii populi daemones* », les dieux des peuples sont des démons, a cadré l'assimilation des divinités païennes à des diables et de leurs fidèles à des pactiseurs avec Satan. Le mythe de Faust, créé à la Renaissance, est emblématique pour le stigmate que les religions officielles ont appliqué aux croyances et aux pratiques non orthodoxes. C'est aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, et non au Moyen Age, que les procès et les condamnations pour sorcellerie et hérésie ont allumé le plus de bûchers.

On peut voir le procédé de diabolisation à l'œuvre dans le *Traité des Energumènes* du Cardinal de Bérulle (1599). La cible de l'attaque du cardinal est le concept de *mania* (ou *furor* ou *enthousiasme*), défini par les néoplatoniciens comme un état de possession de l'homme par un dieu ou une énergie surhumaine. Homère déjà parlait de *menos* ou fureur guerrière, envoyée par les dieux et capable de décupler les forces du héros. Dans un célèbre passage de *Phèdre* (244a-265a), Platon avait défini, à part la fureur guerrière, quatre autres types de possession divine (*mania*) : la folie prophétique provoquée par Apollon, la folie rituelle induite par Dionysos, la folie poétique inspirée par les muses et la folie érotique due à Aphrodite et Eros. Avec la redécouverte du platonisme à la Renaissance, le concept de *hiéromanie* a été repris dans le cadre plus large du concept orphique et néoplatonicien d'Eros. Dans sa somme de la pensée magique, *De occulta philosophia*, Cornelius Agrippa évoque les quatre formes de *furor* de Platon et définit la fureur comme une illumination de l'âme provenant des dieux et des daïmons. Giordano Bruno développe le concept dans le traité *De gl'heroici furori* (1585)[373], assimilant la « fureur héroïque » à l'amour néoplatonicien, en tant qu'instrument capable de transposer l'homme dans la divinité[374]. Au XVII^{e} siècle, les « platoniciens de Cambridge » évoqueront le concept sous le nom d'enthousiasme, comme par exemple Henry More dans son *Enthusiasmus Triumphatus* (1662).

Le Cardinal de Bérulle commence lui aussi par accepter la perméabilité de la nature humaine. Plus précisément, il réduit les êtres supérieurs qui peuvent imprégner et cohabiter avec l'homme à trois classes : Dieu, les anges et les démons. A part le cas unique de l'incarnation du Fils dans Jésus-Christ, la manière par laquelle Dieu, le Saint-Esprit et les anges communiquent avec les hommes sont les illuminations et les révélations. Tous les autres cas, la majorité malheureusement, sont des possessions par les démons. Le

[373] Giordano BRUNO, *De gl'heroici furori*, Introduzione e note di Francesco FLORA TORINO, Unione tipografico – Editrice Torinese, 1928.

[374] Corin BRAGA, *De la arhetip la anarhetip* [*De l'archétype à l'anarchétype*], Chap. « Giordano Bruno. La mystique unitive des *fureurs héroïques* ».

cardinal affirme que « Satan communique avec l'homme depuis l'estat du péché », ce qui revient à dire que toute forme d'enthousiasme est diabolique. Les inspirés, les illuminés, les devins et les chercheurs de présages, les enthousiastes dans le sens néoplatonicien, qu'il appelle des « énergumènes », sont des possédés.

Bien plus, le Cardinal de Bérulle assimile aux mages et aux nécromants, personnages qui travaillent avec les diables provoquant des phénomènes de démonisme, les athées, les libertins et les mécréants. La cause pour laquelle Dieu permet la possession de ces impies est de nature pédagogique et morale : « Ces âmes rebelles, lesquelles n'ayant pas profité en l'escole de la nature ny en celle de Jésus-Christ, & n'y ayant point appris à croire en Dieu (comme les Athées) ny à craindre ses iugemens (comme les Libertins) ont moyen de l'apprendre en cette escole du Diable, avant qu'esprouver sous sa géhenne la présence d'un Dieu & la rigueur de ses iugemens »[375]. En d'autres mots, le libertinisme, l'athéisme, l'épicurisme et les autres courants de pensée hétérodoxes sont une « escole du Diable », où « le Libertin voit un éclat de ce tonnerre qui le brisera quelque jour, qui dès longtemps a foudroyé cet Ange pour un seul acte desreglé »[376]. Les déviants de l'Eglise, comme les humanistes et les athées, suivent la voie de Lucifer !

Bien que le Concile de Trente n'eût pas été reconnu en France, ses canons ne manquaient pas de se retrouver dans les traités des docteurs attachés à la doctrine catholique. Le Cardinal de Bérulle a trouvé des successeurs dans les travaux de Bellarmin, Vincent Baron ou Bossuet. Parlant de la réfutation de la Réforme par Robert Bellarmin, entreprise dans son *De Controversiis Christiane Fidei, adversus huius temporis Haereticos* (1601)[377], Vincent Baron évoquait une louange ambiguë qu'on avait adressée au cardinal, selon laquelle Bellarmin « avoit beaucoup obligé tout le party [réformiste] d'avoir réduit dans un si bel ordre tout le corps de leur Théologie, que leurs Maistres n'avoient fait qu'ébaucher »[378].

Dans son propre traité *L'hérésie convaincue ou La théologie des Luthériens et des Calvinistes réduite à quatre principes et réfutée d'une manière toute nouvelle* (1668), Vincent Baron part lui aussi de l'accusation de satanisme : « Les Hérétiques n'ont point d'autres armes que celles de leur Maistre, le prince des ténèbres, à sçavoir l'obscurité & la confusion ; aussi les Auteurs de cette nouvelle Doctrine l'ont enveloppée de mille ténèbres, non point par ignorance, car ils estoient assez eloquens & assez subtiles pour s'expliquer, s'ils eussent voulu parler clairement, mais par malice & par un dessein formé de surprendre & d'amuser les ignorans »[379]. En devançant les philosophies du XVII^{e} siècle, qui allaient s'attaquer à l'imagination en tant que source des erreurs, les penseurs chrétiens voyaient dans les doctrines hérétiques des illusions sataniques. Ils diabolisaient ainsi toute invention et fantaisie qui s'éloignaient du dogme.

---

[375] Cardinal de BÉRULLE, *Œuvres complètes*, tome I, p. 7.

[376] *Ibidem*, p. 8.

[377] Roberto BELLARMINI Politiani, *De Controversiis Christiane Fidei, adversus huius temporis Haereticos*, tomus IV.

[378] Vincent BARON, *L'hérésie convaincue, ou La théologie des Luthériens et des Calvinistes réduite à quatre principes et réfutée d'une manière toute nouvelle*, pp. 4-5.

[379] *Ibidem*, p. 6.

Pour mieux combattre la Réforme, Vincent Baron proposait de réduire les doctrines hérétiques à quatre principes : « le 1. est de la Prédestination & de la Réprobation absolue ; le 2. de la Foy, ou de la grâce inamissible, ces deux sont propres aux Calvinistes ; le 3. du péché originel, & le 4. de la Justification par la Justice étrangère de J. Christ »[380]. *Mutatis mutandis*, ces principes se retrouvaient non seulement dans les utopies « huguenotes » du XVII[e] siècle (Veiras, Foigny, etc.), mais aussi dans les autres récits utopiques, libertins, athées, épicuriens, etc. L'accusation adressée aux réformistes s'appliquait tout aussi bien aux penseurs hétérodoxes qui « ont fait de leur doctrine une science de ténèbres, dont les peuples ne peuvent conoistre les principes »[381]. Pour dissoudre la confusion diabolique, il suffisait, selon Vincent Baron, de lui mettre en lumière les principes erronés.

La même attitude continuait d'être affichée par Jacques Benigne Bossuet, qui, plus d'un siècle après le Concile de Trente, affirmait que l'exposition de ses canons est toujours bénéfique pour illuminer et réfuter les faussetés des hérétiques (1671). En accord avec cette idée, Bossuet réussit à déterminer l'Assemblée du Clergé de France, tenue à Saint-Germain en 1700, à discuter et censurer « la morale relâchée des casuistes de quelque ordre et de quelque profession qu'ils soient »[382]. Les deux idées fortes qu'il a imposées aux prélats ont été la condamnation de la religion naturelle et la condamnation de la laïcisation de la morale.

La première condamnation ciblait la doctrine jésuite de la grâce suffisante et du concours simultané de Dieu et de l'homme dans la justification, exposée par Louis de Molina dans *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588). Les dominicains, représentés par Domingo Báñez, avaient déjà accusé cette théorie de pélagianisme[383]. Bossuet reprend l'argument, condamnant les thèses que l'homme peut faire son salut par les seules forces de la nature, et que la grâce est nécessaire, mais qu'elle ne fait que récompenser les mérites naturels de l'homme.

Roger Mercier a très bien saisi la signification de cette position : « Pour le simple fidèle, la condamnation des deux propositions des Jésuites sur la grâce ne peut avoir qu'une signification : le retour sans ambiguïté à la doctrine *hors de l'Eglise point de salut*. C'est un coup porté, non seulement aux philosophes qui tendaient à vider la religion de son contenu dogmatique pour la ramener à des données purement rationnelles, mais aussi aux esprits religieux qui avaient rêvé d'une religion plus large, réunissant dans son sein les plus nobles représentants de l'humanité, sans grand égard aux formes sous lesquelles ils avaient adoré Dieu »[384]. Du même coup, les utopies présentant des sociétés païennes dans un état adamique, pratiquant une religion naturelle, capable d'assurer le bonheur sans le secours de Jésus-Christ et de l'Eglise, étaient reléguées à l'hérésie.

---

[380] *Ibidem*, p. 7.

[381] *Ibidem*, pp. 6-7.

[382] Jacques Benigne BOSSUET, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les Matières de Controverse*, 1671.

[383] Voir Alberto BONET, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*.

[384] Roger MERCIER, *La Réhabilitation de la nature humaine*, p. 52.

La seconde condamnation visait la morale sécularisée, plus précisément l'idée que la loi naturelle et la raison humaine peuvent ne pas coïncider avec la loi religieuse. L'attaque était dirigée contre l'éthique de Gassendi et des libertins du XVII[e] siècle qui, d'après Bossuet et les autres prélats, avaient réhabilité l'épicurisme. La pratique morale serait devenue une « volupté philosophique », dans laquelle la vertu « n'est ni sauvage ni austère ; elle est douce, aimable et compatissante par elle-même, sa fin ne tenant à autre chose, que de rendre l'homme heureux en cette vie et en l'autre », disait Ladvocat, dans *Nouveau système de philosophie*[385]. L'Assemblée de Saint-Germain condamnait la thèse, implicite chez beaucoup d'utopistes, que les appétits naturels sont bons et bénéfiques, et réaffirmait, contre l'éloge libertin pour la satisfaction des penchants de la nature, la vision anti-somatique, rigoureuse, ascétique et stoïque du Concile de Trente.

La diabolisation, qui ouvrait la voie à l'anathème, s'étendait ainsi, par delà les réformés, à tous les autres hétérodoxes[386]. Vers la fin du XVI[e] siècle, Guy de la Borderie et Henri Estienne dénonçaient les libertins et leurs périls. Au cours des années 1620, le père Mersenne a rédigé son fulminant traité « contre les athées, les déistes, les libertins et les sceptiques », une belle compagnie qui, à son savoir, comptait rien qu'à Paris 50000 adeptes[387]. En 1623, le père jésuite François Garasse publiait la *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps combattue et renversée*, dans laquelle il caractérisait les libertins dans ces termes : « Ils ne croient pas au Dieu de la Bible, ni à celui de la grande tradition. Mais ils croient au Destin, à une loi suprême qui a organisé la nature et continue à la régler. Ils ne croient pas à l'immortalité d'une âme spirituelle. Mais ils croient à des principes vivants qui passent éternellement d'une forme à une autre forme pour les animer tour à tour. Du christianisme, ils rejettent tout, les dogmes aussi bien que la morale. Les religions sont, à leurs yeux, des formes de l'imposture politique »[388].

En même temps, l'attaque contre l'hétérodoxie s'épanouissait dans une palette beaucoup plus large de tactiques de culpabilisation. En symbiose avec les traités qui combattaient les hérésies sur la dimension religieuse et théologique, en les accusant de démonisme, il y avait des traités qui invoquaient la morale, la psychologie et la théorie de la connaissance. Jean-Frédérick Ostervald, dans ses *Traité des sources de la corruption qui règne aujourd'hui parmi les chrestiens* (1700) et *Traité contre l'impureté* (1707), imputait aux systèmes hétérodoxes de s'éloigner de l'éthique chrétienne et de se faire les porte-parole des pécheurs. D'autres érudits se penchaient sur la dimension psychologique et cognitive des hérésies, associant l'invention théorique et littéraire aux faussetés propagées par le diable.

Suggestive dans ce dernier sens est l'*Anatomie de la mélancolie* de Robert Burton (1621). En premier abord, le traité reprend le thème érasmien de la folie universelle, d'où résulterait le sentiment généralisé de mélancolie. Toutefois, la position depuis laquelle Burton lance sa critique de l'état global des choses n'est

[385] *Apud ibidem*, p. 56.

[386] Voir Henri BUSSON, La Pensée religieuse française de Charron à Pascal, chap. I-II ; Fortunat STROWSKI, Histoire du sentiment religieux en France au XVII[e] siècle, t. III, chap. IX-X.

[387] Henri DANIEL-ROPS, *L'église de la Renaissance et de la Réforme*, p. 433.

[388] *Apud* Antoine ADAM, *Les libertins au XVII[e] siècle*, p. 8.

pas la même que celle de l'humaniste de Rotterdam. Erasme et Thomas More critiquaient la civilisation contemporaine et proposaient des modèles idéaux alternatifs à partir d'une vision humaniste laïque (bien que compatible avec l'humanisme chrétien d'avant Trente). Robert Burton, en revanche, se fait l'écho de la grande rupture tridentine entre orthodoxie et humanisme et, bien qu'il utilise des références classiques très nourries, il reste en fin de compte un partisan du piétisme.

Si, comme l'observe Pierre Mesnard, le ton général de Thomas More était l'optimisme et la béatitude, celui de Robert Burton est l'inquiétude et le désenchantement. « C'est un pessimiste, que sa modération naturelle empêche de désespérer, mais qui n'entrevoit d'autre salut que celui que le fidéisme promet à la persévérance »[389]. La mélancolie analysée par Burton est un thème baroque qui participe à la grande stratégie religieuse que Jean Delumeau traite comme une idéologie et une prédication de la peur. Culpabilisé et diabolisé, l'enthousiasme, l'élan vital de la Renaissance s'est transformé en repli sur soi et tristesse. En des termes psychanalytiques, la pulsion de vie qui avait caractérisé la mentalité et l'art renaissant a cédé la place à une pulsion de mortification, définitoire pour l'art baroque.

L'imagination renaissante était l'un des ennemis déclarés de la culture post-tridentine. Pour Robert Burton, comme pour d'autres philosophes ultérieurs (Thomas Hobbes, par exemple), la fantaisie est la cause des hérésies. Les figures fantastiques, les illusions et les erreurs sont responsables de l'apparition de la « mélancolie religieuse », dans laquelle Burton inclut les doctrines des Sadducéens, Hérodiens, libertins, politiciens, athées, Epicuriens et autres infidèles. Citant Melanchton, il traite le grand péché d'impiété et d'athéisme comme « *monstrosam melancholiam* » (mélancolie monstrueuse) et « *venenatem melancholiam* » (mélancolie empoisonnée)[390]. Dans la théologie judaïque, déjà, Adam aurait été poussé à la désobéissance par son imagination créatrice (*Yetser*)[391]. Chez Robert Burton, l'imagination est le moteur de la pulsion destructrice des Titans, de l'orgueil luciférien, du péché adamique, de la contestation de Dieu.

L'attaque religieuse contre la fantaisie transparaît dans le choix du terme même de « mélancolie » pour désigner une maladie animique et métaphysique. La « mélancolie » était un concept de la médecine d'Aristote et de Galien, agréée et assumée par les docteurs de l'Eglise. Mise sous le signe de Saturne et vue comme une manifestation de la bile noire, la mélancolie avait une connotation plutôt négative, désignant une fantaisie introvertie et morbide[392]. Le néoplatonisme de la Renaissance lui avait substitué les concepts d'enthousiasme et de « fureur héroïque », plus optimistes et lumineux. Une imagination enthousiaste est une imagination créatrice et transcendantale, capable de découvrir à l'homme les secrets de l'univers et de le diviniser. Une imagination mélancolique est, selon Robert Burton, une imagination erronée et portée au démonisme, qui condamne ses pratiquants à l'hérésie. De même que le Cardinal de Bérulle traitant les

---

[389] Pierre MESNARD, « L'utopie de Robert Burton », *in Les Utopies à la Renaissance*, p. 88.

[390] Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, vol. III, p. 379.

[391] Richard KEARNEY, *The Wake of Imagination*, pp. 39 *sqq*.

[392] Voir le splendide traité de Raymond KLIBANSKY, Erwin PANOFSKY et Fritz SAXL, *Saturne et la mélancolie*.

enthousiastes de possédés et d'énergumènes, l'érudit anglais diabolise l'imagination en la faisant quitter le champ sémantique de l'enthousiasme renaissant et en la renvoyant dans le champ de la mélancolie scolastique. C'est en adoptant cette position culpabilisatrice que Robert Burton entreprend la critique des produits de l'imagination, parmi lesquels il range les rêveries extravagantes, les merveilles de la littérature médiévale et les visions utopiques, richement nourries par la grande tradition fantastique[393].

Il est vrai que Robert Burton ne s'est pas privé de construire sa propre utopie (évitant évidemment les manques à la piété imputés au genre), convaincu que la pensée utopique pourrait fonctionner comme un remède à la « mélancolie politique ». En revanche, dit-il, si tout de même la réforme sociale demeure inconcevable, l'utopie est à son tour condamnée à rester une idée théorique ou une fiction esthétique et donc à engendrer des sentiments de regret et d'inaccomplissement. Robert Burton dévalue le monde terrestre non pour proposer une réforme et une utopie alternative, mais pour rediriger l'attention du public vers le monde céleste prôné par l'Eglise. La civilisation, vue comme un foire des vanités et un hospice de fous, lui offre l'occasion d'une méditation amère selon laquelle la vraie solution n'est pas le changement ou l'amélioration de la société, mais l'abandon des espoirs et des desseins de ce monde en faveur des promesses de l'autre.

Chapitre 2. Le système de la censure

Le système de mesures pratiques le plus efficace mis en place par l'Eglise et l'Etat pour contrôler idéologiquement la culture a été le complexe de moyens qu'on nomme « censure ».

La censure des livres a été pratiquée pendant tout le Moyen Age, mais c'est surtout avec l'invention de Gutenberg et le flux de livres imprimés qui a envahi l'Europe pendant la Renaissance qu'elle s'est développée d'une manière totalitaire[394]. Les mesures directes contre la pensée utopique se sont concrétisées dans la censure et la persécution des ouvrages et des auteurs pratiquant ce genre. A une première époque, la prohibition visait surtout les déviances hétérodoxes au dogme catholique ; dès la fin du XVI^{e} siècle, avec le rôle de plus en plus accentué des autorités laïques dans le système de la censure, les rois et les parlements ont commencé à persécuter aussi les auteurs de satires et d'attaques à la politique d'état et aux mœurs des hauts personnages.

Le contrôle idéologique s'appliquait, avec plus ou moins de sévérité, selon le pays et le monarque au pouvoir, à toutes les mailles de la chaîne constituée par l'auteur, l'éditeur, le libraire et le lecteur. Les plus

[393] Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, vol. I, pp. 97-101.

[394] Pour les données historiques évoquées dans ce chapitre, voir G. PEIGNOT, Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés ; Nicole HERRMANN-MASCARD, La censure des livres à Paris à la fin de l'Ancien Régime ; Daniel BECOURT, Livres condamnés, livres interdits ; Anne Lyon HAIGHT, Banned Books ; Martine POULAIN & Françoise SERRE, Censures. De la Bible aux Larmes d'Eros ; Robin MYERS & Michael HARRIS (éd.), Censorship & the Control of Print in England and France 1600-1910 ; Henry KAMEN, The Spanish Inquisition ; Robert NETZ, Histoire de la censure dans l'édition ; Françoise WEIL, Livres interdits, livres persécutés ; Index of Prohibited Books, in Catholic Encyclopedia, www.newadvent.org.

importants mécanismes administratifs de surveillance, visant les imprimeurs et les libraires, étaient les licences de publication et les *Index* de livres interdits, avec leur corollaire, la combustion ou l'expurgation des livres.

Tout au long de l'histoire moderne, le droit d'accorder des licences de publication a été octroyé par la papauté et les monarchies européennes à plusieurs institutions : universités, archevêques et autres hiérarques de l'Eglise, Inquisition, parlements, chanceliers du roi, etc. Dès 1275, une ordonnance de Philippe le Hardi avait déjà chargé l'Université de Paris du contrôle doctrinaire des manuscrits colportés par les libraires, afin d'empêcher la propagation des livres hérétiques. En 1479, le pape Sixte IV accordait à l'Université de Cologne un privilège l'autorisant à surveiller et à poursuivre les auteurs, les éditeurs, les libraires et même les lecteurs de mauvais livres. Quelques années plus tard, en 1482, l'évêque de Würzburg produisait une loi similaire pour son diocèse, et en 1486, l'archevêque de Mayence ordonnait que tous les livres en latin, en grec ou d'autres langues fussent auparavant révisés par l'un des docteurs ou des professeurs de l'Université locale.

En 1487, le pape Innocent VIII a promulgué la première bulle papale visant la censure des livres, demandant aux éditeurs de soumettre tous les manuscrits, avant de les publier, au contrôle des autorités religieuses. En 1501, le pape Alexandre VI a produit une bulle similaire, mais limitée à la Rhénanie, confiant aux prélats le soin de délivrer une autorisation préalable à l'impression de tout ouvrage. Par la bulle *Inter Solicitudines* émise au Concile de Latran de 1515, le pape Léon X étendait cette mesure de contrôle préalable des publications à toute l'Europe catholique. Enfin, à sa fin en 1563, le Concile de Trente, grand architecte de la Contre-Réforme, a confirmé le pouvoir des évêques et a élaboré les instruments nécessaires à l'exercice du contrôle sur les livres à paraître.

Les institutions laïques ont relayé ces efforts de la papauté et de l'Eglise. Les rois Ferdinand et Isabelle d'Espagne ont émis, en 1502, une circulaire par laquelle ils imposaient aux éditeurs-libraires le devoir d'obtenir une licence pour l'impression des livres autochtones ainsi que pour l'importation des livres étrangers. Les licences étaient accordées par les Chancelleries de Valladolid et de Grenade et par les prélats de Tolède, Séville, Grenade, Burgos et Salamanque. Cette mesure a peu empiété sur la libre circulation des livres importés en Espagne, mais le scandale provoqué en 1558 par la « déconspiration » d'un groupe protestant a induit la régente Juana, la sœur de Philipe II, à émettre un décret sévère, qui obligeait tous les éditeurs à demander des licences de publication au Conseil de Castille et interdisait l'introduction de tout livre publié à l'étranger.

En France, en 1521, inquiétés par le succès de la Réforme, les théologiens de l'Université de Paris ont poussé le Parlement, en accord avec l'esprit de la *Determinatio* doctrinale contre Luther, à introduire des arrêts contre les libraires diffusant des livres hétérodoxes. François I^{er}, considéré, du moins au début, comme un prince libéral, protecteur des humanistes, n'a pas manqué d'appuyer cette ordonnance qui obligeait les

éditeurs à ne rien publier sans l'autorisation de la Faculté de Théologie. En 1526, après des dissensions avec les docteurs de la Sorbonne, François Ier investit également le Parlement du droit de censure, mesure qui touchait cette fois non seulement les livres de théologie, mais toutes les catégories de publications. La collaboration entre le roi, le Parlement et la Faculté de Théologie a trouvé son expression en 1551, dans l'Edit de Châteaubriant, qui comprenait pas moins de quatorze chapitres sur la censure des livres.

En Italie, des lois concernant l'obligation des licences ont été promulguées au cours des années 1540. En Angleterre, Henri VIII, autoproclamé chef de l'Eglise anglicane, a aussi assumé le droit de constater et de punir les hérésies. En 1538, il a établi un système de licences qui obligeait les éditeurs à soumettre les manuscrits à un contrôle préalable par des autorités ecclésiastiques, système qui a duré jusqu'en 1695. Les artisans de la Réforme, comme Martin Luther, Jean Calvin, John Knox, bien que victimes des excommunications et d'autres décrets prohibitifs catholiques, n'ont pas manqué de poursuivre à leur tour les catholiques et les protestants radicaux. La liberté de conscience et la tolérance qu'ils clamaient pour leurs positions ne s'appliquaient pas aux doctrines des autres, qu'ils s'efforçaient de juguler par des mesures de censure similaires à celles employées par l'Eglise catholique.

Au cours des XVII-XVIIIe siècles, la censure laïque a progressivement pris le relais de la censure ecclésiastique. En France, en 1563 et 1566, le roi a endigué le rôle du Parlement et obligé les libraires à n'imprimer aucun livre sans la permission scellée de la Chancellerie. Puis, par les lettres patentes et les commissions de 1624, 1648, 1650, le droit de censurer les livres et d'accorder des privilèges, qui était devenu entre-temps une affaire profitable, a été retiré à la Faculté de Théologie et octroyé aux représentants de l'Etat. Pendant le régime absolutiste de Louis XIV, malgré l'opposition des évêques, d'une part, et de l'Université, d'autre part, l'autorité laïque – les censeurs royaux – a définitivement affirmé son pouvoir sur la censure des livres[395].

Au XVIIIe siècle, les choses sont devenues plus compliquées et floues, surtout pendant le débat entre les jansénistes, soutenus par le Parlement et l'opinion publique d'une part, et les jésuites, assistés par le pape et le roi, de l'autre. Néanmoins, en 1757, le Parlement adoptait une déclaration très violente : « Tous ceux qui seront convaincus d'avoir composé, fait composer et imprimer des écrits tendant à attaquer la religion, à émouvoir les esprits, à donner atteinte à nos Etats, seront punis de mort ». La même peine touchait « tous ceux qui auront imprimé lesdits ouvrages, libraires, colporteurs, et autres personnes qui les auraient répandus dans le public »[396]. Malgré le déclin accéléré de la religion dans la mentalité de l'époque, l'Etat continuait de maintenir sa main forte sur le marché des livres. Et, en général, la censure était arrivée à un tel degré de complexité qu'il n'y avait plus d'améliorations significatives à lui apporter.

---

[395] Voir Nicole HERRMANN-MASCARD, *La censure des livres à Paris à la fin de l'Ancien Régime*, Chap. « De la censure religieuse à la censure civile du pouvoir royal ».

[396] *Apud* Roger CHARTIER, Présentation de MALESHERBES, *Mémoires sur la librairie. Mémoire sur la liberté de la presse*, p. 18.

Cependant, son assouplissement était de plus en plus demandé par des esprits éclairés. Les démarches les mieux menées furent celles de Malesherbes, président de la Cour des aides, où il assumait aussi la fonction de directeur de la Librairie. A partir de 1759, Malesherbes a rédigé plusieurs mémoires pour « donner des règlements sur la librairie, qui déterminent jusqu'à quel point l'administration doit s'étendre, et qui cependant laissent le cours de la justice libre ». Dans ces mémoires, il défendait l'idée que le laxisme est la meilleure politique en matière de censure, qu'une censure trop rigide, avec beaucoup de restrictions, donne naissance à des phénomènes de corruption, d'anomie et de révolte. « Ce n'est point dans la rigueur qu'il faut chercher un remède, écrit Malesherbes, c'est dans la tolérance »[397]. Sa recommandation était de restreindre la censure aux textes qui s'attaquent à l'autorité du roi, aux fondements de la religion et à la morale publique. En 1788, plus radical, Malesherbes a rédigé un autre *Mémoire sur la liberté de la presse*, en vue de la future réunion des Etats généraux.

Finalement, la censure de type ancien régime a été abolie par l'Assemblée nationale constituante de 24 août 1789. Malheureusement, Malesherbes n'a plus eu le temps de jouir de sa victoire, puisqu'en 1794, après avoir défendu Louis XVI devant la Convention, il fut guillotiné. Une nouvelle forme de censure était en train de se mettre en place.

Pour que le contrôle des licences fût efficace, il fallait que les censeurs disposassent d'une liste avec les auteurs et les livres prohibés. C'est ainsi que sont nés les fameux *Index*, catalogues destinés à maintenir la pureté dogmatique de la religion. En 405, le pape Innocent I^{er} énumérait dans une lettre plusieurs textes apocryphes, qu'il considérait dignes d'être « *non solum repudianda sed etiam damnanda* ». Le premier catalogue de livres hérétiques a été produit par le pape Gélase en 496. Durant le Moyen Age, plusieurs textes ont été interdits, qu'il s'agisse d'auteurs comme Abélard, John Wyclif et Jan Hus, de livres talmudiques et arabes, d'écrits cathares et albigeois, ou des traductions de la Bible en langues vulgaires.

Pendant la Renaissance, avec l'émergence et l'éclat de la pensée magique néoplatonicienne, de l'Humanisme et de la Réforme, le nombre d'écrits susceptibles de contrevenir aux dogmes a augmenté de manière exponentielle. Les *Neuf Cent Thèses* de Pico ont été supprimées par une bulle du pape Innocent VII de 1487. Un livre programmatique de l'humanisme, *Epistolae obscurorum virorum*, a été interdit par une minute du pape Léon X de 1517. Par la bulle *Exsurge Domine*, de 1520, le même pape excommuniait Luther et condamnait ses écrits, excommunication reprise par diverses Lettres du pape Adrien VI en 1522 et par la bulle *Consueverunt* du pape Clément VII en 1524.

L'Université de Paris a activement participé à cet effort, interdisant un grand nombre d'auteurs réformés et humanistes, dont Erasme, Lefèvre d'Etaples et Rabelais. En 1540 et 1543, à partir des dénonciations faites par l'évêque de Chartres, la Faculté de Théologie remit au Parlement deux listes d'ouvrages interdits, qui cependant n'ont pas été publiées immédiatement. La Faculté finit par faire imprimer ces listes, comprenant 230 titres, en 1544, créant ainsi le premier de tous les Index publiés. Les cinq catalogues suivants, de 1545,

[397] MALESHERBES, *Mémoires sur la librairie. Mémoire sur la liberté de la presse (1788)*, 1994.

1547, 1549, 1551 et 1556, ont ajouté progressivement de nouveaux noms, le dernier compilant 526 titres. Ce furent les seuls Index publiés par l'Université de Paris, puisque, à partir de 1559, le relais a été pris par les Index romains.

Les autres pays ont commencé à produire des catalogues à la même époque. En Italie, différentes listes ont été compilées dans les années 1540. En 1542, après la défection de Bernardino Ochino, le chef de l'Ordre des Capucins, et de Curione et Vermigi, convertis au Protestantisme, le pape Paul III a interdit tous leurs écrits. Milan, Lucca, Sienne et Venise ont élaboré leurs propres listes (bien que celle de Venise, de 1549, ait vite été rejetée à cause de la forte opposition des libraires). En 1553, Rome distribuait une liste propre à l'intention de Florence et de Venise.

L'Université de Louvain publia son premier catalogue en 1546, repris dans plusieurs éditions. Au Portugal un Index apparaissait en 1551. Pendant la même année, en Espagne, l'Inquisiteur général Fernando de Valdés émettait un premier répertoire calqué sur l'Index de Louvain de 1550. En 1559, collaborant avec le dominicain Melchor Cano, Valdés est revenu avec une édition largement amplifiée, qui groupait les quelque sept cents ouvrages prohibés en plusieurs catégories : livres des hérésiarques, livres religieux écrits par les auteurs condamnés par l'Inquisition, livres sur les Juifs et les Maures avec des allusions anti-catholiques, traductions hérétiques et vernaculaires de la Bible, livres dévotionnels en langue vernaculaire, livres de poésie utilisant des citations scripturaires d'une manière « profane », tous les livres anti-catholiques, toutes les images et les illustrations manquant de respect à la religion, tous les livres sur la magie, tous les livres publiés sans le nom de l'auteur et de l'éditeur.

La grande contre-offensive se préparait cependant à Rome. En 1542, le pape Paul III, conseillée par le cardinal Carafa, a créé, par la bulle *Licet ab initio*, la Sacrée Congrégation de l'Inquisition romaine et universelle (ou le Saint-Office), chargée de lutter « contre tous ceux qui s'écartaient de la foi catholique, ou qui l'attaquaient, et de démasquer les suspects »[398]. Devenu pape sous le nom de Paul IV, l'ancien cardinal Carafa fit établir le premier *Index librorum prohibitorum*, rassemblant environ 1000 titres et plus de 583 auteurs (chiffre qu'il faut toutefois diminuer, à cause des répétitions dues aux pseudonymes non identifiés). Très dur dans sa formule initiale, l'Index a été promulgué dans une variante mitigée en 1559.

Ce catalogue, le premier d'une longue série qui continuera jusqu'en 1966, annonçait les mesures plus amples conçues par le Concile de Trente, comme la création d'une Congrégation de l'Index, *Congregatio Indicis Librorum Prohibitorum*, institution chargée de décider sur l'orthodoxie des positions exprimées par les livres circulant sur le marché, et la mise constante à jour d'un Index compréhensif. En effet, l'*Index Tridentinus* fut publié en 1564, immédiatement après la clôture des travaux du Concile, et il est devenu le modèle autoritaire des éditions ultérieures. La Congrégation de l'Index naquit en 1571, sous le pape Pie V, et fut confirmée par les bulles *Ut pestiferarum* du pape Grégoire XIII (1572) et *Immensa Aeterni Patris* du pape Sixte V (1588).

---

[398] *Apud* Henri DANIEL-ROPS, *L'église de la Renaissance et de la Réforme*, p. 97.

En Espagne, les mesures décidées par le Concile de Trente ont bénéficié du soutien de Philippe II, qui, en 1564, a promulgué les documents et les arrêts conciliaires comme loi d'état. En 1570, le roi a fait publier l'*Index* tridentin aux Pays-Bas. Une année plus tard, en 1571, toujours à la demande de Philippe II, est apparu l'*Index* de Benito Arias Montano. Cet ouvrage introduisait une nouveauté importante. Alors que les autres catalogues recommandaient la simple destruction des ouvrages prohibés, le catalogue de Montano recommandait la pratique de l'« expurgation », c'est-à-dire la rayure ou l'encrage des passages et des images problématiques. Cette innovation a été reprise dans le grand *Index* imprimé par l'Inquisiteur général Gaspar de Quiroga en 1583 et en 1584. Quiroga divisait les 2315 titres en deux volumes, un pour les livres prohibés, l'autre pour les livres expurgés, dont Pierre Abélard, Rabelais, Savonarole, Jean Bodin, Machiavel, Juan Luis Vives, l'Arioste, Dante et Thomas More. Les grands Inquisiteurs ont continué de produire des Index tout au long du XVII^{e} siècle, en 1612, 1632 et 1640.

L'inclusion dans l'Index entraînait des mesures contre les ouvrages prohibés et contre leurs auteurs. La plus fameuse a été la combustion des livres. Jeter les livres hérétiques au feu était une pratique ancienne : l'empereur Constantin l'avait déjà mise en œuvre contre les écrits des Ariens. Au Moyen Age, en 1248, les clercs de Paris avaient brûlé quatorze ballots de livres juifs. Au XVI^{e} siècle, l'holocauste des livres a été pratiquement adopté par tous les pays d'Europe, l'Espagne, l'Italie, la France et l'Angleterre. En Espagne, par exemple, Torquemada a organisé un bûcher dans son monastère de Salamanque. En 1490, à Tolède, des livres sacrés juifs ont été détruits par le feu, et en 1501, en Grenade, des livres arabes. A partir de 1552, l'Inquisition a ordonné que les ouvrages hérétiques fussent incinérés publiquement, dans des cérémonies officielles comme celle de 1558 de Valladolid. En Angleterre, excommunié lui-même par l'Eglise romaine, Henri VIII n'a pas hésité à persécuter à son tour les papistes, aussi bien que les réformés, brûlant les traductions en Anglais du Nouveau Testament.

La destruction par le feu était, semble-t-il, la mesure la plus radicale mais aussi la plus expéditive que les inquisiteurs et les autres personnages chargés du contrôle des libraires avaient trouvée pour éliminer les amas de livres qui s'accumulaient après chaque inspection. Pour des raisons évidentes, les organes de censure n'étaient pas préparés à stocker ces quantités de papier et préféraient s'en débarrasser le plus commodément possible.

En même temps, la combustion était un acte symbolique. Le frontispice de l'*Index librorum prohibitorum* romain de 1711 reproduit un autodafé par saint Pierre et saint Paul. Au Ciel, dans une ouverture entre les nuages, assistée par des anges, on voit la colombe du Saint Esprit irradier des rayons de lumière et de feu. Deux de ces rayons descendent sur les deux saints et, se reflétant sur leurs poitrines, tombent sur un bûcher et incendient les pages d'une paire de livres. La couverture de l'*Index* de 1786 expose plusieurs docteurs de l'Eglise, rassemblés sur la place publique, comme les philosophes dans l'agora antique, autour d'un grand feu. Avec des gestes mesurés, après des lectures et des débats, ils prennent la décision, ostensiblement sage, de jeter au feu les volumes damnés. Le symbolisme est clair, la combustion des livres est un holocauste

inspiré par l'esprit de Dieu et dédié à Dieu. Le même rituel purificatoire et apotropaïque était d'ailleurs pratiqué non seulement par les catholiques contre les ouvrages des hérétiques, mais aussi par les réformés contre les textes émanant de Rome. En 1520, Luther, confronté avec son excommunication et avec la condamnation de ses écrits au feu, a jeté au feu, sur la place publique, la bulle du pape Léon X.

Gabriel Dupuyherbault, moine bénédictin signant en latin comme Gabriel Putherbeus, offre dans son *Theotimus, sive De tollendis & expungendis malis libris* (1549) les arguments théologiques pour la censure et la combustion des livres. Le texte est conçu comme un dialogue entre deux personnages, Theotimus et Nicolaus, dans lequel la nécessité de brûler les mauvais livres est appuyée par l'historique du combat contre les hérésies. Dupuyherbault part de la distinction entre le feu céleste et le feu terrestre. Le feu céleste (« *ignis ex caelo* ») est une énergie spirituelle, une manifestation de la charité et de la grâce divine, que le Saint-Esprit verse dans nos cœurs. Le feu terrestre (« *ignis ille terrenae & mundanae concupiscentiae* ») est le feu des passions et de la concupiscence, le feu que le diable enflamme dans nos corps[399]. L'un est le feu purificateur et illuminateur du Paradis, l'autre est le feu consumant et pénible de l'Enfer.

Ces deux types de feu sont les récompenses alternatives pour les actes des hommes. Theotimus invoque la parabole biblique selon laquelle chacun cueillera les fruits de ce qu'il a semé (« *Quae seminaverit homo, eadem & demetet* »). Les œuvres de tout un chacun sont des semences soit du bien, soit du mal[400]. Les livres, parce qu'ils circulent et sont reçus par beaucoup d'autres gens, ont un pouvoir de germination plus grand que d'autres actions humaines. Ils sont le véhicule le plus efficace non seulement de la foi vraie et orthodoxe, mais aussi des songes et des délires hérétiques, et c'est pourquoi ils doivent être passés au crible de la censure (« *Proinde somniis & deliramentes haereticorum iam nihil opus esse censeo orthodoxiae sacrae culturibus* »). Gabriel Dupuyherbault donne l'exemple de l'empereur Constantin faisant brûler les livres ariens et conclut par la nécessité d'abolir les écrits hérétiques par le feu : « *Haereticorum scripta igni abolenda* »[401]. Autrement dit, il recommande la destruction du feu terrestre et démoniaque, charnel et pécheur, par le feu céleste, purgeur et spirituel, sublime et divin. La combustion des livres est un geste ascétique, une sublimation des bas penchants en aspiration ascensionnelle, en foi pure.

Pour la nécessité de la censure plaidaient non seulement les hommes de l'Eglise, mais aussi les penseurs laïques qui se voulaient les défenseurs des valeurs culturelles acquises. Jean Bodin, philosophe et magistrat, procureur du roi, auteur de l'imposant traité en six livres sur *La République* (1577), avertit ses lecteurs que « du mespris de la Religion, est sortie une secte détestable d'Atheïstes, qui n'ont rien que blasphèmes en la bouche, et le mespris de toutes lois divines et humaines ». De cette corruption, « il s'ensuit une infinité de meurtres, parricides, empoisonnements, trahisons, parjures, adultères, incestes ». Face aux menaces tant spirituelles que sociales posées par les « athées », Jean Bodin conclut qu'il « n'y a moyen d'y remédier que

---

399 Gabriel PUTHERBEUS, *Theotimus, sive De tollendis & expurgendis malis libris*, liber II, pp. 115-116.

400 *Ibidem*, liber II, pp. 133-134.

401 *Ibidem*, liber III, pp. 203-204.

par la Censure. […] car il ne faut pas attendre que les Princes et Magistrats rangent sous l'obéissance des lois les sujects qui ont foulé aux pieds toute Religion. Toutesfois cela dépend des Surveillans ou des Censeurs, qui employent les loix divines alors que les ordonnances des hommes n'ont plus de force »[402].

D'ailleurs, aux XVI^e^-XVII^e^ siècles, la censure était une réalité courante que tout le monde considérait nécessaire et bénéfique et qui ne scandalisait personne. Même les auteurs qui se sentaient menacés par des représailles administratives ne protestaient pas contre le système même, seulement contre leur inclusion sur la liste. Le cas du père du genre, Thomas More, est plus qu'ironique. Martyrisé pour son attachement au catholicisme, il s'est retrouvé pourtant dans les *Index* romains dès la deuxième moitié du XVI^e^ siècle. Créateur d'une utopie qui a fini par passer pour hétérodoxe, il a été un persécuteur acharné des protestants illuminés qui prétendaient mettre sur pied des sociétés millénaristes. En tant que chancelier de l'Angleterre, il a supervisé l'interrogatoire des « *dissenters* » et a approuvé la condamnation au bûcher de Thomas Bilney (1531), avec la conviction que « les corps vivants des hérétiques devraient accompagner leurs livres corrompus au feu »[403].

La censure faisait partie de la vie usuelle, sa pratique était considérée comme normale. Personne ne militait pour une « presse libre » et un régime de publication en dehors de tout contrôle. A l'instar de Thomas More, des auteurs qui risquaient néanmoins d'être eux-mêmes poursuivis n'hésitaient pas de soutenir la nécessité de la surveillance des publications. Le puritain Phillip Stubbes s'élevait dans son *Anatomie des abus* (1583) contre les « mauvais livres » qui infectent les âmes de la même manière que les viandes altérées détruisent l'estomac. Les « *prophane Scheduls, sacrilegious Libels, and Hethnicall pamphlets of toyes and bableries* » corrompent les esprits, pervertissent les bonnes mœurs, incitent à l'obscénité, poussent à la prostitution, suppriment la vertu et érigent le vice. Ces livres sont de fait inventés et excogités par Belzébuth, écrits par Lucifer, licenciés par Pluton, imprimés par Cerbère et vendus par les Furies infernales[404]. Se révoltant contre le puritanisme, Robert Burton clamait à son tour : « brûlez leurs livres, interdissez leur conventicules ». John Milton souhaitait que « tous les livres blasphémateurs de conjuration, le Coran Turc et tous les livres hérétiques, schismatiques, extravagants, scandaleux et diffamateurs » soient détruits par le feu[405].

Deux analystes du système de la censure en Angleterre de 1600 à 1910, Robin Myers et Michael Harris, sont de l'avis que l'idée que la dynastie des Tudor a réussi à mettre sur pied une censure sans faille est le résultat d'une vision rétroactive marxiste de l'histoire. L'image d'un conflit entre deux partis parfaitement tranchés, les réactionnaires contre les progressistes, est une rétro-projection, qui cache le fait que la nécessité de la censure était largement acceptée par toutes les couches sociales[406]. Evidemment, le pouvoir de poursuivre et

---

402 Jean BODIN, *Les six livres de la République*, Livre 6, chap. I, pp. 23-24.

403 William McCORD, *Voyages to Utopia*, pp. 15-16.

404 Phillip STUBBES, *The Anatomy of Abuses*, pp. 252-253.

405 *Apud* Robin MYERS & Michael HARRIS (éd.), *Censorship & the Control of Print in England and France*, p. 7.

406 *Ibidem*, pp. 1-6.

de punir revenait aux autorités (l'Eglise, le roi, le parlement, etc.), mais l'opinion publique ne condamnait pas le principe même. Cela démontre que l'autocensure induite par la peur des représailles était doublée d'une autocensure structurelle. Cette « *forma mentis* » était spécifique à la civilisation des XVI[e]-XVIII[e] siècles.

L'ascendant et la légitimité de la censure étaient donnés par le paradigme culturel général, de type exclusiviste et monopolaire, réticent à l'idée de vérités alternatives et cohabitantes. Catholiques, protestants, réformés et puritains, humanistes et utopistes, déistes et libertins, athées et révolutionnaires, chaque parti avait intérêt à proclamer le bien-fondé de son propre message et d'empêcher les messages des autres. La bataille n'était pas portée contre la censure en tant que système répressif, elle ne visait pas son abolition. La confrontation avait plutôt pour but l'appropriation de cette institution qui permettait aux combattants d'introduire les idéaux propres dans le canon et de délégitimer les autres idéaux. Si jamais le parti persécuté arrivait au pouvoir, son premier objectif était de censurer les systèmes des autres. Catholiques / protestants, monarchistes / républicains, la censure s'est maintenue au travers des siècles comme instrument du pouvoir. Dans cette lutte la tolérance même n'était souvent qu'un argument rhétorique de ceux en position défensive, vite oubliée dès qu'ils prenaient le dessus.

Le genre de l'utopie a été inclus dans le complexe hétérodoxe contre lequel s'érigeait la censure chrétienne, autant catholique que protestante. Charles Adelin Fiorato apprécie que, « à partir du Concile de Trente et de la réaction catholique à la corruption des institutions ecclésiastiques, à l'individualisme centrifuge stimulé par les Réformes, au rationalisme paganisant de la Renaissance, certaines conceptions des utopistes se trouveront en porte-à-faux par rapport à l'idéologie dominante. […] l'Eglise ne pouvait accepter l'excès de rationalisme optimiste des utopistes, qui va parfois jusqu'au matérialisme (chez un Doni), ni la simplification de la religion en un déisme naturaliste, qui court-circuitait les dogmes, les sacrements et donc la hiérarchie »[407].

Les mesures punitives prises contre les auteurs, les imprimeurs, les libraires et les lecteurs de ces livres variaient largement, en fonction du contexte, allant de la simple réprimande, la confiscation des biens, la proscription et le bannissement à la pendaison, l'étranglement et le bûcher. En voilà quelques exemples.

En Italie, avant le Concile de Trente, les textes utopiques et humanistes circulaient librement et étaient appréciés autant par les laïques que par les hommes de l'Eglise. L'*Utopie* de More fut traduite par Ortensio Landi et éditée par Antonio Francesco Doni en 1548, sous le titre *La Republica nuovamente ritrovata del governo dell'isola Eutopia*. En 1552, Doni publiait ses propres « mondes » utopiques et dystopiques, *I mondi celesti, terrestri, et infernali, de gli accademici pellegrini*, publiés en plusieurs éditions et traduits en français aussi. Cependant, après la constitution de l'Index, l'*Utopie* est interdite, alors que *I mondi* est massivement expurgé.

---

[407] Adelin Charles FIORATO, *Introduction* à *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, p. 15.

Vers la fin du XVI[e] siècle, les conditions de publication sont devenues pénibles. Giordano Bruno montait sur le bûcher en 1600. Traiano Boccalini payait de sa vie (assassiné apparemment), la fiction satirique *De' Ragguagli di Parnasso* (1612). En effet, probablement influencé par le *Spaccio de la Bestia Triunfante* de Giordano Bruno, Boccalini imaginait le Parnasse comme une cité de la Renaissance et profitait de la fiction pour critiquer le pouvoir du pape, l'influence des Espagnols et l'Inquisition[408]. Dans la *Dédicace* au cardinal Borghesi, il avait pourtant prévenu ses lecteurs qu'il ironisait « les passions et les mœurs des personnes privées, non moins que les intérêts et les actions des grands princes »[409]. Cela ne lui a pourtant pas sauvé la vie.

En France, en 1544, un Arrêt du Parlement demandait de brûler des livres d'Etienne Dolet, savant, humaniste et éditeur. Deux ans plus tard, Etienne Dolet et Michel Vincent étaient effectivement brûlés vifs. En 1547, Henri II instituait une Chambre criminelle chargée de la répression de l'hérésie. Au cours des années suivantes, la Chambre a délivré environ 450 sentences, dont 60 condamnations à mort[410]. Le gouvernement de Louis XIII, sur la demande de l'Eglise, a infligé des peines sévères aux athées et aux blasphémateurs. En 1619, le philosophe « épicurien » Lucillo Vanini se faisait arracher la langue et était envoyé au bûcher à Toulouse. Son admirateur libertin, Théophile de Viau, fut condamné à mort en 1623, heureusement la sentence fut changée en exil à perpétuité. En 1621, Jean Fontanier était condamné pour avoir écrit le *Trésor inestimable*, livre « rempli d'impiété, blasphèmes et injures contre Dieu, la Vierge Marie et toute la chrétienté ». Les dispositions prévues par l'arrêt du Parlement comprenaient l'« amende honorable en chemise et tête et pieds nus au devant de l'Eglise Notre-Dame, la corde au col et à genoux tenant en ses mains une torche ardente du poids de deux livres », les « biens acquis et confisqués au roi » et, finalement, « être brûlé vif à un poteau qui pour ce serait dressé en la place de Grève, son corps réduit en cendre avec le livre »[411].

Même si les mesures n'étaient pas toujours si radicales, la majorité des utopistes, ainsi que leurs éditeurs, libraires, diffuseurs et parfois lecteurs, se sont retrouvés sur diverses listes prohibitives. Une des causes principales pour lesquelles on méconnaît aujourd'hui l'identité et le nom véritable de bon nombre d'utopistes a été la censure. Au Moyen Age, les auteurs préféraient rester dans l'anonymat par piétisme religieux et convention rhétorique. A l'aube de l'Age moderne, les utopistes, les auteurs satiriques et critiques continuaient d'éviter la notoriété non par peur des punitions eschatologiques infligées aux orgueilleux, mais pour esquiver les peines bien terrestres commandées par l'Eglise contre les impies et par l'Etat contre les frondeurs.

---

408 Voir Glenn NEGLEY, *Utopian Literature*, p. XVI.

409 Traiano BOCCALINI, *De' Ragguagli di Parnaso*, p. 3.

410 Robert NETZ, *Histoire de la censure dans l'édition*.

411 *Apud* Martine POULAIN & Françoise SERRE (éd.), *Censures. De la Bible aux Larmes d'Eros*.

Il n'y a presque pas d'utopie qui n'ait eu son histoire hardie avec les autorités. Glenn Negley se demande, d'une manière rhétorique : « Pourquoi les auteurs d'utopies ont rencontré de telles difficultés ? Pourquoi leurs œuvres ont été souvent publiées seulement après leur mort, et fréquemment dans une forme expurgée et tronquée ? »[412]. Thomas More, acclamé par les humanistes chrétiens de la première moitié du XVI^{e} siècle, mort en martyr pour l'Eglise catholique, n'a pas manqué de se retrouver, après le Concile de Trente, dans les Index romains. Il se retrouvait d'ailleurs dans une compagnie notoire, dont Erasme, Machiavel et Boccace. Suivant l'adage « *Erasmus posuit ova, Lutherus eduxit pullos* », Rome se hâtait de tuer dans l'œuf les possibles hérésies utopiques.

Thomas More avait bien réussi à imposer son livre comme un jeu d'esprit humaniste, mais ses successeurs n'ont plus reçu un accueil ouvert et tolérant. Les démêlées du dominicain Campanella avec l'Inquisition n'en sont que trop emblématiques de la persécution de la pensée utopique. En 1590 puis en 1594, il a été convoqué devant un tribunal dominicain puis devant l'Inquisition romaine, sur l'accusation d'hérésie (concernant ses idées sur l'animisme universel, inspirées par le philosophe renaissant Bernardino Telesio). En 1599 puis en 1600 il a été interrogé et horriblement torturé pour hérésie et conspiration contre l'Espagne, suite à son projet d'établir en Calabre la Sainte République Universelle, et ce ne furent que ses accès de folie (réelle ou simulée) qui lui ont valu la commutation de la peine de mort en prison à vie. C'est pendant son emprisonnement, qui a duré jusqu'en 1629, qu'il a écrit la Cité du Soleil. Persécuté et avec les manuscrits confisqués systématiquement, il a dû refaire le texte de son utopie plusieurs fois, en 1602, 1611 (en Italien), 1613-1614 et 1630-1631 (en Latin)[413].

L'*Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil* (1616) est moins tragique en ce qui concerne le sort de l'auteur. Néanmoins, elle est exemplaire pour les stratégies d'esquive que la censure imposait aux éditeurs, stratégies qui continuent d'embrouiller les pistes des commentateurs d'aujourd'hui. Nicolas Van Wijngaarden, un des premiers analystes du texte, a émis l'hypothèse que l'*Histoire* a été écrite par un certain Joachim du Moulin, gentilhomme tourangeau et ministre protestant, et publiée par Jean le Maire, à Leyde[414]. Toutefois, Frédéric Lachèvre a démontré, sur l'unique édition existante, que les spécifications éditoriales « A Leiden, Par Jean le Maire » se trouvent de fait sur un papillon collé sur les indications originales « A Saumur, Par Thomas Portan ». D'où Lachèvre déduit que le vrai imprimeur-libraire, Thomas Portan, sans doute inquiet à cause des idées de son auteur sur la monarchie (en Antangil le roi est électif et a des pouvoirs réduits, sinon nuls), a changé sur un certain nombre d'exemplaires les rubriques de la ville et du nom de l'éditeur[415]. Quant à l'auteur, un huguenot dédié au service des armes (d'après l'*Epître dédicatoire*), il reste caché sous les initiales I. D. M. G. T., l'anonymat étant le lot courant pour les utopistes de l'époque.

---

[412] Glenn NEGLEY, *Utopian Literature*, p. 86-87.

[413] Marie Louise BERNERI, *Journey Through Utopia*, pp. 88-102.

[414] Nicolaas VAN WIJNGAARDEN, *Les Odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*.

[415] Frédéric LACHÈVRE, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac. Le libertinage au XVII^{e} siècle* ; René-Louis DOYON, *Variations de l'Utopie*, Etude préliminaire au *Royaume d'Antangil*, p. 12.

Les évêques anglais Joseph Hall et Joseph Godwin se sont confrontés, eux, avec la censure de plus en plus sévère de l'Angleterre d'avant la révolution. Un ordre du 1er juin 1599 interdisait la publication de toute satire. Sous ces auspices, Richard Bancroft, évêque de Londres, et John Whitgift, archevêque de Canterbury, condamnèrent le pamphlet *Virgidemiae*, le premier texte de Joseph Hall, à être brûlé sur la place publique. Rendu prudent par cette expérience, Joseph Hall publiait *Mundus alter et idem* (1605) sous le pseudonyme Mercurius Britannicus et donnait Francfort pour ville d'édition.

Le 25 septembre 1622, le roi James Ier reprenait un autre décret de la reine Elisabeth qui interdisait l'impression de livres sans l'avis des archevêques ou de l'évêque de Londres. En 1624 il a réitéré le décret. Deux ans après, en 1626, le roi Charles Ier l'a repris à son tour. Le Parlement a protesté énergiquement et en 1627 l'archevêque Abbott a été séquestré parce qu'il refusait d'obéir aux demandes du roi. Dans ces conditions, Joseph Godwin fit acte de protestation en publiant *The Man in the Moon* (1629) sous les lettres E.M. et, neuf ans plus tard, *Nuncius Inanimatus* (1638) sans licence, sous le pseudonyme Ch. M. Ch. et donnant comme ville « In Utopia »[416].

Les utopies déistes du XVIIe siècle ont dû partager le sort épouvantable que les libertins se faisaient un point d'honneur d'attirer sur eux[417]. L'exemple en était donné par Vanini, brûle en 1619 sur l'ordre du parlement de Toulouse pour des théories blasphématoires, par Jacques Fontanier brûle à Paris pour athéisme et par Théophile de Viau, dénoncé par le Père Garasse et le Père Servien et arrêté en 1623. *L'Autre monde* de Cyrano de Bergerac n'a pas été publié du vivant de l'auteur. Dans l'édition posthume de 1657, son ami Lebret a expurgé les passages les plus compromettants, susceptibles de déplaire aux censeurs. L'*Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras, écrite initialement en anglais, a été publié en France après que l'auteur fût obligé de quitter Londres. Si les quatre premiers volumes ont reçu le privilège royal, le dernier, qui contient une attaque violente contre la religion révélée, a dû être diffusé illicitement.

Jean Ressayre, l'éditeur de l'*Histoire de Calejava* de Claude Gilbert (1700), excluait du volume, sur le conseil d'un avocat, deux chapitres trop hardis sur le christianisme et le judaïsme. Et quoique il a imprimé le livre sans nom d'auteur ni d'imprimeur, il n'a pas eu le courage de le diffuser et l'a remis entièrement à l'auteur. Claude Gilbert, à son tour, a brûlée tout le tirage, si bien qu'aujourd'hui n'en subsistent que deux exemplaires (à Paris et à Dijon)[418]. Simon Tyssot de Patot publiait anonymement *Les voyages et avantures de Jaques Massé* (1710) et *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Messange* (1720), mais n'a pas pu pour autant éviter que le Consistoire de Deventer l'accusât d'hérésie, attaques contre la Révélation, blasphèmes et spinozisme. Sous le coup d'une lettre de cachet,

---

[416] Grant McCOLLEY, Introduction à Francis Godwin, *The Man in the Moone*, pp. XIII-XIV.

[417] Voir Antoine ADAM, *Les libertins au XVIIe siècle*.

[418] Marc Serge RIVIÈRE, Introduction à Claude GILBERT, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, pp. V-VI. Voir aussi Marie Louise BERNERI, *Journey Through Utopia*, pp. 74 sqq.

l'abbé Prévost dut se réfugier en Angleterre en 1728 et publier *Le philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland* (1731-1739) à Utrecht [419].

Le plus spectaculaire est sans doute le destin de Gabriel de Foigny. Né dans une famille catholique, reçu comme prédicateur dans l'Ordre des Cordeliers, il se vit défroqué à la suite de son comportement scandaleux. De France il passa en Suisse, où il se convertit au protestantisme, signant une abjuration de la foi catholique. Sa mauvaise réputation (ivrognerie, séduction de servantes, mariage avec une veuve mal vue par la communauté) l'a obligé à subsister en cherchant travail par Genève, Lausanne et Berne. La publication de *La Terre Australe connue* en 1676 l'a amené devant la Vénérable Compagnie, pasteurs chargés de la direction spirituelle de la ville. Condamnés à l'emprisonnement, lui et son éditeur La Pierre, Foigny réussit à se faire libérer sur caution. Un dernier scandale (pour avoir engrossé une servante) l'a fait revenir en France, où il est retourné au catholicisme et est mort dans un monastère en 1692.

La même année, l'utopie de Gabriel de Foigny fut réimprimée par l'abbé François Raguenet sous le titre *Aventures de Jacques Sadeur*. C'était une édition mutilée et censurée, autant sur des critères religieux que rationalistes et empiriques (le critère de véridicité). La plupart des coupures s'appliquaient au chapitre « De la religion des australiens », Raguenet supprimant les passages concernant la multiplicité des religions révélées, les miracles, la tradition, etc.[420]. Les historiens de la littérature n'ont pas pu décider si l'expurgation a été faite par Gabriel de Foigny lui-même, désireux de retrouver l'honorabilité, ou par l'éditeur ultérieur[421].

En Angleterre, les « *commonwealths* » imaginés par James Harrington (*Oceana*, 1656), Richard Baxter (*A Holy Commonwealth*, 1659), John Eliot (*The Christian Commonwealth*, 1659), l'anonyme qui prétend continuer Francis Bacon (*New Atlantis*, 1660) ou John Sadler (*Olbia*, 1660), bien qu'inspirés par la révolution républicaine, ne manquaient pas d'inquiéter Cromwell. Henry Neville, du même groupe de ces « *zealous commonwealths men* », a été successivement éloigné de Londres en 1654 pour des critiques adressées à Cromwell, exclu du Parlement en 1658 pour blasphème et athéisme et arrêté en 1663 sous la suspicion de comploteur. La publication de son *Isle de Pines* en 1668, à Cambridge (en Amérique), sans licence et sous un autre nom, lui a valu une enquête, une amende et la faillite du libraire.

Après la Restauration de Charles II, les royalistes ont jugés les « *commonwealths* » comme des attaques anti-monarchiques. En 1683, un Décret de l'Université d'Oxford a condamné le livre de Richard Baxter à être brûlé sur la place publique, avec les œuvres de Hobbes et de Milton. James Harrington a été emprisonné à la Tour de Londres, puis à Plymouth, et relâché seulement pour mourir chez lui, sa santé étant gravement compromise[422]. Les utopistes ultérieurs, Nathaniel Ingelo (*Bentivolo and Urania*, 1660-1664), Richard Head (*The Floating Island*, 1673 ; *The Western Wonder*, 1674), les auteurs de *A Voyage to the New Island*

---

[419] Voir Claire-Eliane ENGEL, *Figures et aventures du XVIII^e siècle*.

[420] Georges BENREKASSA, *Le concentrique et l'excentrique : Marges des Lumières*, p. 279.

[421] Pierre RONZEAUD, Introduction à Gabriel de FOIGNY, *La Terre Australe connue*, pp. XXVII-XXXIII.

[422] Voir John TOLAND, *An exact account of his life*, *in* James Harrington, *Oceana*, pp. XX-XXXII.

Fonseca (1708) et *The Island of Content* (1709), Edward Ward (*A New Voyage to the Island of Fools*, 1713), l'auteur qui se présente comme le Capitaine John Holmesby (*The Voyages, Travels and Wonderful Discoveries*, 1757), John Witherspoon (*The History of a Corporation of Servants*, 1765), ont tous cru plus prudent de se cacher dans l'anonymat ou sous des pseudonymes.

Les voyages lunaires imaginés par Francis Godwin (*The Man in the Moone*, 1638), Francis Gentleman (*A Trip to the Moon*, 1764-1765), « Monsieur Vivenair » (*A Journey lately performed through the air*, 1784), Aratus (*A Voyage to the Moon*, 1793) n'ont pas eu un sort meilleur. Bien qu'apparemment plus fantaisistes, donc moins susceptibles d'être jugés comme des satires, ils fonctionnaient tout de même comme des dystopies critiques à l'adresse de l'Etat. Le cas le plus illustratif de cette série est celui de Daniel Defoe, créateur non seulement du genre de la robinsonnade, mais aussi d'une utopie lunaire, *Consolidator* (1705). Deux ans avant, Defoe avait publié la satire *The shortest way with the Dissenters* (1703), pour laquelle il avait été incarcéré à Newgate et exposé au pilori. Pour se prémunir contre les foudres que son nouvel ouvrage risquait de lui attirer, il écrivit à Lord Halifax pour s'assurer sa protection. Mesure sage, car ses ennemis n'ont pas hésité de l'attaquer par la suite, suggérant, railleurs, que la meilleure machine pour voler à la Lune était le pilori !

Après la « crise de la conscience européenne », malgré le déclin de l'autorité de l'Eglise, la censure n'a cependant rien perdu de sa force. Le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle (1696), annonciateur des Lumières, a engendré des réactions violentes, autant catholiques que protestantes. Chargé par le Chancelier Boucherat de donner son avis, l'abbé Renaudot rapporta qu'il trouvait le *Dictionnaire* « trop libre », plein d'impiétés et de socinianisme, polémique contre le catholicisme. En conclusion, l'ouvrage fut interdit en France. Attaqué autant par les jésuites que par les calvinistes, le *Dictionnaire* ne connut pas un meilleur sort dans les pays réformés. En 1697, Jurieu le dénonçait au Consistoire de l'Eglise wallonne de Rotterdam. Le Consistoire en a fait quatre grandes observations, que Bayle a accepté d'opérer sur la deuxième édition[423].

La pression n'a pas baissé avec l'avancée du XVIII[e] siècle. En 1770, quand il a publié le *Système de la nature*, traité exposant une doctrine matérialiste et antispiritualiste, D'Holbach trouvait toujours bon de cacher son identité sous le pseudonyme de M. Mirabaud. Et il n'avait pas tort, puisque le livre finit condamné au bûcher par un Arrêt du Parlement du 18 août, pour « crime de lèse-majesté humaine et divine »[424]. Le 10 mars 1781, le conseiller d'Esprémesnil dénonçait au Parlement l'édition des œuvres de Voltaire par Beaumarchais comme une « collection d'impiétés, d'infamies et d'ordures ». En raison de ce scandale, Rétif de la Bretonne, qui était en train de faire imprimer cette même année *La Découverte Australe par un Homme-volant*, roman utopique où il suggérait que tous les êtres vivants avaient évolué d'un animal

[423] Alain NIDERST, *Introduction* à Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, p. 13.

[424] D'HOLBACH, Système de la nature, 1990.

original unique, fut obligé d'en repousser indéfiniment la publication[425]. Le *Supplément* de Diderot au *Voyage autour du monde* de Bougainville, écrit en 1772, a dû circuler en manuscrit et n'a vu la lumière de l'imprimerie qu'en 1796, après la Révolution.

L'abolition de la censure par l'Assemblée Constituante de 1790 n'a pas fait disparaître la persécution. Le XIX^e^ siècle n'a pas relâché la pression sur les écrivains iconoclastes. Et si la charge d'hérésie n'était plus à la mode, restait en vigueur la condamnation des attaques aux institutions de l'Etat et aux mœurs publiques. Beffroy de Reigny, éditeur d'un journal intitulé successivement *Les Lunes*, *Le courrier des planètes*, *Le courrier de la Lune et des planètes*, dans lequel il a célébré d'une façon très réservée la Révolution, et auteur d'une utopie réformiste *Nicodème dans la Lune* (1790), où il proposait une « révolution pacifique », a vite été traité de « contre-révolutionnaire ». Le pseudonyme de « cousin Jacques » ne suffit pas pour le protéger, puisque, entre 1792-1793, il dut fuir Paris et, une année plus tard, il fut incarcéré pour des opinions pro-monarchiques.

En Angleterre, Thomas Spence, auteur d'une utopie qu'il a baptisé de son propre nom, *A description of Spensonia* (1795), était porté en justice pour un pamphlet nourri par la même vision utopique réformiste. Penseur philanthrope radical, militant pour la nationalisation des terres dans des communautés locales, il a été condamné à douze mois de prison à Newgate. Il est éloquent que les péripéties du procès et la « constitution » de Spensonia fussent réunies dans un même volume, publié en 1803. Le recueil, *The important trial of Thomas Spence for a political pamphlet, intitled « The restorer of society to its natural state » on May 27, 1801, at Westminster Hall before Lord Kenyon and a special jury*, contient : « *I. Spence's account of the trial, in his orthography ; II. The indictment, brought on behalf of George III by Sir Thomas Law ; III. The constitution of Spensonia. Epilogue* »[426].

Vers le milieu du XIX^e^ siècle, Etienne Cabet, l'auteur du « roman philosophique et social » *Voyage en Icarie*, une utopie où le christianisme est invoqué comme prédécesseur du communisme, continuera de trouver propice de voiler son identité derrière celle de son protagoniste, lord William Carisdall. La première édition du *Voyage*, en deux volumes, apparaissait en 1840, à Paris, avec la spécification « traduit de l'anglais de Francis Adams par Th. Dufruit ». De retour en France après son « exil » londonien, Cabet a dû naviguer entre clandestinité et légalité. Il persista à publier sous pseudonyme (la deuxième édition, en un volume, fut imprimée en 1842) et à appliquer différentes tactiques pour éviter la persécution. Par exemple, il retarda la diffusion du *Voyage*, pour profiter de la réglementation Nouveau Régime selon laquelle un livre cessait d'être poursuivi après six mois[427].

---

[425] Voir Adolphe TARABAUT, *Le vrai visage de Rétif de la Bretonne*, pp. 272-274.

[426] Thomas SPENCE, *The important trial of Thomas Spence for a political pamphlet*, London, Printed by A. Seale, 1803.

[427] Etienne CABET, *Voyage en Icarie*, 1979.

L'exemple « exemplaire » de blasphème systématique et de persécution presque ininterrompue reste incontestablement celui du Marquis de Sade, auteur du « roman philosophique » avec des épisodes utopiques *Aline et Valcour* (1795). Son libertinage sans frontières, sa philosophie d'une liberté au delà de toute norme morale, religieuse, sociale et juridique, lui ont valu au total 29 ans d'emprisonnent. Poursuivi par une *Lettre de cachet*, il fut emprisonné une première fois dans la Forteresse de Miolans en 1772, mais il réussit à s'en évader quatre mois plus tard. En 1777, il fut finalement rattrapé et incarcéré à Vincennes, puis transféré, en 1784, à la Bastille. En 1790, l'Assemblée Constituante annulait la *Lettre de cachet*, mais, bien que devenu « citoyen Sade », il fut emprisonné pendant un an pour « modération ». Relâché en 1794, il fut de nouveau arrêté, en 1801, sur l'ordre de Napoléon, et interné successivement à la prison de Sainte-Pélagie, la forteresse de Bicêtre et l'asile de Charenton, où il mourut en 1814. Après sa disparition, le fils de Constance, la femme de Sade, brûla tous les manuscrits non publiés de son père adoptif, incluant l'immense récit *Les Journées de Florbelle*. Le feu restait ainsi la destination privilégiée des « romans philosophiques » et utopiques trop critiques, voire impies et blasphématoires.

La persécution fut thématisée comme « moteur » de l'intrigue dans plusieurs récits utopiques classiques. M. Dyrcona, le personnage de Cyrano de Bergerac, entreprend son voyage aux états et empires du Soleil pour échapper à un procès pour sorcellerie. Son précédent « voyage à la Lune » lui avait en effet valu la renommée de magicien et la fureur d'une populace de bigots conduits par un prêtre fanatique. Grâce à sa machine de cristal, le personnage s'envole littéralement de la tour où il était détenu, belle métaphore de l'ascension d'un « esprit fort » hors des ténèbres de la superstition. Un autre personnage, le « voyageur aérien » de Marc-Antoine Legrand, inventeur d'un chariot volant à vapeurs, se voit traité de magicien qui, « par ses enchantemens ne cherchoit qu'à se divertir aux dépens de celles qui seroient assez sottes pour le croire ; que la manière dont il avoit paru entouré d'une Nuée étoit une preuve plus que suffisante qu'il avoit un grand commerce avec les Demons »[428]. Les « avantures du voyageur aérien », et ses mésaventures avec l'Inquisition, mettent en scène le mécanisme idéologique de diabolisation de la science et des libres penseurs.

Un roman utopique où la persécution devient elle-même le sujet de la narration est les *Mémoires de Gaudentio di Lucca* de Simon Berington (1737). Le noyau utopique est constitué par la description de Mezzoranie, un royaume idéal africain, héritant des légendes sur la Cité du Soleil (Héliopolis) et sur le Prêtre Jean, roi et pontife des Indes fabuleuses et custode du Paradis terrestre, et aussi des relations sur les Chinois et les Incas. Pour construire le cadre narratif, le roman thématise les démêlés des utopistes avec les organes de répression. Simon Berington met en abîme la persécution des auteurs par le Saint-Office, présentant son texte comme un compte-rendu ou un témoignage arraché au protagoniste, Gaudentio di Lucca, au cours d'une enquête menée par l'Inquisition.

Le sous-titre du roman annonce sans équivoque, dès le début, la mise en scène : « Mémoires de Gaudentio di Lucca, Où il rend compte aux pères de l'Inquisition de Bologne qui l'ont fait arrêter, de tout ce qui lui est

[428] [Marc-Antoine LEGRAND], *Les avantures du voyageur aérien. Histoire espagnolle*, pp. 102-103.

arrivé de plus remarquable dans sa vie ; & où il les instruit d'un pays inconnu, situé au milieu des vastes déserts de l'Afrique, dont les habitants sont aussi anciens, aussi nombreux, & aussi civilisés que les Chinois. Avec l'Histoire de leur Origine, de leur Religion, de leurs Coutumes, leur Police, & c. ». En effet, Gaudentio di Lucca est présenté comme un jeune italien qui, après plusieurs naufrages, captivités, aventures amoureuses, arrive chez le peuple utopique des Mezzoraniens dans l'Afrique sud-saharienne. De retour en Europe, le protagoniste est arrêté et interrogé par les inquisiteurs de Bologne. Le livre serait son autobiographie, ses mémoires plus précisément, annotées des questions et des commentaires des procureurs religieux.

Gaudentio di Lucca doit sa mésaventure aux délateurs infiltrés dans le milieu où il racontait son voyage. Les inquisiteurs confirment qu'il avait été arrêté après « qu'il leur dit qu'il connoissoit un pays dans une partie du monde extrêmement éloignée, où les habitans, quoique Payens, avoient une connaissance des Loix de la nature & des bonnes mœurs, plus parfaite que les Chrétiens les plus policés. Ce discours nous fut rapporté sur le champ, & interprété comme un trait satyrique contre la Religion chrétienne »[429]. Cette trame narrative est la transcription fidèle de la situation des auteurs de fantaisies utopiques hétérodoxes confrontés aux autorités ecclésiastiques. Simon Berington, qui se cache derrière son personnage, fait vivre à Gaudentio di Lucca ce qu'il aurait probablement vécu lui-même s'il n'était pas resté anonyme.

On pourrait dire que, par cette projection, l'utopiste essaie d'anticiper et de libérer la réalité de sa charge de violence en lui un créant une image dans le miroir de la fiction. Les inquisiteurs réels pouvaient trouver inutile de citer Simon Berington puisque, dans le roman, Gaudentio di Lucca avait déjà été interrogé par le Saint-Office. De plus, Gaudentio di Lucca fait devant les inquisiteurs une profession de foi pleinement orthodoxe et réfute les croyances des Mezzoraniens, ce qui en principe devrait permettre à Simon Berington de faire l'économie de sa propre abjuration devant un tribunal bien réel.

Gaudentio di Lucca fonctionne en rapport à Simon Berington comme un « *disclaimer* », terme par lequel la critique anglo-saxonne désigne un personnage-narrateur dont l'attitude et les opinions diffèrent de celle de l'auteur. La non-coïncidence entre les deux positions offre à l'utopiste les moyens de créer un riche jeu d'insinuations, ironies et allusions. L'auteur peut obliger son narrateur à afficher face au peuple d'Utopie une distance plus grande de ce que l'auteur ne compte afficher lui-même. Quand un inquisiteur fictif des *Mémoires*, très poli et très sage d'ailleurs (image flatteuse envoyée par Berington aux inquisiteurs réels), fait remarquer que les disputes théologiques sont nécessaires pour éclairer les idées fausses sur la divinité, Gaudentio acquiesce : « mes Révérends Pères, & je me flatte que vous regardez ce que je viens de dire comme l'opinion de ce peuple, & non comme la mienne, qui est parfaitement conforme aux dogmes de l'Eglise catholique »[430].

---

[429] [Simon BERINGTON], *Mémoires de Gaudentio di Lucca*, vol. I, p. XXX.

[430] *Ibidem*, vol. II, pp. 56-57.

Le narrateur désavoue les croyances du peuple qu'il présente, mais en même temps on est en droit de s'interroger si l'auteur, à son tour, ne désavoue tacitement et ironiquement son porte-parole. D'autant plus qu'il introduit dans la narration un personnage qui fait en quelque sorte le contrepoids de Gaudentio di Lucca. Il s'agit d'un « Anglais » naufragé sur la côte d'Afrique et accueilli par les Mezzoraniens. L'Anglais fait une confession cynique : « je m'accommode de toutes les Religions, & crois que l'une vaut bien l'autre : tous les gens d'Esprit de ma Nation pensent de même ». Le narrateur commente que son compagnon doit faire partie de la « société de Politicii », « vrais athées au fond du cœur, quoiqu'ils n'en convinssent pas ». Un des inquisiteurs s'empresse d'annoter qu'il s'agit d'un des « précurseurs de nos esprits forts modernes, dont les principes tendent à bouleverser toute société »[431]. Néanmoins le désaveu de Gaudentio di Lucca et le verdict de l'inquisiteur ne font que couvrir d'un rideau de fumée la sympathie de l'auteur pour les esprits forts.

Bien que procédé subversif et satirique, la technique du « désaveu » témoigne non moins des dimensions tentaculaires et des effets pervers de la censure. La censure extérieure, imposée par l'Etat, a immanquablement fini par engendrer une censure intérieure, l'autocensure. Georges Benrekassa a fait remarquer que l'une des stratégies délibérées des censeurs a été de toujours préciser l'interdit, mais jamais le permis : « Le propre de la censure est de toujours laisser planer un doute : sinon, comment s'exercerait-elle, comment pourrait-elle atteindre son véritable but, qui est de provoquer l'autocensure ? »[432]. Le système de contrôle le plus efficace est celui qui oblige les auteurs à lire leurs propres textes avec les yeux de l'inquisiteur.

Les auteurs de satires et d'utopies étaient directement soumis à ces pressions multidimensionnelles et concentriques. De la part des autorités, ils courraient incessamment le risque de se voir entraînés dans des procès pour hérésie, d'être excommuniés, d'être listés dans l'Index, de ne pas obtenir le droit de publication, de se faire confisquer les ouvrages publiés ou de subir tout simplement l'opprobre publique. Face à ces restrictions, ils ont développé des réactions d'esquive et d'autocensure des plus variées: l'anonymat (beaucoup de livres ont été imprimés sans nom d'auteur, de telle manière que la restitution de la paternité reste pour certains impossible jusqu'à ce jour) ; la publication dans des maisons d'édition étrangères (dans des pays où soit la censure était plus permissive, soit le pouvoir politique ou religieux était en conflit avec le pays de l'auteur) ; le dédoublement de l'auteur dans un narrateur fictif qui soit assume la charge d'hérésie exonérant l'auteur, soit fait profession de bonne foi pour l'auteur, lui évitant la prise directe de position ; la création d'un langage « codé », allusif et allégorique, destiné à une lecture seconde, couverte ; le refaçonnage ou la réécriture des textes, après ou même avant l'expurgation par les censeurs des passages problématiques ; *mea culpae* publics, quand l'auteur était saisi, etc.

---

[431] *Ibidem*, vol. II, pp. 228-229.

[432] Georges BENREKASSA, *Le concentrique et l'excentrique : Marges des Lumières*, p. 33.

Mais si ces parades pouvaient à la limite mettre les utopistes à l'abri de la persécution, en revanche rien ne pouvait les protéger de la censure intérieure, de la pression du *super ego* théologique et moral induit par le modèle social. Extérieure ou intériorisée, la censure était une réalité toute-puissante. Les auteurs d'utopies ne pouvaient que difficilement éviter la « mauvaise conscience » qu'ils développaient envers l'Etat et, plus gravement, envers eux-mêmes. Dans ce qui suit, nous allons nous occuper d'une ligne parallèle de récits utopiques, qui a évolué dans une autre direction que les utopies hétérodoxes. Si la descendance directe de Thomas More comptait les utopistes qui créaient des projets alternatifs à la civilisation chrétienne occidentale, une autre branche s'est rangée du côté du système. Ces « contre-utopistes » se sont proposé de démontrer soit que l'utopie était possible dans les paramètres existants (ce qu'on peut appeler les eutopies contre-réformées), soit que les utopies « païennes », et l'utopie en général, sont des topies négatives, voir cauchemardesques.

Chapitre 3. Les eutopies chrétiennes

Dans le cas de l'utopie, la censure religieuse touchait aux thèmes qui, en opposition avec la doctrine et les institutions chrétiennes, garantissaient l'optimisme utopique : l'homme démiurge, la manipulation du destin individuel et collectif, la nature non corrompue, l'innocence adamique, le bon sauvage, la communauté des biens, l'égalitarisme, la liberté sexuelle, la raison dominante, l'éducation et la culture laïques. Tous ces concepts, qui assuraient la possibilité d'une restauration de l'homme sans l'aide de Dieu, ont été soumis à une critique d'inspiration orthodoxe, centrée sur l'idée du péché originel, de la déchéance de l'homme, de la nécessité du rachat par Jésus-Christ et du ministère de l'Eglise, du rôle des institutions séculaires, des élites, de la propriété et de l'argent, etc.

Intériorisées et assumées par des auteurs plus ou moins proches de l'Eglise, ces critiques ont commencé à agir comme un système mental prohibitif, qui a fini par renverser le genre de l'utopie en antiutopie. Ce n'est pas la censure directe, exercée par les autorités ecclésiastiques ou laïques, qui a ruiné, au XVII^{e} siècle, l'imaginaire utopique, mais l'autocensure d'une classe d'auteurs qui ont adhéré, à l'encontre des valeurs humanistes, aux valeurs du christianisme orthodoxe redécouvert par la Réforme, la Contre-Réforme, le Puritanisme, etc. Ce processus suit le grand courant idéologique de l'Europe d'après le Concile de Trente. Les contre-utopies de Joseph Hall, Jonathan Swift, Guyot Desfontaines, Zaccarie Seriman et autres, qui succèdent aux utopies de More, Campanella, Bacon, s'inscrivent dans un art et une littérature de patente inspiration chrétienne qu'un Emile Mâle et un Werner Weinsbach définissent comme le Baroque.

Le but explicitement affirmé par l'Eglise de Rome pendant sa grande offensive contre les hérésies était qu'elle ne voulait point la condamnation et la mort des pécheurs, mais leur pénitence et leur conversion. En effet, les recherches historiques et sociologiques contemporaines ont déconstruit le « mythe noir » de

l'Inquisition, démontrant que le nombre des exécutions et des bûchers allumés par le Saint-Office a été beaucoup moins important que ce que tend à lui attribuer l'imaginaire collectif. Similairement, la surveillance des utopistes n'avait pour seul but l'interdiction de leurs textes, mais, si possible, leur acheminement vers le dogme orthodoxe. Cette pression, autant extérieure qu'intérieure, a fait que, en parallèle avec les utopies partant de Thomas More, une autre branche du genre abandonna la voie de l'hétérodoxie et retourna dans le grand courant de la civilisation chrétienne. A mi-chemin entre la foi ingénue et l'autocensure, une série significative d'auteurs ont produit ce que l'on pourrait appeler des eutopies chrétiennes.

Le cadre doctrinal de cette récupération des utopies fut offert par saint Augustin. Dans sa *Cité de Dieu*, l'évêque d'Hippone avait parlé, d'une manière plutôt métaphorique, des deux attitudes qui caractérisent les païens et les croyants, l'amour de soi-même et l'amour de Dieu, l'égoïsme et l'impiété d'un côté, l'altruisme et la foi de l'autre. « Deux amours ont donc bâti deux cités : l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu, celle de la terre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, celle du ciel. L'une se glorifie en soi, et l'autre dans le Seigneur; l'une brigue la gloire des hommes, et l'autre ne veut pour toute gloire que le témoignage de sa conscience; l'une marche la tête levée, toute bouffie d'orgueil, et l'autre dit à Dieu : "Vous êtes ma gloire, et c'est vous qui me faites marcher la tête levée" ; en l'une, les princes sont dominés par la passion de dominer sur leurs sujets, et en l'autre, les princes et les sujets s'assistent mutuellement, ceux-là par leur bon gouvernement, et ceux-ci par leur obéissance; l'une aime sa propre force en la personne de ses souverains, et l'autre dit à Dieu : "Seigneur, qui êtes ma vertu, je vous aimerai" »[433].

Ainsi, le genre humain « a été distingué en deux ordres, l'un composé de ceux qui vivent selon l'homme, et l'autre de ceux qui vivent selon Dieu. Nous donnons encore à ces deux ordres le nom mystique de Cités, par où il faut entendre deux sociétés d'hommes, dont l'une est prédestinée à vivre éternellement avec Dieu, et l'autre à souffrir un supplice éternel avec le diable. »[434] « Les citoyens de la Cité de la terre préfèrent leurs divinités à ce fondateur de la Cité sainte, faute de savoir qu'il est le Dieu des dieux, non des faux dieux, c'est-à-dire des dieux impies et superbes, qui, privés de la lumière immuable et commune à tous, et réduits à une puissance stérile, s'attachent avec fureur à leurs misérables privilèges pour obtenir des honneurs divins de ceux qu'ils ont trompés et assujettis, mais des dieux saints et pieux qui aiment mieux rester soumis à un seul que de se soumettre aux autres et adorer Dieu que d'être adorés en sa place. »[435]

Réinterprétant l'Ancien Testament, saint Augustin donne pour fondateurs des deux cités les deux fils d'Adam, Caïn et Abel. Les frères sont le point de départ de deux généalogies morales et spirituelles entre lesquelles l'humanité se divise en fonction de l'usage qu'elle fait de son libre arbitre. Bien qu'antagonistes,

---

[433] Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Livre XIV, chap. XXVIII, *in Oeuvres complètes de Saint Augustin,* traduites pour la première fois en français sous la direction de M. POUJOULAT et de M. l'abbé RAULX, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1864-1873.

[434] *Ibidem*, Livre XV, chap. I.

[435] *Ibidem*, Livre XI, chap. I.

les deux communautés sont présentées par saint Augustin comme les échelons d'une hiérarchie sotériologique, qui mène de la chair à l'âme, de la terre au ciel, de la damnation à la grâce. « Lorsque les deux cités commencèrent à prendre leur cours dans l'étendue des siècles, l'homme de la cité de la terre fut celui qui naquit le premier, et, après lui, le membre de la cité de Dieu, prédestiné par la grâce, élu par la grâce, étranger ici-bas par la grâce, et par la grâce citoyen du ciel. »[436] Ce qui veut dire que la Cité de l'homme n'est pas foncièrement et définitivement une Cité des démons. Elle peut tout autant se convertir et ouvrir la voie à la Cité de Dieu.

A la naissance des utopies, les docteurs de l'Eglise n'ont pas manqué de les rapprocher de la Cité terrestre de saint Augustin. Construites par les hommes sans l'aide du Créateur, clamant une condition adamique qui fait économie du rachat par le Christ, n'ayant pas besoin de l'Eglise et de la religion révélée, les utopies rentraient parfaitement dans la définition augustinienne des communautés rendant un culte ou, encore pire, se posant elles-mêmes (ou leurs fondateurs) en des « dieux impies et superbes ».

Dorothy F. Donnelly a démontré que, pendant que la cité augustinienne est construite en fonction d'un « *telos* » transcendant, situé en dehors du « *saeculum* » et du monde contingent, les utopies demeurent dans le temps et dans l'histoire. Du point de vue utopique, la Cité divine dépend d'un paradigme qui rejette les axiomes de la Cité humaine. « Bref, conclut l'analyste, non seulement *La Cité de Dieu* n'est pas un exemple d'écriture utopique, elle est, en vérité, une injonction contre la spéculation utopique »[437]. Cité de Caïn, Tour de Babel, empires de pharaon ou du roi de Babylone, tous ces exemples bibliques d'orgueil humain combattu par Dieu viennent se plaquer sur les utopies des humanistes.

Toutefois, avant que les positions se fussent raidies et que les docteurs chrétiens eussent commencé à diaboliser les royaumes utopiques, l'humanisme chrétien eut une attitude plus malléable envers l'utopisme. Partant de la suggestion de saint Augustin que la Cité de l'homme est chronologiquement la première et qu'en fin de compte elle ne fait qu'annoncer l'avènement du Royaume, les ecclésiastiques étaient disposés à voir dans l'utopie, de même que dans la sagesse et l'éthique des philosophes antiques, une préparation et un exercice pour la Bonne Nouvelle et la mission de l'Eglise. Avant donc de condamner en bloc l'utopisme, ou en parallèle avec l'attaque contre les fictions utopiques, les docteurs des différentes confessions chrétiennes ont essayé d'attirer les cités de l'homme vers la Cité de Dieu.

La stratégie de conversion a été éprouvée, après coup et d'une manière plutôt bienveillante et finement condescendante, sur le texte fondateur du genre lui-même, l'*Utopie*. Si Thomas More s'était concentré explicitement sur le redressement moral et pratique de la Cité de l'homme, ses lecteurs théologiens se sont hâtés de suggérer et de compléter la pointille métaphysique de son projet restaurateur. Ainsi, Guillaume Budé, dans la *Lettre* mise comme préface à l'édition de l'*Utopie* publiée à Bâle en 1518, fait l'effort théorique de réintégrer l'« Udepotia » (le *jamais*, en tant que « non-temps » qui fait pendant à la « non-

[436] *Ibidem*, Livre XV, chap. I.

[437] Dorothy F. DONNELY, *Patterns of Order and Utopia*, pp. 29-30.

place ») dans l'architecture chrétienne de monde. Il s'agit d'une tentative de récupération doctrinaire, dans les cadres généreux de l'« humanisme chrétien », d'un texte qui, après le Concile de Trente, deviendra suspect aux yeux du Saint-Office et sera renvoyé à l'Index.

On peut supposer que l'adaptation faite par Guillaume Budé ne falsifie pas trop la pensée de Thomas More, humaniste du cercle d'Erasme sans doute, mais en même temps martyr de la cause catholique. André Prévost déjà avait souligné l'impact qu'avaient exercé sur More le monachisme clunisien et l'expérience cénobitique (surtout les années passées au couvent de La Chartreuse de Londres)[438]. Sur ces bases, Jean-Jacques Wunenburger nous propose de voir dans l'utopie non tant un projet de réforme sociale, mais plutôt l'esquisse d'une communauté spirituelle : « La société utopienne s'apparente, en effet, à une communauté d'esprits libres mais hiérarchiques, adonnés à la réalisation spirituelle, qui prend clairement une dimension religieuse que seul le monothéisme chrétien a pu déterminer »[439]. En d'autres mots, le récit de Thomas More serait une « parabole psychagogique », qui oriente le cap de l'Utopie non vers le monde terrestre, vers une Cité augustinienne de l'homme, mais vers la Cité céleste de Dieu.

Guillaume Budé base sa tactique récupératrice sur la mise en vedette de la qualité morale de la société utopienne et sur la relégation dans l'ombre de ses réalisations pratiques. Le commentateur se déclare enthousiasmé moins par les réformes sociales et les innovations technologiques que par « la sainteté des Utopiens », par leur « béatitude de source divine », par leur justice et leur sens de l'honneur, par l'éradication de l'avarice, de la cupidité, de l'effronterie et de l'impudence. Pour souligner les qualités des Utopiens, Budé reprend un thème de l'astrologie classique, celui de la précession des équinoxes et de la migration de la Justice (la constellation de la Balance) hors de notre monde. Si les auteurs anciens disaient que Libra avait trouvé refuge dans le Zodiaque, Budé avance qu'elle « doit être restée dans l'île d'Utopie »[440]. L'excellence morale atteinte par les Utopiens les qualifie d'habitants de « l'Age de Saturne » restauré, ou de « l'une des Iles Fortunées, proche peut-être des Champs Elysées »[441].

Ces concessions à la rhétorique humaniste ne font que préparer la véritable pensée de Guillaume Budé. Animés d'un « seul esprit », les villes d'Utopie devraient se rejoindre dans « une Cité unique nommée Hagnapolis ; celle-ci, se reposant sur ses coutumes et ses biens, heureuse dans l'innocence, mène, d'une certaine façon, une vie céleste ; si elle est située sous le ciel, elle n'en est pas moins au-dessus des turpitudes du monde connu où les entreprises humaines aussi fiévreuses et violentes que vaines et inutiles accumulent les désordres qui les précipitent dans l'abîme »[442]. Hagnapolis, la Cité de l'innocence, la Cité des purs, n'est plus une utopie mais un monastère, une communauté de saints.

---

[438] André PRÉVOST, *Thomas More (1478-1535) et la crise de la pensée européenne*.

[439] Jean-Jacques WUNENBURGER, « L'Utopie de Thomas More, entre cité des hommes et cité de Dieu », *in Cahiers du Gadges*, vol. 4, *Education, transmission, rénovation à la Renaissance*, Genève, Librairie Droz, 2006, p. 248.

[440] *Lettre* de Guillaume BUDÉ, *in* Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. 9.

[441] *Ibidem*, p. 9

[442] *Ibidem*, p. 9.

L'Udepotie de Guillaume Budé est une Terre de promesse, un Ciel nouveau et une Terre nouvelle. L'association n'est pas trop forcée si l'on accepte l'interprétation proposée par Louis Marin au texte de Thomas More. En effet, selon l'auteur d'*Utopiques : Jeux d'espaces*, « Utopus ne crée pas une nouvelle terre ; il crée une île en forme d'astre : une île « lunaire. […] l'Utopia est une non-terre ou une terre en espace céleste »[443]. Le nom gnostique d'Abraxa donné par Thomas More à l'Utopie d'avant Utopus va dans le même sens. Chez les Basilidiens et autres sectes gnostiques, Abraxas correspond au nombre 365 et désigne le grand « *aïon* », l'ensemble des sphères astrales.

Guillaume Budé intègre ainsi Thomas More dans une théodicée chrétienne qui concède à l'homme un rôle important dans la rédemption. Maurice Schumann affirme que l'Utopie s'insérait dans une architecture sotériologique qui mène de l'homme sauvage et barbare à l'homme justifié et reçu dans la grâce. Cette progression compterait cinq échelons ou étapes[444]. La première serait représentée par le peuple d'Abraxa, une « horde grossière et sauvage », incarnant l'homme dans l'état corrompu. La deuxième serait le résultat de l'intervention d'Utopus, qui éleva cette population à « ce degré de civilisation et de culture qui la place aujourd'hui au-dessus de presque tous les autres peuples »[445]. Après la révolution civilisatrice, qui permettait la récupération en Utopie des valeurs des cultures classiques égyptienne, grecque et romaine, une troisième étape commencerait par la prévisible et souhaitable conversion des Utopiens au christianisme. Le quatrième degré serait atteint dans l'Hagnapolis de Guillaume Budé, cité-monastère habitée par des saints. Et, finalement, le point d'aboutissement serait constitué par la Cité transcendante de Dieu.

L'interprétation de Guillaume Budé est peut-être la première manifestation de la censure religieuse appliquée à la pensée utopique. C'est une « censure » bienveillante et subtile qui impose au texte, sinon une « conversion » idéologique, au moins une lecture et une interprétation récupérant sa vision un peu trop hétérodoxe. Guillaume Budé suggère que l'accomplissement de l'utopie laïque soit l'utopie monastique. Utopie, cité de la sagesse, se résume dans Hagnapolis, cité de l'innocence pieuse. Budé ne fait que soumettre l'utopie au même procès qui, dans la pensée patristique, a provoqué la sublimation du Paradis terrestre en Paradis céleste. Bien que située « sous le ciel », Hagnapolis ne manque pas de mener « d'une certaine façon, une vie céleste ». Le scandale potentiel de l'Utopie de More en tant que Paradis terrestre alternatif est ainsi prévenu par la proposition de rehausser cette Cité de l'homme au statut de communauté de saints pratiquant une vie angélique et préparant la Cité de Dieu. Comme le dit Maurice Schumann, « le lecteur de l'Utopie ne peut s'empêcher de penser que c'est la présence de cette Cité éternelle qui attire, sollicite et conseille l'architecte de la cité terrestre »[446].

---

[443] Louis MARIN, *Utopiques : Jeux d'espaces*, pp. 143-144.

[444] Maurice SCHUMANN, *Préface* à Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. XVII-XVIII.

[445] Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. 71.

[446] Maurice SCHUMANN, *Préface* à Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. XVIII.

Dans l'échelle de Maurice Schumann, Abraxa – Utopie païenne (ou classique) – Utopie chrétienne – Hagnapolis – Cité de Dieu, le troisième échelon a été accompli par les auteurs d'utopies catholiques et protestantes des XVI^e^-XVII^e^ siècles. A partir de Thomas More, le genre s'est ainsi développé non seulement dans la direction des utopies hétérodoxes, mais aussi dans une série d'eutopies où les Utopiens se sont convertis à la religion de Jésus-Christ. Ce type de fiction ôtait le potentiel satirique et subversif de l'invention utopique et comblait le manque qui avait été reproché à Thomas More et à ses successeurs, à savoir la présentation d'une civilisation non chrétienne néanmoins supérieure aux royaumes chrétiens d'Europe. La société idéale païenne, érigée par les lumières seules de la raison humaine, n'était plus opposée à la société réelle, bénéficiant de la révélation divine mais en même temps se complaisant dans un état moral pitoyable. Par l'apparition des utopies chrétiennes, l'imaginaire utopique était récupéré dans les cadres de la pensée orthodoxe et les utopistes étaient invités à concevoir des solutions non pour critiquer mais pour améliorer la civilisation chrétienne elle-même.

La première utopie française « christianisée » a été la *Brève description de l'état d'Eudémonie, cité du pays de Macaria* de Gaspar Stiblin (1553). Humaniste catholique, l'auteur impose une pseudomorphose chrétienne aux cités idéales de Platon, Aristote et Xénophon, célèbres par tout le monde (« *toto orbe celeberrimas* »). Bien que formés dans l'esprit des arts libéraux (éloquence, philosophie, poésie, théologie, médecine, juridiction), les Macariens suivent les préceptes d'une morale sévère, de facture stoïcienne, hautement appréciés par la Contre-Réforme et l'art Baroque. Leurs vertus exemplaires sont la modération, la prudence, la chasteté, la sobriété, la sévérité, la justice et la piété, alors que les magistrats punissent les ivrognes, les obscènes, les blasphémateurs, les sycophantes, les mages, les voleurs, les adultérins[447].

Dans *Coropaedia, sive moribus et vita Virginum sacrarum*, traité de comportement pour les jeunes filles compris dans le même volume avec *Brève description de l'état d'Eudémonie*, Gaspar Stiblin monte une véritable campagne antisomatique et anticosmique, combattant la cupidité et les autres vices qui maintiennent l'homme lié au monde et asservi au démon[448]. Aux attractions du siècle, Stiblin oppose la « *contemplatio solitaria, materia meditandi, fructus psalmodiae, manuario exercitia, lectio sacra, peregrinatio*, etc. ». On reconnaît ici les thèmes du Concile de Trente, le « *contemptus mundi* » et le « *vanitatis vanitatum* », par lesquelles les stratèges du Catholicisme se proposaient de mortifier l'enthousiasme vital de la Renaissance.

La valeur centrale de l'Eudémonie, garantie par l'Eglise, est la foi. La pureté et l'orthodoxie de la croyance et des rituels évitent les erreurs, les hérésies et les schismes : « *nulla hypocrisis, nulla à catholica fide deflexio ; nihil ambiguum, omni apura, syncera, candida planeque ; ipsum Christum resipiscentia* »[449]. Parlant de cette utopie passéiste, archaïque, rudimentaire et hiérarchique, Luigi Firpo remarque que l'« Etat

---

[447] Gasparus STIBLINUS, *Commentariolus de Eudaemonensium Republica*, p. 80.

[448] *Idem*, *Coropaedia, sive de moribus et vita Virginum sacrarum*, p. 22.

[449] *Idem*, *Commentariolus de Eudaemonensium Republica*, pp. 111-112.

de Macarie baigne déjà tout entier – d'une façon étrangement précoce – dans l'atmosphère austère de la Contre-Réforme. Seule la vie vertueuse est heureuse, trouve-t-on dès les premières pages du petit livre, et, en effet, les Eudémoniens s'appliquent principalement à éviter tout péché qui puisse offenser Dieu et la Nature. On réprime le luxe par des sévères lois somptuaires, on poursuit le libertinage, on condamne l'indolence, l'ivrognerie, les propos contraires à la bienséance, on recommande un régime sobre et la continence pour assurer santé et longévité à tous les citoyens »[450].

La réponse orthodoxe la plus vigoureuse et suivie contre les utopies païennes s'est fait sentir en Italie. Parlant des *Utopistes et réformateurs sociaux du XVI^e siècle*, Carlo Curcio note que le trait le plus éloquent des utopies du « *Cinquecento* » est « le désir de reporter ou de porter la politique sinon vers la religion proprement dite, du moins vers la morale catholique, de laquelle elle paraissait s'avoir éloigné »[451]. Paruta, Lottini, Roseo, Pigna, Nifo, Guazzo proposent tous des principats, des cités et des royaumes idéaux conduits par des princes ou des rois chrétiens bons, justes, prudents, discrets et parfaits, dans le sens baroque de ces termes. En 1581, Francesco Pucci offre la *Forma d'una republica catolica*. Le caractère spécifique le plus étonnant de cette variété d'utopies est, selon Adelin Charles Fiorato, que « la pensée humaniste et l'idéologie de la Contre-Réforme cohabitent en bonne intelligence dans les fictions utopiques »[452].

La pression de la censure et de l'autocensure religieuse a fini par transformer la cité de la Renaissance dans une cité de la Contre-Réforme. Comme le montre Eugenio Garin, Leonard de Vinci, Léon Battista Alberti, le Filarète et autres artistes renaissants avaient opposé à la ville médiévale, chaotique, entassée sur elle-même, étroite et tortueuse, « le projet de la cité idéale : construite près de la mer ou le long d'un cours d'eau pour qu'elle soit saine et propre ». « La cité d'Alberti elle-même, plus encore que médiévale et préromantique, est une œuvre […] pleine de préoccupations d'une justice platonicienne avec ses nettes divisions entre les classes, solidement marquées par les murailles qui enferment "une circonférence à l'intérieur d'une autre" et toujours selon le schéma des cercles concentriques »[453].

Le passage de la vision urbaine néoplatonicienne à celle contre-réformée est visible dans *La cité heureuse* de Francesco Patrizi da Cherso, parue en 1553, la même année que la *Brève description de l'état d'Eudémonie* de Gaspar Stiblin. Invitant ses lecteurs à imaginer une cité idéale, Patrizi part de la distinction augustinienne entre la Cité de Dieu et la Cité de l'homme. Dans sa « cité heureuse », le peuple est divisé en six classes hiérarchiques : les paysans, les artisans, les marchands, les guerriers, les magistrats et les prêtres. Les trois premières classes constituent la cité servile, terrestre et matérielle, les trois dernières la cité aristocratique, céleste, idéale. Cette société aristocratique de type platonicien est topographiquement plaquée sur le patron dantesque du mont du Purgatoire, couronné du Paradis terrestre. Ce thème, hérité, comme nous l'avons vu au

---

[450] Luigi FIRPO, « Kaspar Stiblin, utopiste », *in Les Utopies à la Renaissance*, 1963, pp. 115-116.

[451] Carlo CURCIO (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento*, pp. XVIII-XIX.

[452] Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, pp. 15-16.

[453] Eugenio GARIN, « La cité idéale de la Renaissance italienne », *in Les Utopies à la Renaissance*, 1963, pp. 14, 30.

deuxième chapitre, de l'imaginaire médiéval, est utilisé pour suggérer d'une manière graphique ou topologique les deux grandes voies, descendante et ascendante, du vice et de la vertu. Dans la « cité heureuse », l'éducation religieuse et morale a une fonction anagogique et sotériologique, permettant « l'ascension de la montagne, sûre et immobile, au sommet de laquelle se trouvent le paradis et les délices de la félicité »[454].

La sublimation de la Cité de l'Homme dans la Cité de Dieu est plus poussée dans *La République imaginaire* de Ludovico Agostini (1590). Le texte fait partie des *Dialogues de l'Infini*, livre mettant en scène une série de conversations entre le Fini (l'homme) et l'Infini (Dieu). De nature fermement religieuse, Agostini avait écrit *Les dialogues* après un pèlerinage à Jérusalem, comme commentaire aux livres de la Genèse et de l'Exode. L'intention originelle était de comparer le savoir humain à la sagesse divine. Toutefois, tenant compte du statut des partenaires, les dialogues ne sont point des confrontations d'opinions à part égale, mais plutôt des discours par lesquels l'Infini répond, éclaire et oriente les questions et les incertitudes du Fini.

C'est dans ce cadre que le Fini se propose d'esquisser le plan d'une « cité imaginaire » (en réalité, le projet n'est pas radicalement fantaisiste, mais plutôt réformiste et mélioratif, prenant pour modèle la République vénitienne). Pour obtenir les meilleurs résultats, l'utopiste met son imagination sous le signe de Dieu et, en effet, l'Infini guidera l'invention en accord avec les « lois divines », plus exactement en accord avec les dogmes adoptés par le Concile de Trente. Le royaume « fini » de l'homme, correspondant aux utopies laïques et humanistes, est ainsi acheminé vers le royaume « infini » qu'est l'Empirée céleste. Par cette réorientation, montre Luigi Firpo, « la république imaginaire tend à s'identifier avec la Cité de Dieu ». « L'aura qui circule par ces pages est celle sévère et resplendissante de la Contre-Réforme, présente avec toute ses instances dans la structure d'un projet d'Etat idéal qui apparaît, chronologiquement, comme la première utopie post-tridentine »[455]. Avec Dieu pour guide et architecte, la *République imaginaire* ne peut être que ce qu'Adelin Charles Fiorato qualifie d'« utopie contre-réformiste »[456].

Ludovico Agostini commence la construction imaginaire par la réaffirmation du dogme du péché originel et de la nature déchue de l'homme. Le Fini se plaint que la loi la plus dure que Dieu lui a imposée est la condition mortelle. L'Infini lui recommande de ne pas rêver à l'impossible et de se contenter de ce qu'il peut avoir. Vouloir échapper à la mort serait une nouvelle désobéissance aux commandements divins. C'était comme si Adam tentait de manger aussi les fruits du deuxième arbre, l'arbre de vie. Dans les deux volumes que nous avons dédiés au thème du *Paradis interdit au Moyen Age*, nous avons démontré que la différence radicale de statut ontologique entre Créateur et Créature prônée par la religion judéo-chrétienne avait ruiné la possibilité principielle des quêtes de l'immortalité.

---

[454] Francesco PATRIZI DA CHERSO, *La Cité heureuse*, 1553, *in* Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, p. 93.

[455] Luigi FIRPO, *Introduction* à Ludovico AGOSTINI, *L'Infinito*, pp. 12, 13-14.

[456] Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, p. 105.

Or, les utopies de la Renaissance constituaient des tentatives de reconstruire le jardin divin sur terre, sans l'aide de Dieu. Combinées aux thèmes du Nouveau Monde et du bon sauvage, les utopies hétérodoxes imaginaient des peuples prélapsaires, apparemment exempts du péché d'Adam. C'est cette hérésie pélagienne qu'Agostini combat dans ses dialogues. Abandonnant la défiance titanique des héros classiques de la Renaissance, le Fini adopte une attitude parfaitement baroque, faisant l'éloge de la « discrétion » du « prince parfait » : « *Se in questa parte non averó gloria d'ingegno, averolla nondimeno di prudenza, sì come hanno tutti queli che la via de' buoni e de' scienti attendono* »[457].

Une fois le dogme du péché rétabli, Agostini reconduit le lieu idéal sous la juridiction de Dieu. Dans les utopies « païennes », la condition adamique rendait possible l'instauration d'une société parfaite basée uniquement sur la raison, la morale et la vertu des Utopiens. L'homme se construisait un paradis sur terre et devenait l'auteur de son propre salut. Dans les utopies chrétiennes, la condition destituée de l'homme réaffirme la nécessité du rachat par le Christ et de l'intercession de l'Eglise. C'est pourquoi la christianisation de l'Utopie impose l'instauration du pouvoir sacerdotal. Le but religieux et missionnaire de ce choix est explicite : « le chef spirituel de la république chrétienne que nous décrivons doit être l'évêque de la ville, afin de conformer notre vie à celle du Christ, notre véritable maître »[458]. Réunissant dans la personne du gouvernant les fonctions du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, Agostini retombe en quelque sorte sur la légende médiévale du Prêtre Jean, « *rex et sacerdos* », souverain des Indes fabuleuses et du Paradis terrestre.

Agostini réussit à subordonner la pensée utopique à l'imaginaire chrétien par une utilisation extensive de l'allégorie. Le discours du Fini, portant sur les objets de la vie terrestre, est surclassé et incorporé dans le discours de l'Infini, qui lui surimpose des significations religieuses. La préoccupation des utopistes pour le bien-être matériel, social et moral des Utopiens est rehaussée à l'intérêt pour leur vie spirituelle et leur salut. L'Infini recommande au Fini : « Si tu usais pour la culture des âmes de la même diligence consommée, voire d'une plus grande diligence encore, que tu exiges pour la culture des terres, en peu de temps ta richesse spirituelle t'ouvrirait le royaume des cieux, alors que ta fortune simplement temporelle – si grande soit-elle – ne te vaudrait pas en un millénaire la millième partie de ce monde infini »[459].

L'allégorie se prolonge par toute une séquence de ce que Michel Riffaterre appelle des « métaphores filées ». « Les moulins seront les bonnes consciences qui moudront continuellement les actions quotidiennes » ; « la provision de bois à brûler sera l'ardente flamme de la charité. Le vinaigre, la force d'âme et l'âpreté dirigée contre l'aiguillon de la chair au moyen de la prière et de l'abstinence d'aliments superflus. Le souffre sera la disposition à recevoir les étincelles embrasées de l'amour de Dieu ; le salpêtre la force et l'élan qui pousse

---

457 Ludovico AGOSTINI, *L'Infinito*, pp. 25, 86.

458 *Idem*, *La République imaginaire*, *in ibidem*, p. 109.

459 *Ibidem*, pp. 121-122.

l'humaine faiblesse vers les sommets des spéculations intellectuelles »[460]. Par ces lectures métaphoriques, Agostini arrive à réinterpréter les divers thèmes utopiques dans un registre spiritualiste et mystique.

Les eutopies chrétiennes partent souvent d'exemples de républiques ou de principats réels, comme Venise, Saint-Marin ou Genève. Prises pour point de repère, ces cités sont améliorées et offertes comme modèles aux Européens. Ludovico Zuccolo imagine dans *Le « Porto » ou la République d'Evandria* (1615) un pays situé « aux derniers confins de l'Asie », donc sur l'ancien emplacement du Paradis terrestre. Avec un nom dérivant étymologiquement des mots grecs « *eu* » et « *andros* », Evandria est littéralement peuplée de « bons hommes », et a pour capitale Agathia, la bonne cité.

Le système social et politique est meilleur que celui des états italiens, qui se trouvent sous le joug étranger. Néanmoins, l'utopie d'Evandria se conforme aux principes de Trente. Rappelant l'Escorial et l'architecture contre-réformée, « en Evandria on vit avec une remarquable sobriété, en public comme en privé ». Les livres et les opinions sont attentivement surveillés, les magistrats « pourvoient à ce qu'on ne publie pas de livres nuisibles à la moralité des citoyens, qu'on n'expose pas en public ou en privé des peintures ou des sculptures lascives ou pouvant donner des mauvais exemples à d'autres égards, qu'on ne représente pas dans les théâtres et sur d'autres scènes des comédies, des tragédies et autres spectacles susceptibles d'inciter le peuple à des mœurs dissolues »[461].

Evandria, pourrait-on dire, est une véritable république de l'Index. Le grand programme de « censure de l'imaginaire » de la Renaissance y est parfaitement concrétisé. Les médecins et les apothicaires, perçus comme trop proches de la médecine spagirique d'un Paracelse, n'y sont pas admis. Les seules cures acceptées sont la diète et la saignée. Les astrologues, les chiromanciens, les métoposcopes ou physiognomistes, les magiciens, les alchimistes et « autres sortes d'hommes futiles et dupeurs de ce genre » sont condamnés au fouet puis au bûcher. Et ceci pendant que les Evandres estiment que « la vie d'un homme est d'un prix bien plus élevé que n'importe quel trésor »[462].

Une autre eutopie chrétienne de Zuccolo, *Il Belluzzi ovvera La Città felice* (1625), prend comme modèle la République de San Marino. Présentée à travers la philosophie stoïque et la législation instituée par Lycurgue, la république, plutôt modeste en comparaison à d'autres états italiens beaucoup plus flamboyants, apparaît comme une cité heureuse. Plus pauvre en ressources et commodités naturelles, géographiques et climatiques, obligeant à une vie plus difficile, Saint-Marin offre à Zuccolo l'occasion de faire l'éloge contre-réformé de la prudence et de la tempérance. Le rejet du faste et de l'opulence, l'éducation spartiate, l'état général moyen, intermédiaire entre la pauvreté et le luxe, facilite la sobriété et l'austérité politique et morale, dans le sens des préceptes tridentins.

---

[460] *Ibidem*, pp. 114-115.

[461] Ludovico ZUCCOLO, La Repubblica di Evandria**,** in Adelin Charles FIORATO (éd.), La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque, pp. 235, 240.

[462] *Ibidem*, pp. 243-244.

La Cité du Soleil de Tommaso Campanella (1637) est tout aussi marquée par les effets de la censure et de l'autocensure que l'auteur a dû s'imposer dans des conditions de persécution et d'emprisonnement, il est vrai, très dures. Quelques biographes ont cru déceler une rupture dans la vie et les convictions de Campanella produite vers 1606, quand le moine, perdant l'espoir de se voir libéré, se serait reconverti au catholicisme. Comme le notent Frank et Fritzie Manuel, il est difficile de décider s'il s'est agi d'une ruse pour échapper à la persécution, d'une tactique machiavélique de « *captatio benevolentiae* » des lecteurs naïfs ou d'une maturation réelle et cohérente de sa conception du monde[463].

En tout cas, le rebelle de 1593 paraissait, dans les rédactions successives de la *Cité du Soleil*, plus disposé à accepter la primauté du pape. La Cité du Soleil était présentée comme un état théocratique, conduit par un Prêtre Souverain, le Métaphysicien, qui conjuguait le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Agostini et Campanella reprenaient ainsi le thème du roi sacerdotal de la *Lettre du Prêtre Jean*. Inspiré par les figures du calife musulman et du « *basileus* » byzantin, ce personnage avait servi dans les luttes d'image entre l'empereur et le pape autant pour critiquer que pour appuyer la séparation des pouvoirs. Dans le contexte des guerres de religion, mais aussi de la consolidation des monarchies de droit divin, de tels personnages utopiens pouvaient être enrôlés dans la propagande pour la suprématie du pape ou des monarques absolutistes.

L'Espagne a enfanté sa propre utopie chrétienne dans *Sinapia*, ouvrage anonyme que les éditeurs placent soit au XVII^e^, soit au XVIII^e^ siècle[464]. Quoi qu'il en soit, cette utopie australe, découverte fictivement par Abel Tasman, sert, selon son auteur, à démontrer que « l'exercice de la vertu chrétienne est plus efficace pour mettre en place une république chrétienne florissante et une nation heureuse que toutes les fieffées politiques enseignées par Tacite ou Machiavel et pratiquées par les Européens »[465]. En effet, « la religion, dans toute la presqu'île, est celle chrétienne, sans hypocrisie, superstition ni vanité. La discipline est celle observée dans le troisième et quatrième siècle »[466].

Le retour au christianisme primitif permet à l'auteur anonyme de Sinapia de mettre en place ce qu'il considère insuffisant et répréhensible dans l'Espagne de son temps. Pour ce faire, le procédé qu'il emploie, d'une manière presque géométrique, est l'inversion, le « *mundus inversus* ». « Presqu'île parfaitement antipodale à notre Espagne », Sinapia (Hispania) ou Bireia (Iberia) est une image en miroir du pays des Rois Catholiques. La capitale Ni renvoie à Madrid, Bender Pa à Lisbonne, le Rio Pau à Tajo, les Montagnes de Bel aux Pyrénées, les peuples des Lagos et des Merganos aux Gales et aux Germains, les « Chinois » aux

---

463 Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL (éd.), *Utopian Thought in the Western World*, pp. 267-291.

464 Stelio CRO (*A Forerunner of the Enlightenment in Spain*) considère que Sinapia est une utopie classique, de la fin du XVII^e^ siècle, alors que Miguel AVILÉS FERNÁNDEZ (*Sinapia. Una utopía española del Siglo de las Luces*), Rebecca A. FOUST (*Sinapia : en enlightened ideal*) et David FAUSETT (*Images of the Antipodes in the Eighteenth Century*) sont de l'avis qu'elle appartient aux Lumières.

465 *Descripción de la Sinapia, Peninsula en la Tierra Austral*, pp. 69-70.

466 *Ibidem*, p. 93.

Gréco-Latins, les « Perses » aux chrétiens. Ces symétries antipodales « filées » ont poussé Miguel Avilés Fernández à apprécier que Sinapia n'est pas une utopie, mais plutôt une anti-topie[467].

En contraste avec ce qui se passe en Espagne, le but du gouvernement sinapien n'est pas d'« étendre ses domaines, enrichir ses sujets et amplifier leur gloire, mais de les faire vivre avec justesse, modération et dévotion dans ce monde, pour être heureux dans l'autre ». République monarchique, aristocratique et démocratique en même temps, Sinapia est une eutopie contre-réformée suivant les préceptes baroques de prudence, tempérance et discrétion. Les ecclésiastiques y sont « sélectionnés, testés, instruits, sans biens propres et dédiés seulement à leur ministère ». Procédant d'une manière caritative, n'admettant ni dispenses ni exemptions à leurs règles, exerçant les canons pénitentiaux avec égalité, détermination et fermeté, ils ont réussi à libérer la religion des erreurs, des hérésies et des superstitions[468]. David Fausett y voit une « utopie réactionnaire », qui rappelle les théocraties de la Réforme et de la Contre-Réforme[469].

C'est dans le monde anglo-saxon que la christianisation des utopies prend une tournure plus hardie et ostensiblement originelle. Le processus commence avec *Christianopolis* de Johann Valentin Andreae (1619). Bien que située dans la zone antarctique, à dix degrés du pôle, la cité idéale d'Andreae profite de la continuité imaginaire avec le topos du Paradis terrestre pour réclamer le même climat très doux. En effet, les érudits médiévaux qui, pour diverses raisons théologiques et géographiques, plaçaient l'Eden dans la « zone frigide », prenaient soin de souligner que le jardin divin constituait un écosystème autonome, protégé du froid austral par son altitude, par la conformation de l'île, par des courants maritimes ou atmosphériques chauds, ou tout simplement par la volonté de Dieu. Héritant du thème paradisiaque, l'île d'Andreae est « tout un monde en miniature », où les « cieux et la terre paraissent s'être mariés »[470].

Cependant la consanguinité des utopies avec le paradis biblique ne suffisait pas pour assurer leur orthodoxie. Pour éviter l'accusation de pélagianisme portée aux rêveries adamiques, Andreae et autres auteurs d'utopies chrétiennes avaient besoin de lier leurs royaumes parfaits non seulement à l'Eden d'avant le péché d'Adam, mais aussi à la Jérusalem du rachat par le Christ. Ainsi, l'île qui abrite Christianopolis est désignée du nom biblique de Caphar Salama, pris au Premier Livre des Maccabées et évoquant la Terre promise. Francis Bacon et Samuel Gott feront aussi appel à des noms et toponymes hébraïques comme la Maison de Salomon et la Nova Solyma pour donner une dimension messianique à leurs cités idéales.

Pour accentuer le caractère chrétien de son cité, Johann Valentin Andreae invoque de surplus le thème de la « *translatio ecclesiae* ». Suivant l'axe Est-Ouest des cartes T-O (« *orbis terrarum* »), trajet qui mène du Paradis terrestre, par la Jérusalem, au détroit de Gibraltar, les docteurs de la fin du Moyen Age et de la Renaissance parlaient d'un mouvement ou d'une translation progressive des civilisations d'Orient en

---

467 Miguel AVILÉS FERNÁNDEZ, *Sinapia. Una utopía española del Siglo de la Luces*, pp. 24-25.

468 *Ibidem*, pp. 133-134.

469 David FAUSETT, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century*, p. 70.

470 Johann Valentin ANDREAE, *Christianopolis*, p. 143.

Occident. Avec la découverte du Nouveau Monde, l'idéal de pureté, détruit en Eden par le péché, perdu à Jérusalem par la conquête arabe et corrompu en Europe par l'orgueil et l'avarice des princes, trouvait une nouvelle terre d'accueil. « Quelle félicité a fait sa résidence ici ? » demande le narrateur. Et son informateur de lui répondre : « Celle qui dans votre monde est en général très malheureuse. Lorsque le monde s'est tempêté contre le bien et l'a jeté hors de ses frontières, la religion, en exil, rassemblant autour d'elles les compagnons les plus fidèles, après avoir traversé la mer et examiné plusieurs places, a choisi finalement cette terre pour s'établir avec ses suivants. Plus tard elle y a bâti une ville que nous appelons Christianopolis, et a exprimé le désir qu'elle soit la maison, ou si vous préférez la forteresse, de l'honnêteté et de l'excellence »[471].

Andreae utilise le thème de la « *translatio ecclesiae* » d'un point de vue réformé. La corruption de l'Eglise en Europe serait due à la politique romaine. Renonçant aux principes de modestie et d'humilité, adoptant l'arrogance et la dureté, la papauté serait devenue plus riche et formidable, mais point plus sainte. Persécutée par les guerres de religion, la vraie foi avait été obligée de chercher refuge au delà de l'Océan. De la Réforme, Andreae admire le « grand Luther », moins Calvin. Il critique aussi l'iconoclasme des réformés, offrant en contre-exemple le grand temple de Christianopolis. Son idéal ecclésiastique est une Eglise bien établie en tant qu'institution, comme l'Eglise anglicane ou celle de Genève[472].

L'utopie est ainsi non seulement christianisée, mais aussi transformée dans le dépositaire béni de la véritable croyance et religion. « La faveur du ciel a accompagné l'église quand elle a erré comme un étranger d'Est en Ouest et a réussi à soumettre des hommes qui auparavant étaient tenus pour des barbares »[473]. La comparaison moralisatrice faite d'habitude par les utopistes entre les mœurs des Européens et ceux des Utopiens est ainsi récupérée dans le cadre du christianisme. Les vraies valeurs ne sont plus attribuées à des peuples païens, mais à une civilisation antipodale conservant le noyau de la révélation chrétienne. De l'Utopie de Thomas More à la Christianopolis d'Andreae c'est la distance entre l'Eden adamique et la Jérusalem de la passion du Christ.

Il est vrai qu'Andreae, auteur supposé des célèbres manifestes de la Rose-Croix, introduit dans la construction de sa cité idéale des éléments et des symboles plutôt hétérodoxes, renvoyant à l'ésotérisme spiritualiste. La conformation de sa vision se soumet à une géométrie cabalistique et pré-maçonnique. L'île Caphar Salama a la forme d'un triangle équilatéral, Christianopolis est une cité renaissante de structure parfaitement carrée et le temple central est circulaire. Cette figure d'un cercle inscrit dans un carré inscrit dans un triangle n'est pas sans rappeler la Jérusalem céleste de saint Jean, sur laquelle les ésotéristes de tous les âges se sont délectés à faire des spéculations numérologiques et mystiques. Parlant de « l'urbanisme utopique de Filarète à Valentin Andreae », Robert Klein observe justement que « les variations sur les

---

[471] *Ibidem*, p. 144.

[472] Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, p. 295.

[473] *Ibidem*, p. 230.

formes élémentaires avec lesquelles on fait les plans des villes idéales servent aussi de support à la transfiguration du dessinateur en mage »[474].

Le centre de la cité (et le cœur de la société australe) n'est point une Eglise traditionnelle, mais un « Collège » qui réunit la Religion, la Justice et l'Enseignement. Les représentants de ce triumvirat régnant sont imaginés par Andreae sur le modèle des dyades gnostiques, à savoir les « *syzygya* » valentiniennes composées de paires de concepts abstraits personnifiés. Le prêtre suprême a pour femme la « Conscience », le grand Juge l'« Entendement », et le Directeur de l'Enseignement la « Vérité »[475]. L'éducation à Christianopolis est une véritable gnose, qui offre l'image de l'univers dans sa « perfection originelle » et transforme l'individu de l'intérieur. Pour être admis au savoir du Collège, le narrateur doit passer trois examens, qui sont plutôt trois purifications, destinées à le libérer des « attractions de la chair ». En fin de compte, Christianopolis est une société rosicrucienne.

La pédagogie religieuse ésotérique pratiquée à Christianopolis fait de sa population une humanité angélique. Les habitants de Caphar Salama sont une « race heureuse d'hommes » sages et initiés, qui se partagent les biens ne gardant rien pour eux, ne s'irritent et ne s'offensent pas, ne sont attirés par la gloire et la richesse, ne sont pas déprimés par la pauvreté, ne se dédient pas à des théories superflues, considèrent que tout mérite leur attention, ne s'inquiètent pas des ravages de la vieillesse, ne sont pas dérangés par le vacarme, ne redoutent pas d'être seuls, ne sont pas affligés par la vie et ne sont pas terrorisés par la mort[476]. Le narrateur ne peut moins que s'exclamer : « heureux et très sages sont ceux qui anticipent ici sur terre les prémices d'une vie qu'ils espèrent éternelle »[477]. L'utopie chrétienne d'Andreae est ainsi une préparation terrestre de la vie dans le royaume céleste.

La stratégie de christianisation de l'utopie est encore plus prégnante dans *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1627). Le chancelier anglais prépare l'apparition de son royaume idéal par une mise en scène « messianique ». Partant du Pérou pour la Chine, le narrateur et son navire sont emportés par des tempêtes dans des zones inconnues du Pacifique, par « la plus grande désolation marine qui soit au monde ». Désespérés, les voyageurs implorent Dieu « de sa grande miséricorde qu'il veuille bien à présent faire surgir pour nous une terre afin que nous ne périssons pas, de même qu'au commencement il découvrit la face de l'abîme et fit apparaître la terre séparée des eaux »[478].

En effet une « Terre nouvelle et un Ciel Nouveau » s'ouvrent devant eux, au delà de l'Ancien et du Nouveau Monde. Se substituant au Démiurge, l'auteur est prêt à offrir à ses personnages, aussi bien qu'à ses lecteurs, un univers nouveau, création de sa fantaisie. L'île utopique apparaît comme un Terre promise vers laquelle

---

[474] Robert KLEIN, « L'urbanisme utopique de Filarète à Valentin Andreae », *in Les Utopies à la Renaissance*, p. 211.

[475] Johann Valentin ANDREAE, *Christianopolis*, pp. 175-183.

[476] *Ibidem*, p. 239.

[477] *Ibidem*, p. 159.

[478] Francis BACON, *La nouvelle Atlantide*, p. 83.

Bacon achemine ses créatures. Le symbolisme messianique est renforcé par la légende biblique de Jonas : « Nous avons été jetés sur cette terre tel Jonas rejeté du ventre de la baleine, alors que nous étions tout aussi ensevelis que lui dans l'abîme »[479]. La montée à la surface des explorateurs et l'émergence de la terre australe utopique sont une métaphore pour l'« *instauratio magna* » envisagée par Bacon, conçue comme une libération de l'homme moderne des erreurs et des superstitions médiévales.

Si la majorité des utopistes revalorisent le topos du Paradis terrestre, Francis Bacon recourt au mythe platonicien de l'Atlantide. Par jeu intertextuel, il fait directement mention de Platon, le faisant citer par les sages de Bensalem comme un philosophe européen au courant de l'histoire de leur île. Dans la relecture baconienne, l'Atlantide platonicienne aurait été un continent archaïque comprenant les Amériques (la Grande Atlantide) et l'archipel austral de Bensalem (la Nouvelle Atlantide). Civilisation florissante, en contact autant avec l'Europe antique qu'avec la Chine et l'Asie, l'Atlantide aurait été démantelée par une catastrophe que Francis Bacon ne décrit plus comme une explosion volcanique, mais comme le Déluge de la Bible. Submergée par le formidable raz-de-marée de la colère de Dieu, la population de la Grande Atlantide aurait péri, à l'exception de quelques survivants qui seraient les ancêtres des tribus, incultes et primitives, à savoir « jeunes », des Amériques d'aujourd'hui.

La Nouvelle Atlantide a cependant échappé à l'involution et à la barbarie par un geste divin de miséricorde. Annonçant l'attitude des autres empiristes anglais, Francis Bacon affirme que les miracles sont des exceptions très rares aux lois de la nature, désirés par Dieu pour faire passer un message crucial : « Il est dit dans nos livres, dit un prophète bensalemien, que tu n'opères de miracle qu'en vue d'une fin divine et excellente, car les lois de la nature sont tes propres lois, et tu ne les outrepasses que pour une raison importante »[480]. Les révélations faite à Moïse et l'incarnation du Christ sont de tels miracles. Pour rehausser l'importance de son message utopique, Bacon n'hésite pas à enfreindre dans sa fiction les lois de la nature et d'accorder à la Nouvelle Atlantide le privilège d'une nouvelle révélation divine.

Un des arguments de poids des pères contre les antipodes était que le message du Christ, destinée à tous les peuples, n'aurait pas pu y être porté par les apôtres et les missionnaires. Francis Bacon résout ce problème imaginant que, vingt ans après la passion, les gens d'un port de la Nouvelle Atlantide avaient assisté à l'émergence d'un gigantesque pilier de feu de la mer. L'unique sage prophète qui a reçu la grâce d'y approcher y aurait découvert « une petite arche, un coffre de cèdre, sec, sans nulle trace d'humidité », contenant un Livre et une Lettre. La Lettre était de saint Barthélemy, qui racontait comment il avait été poussé à confier l'arche à la mer, et le Livre était l'Ancien et le Nouveau Testament.

---

[479] *Ibidem*, p. 89.

[480] *Ibidem*, p. 94.

Accueillie par le peuple comme un don de Dieu, la Bible aurait converti toute la Nouvelle Atlantide au christianisme. « Et c'est ainsi que cette terre fut sauvée de l'irréligion, de la même manière que des bribes du Monde Antédiluvien le furent des eaux : par une arche ! »[481].

Bacon n'hésite pas à attribuer au continent austral un apôtre exclusif, le saint Barthélemy. Le coffret contenant la Bible devient une deuxième arche de Noé, qui sauve les rescapés du Déluge atlantique non pas charnellement mais spirituellement. La Nouvelle Atlantide reçoit donc les « tables » du christianisme par l'intervention expresse de Dieu. Ce qui fait que, quand le narrateur aborde l'île, le parchemin de bienvenue envoyé par les Bensalemiens porte le sceau d'une croix.

Nantie du même « Testament » religieux que l'Europe, la Nouvelle Atlantide en a cependant fait un meilleur emploi. Sur le conseil du traditionnel législateur utopien, le sage roi Solamona, la société ou la Maison de Salomon fut créée sur l'île. Appelé aussi le Collège de l'Œuvre des Six Jours (renvoyant à l'Hexaméron de *Genèse 1*), l'ordre était dédié à établir une « *pansophie* », science universelle censée « découvrir la nature de toute chose – ce par quoi Dieu puisse trouver une gloire plus grande »[482]. Grâce au savoir global accumulé par les ministres de la Maison de Salomon, la Nouvelle Atlantide a été transformée en un paradis artificiel sur terre, exemple pour les Européens de ce qu'ils pourraient faire de leur civilisation s'ils décidaient de combiner la foi avec la science. Franco Venturi apprécie avec raison que « la Nouvelle Atlantide était une société de savants-prêtres chrétiens qui subordonnaient leur travail aux enseignements de l'Evangile, expurgeant du monde utopique autant la philosophie païenne que les principes moraux païens. C'était là l'idéal de la nouvelle union de la science avec le christianisme »[483].

Néanmoins, le christianisme de Caphar Salama et de Bensalem n'est pas encore ce qu'on appellera une religion raisonnée. Tout comme Descartes, Andreae et Bacon émergent à peine de la science hermétique de la Renaissance. Le savoir chrétien qu'ils proposent est toujours imbu d'ésotérisme. La *Magnalia naturae*, liste des « merveilles naturelles, surtout celles qui sont destinées à l'usage humain », qui clôt le volume baconien réunissant la *Sylva Sylvarum* et la *Nouvelle Atlantide*, comprend une série d'applications pratiques empruntées directement à la magie et à l'alchimie : « Prolonger la vie ; Rendre, à quelque degré, la jeunesse ; Retarder le vieillissement ; Guérir des maladies réputées incurables ; […] Puissance de l'imagination sur le corps, ou sur le corps d'un autre ; Accélérer le temps en ce qui concerne les maturations ; Accélérer le temps en ce qui concerne les clarifications ; Accélérer la putréfaction ; Accélérer la décoction ; Accélérer la germination, etc. »[484] Si dans ses traités philosophiques et pédagogiques Francis Bacon propose de distinguer la vérité, d'un côté, et les superstitions et les idoles, de l'autre, à l'aide de l'expérience empirique, fondement

---

[481] *Ibidem*, p. 95.

[482] *Ibidem*, p. 105.

[483] Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, p. 260.

[484] *Ibidem*, pp. 133-134.

de la nouvelle science, en revanche dans ses textes utopiques et fantaisistes, il continue de voguer dans l'horizon de la « pensée enchantée ».

L'effort peut-être le plus hardi pour sublimer l'utopie dans une cité spirituelle chrétienne se retrouve dans la pensée de Comenius, l'auteur d'une « *pansophia christiana* » ou doctrine chrétienne universelle de la sagesse. Si le modèle vers lequel Guillaume Budé se proposait d'endiguer l'utopie de Thomas More était le monastère, la communauté des saints, celui de Comenius est l'école, la communauté des sages et des philosophes chrétiens.

De même que Johann Valentin Andreae, le tchèque Comenius a été lui aussi profondément marqué par les guerres de religion. La confrontation entre l'empereur Ferdinand II et le prince électeur Frédéric V, qui a préfacé la Guerre de Trente Ans, a mené, en 1620, à l'invasion par les Habsbourgs du Palatinat du Rhin et du Royaume de Bohème. A Prague, l'Eglise de Jan Hus, la première église réformée, que Rodolphe II avait tolérée avec magnanimité, a été interdite et toute résistance a été étouffée par des exécutions en masse et des purifications[485].

Bouleversé par la « crise tchèque », Comenius a publié en 1623 un livre poignant, *Le labyrinthe du monde et le paradis du cœur*. Avec le sentiment que l'Europe s'était effondrée dans son cœur même, le savant tchèque a retranscrit la catastrophe dans le langage et la constellation de symboles spécifiques du Baroque. Le monde lui apparaissait comme un labyrinthe, un théâtre de la dérision, un enfer sur terre. Ces métaphores, de la même trempe que les allégories de Calderón ou de Góngora sur la vie en tant que rêve, spectacle, foire, enfer, etc. exprimaient le sentiment général d'une époque désenchantée et angoissée.

Olivier Cauly a observé que le « labyrinthe du monde » coménien est un « monde inversé »[486]. L'inversion se serait produite avec l'effondrement du paradis initial (la Bohémia en tant que centre de l'Europe) et l'instauration du chaos des guerres religieuses. Comenius donne une dimension métaphysique et théologique à ces événements, les amplifiant au niveau de l'histoire et du destin humain. L'homme est un pèlerin condamné à errer dans le labyrinthe d'une cité infernale, avec de nombreuses chambres, salles, couloirs et passages, entourée d'un fossé sans fond. C'est la Cité de l'homme, digne de son créateur, Caïn le fratricide.

Comenius oppose ainsi aux cités idéales des utopistes une topie terrifiante. « Le livre, note Olivier Cauly, s'inscrit paradoxalement dans le genre utopique en exposant une antiutopie. […] Une telle œuvre est placée sous le signe du négatif : le paradis n'est plus de ce monde déserté de la lumière qui était la vie et la vérité. Et si le monde demeure un "théâtre" comme le disait Comenius dans ses premières œuvres, c'est pour n'être plus que celui de la discorde et de la désunion marqué par la plus extrême scission de l'être et du paraître : du paradis qui disait l'union harmonique de l'homme et du monde ne subsiste qu'une cacophonie discordante »[487].

---

[485] Voir Frances A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, chap. 2.

[486] Olivier CAULY, *Comenius. L'utopie du paradis*, pp. 20-23.

[487] *Ibidem*, pp. 19-20.

A lire ce bel commentaire, on pourrait se méprendre et penser que Comenius est l'auteur d'une antiutopie. De fait, l'auteur ne renverse pas les positions de la topie positive et de la topie négative qui forment le complexe d'une utopie, telle que nous la définissons dans l'Annexe 2. De même que chez Thomas More et autres utopistes et eutopistes, c'est toujours « notre » monde, l'Angleterre, la Bohémia, la Germania, l'Europe, qui représente le pôle négatif, en contraste avec le pôle positif situé dans un lieu « sans place ». Dépréciés dans l'esprit du Baroque (« art de la Contre-Réforme »), c'est bien l'ici et le maintenant qui font figure de topie négative, alors que la topie positive reste reléguée dans un espace alternatif.

En revanche, ce que Comenius change radicalement par rapport à l'utopie standard est la nature de l'ailleurs utopique. Thomas More et les utopistes hétérodoxes proposaient comme alternative au « labyrinthe du monde » une cité idéale de facture païenne. Guillaume Budé et les utopistes chrétiens optaient pour une cité christianisée. Néanmoins, les deux topies, païenne ou chrétienne, étaient des cités terrestres, intra-historiques. Comenius, quant à lui, rêve d'une utopie spirituelle et intérieure, d'un « paradis du cœur ». Pour réinstaller l'Eden sur terre, il faut premièrement restaurer la nature humaine de sa rupture d'avec le Créateur. C'est dans le cœur et dans l'âme de l'homme qu'il faut retrouver et consolider le « *centrum securitatis* » représenté par Dieu.

Comenius confie cette tâche sotériologique à la pédagogie. « S'il entend par paradis l'idée de la complétude d'une existence en harmonie avec le monde », commente Olivier Cauly, « sa construction effective commencera par la création de microcosmes (les écoles) qui seront "les ateliers de l'humanité" et les laboratoires où s'opérera la régénération du monde. La restauration du paradis dans les écoles qui seront l'image vivante du ciel sur la terre n'est pas seulement l'objet d'une foi instruite de la révélation mais d'une raison qui travaille à poser les principes d'une science (la didactique) fondée sur une méthode qui en assure la reproduction partout où cela est possible »[488].

Comenius pousse ainsi l'utopie sur le même trajet qui avait mené, dans l'histoire du christianisme, du Paradis terrestre au Paradis céleste. Refusé à jamais aux hommes, le jardin d'Eden a fini par se dédoubler et se sublimer dans le Royaume des Cieux[489]. Dans le projet coménien, l'utopie terrestre est réorientée dans une direction spiritualiste. Comme les monastères, les écoles sont des enclaves ou des poches de l'autre monde. Elles anticipent, en miniature, l'Empyrée divin. Le « paradis du cœur », bien qu'irradiant son influence bénéfique sur notre monde aussi, est principalement orienté vers une transcendance religieuse. La christianisation de l'utopie aboutit sur l'acheminement de la Cité de l'homme de la réalité contingente vers l'idéal d'un au-delà mystique.

Frank et Fritzie Manuel caractérisent la « *pansophia christiana* » comme une « fantaisie utopique qui n'a jamais porté fruit, une cause perdue, une aspiration du dix-septième siècle de reconstituer une communauté (« *commonwealth* ») chrétienne en Europe qui annoncerait le millénium universel sur terre, un millénium

---

488 *Ibidem*, p. 13.

489 Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 91-122.

non corrompu par la violence et l'enthousiasme sauvage des Anabaptistes, un millénium basé sur une science calme et ordonnée conçue comme une voie vers Dieu »[490]. Toutefois, malgré l'échec principiel des pansophies, la présupposition que la réorganisation de la pédagogie et du savoir est la voie royale pour la réforme de la société a été essentielle pour l'histoire européenne. Cela est évident quand on se souvient que le Collège de Christianopolis de Johann Valentin Andreae, la Maison de Salomon de Francis Bacon et l'Ecole de Comenius, ainsi que leurs avatars, du Collège de l'Expérience de Gabriel Plattes[491] au Collège des Muses d'Ambrose Philips[492], ont été les inspirateurs de la Société Royale de Londres et des Académies nationales.

D'un autre côté, la pansophie en tant que technique intérieure d'évolution spirituelle était un thème à fort potentiel messianique. Comme nous l'avons vu, l'utopie gravitait dans la même constellation archétypale du lieu idéal que le Paradis terrestre et le Millénium. De plus, par l'idée de restauration de la nature humaine, elle assumait des valences sotériologiques associées au thème de la Jérusalem céleste. Selon les traditions rabbiniques et chrétiennes, la reconstruction du Temple et le retour des douze tribus perdues d'Israël dans la Terre promise étaient les annonciateurs de la Parousie et de l'Apocalypse. Les nouveaux « temples » de la science proposés par les sociétés utopiques du XVII^{e} siècle ouvraient la voie d'une rédemption de l'humanité par le savoir.

Ces spéculations ont trouvé écho dans un groupe d'utopistes messianiques de l'époque de Cromwell. Sur le continent, le jésuite Joannes Bisselius avait déjà transplanté l'utopie, dans le contexte des nouvelles recherches qui replaçaient le jardin d'Eden au Moyen-Orient, dans un territoire levantin imaginaire. Son *Icaria* (1637) est une combinaison entre l'Italie du Nord et la Palestine, associant l'utopie à la location symbolique de la Jérusalem. En Angleterre, John Dury exploitait aussi les sources rabbiniques dans des sermons et des textes comme *Israel's call to march out of Babylon unto Jerusalem* (1646), *Jewes in America or Probabilities that the Americans are of that race* (1650) et *The Commonwealth of Israel* (1650).

La plus célèbre des utopies « israélites » a été la *Nova Solyma* publiée par Samuel Gott en 1648. Spéculant sur la date de sortie du livre, l'auteur invoque la prophétie du Zohar selon laquelle la seconde venue devait avoir lieu l'an 5408 de l'histoire biblique, c'est-à-dire justement en l'an 1648 de l'ère chrétienne[493]. La *Nouvelle Jérusalem, la cité idéale ou la Jérusalem récupérée*, est une eutopie mélioriste, posant l'accent sur une éducation théologique et philosophique. Les dissertations savantes et pneumatiques entre les personnages sont greffées sur un roman d'amour allégorique. Joseph, le jeune protagoniste, associable aux figures du « juif errant » et du « fils prodigue », retourne dans la maison de son père, le sage rabbin Jacob. Il amène avec lui deux amis chrétiens, Politian et Eugenius, étudiants à Cambridge. C'est un retour

---

[490] Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, p. 207.

[491] [Gabriel Plattes], *A Description of the Famous kingdome of Macaria*, p. 5.

[492] [Ambrose PHILIPS], *The Fortunate Shipwreck, or A Description of New Athens in Terra Australis Incognita*, p. 42.

[493] Samuel GOTT, *Nova Solyma. The Ideal City; or Jerusalem Regained*.

symbolique, par lequel le nouveau Joseph ramène le peuple des judéo-chrétiens non de l'Egypte mais de l'Europe. Juifs exilés dans le monde par la grande diaspora et chrétiens chassés des Royaumes croisés par les Musulmans se retrouvent dans la cité utopique de la Nova Solyma. La réconciliation messianique des deux religions est symbolisée par le mariage des deux étudiants chrétiens avec les deux sœurs de Joseph, Anna et Joanna, qui, pendant la fête annuelle de la cité, personnifient allégoriquement Sion.

Les sources messianiques chrétiennes étaient également mises au travail, dans les eutopies de John Eliot, *The Christian Commonwealth: Or, The Civil Policy of the Rising Kingdom of Jesus Christ* (1659) ou de Richard Baxter, *A Holy Commonwealth, or Political Aphorisms, Opening the true Principles of Government* (1659).

La variété utopique la plus spécifique pour l'Angleterre du XVII[e] siècle a été celle des « *commonwealths* ». Frank E. Manuel et Fritzie P. Manuel appellent ces textes des « utopies technocrates », misant sur une « économie organisée en vue du bien-être universel. Les mécanismes agraires plutôt primitifs de Thomas More, qui ne demandaient aucune régulation formelle et ne produisaient que le strictement nécessaire, étaient restés loin derrière. Dans l'utopie de Hartlib, la poursuite de la science, la pansophie, était liée à des technologies conduisant à l'amélioration de la production de nourriture, l'augmentation de la consommation, la maintenance de l'emploi et l'utilisation complète des forces productives de la société dans le bénéfice de tous »[494]. Ces préoccupations se retrouvent dans les eutopies de Thomas Floyd, *The picture of a perfit Commenwealth* (1600), Gabriel Plattes, *A Description of the Famous kingdome of Macaria* (1641), James Harrington, *Oceana* (1656), John Sadler, *Olbia: the New Island, lately discovered* (1660) ou l'anonyme qui continue, dans *New Atlantis* (1660), la fiction de Francis Bacon. Dans tous ces textes, un élément important du bien-être général, de la « *commonwealth* », est la consolidation de la religion chrétienne et le bon fonctionnement de l'Eglise.

Une branche importante du genre utopique continuera à considérer le christianisme (fut-il catholique ou protestant) comme un ingrédient imprescriptible de la réussite du projet. L'abbé Gilles Bernard Raguet, qui donne en 1702 la traduction et une continuation de la *Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, munit Bensalem du signe de la croix. Au cours de l'*Entretien entre Philarque et Cléon*, dans lequel Raguet insère l'utopie du chancelier anglais, le narrateur qui découvre Bensalem est appelé Saül, allusion transparente à la conversion de saint Paul et, par amplification, à la christianisation de l'Utopie.

Dans l'*Idée d'un règne doux et heureux, ou relation du voyage du Prince de Montberaud dans l'isle de Naudely* (1703) et la *Nouvelle relation du Voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely* (1706), Hervé Pezron de Lesconvel se fait le défenseur de l'établissement ecclésiastique et monarchique. L'île de Naudely est la France de Louis XIV, dont les manques et les fausses valeurs, médiocrement critiqués, sont corrigés par des améliorations sociales et morales. Bien que les gens d'Eglise y sont invités à ne pas « se

[494] Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, p. 328. Dans la citation, les auteurs se réfèrent à *A Description of the Famous kingdome of Macaria*, qu'ils attribuent à Samuel Hartlib, mais que les commentateurs ultérieurs ont réattribué à Gabriel Plattes.

scandaliser de tous les traits de Satyre, qu'on lance contre leurs défauts », l'attaque principale est dirigée contre « les impies & les libertins qui portent leur irréligion jusqu'au pied des Autels ; on tourne en ridicule les adultères & les débauchez, ceux qui se glorifient de leur propres déréglemens & qui en tirent de la vanité. On ne flâte & on n'épargne personne ; on se croit obligé de reprendre le vice par-tout où il se trouve : c'est une hydre contre laquelle il est permis d'employer le fer & le feu : c'est un monstre, qui étant encore plus haïssable dans un grand Seigneur que dans un simple particulier, ne mérite qu'on ait pour lui aucune douceur ni aucun ménagement »[495].

Enfin, pour dernier exemple, une utopie chrétienne, plus précisément une « petite République Ecclésiastique catholique » : l'« isle d'Eutopie » de François Lefebvre (1711). Chanoine catholique, Lefebvre imagine une « œuvre d'édification chrétienne », c'est-à-dire une « utopie professionnelle ». Macarie, la capitale de l'île paradisiaque de l'Eutopie (située dans les archipels de l'Amérique), est construite en forme de crucifix, sur les bords de deux rivières croisées. Elle est gouvernée par un Evêque et un conseil de sénateurs. La plupart des chapitres traitent de l'éducation des jeunes clercs, du chant liturgique et des personnes qui y sont employées, des prédicateurs, des confesseurs, des pasteurs, des curés, des chanoines, des religieux, des processions, des jeûnes et des autres rituels observés dans l'île.

Le but apologétique et de propagande de cette eutopie catholique est ouvertement exposé dès le début du livre : « Connoître avec quelle pureté ces Peuples éloignez pratiquent les préceptes de l'Evangile, & comment ils s'acquittent des devoirs indispensables de la Religion ». L'utopie n'est plus un modèle alternatif à la société chrétienne, mais un exemple de perfectionnement pour les « Catholiques de nos climats », trop enclins aux tentations de ce monde[496]. Tant que le christianisme continuait de rayonner dans l'imaginaire collectif, il a inspiré une variété importante d'utopies et eutopies orthodoxes, posées comme des contre-exemples aux royaumes utopiques païens et hérétiques.

Chapitre 4. Les contre-utopies chrétiennes

Faire de la Cité de l'Homme une étape dans l'acheminent vers la Cité de Dieu était une application bienveillante de la théorie augustinienne aux utopies humanistes. Une autre interprétation, plus hostile, posait les deux cités non dans un rapport de succession et de progression sotériologique, mais dans un rapport d'opposition irréconciliable. Radicalisées, amplifiées à des dimensions eschatologiques, la Cité de Caïn et la Cité d'Abel renvoyaient au palais infernal des démons et au royaume céleste de Dieu. Et si la cité divine

---

[495] [Pierre de LESCONVEL], *Nouvelle relation du Voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely*, pp. XVIII-XIX.

[496] [Francois LEFEBVRE], *Relation du voyage de l'isle d'Eutopie*, pp. I-II.

restait réservée aux croyants chrétiens et à l'Eglise, la cité terrestre construite par les utopistes revenait de droit au « prince de ce monde ».

Dans ce contexte, la distinction de saint Augustin entre les deux cités engendrait une opposition inquiétante au sein de la pensée utopique. Si dans l'interprétation des humanistes chrétiens comme Guillaume Budé l'Utopie était une étape préparatoire de la Jérusalem céleste, dans l'interprétation des artisans de la Contre-Réforme elle devenait une voie vers la damnation et un enfer sur terre. Superposées au genre utopique, les deux cités augustiniennes constituaient le paradigme sur lequel s'est opérée la différenciation entre l'utopie et l'antiutopie[497]. Les antiutopies sont les cités de Caïn. Comme le dit Claude-Gilbert Dubois, « le mythe de la Cité idéale ne peut être séparé du mythe de la Cité maudite. L'utopie a son envers : la Cité reprouvée, Babylone, Sodome, Gomorrhe et les villes de flamme où se complaisent les peintres d'enfer contemporains de More et de Campanella. Cité maudite et Cité radieuse représentent une évolution, dans une perspective sociologique, des archétypes théologiques du Paradis et de l'Enfer »[498].

Que l'opposition utopie / antiutopie a été forgée sur les paradigmes contrastifs du Paradis et de l'Enfer (à travers le binôme augustinien Cité de Dieu / Cité de l'homme) est démontré par la première utopie italienne, *Les Mondes* de Francesco Doni (1552). Le sous-titre de la traduction française du livre, faite en 1578 à Lyon par Gabriel Chappuys, est révélateur à lui seul. Les espaces métaphysiques chrétiens ne sont plus invoqués comme un autre monde véritable, mais comme des métaphores pour des topies heureuses ou malheureuses de ce monde : « Les mondes célestes, terrestre et infernaux. Le monde petit, grand, imaginé, meslé, risible, des sages et des fols et le tresgrand. L'enfer des escoliers, des mal mariéz, des putains et ruffians, des soldats et capitainns poltrons, des pietres docteurs, des usuriers, des poëtes et compositeurs ignorants ». Les contre-utopies chrétiennes seront des adaptations du thème de l'Enfer à la littérature utopique.

Pour organiser cette nouvelle perspective axiologique, hostile et dépréciative, sur les projets de cités humaines, il fallait renverser les pôles du mécanisme utopique. Dans les définitions que nous donnons dans l'Annexe 2 aux variétés du genre utopique, le « système à deux astres » de l'utopie suppose que, aux alentours d'un centre invisible représenté par le « *mundus* » (l'image du monde réel dans toute sa complexité), gravitent le soleil radieux de la Cité idéale, en tant que pôle positif rassemblant les « anions », c'est-à-dire les meilleurs traits du « *mundus* », et le soleil noir de le civilisation européenne, en tant que pôle négatif isolant les « cations », c'est-à-dire les pires caractéristiques du « *mundus* » explicitement reprouvées par les utopistes.

Dans le cas des utopies et des eutopies, la topie positive est située au zénith du « système solaire », dans un ailleurs fabuleux, alors que la topie négative se retrouve au nadir, dans l'ici-bas de notre monde. L'Angleterre de Thomas More appartient à l'*oïkoumènê*, à l'Ancien Monde, alors que l'Utopie occupe une île du Nouveau Monde, au delà du grand Océan. Les utopistes posent l'ailleurs comme l'espace d'un paradis

[497] Cf. Maurice SCHUMANN, Préface à Thomas MORE, *L'Utopie* [1978], p. XVII.

[498] Claude-Gilbert DUBOIS, *Problèmes de l'utopie*, pp. 17-18.

sur terre, habité par une population adamique que la raison, la morale naturelle, le talent pratique et la sagesse sociale rendent supérieure à la population d'Europe corrompue par la violence et les vices.

Pour combattre la vision utopique, il fallait démontrer que notre civilisation, bien que maculée par le péché originel, avait reçu la promesse de la justification par le Christ et l'Eglise, alors que la civilisation adamique de l'utopie, démunie de la Bonne Nouvelle, s'acheminait fatalement vers la damnation. Les opposants de l'utopie devaient établir que l'ailleurs n'était pas un exemple à suivre, mais un enfer sur terre. C'est ainsi que les contre-utopistes chrétiens ont été amenés à faire des îles inconnues et des royaumes australes des véritables « cathodes » de la pensée utopique, supposés rassembler les caractéristiques négatives du « *mundus* ».

La tâche n'était pas très difficile puisque, formellement, la dépréciation de l'ailleurs ne demandait pas la revalorisation de l'ici. Les contre-utopistes n'étaient pas obligés, en revanche pour le noircissement de la Cité idéale, de blanchir la Cité réelle. Si les utopistes hétérodoxes pensaient que notre monde était mal arrangé et lui opposaient l'utopie comme modèle à envisager, le but de la stratégie contre-réformée était de réacheminer les aspirations mélioristes visant la Cité de l'homme vers le Royaume de Dieu. Or, pour cette redirection des espérances du *hic et nunc* vers l'autre monde spirituel, il n'était pas nécessaire démontrer que le monde actuel était bon. Tout ce que devaient faire les antiutopistes était d'établir que la Cité idéale n'était pas une alternative vivable (bien au contraire !) à la promesse chrétienne.

La manière la plus économique et rapide de transporter le négatif dans l'ailleurs a été de présenter tout simplement l'Europe comme un ailleurs. Cette intrigue a été mise en place par des auteurs comme l'anglais Phillip Stubbes et le français Artus Thomas. Tous les deux sont des critiques de leurs pays, selon l'étalon établi par Thomas More dans la section de son texte dédiée à l'Angleterre. Les critiques et les satires ciblant l'Europe de la Renaissance, à partir de Sébastien Brandt et Erasme, ne manquaient pas à l'époque. En 1595, un auteur qui a voulu rester anonyme faisait imprimer *Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune*, pamphlet véhément et extrêmement acide sur la France. Pourtant, dans ces diatribes, l'objet de l'attaque était l'Ancien Monde, donc l'ici et le maintenant, même si les pays européens étaient allégoriquement désignés sous d'autres noms.

A la différence de Brandt, Erasme ou More, Phillip Stubbes et Artus Thomas ne se réfèrent plus à leurs peuples d'une manière directe, littérale, mais d'une manière oblique, parabolique. Dans les deux livres de son *Anatomie des abus* (1583), Phillip Stubbes faisait appel au discours anthropologique des explorateurs, pour présenter l'Angleterre comme un pays exotique découvert par un voyageur européen. Sa relation mimait la forme du dialogue utopique, dans lequel un aborigène, Spudeus, entretenait son visitateur, Philoponus, des caractéristiques de son peuple, mais renversait les pôles, posant l'Europe non dans la position de l'ici connu, mais dans la position de l'ailleurs à explorer.

La cause de ce renversement est à chercher dans l'identification de ces auteurs aux préceptes de l'idéologie chrétienne. Dans le monde élisabéthain, Phillip Stubbes avait la réputation, plutôt injurieuse, d'un puritain, une sorte de trouble-fête moralisateur et fanatique. Son « anatomie » faisait le « bref sommaire des vices et des imperfections notables qui règnent maintenant dans plusieurs pays chrétiens du monde, et (spécialement) dans la très fameuse île appelée AILGNA »[499]. Margaret Jane Kidnie, l'éditrice moderne de l'*Anatomie des abus*, apprécie que le renom de Stubbes était dû à la véhémence et au didactisme avec lesquels il promouvait son agenda non mitigé de réformes sociales et éthiques[500]. En avance sur son époque (sous le règne d'Elisabeth, l'Angleterre respirait toujours le grand air de la Renaissance), Stubbes résonnait au raffermissement de positions idéologiques qui allait mener aux guerres de religion. A l'instar des utopies contre-réformées du monde catholique, il produisait une critique puritaine des mœurs relâchées de ses compatriotes anglais.

Par l'intermédiaire du narrateur voyageur, l'auteur feint la surprise de l'explorateur qui découvre une nation vicieuse et immonde. Or, comme nous l'avons dit, ce qui change par rapport à la construction de Thomas More n'est pas l'intention satirique, mais la position de la société satirisée dans le dispositif utopique. L'Angleterre n'est plus l'ici fonctionnant comme point de repère négatif pour l'Utopie, elle se retrouve dans la position de l'ailleurs offert en exemple. C'est-à-dire en contre-exemple, ce qui fait de l'*Anatomie des abus* justement une dystopie. Evidemment, la distance entre l'Ancien Monde et Ailgna (appelée dans le passé Albania, puis Britania) n'est pas géographique mais morale. Posant la société anglaise dans un espace lointain, Phillip Stubbes exprime la distance qu'il prend par rapport aux habitudes des Ailgnais.

L'exploration de Philoponus commence sur un ton optimiste, introduisant les topoï du Paradis terrestre et de l'Utopie. Ailgna est « une plaisante et fameuse île, protégée par la mer comme si c'était un mur, avec un air tempéré, un sol fertile, la terre abondant en toutes choses, soit utiles pour l'homme, soit nécessaires pour les animaux ». Les habitants sont « des hommes forts, audacieux, hardis, puissants, héroïques, de grande magnanimité, vaillance, prouesse, avec des corps beaux, peau excellente, et sans rival sous le soleil dans toute les humanités »[501]. En un mot, c'est un royaume que Dieu a béni avec ses bienfaits plus que tous les autres pays du monde.

Cependant ces prémisses paradisiaques n'ont d'autre rôle que de mieux mettre en relief la déchéance d'un peuple « le plus corrompu, mauvais et perverse qui vit sur la face de la terre ». Contrairement aux utopistes, Phillip Stubbes ne développe pas des fantasmes sur la condition prélapsaire, mais assume le scénario orthodoxe de la chute. La cause de la décadence d'Ailgna est renvoyée au péché originel : « Toute méchanceté, malice et péché […] vient de notre vieil ennemi le diable, de la corruption invétérée de notre

---

[499] Phillip STUBBES, *The Anatomy of Abuses* et *The second part of the Anatomy of Abuses*, 1583.

[500] Margaret Jane KIDNIE, Introduction à Phillip STUBBES, *The Anatomy of Abuses*, p. 9.

[501] Phillip STUBBES, *The Anatomy of Abuses*, pp. 59-60.

nature, et de la malignité intestine de nos propres cœurs ». Et bien que le Christ nous pousse à dédier nos œuvres au père céleste, le penchant général est l'exercice de tous les vices imaginables[502].

Si les habitants d'Ailgna ne se trouvent ni dans la condition d'Adam d'avant la chute, ni dans celle des justes du Christ, il en résulte que l'île ne peut être un paradis, mais un enfer sur terre. Phillip Stubbes fait un inventaire serré des péchés qui transforment l'Angleterre en une série de bolges dantesques : l'orgueil et la vanité, spécialement celle manifestée à travers les habits luxueux (« *apparel* »*l*), la prostitution (visant plutôt l'émancipation des femmes que la luxure institutionnelle), la gloutonnerie, la convoitise, l'usure, les jurons, les sports, le théâtre, la musique, la danse, les jeux et la lecture de mauvais livres. Dans sa morale puritaine effrénée (il n'hésite pas à proposer l'exécution des adultères), Phillip Stubbes prophétise que le jugement de Dieu est proche et en voit les signes dans diverses catastrophes moralisatrices, comme un théâtre détruit par un tremblement de terre ou une tribune qui s'effondre.

L'autre texte qui transporte la civilisation mauvaise de l'Ancien Monde dans un ailleurs métaphorique est *L'isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas (1605), la « première anti-utopie de langue française » selon Claude-Gilbert Dubois. Auteur d'un *Discours contre la mesdisance*, d'un essai sur l'éducation des filles et d'un dialogue sur les châtiments des bons et des méchants, Artus Thomas est un « homme de la Contre-Réforme, hanté par les problèmes moraux et religieux ». Son « texte utilise les bases assez générales d'une morale et d'une théologie dont on ne peut qu'affirmer le christianisme »[503]. Défenseur des valeurs religieuses et éthiques traditionnelles, il ne s'engage pas dans leur propagande ouverte, mais procède subtilement à la déconstruction des modèles alternatifs, dans lesquels il projette les mœurs désavouées.

A l'instar de l'*Anatomie des abus*, ce que le texte d'Artus Thomas apporte comme innovation par rapport aux autres satires de l'Europe est la position attribuée à la topie négative dans le cadre du mécanisme utopique. Dans *l'Isle des Hermaphrodites*, la France est transportée sur une île inconnue de l'Océan. L'auteur prétend reproduire le récit d'un personnage (devenu narrateur à son tour) qui, dans son chemin de retour vers Lisbonne, surpris par une tempête, aurait dérivé pendant deux jours et deux nuits, puis fait naufrage sur une île flottante, L'Isle des Hermaphrodites. Bien que ce pays se révèle bien vite être une caricature de la France d'Henri III, il est néanmoins situé dans l'espace lointain que le genre utopique attribue d'habitude à la cité idéale. Ce renversement met en place un ensemble antiutopique où, en plus de la satire oblique à la France, on assiste à une critique directe de l'ailleurs utopique.

L'Isle des Hermaphrodites met donc à nu le processus d'inversion des pôles du « système double » utopique. Au premier abord, cette terre flottante, « vagabonde sur ce grand Océan sans aucune stabilité », rappelant O'Brasil, Cibola et autres îles enchantées de l'Atlantique, fait consteller tous les mythèmes du jardin des dieux. Pour les rescapés du naufrage, elle apparaît comme un « nouveau vaisseau terrestre que nous veismes par tout si fertile & que nous croyans la fable des champs Elisée estre une pure vérité, & que par je ne sçay

---

[502] *Ibidem*, pp. 60-61.

[503] Claude-Gilbert DUBOIS, Introduction à *L'Isle des Hermaphrodites*, pp. 16-17.

quel mouvement céleste ils avoient été transportez en ces terres si longuement incogneuës »[504]. Comme nous l'avons déjà vu, le palais résidentiel des Hermaphrodites évoque à son tour les châteaux magiques du Prêtre Jean et, en arrière-plan, la Jérusalem céleste.

Une fois l'horizon d'attente paradisiaque-utopique créé, Artus Thomas met en marche le grand mécanisme baroque du désenchantement. Les splendeurs qui ébahissent les naufragés sont vite exposées comme des illusions et des apparences. Plus la splendeur paradisiaque du signifiant allégorique est grande, plus la révélation du signifié allégorique est cynique et railleuse. L'arrière-fond paradisiaque s'avère être la meilleure ligne de contraste pour les visions désabusées des contre-utopistes.

Les navigateurs mythiques irlandais rencontraient souvent dans les îles abordées des « hôtes hospitaliers » avec un comportement étrange, muets, apathiques, invisibles. Le narrateur d'Artus Thomas contemple dans le palais plusieurs scènes de mœurs, figées comme dans un musée de cire : la chambre à coucher du seigneur, personnage si paresseux qu'il paraît malade, la salle de coiffage des hommes, que le narrateur prend pour des torturés, etc. Les habitants de l'île se soumettent à des rituels d'embellissement si élaborés et extravagants qu'ils ne ressemblent plus à des hommes mais à des poupées et des statues. La préparation de ces fantoches humains se fait avec des solutions qui clarifient le teint et donnent au visage une mine de rubis, avec des poudres blanches pour les dents et les prothèses, avec des teintures qui donnent aux barbes la couleur de feu et avec des arômes pour les mains. Comme des suppliciés, ils portent des chaussures minuscules « à la chinoise », bijoux, anneaux, bagues, pendants, chaînes au bras et sur la poitrine, chapeaux avec panache, sachets de parfum, pastilles pour la bouche, éventails, etc. Ces figures artificielles rappellent à l'auteur les textes « décadents » de Pétrone, les amours d'Hadrien et d'Antinoüs, l'autel d'Héliogabale, les épousailles de Néron avec son mignon Pythagoras, les lascives occupations de Sardanapale.

A partir d'ici l'imagination antiutopique d'Artus Thomas se déchaîne. Perçue au début comme un lieu paradisiaque, *L'Isle des Hermaphrodites* se dévoile être construite sur le paradigme du « *mundus inversus* ». Les valeurs de la morale sont renversées une à une : « nous ne tenons point pour crime l'homicide […] Les parricides, matricides, fratricides, & autres actions de telle qualité, ne seront point recherchées sur les nostres ». « Les ravisseurs, violemens & autres galanteries seront tenües en réputation par tout cet Empire ». « Et encore que nous tenions le mariage pour une chose ridicule » « Ceux qui auront usurpé sur autruy terres, rentes, seigneuries, argents, meubles, & autres choses, ne seroint point subjets à restitution »[505].

Les institutions sociales des Hermaphrodites sont tenues de fonctionner à l'envers, à savoir de favoriser les vices : « Quant aux mendians, belistres & autres de pareille estoffe, nous deffendons à tous nos officiers de police de leur empescher leur queuserie & mendicité ». « Quant à la calomnie & à la trahison, nous deffendons très expressément qu'elles soient punies ny chastiez ». Les occupations occultes, sulfureuses du point de vue religieux, comme la magie et l'alchimie, y sont encouragées : « Chacun pourra s'estudier en

[504] *L'Isle des Hermaphrodites*, pp. 4-5.

[505] *Ibidem*, pp. 41, 43, 45, 46.

l'art chimique, selon la subtilité de son esprit & la commodité des lieux »[506]. Comme le remarque Claude-Gilbert Dubois, « le code civil des Hermaphrodites se présente comme une législation à rebours qui affiche non une série d'interdictions, mais un catalogue de permissions »[507].

En fin de compte, l'Isle des Hermaphrodites est un véritable Pays de Cocagne (anti)moral, dont les habitants sont invités non seulement à faire ce qu'ils désirent (« Fais ce que vouldras ! » disait Rabelais), mais aussi à briser expressément toutes restrictions religieuses, sociales et éthiques. Ils sont exhortés à pratiquer ouvertement les futilités, les bassesses, les délits et les maux : « Tous histrions, bouffons, gausseurs, escornifleurs, chercheurs de repues franches, mouches de cuisine, amis de table & autres manières de gens d'esprit & plaisans vénérables qui ne sont que pour l'invention des bons mots, & des faulses, nous leurs donnons permission d'avoir tel entregent que bon leur semblera »[508].

Cette concentration de transgressions et de péchés fait de l'île australe un enfer terrestre. Si les utopies placent dans l'ailleurs un paradis humain, avec *L'Isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas et le *Mundus alter et idem* de Joseph Hall, la Cité de l'homme devient un royaume démoniaque. Tenant compte des définitions spécifiques que nous donnons aux dystopies et aux antiutopies, ces topies négatives sont construites autant par la sélection des traits mauvais et blâmables du « *mundus* » (le monde réel en tant que point de repère neutre), que par l'inversion des traits louables, voire sublimes, de l'utopie. Artus Thomas et les autres antiutopistes procèdent à une inversion catoptrique de l'utopie en son contraire, non seulement pour offrir un contre-exemple terrifiant à notre civilisation, mais aussi pour déconstruire le mirage de l'ailleurs paradisiaque.

Pour mieux mettre en relief, par contraste, les aberrations de ce qu'il décrit, Artus Thomas utilise la technique du télescopage, introduisant une distance entre ses opinions en tant qu'auteur et l'attitude du narrateur. Innocent et ingénu, le narrateur produit un discours pseudo-ethnographique, emprunté aux relations de voyage et de découverte. Il pénètre dans l'Isle des Hermaphrodites comme un explorateur dans une civilisation exotique et s'émerveille naïvement de ses spécificités et curiosités. La position candide du narrateur donne à l'auteur l'occasion d'ironiser et de ridiculiser ce que son personnage admire et apprécie. A l'approche du final, l'auteur brise l'ambiguïté de l'ironie et découvre sa véritable attitude, explosant en une attaque contre les « hermaphrodites » : « Telles estoient les lois de ceste nation […] & lesquelles nous semblèrent aussi pleines d'admiration que d'abomination pour les choses détestables qu'elles contenoient, de sorte que vous eussiez dit que c'estoit un peuple qui n'avoit autre estude qu'à se bander contre ce qui estoit de la raison »[509].

---

[506] *Ibidem*, pp. 63-64.

[507] Claude-Gilbert DUBOIS, Introduction à *ibidem*, p. 37.

[508] *Ibidem*, p. 75.

[509] *Ibidem*, p. 96.

L'allégorie critique devient alors transparente. A travers la société australe des Hermaphrodites s'entrevoit la cour des « mignons » d'Henri III. Pierre de l'Estoile, dans le *Journal* du 11 avril 1605, en donnait promptement la clé de lecture : « Ce petit libelle (qui étoit assez bien fait), sous le nom de cette isle imaginaire, découvroit les mœurs et façons de faire impies et vicieuses de la cour, faisant voir clairement que la France est maintenant le repaire et l'asyle de tout vice, volupté et impudence, au lieu que jadis elle étoit une académie honorable et séminaire de vertu ». Dans son *Dictionnaire critique* (article « Salmacis »), Bayle traitait *L'Isle des Hermaphrodites* de « satire ingénieuse, qui fait voir les désordres de la Cour du Roy Henri III », alors que Godefroy prévenait le public, dans l'*Avis au lecteur* de l'édition de 1724, que « Cette pièce est fort recherchée de tous les Curieux, parce qu'on y trouve effectivement une Description enjouée des minauderies et des manières efféminées des Mignons de ce Roy »[510].

Pourtant, Henri IV, au temps duquel est apparu le texte, bien qu'il l'ait trouvé un peu « trop hardi », n'a pas voulu poursuivre l'auteur. Claude-Gilbert Dubois interprète son attitude non comme un geste d'ouverture d'esprit et de magnanimité, mais comme une tactique politique. En effet, le roi, désireux de faire valoir son règne autant auprès des catholiques que des huguenots, avait tout l'intérêt de rebaisser le régime et les mœurs de son prédécesseur. Par rapport à « Henri l'ancien » et sa camarilla de mignons, « Henri le nouveau » apparaissait comme Hercule le Galois *redivivus*[511]. *L'Isle des hermaphrodites* distribuait ainsi, selon le schéma de l'antiutopie, le royaume d'Henri III dans un ailleurs (et un passé) infernal, et le gouvernement d'Henri IV dans un ici (et un présent) moral et sain.

L'hermaphroditisme était une métaphore hostile pour un libertinage moral, politique et philosophique qu'Artus Thomas désavouait ostensiblement. Pour mieux marquer l'écart entre l'utopie et l'antiutopie, il suffit de mettre en parallèle le traitement différent que deux textes de ce même XVII^{e} siècle appliquent à la race monstrueuse des Hermaphrodites. Gabriel de Foigny, dans *Les aventures de Jacques Sadeur ou La Terre Australe connue* (1676), présente les Hermaphrodites comme un race supérieure aux humains monosexués. Non soumis aux passions et égarements du sexe, êtres parfaitement raisonnables et sages, ses Hermaphrodites sont les créateurs d'un royaume austral utopique. Artus Thomas, en revanche, fait des Hermaphrodites une race déchue et corrompue, la monstruosité physique connotant l'aberration morale. L'Isle des Hermaphrodites est un royaume austral tératologique.

Les utopistes hétérodoxes des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles situaient leurs propositions de sociétés déistes, raisonnées et épicuriennes dans l'ailleurs exotique. Face aux utopies libertines, Artus Thomas adopte une attitude prophylactique : il démontre par réduction à l'absurde ce que serait une civilisation qui mettrait en pratique ces principes. Les Articles de Foy des Hermaphrodites constituent un anti-décalogue : « 1. Nous ignorons la création, rédemption, justification, & damnation ; 2. Nous ignorons s'il y a aucune temporalité, ou éternité du monde […] ; 3. Nous ignorons toute autre Divinité, que l'Amour, & que Bacchus […] ; 4. Nous ignorons

[510] *Apud* Claude-Gilbert DUBOIS, Introduction à *ibidem*, pp. 14-15.

[511] *Idem*, *ibidem*.

une providence supérieure aux choses humaines, & croyons que tout se conduit à l'aventure ; 5. Nous ignorons tout autre paradis, que la volupté temporelle, que nous disons recognoistre par les sens ; 6. Nous ignorons toute autre vie que la présente, & croyons qu'après icelle tout est mort pour nous ; 7. Nous ignorons tout autre esprit que ce qui nous est persuadé par le plaisir que nous croyons se rendre visible en nos passions & affections ; 8. Nous ignorons que ce qui est sur la terre puisse quelquesfois servir, à ce que on dit, estre au ciel. C'est pourquoi nous tenons pour follie toute autre communion que celle qui se trouve en nos assemblées, que nous croyons ne pouvoir estre maintenuës que par le moyen de l'ancienne opinion des gnostiques »[512].

Il suffit de comparer ces « ordonnances sur le faict de la Religion » avec les articles du « Projet d'une Religion Raisonnable » qui clôt l'*Histoire de Calejava* de (1700). A une distance de presque cent ans, Artus Thomas et Claude Gilbert exposent les mêmes principes de la philosophie libertine, mais si le dernier en fait une utopie, le premier en construit une satire antiutopique. Artus Thomas monte une critique chrétienne du libertinage déiste ou athée, l'assimilant à l'impiété et à l'hérésie. Le mécanisme de l'antiutopie suppose donc la mise en scène d'une société construite sur les axiomes d'une conception blâmée. Le résultat en est, dans *L'Isle des hermaphrodites*, une anomie gnostique, un jardin non des délices, mais des débauches.

Artus Thomas n'hésite pas de manifester directement aussi son aversion pour l'antiutopie qu'il a créée. Vers la fin du texte, il insère un pamphlet *Contre les Hermaphrodites* :

> « Profane que le vice ensevelit au monde
> Athée à qui le Ciel est si fort en mespris :
> Pour juger de ton mal, il faut prendre la sonde,
> Affin de voir au fonds celuy qui t'a surpris.
> Le vice est un néant, un vuide, une impuissance,
> Un travail sans repos, une privation,
> Un grand desreglement, une aigre souvenance,
> Un tourment, une mort, une imperfection »[513].

Claude-Gilbert Dubois estime que, si la description proprement dite de l'Isle des Hermaphrodites est une antiutopie, c'est-à-dire une critique oblique, le pamphlet est une contre-utopie ou une contre-épreuve du premier texte, un refus explicite de la société imaginaire des Hermaphrodites.

Le libelle se termine avec un discours intitulé « Du souverain bien de l'homme », qui produit en contrepoids à l'Isle des Hermaphrodites le modèle d'une société chrétienne. D'inspiration tridentine, cette « utopie » en raccourci a pu être jugée par Henri IV et ses conseillers comme renvoyant à son régime politique, plus austère et ordonné que celui de son prédécesseur. Dans l'esprit de l'art baroque, Artus Thomas y combat les

---

[512] *Ibidem*, pp. 39-40.

[513] *Ibidem*, p. 117.

attractions et la vanité du monde terrestre par le désenchantement et la prudence. Si « le souverain bien de l'homme » est une « infinie & perdurable béatitude », il résulte que « tout homme qui met son souverain bien en une chose caduque & périssable, qui reçoit en elle quelque deffaut, & de laquelle il ne peut jouyr que pour un temps, a plutost l'âme remplie d'inquiétudes, d'afflictions, & des mescontentement »[514]. Contre l'aveuglement et la « mélancolie » de l'athéisme, l'auteur propose le retour au fidéisme, reformulant, dans un article de foi, le dogme orthodoxe.

Cependant le Pamphlet et le Credo ne sont pas ajoutés tout simplement au volume, comme exprimant l'opinion de l'auteur. Ils sont encapsulés dans la narration sur les Hermaphrodites, comme des « manuscrits » appartenant aux milieux lettrés de l'Isle. L'opposition entre la fiction antiutopique et le discours moralisateur et catéchisant ne se fait pas au niveau du métatexte, mais à l'intérieur de la fiction. Ceci relativise la position éthique de l'auteur, suggérant peut-être son scepticisme quant à la possibilité d'imposer une morale saine dans une société viciée.

C'est peut-être cette ambiguïté, de concert avec la véhémence du ton et l'imagination effrénée du mal qui a fait que, ironiquement, le livre a fini par être interdit en 1727. Le rapport du frère inquisiteur Benito Marin appréciait que le mécanisme de la satire était trop subtil et que le grand public risquait de prendre pour argent comptant ce qui était ridiculisé – la morale libertine[515]. Ceci démontre que même les antiutopies de « bonne conscience », qui se proposaient de flétrir justement les visions utopiques hétérodoxes, risquaient de succomber, elles aussi, aux jeux équivoques d'inversions qu'elles mettaient en marche.

La même année, en Angleterre, l'évêque Joseph Hall publiait une antiutopie peut-être moins saugrenue et ponctuelle, mais plus systématique et dévastatrice, *Mundus alter et idem* (1605). Fidèle à l'idéal chrétien, l'évêque de Norwich était un adversaire des propositions hétérodoxes. Quarante cinq ans plus tard, en 1650, il continuait de combattre, dans *The Revelation Unrevealed concerning the Thousand-Yeares Reigne of the Saints with Christ upon Earth*, un autre topos hérétique, celui du Millenium. Le millénarisme, comme celui prêché par John Archer et J. H. Alsted, soutenait Joseph Hall, suscitait beaucoup de paradoxes : deux jugements, deux résurrections des morts, trois venues du Christ, le retour des martyrs du Royaume des Cieux dans le Royaume terrestre du Christ, etc.[516]

Mundus alter et idem s'attaquait à l'Utopie, le troisième thème qui, tout comme le Millenium et les paradis magiques, faisait concurrence au dogme du Paradis perdu. Le texte s'inscrit dans le genre que Franz Reitinger, reprenant le concept de « livres de cartes » de Charles Sorel (1664), appelle cartes allégoriques (« *map allegory* »). Joseph Hall part des mappemondes de La Popelinière, Ortelius et Mercator et peuple le grand Continent Austral Inconnu d'une série de populations et de sociétés imaginaires. Le « troisième monde », que La Popelinière recommandait aux souverains français comme un projet colonial capable de

---

514 *Ibidem*, p. 123.

515 *Apud* Claude-Gilbert DUBOIS, Introduction à *ibidem*, p. 192.

516 Peter TOON (éd.), *Puritans, the Millennium and the Future of Israel*, pp. 108-110.

contrebalancer l'empire espagnol, devient le réceptacle d'une constellation d'états qui sont autant d'allégories de la civilisation européenne.

Pour mécanisme créateur de l'allégorie, Joseph Hall invoque l'idéalisation platonicienne. Ses royaumes fictifs sont autant d'épures idéales de l'Europe de son époque. Partant de la réalité concrète, historique, l'évêque se propose de relever un paradigme abstrait, qu'il appelle l'« archétype du monde » et le « monde invisible » : « Car si vous observez avec minutie les membres et les traits de ce monde, et les considérez avec soin, vous allez dire que vous avez contemplé l'idéal vrai et vivant du monde dans lequel nous vivons, et son résumé »[517]. Le mécanisme de la polarisation et de la sublimation utopique est donc à l'œuvre.

Seulement la radiographie de la civilisation européenne que nous offre Joseph Hall n'est pas le positif, mais le négatif d'un film. Le processus d'extrapolation utopique n'aboutit pas à une image idéale, lumineuse, mais à un contre-modèle morose. Le continent austral est un monde qui capte et concentre les vices de l'Europe et les organise dans quatre royaumes spécialisés : Crapulia, Viraginia, Moronia et Lavernia. Si la République parfaite de Platon flotte dans le ciel cristallin des idées, la terre « découverte » par Hall est cachée, selon les dires de l'auteur, dans les brumes cimmériennes par où Ulysse descendait aux enfers. Elle est un pays englouti en dehors du trajet du soleil. Bien plus, cette terre ne serait pas inconnue de toute éternité. Repérée depuis bien longtemps, elle aurait été camouflée et oubliée immédiatement après sa découverte. C'est une manière métaphorique de dévoiler le refoulement protecteur et auto-flattant par lequel les collectivités refusent de prendre conscience de leurs défauts.

Le continent austral est donc un miroir négatif de notre monde, qui rassemble dans des éprouvettes et des pots de foire les monstres (étymologiquement, ce qui est « montré ») de notre civilisation. C'est « un autre monde, et pourtant le même », puisqu'il nous renvoie une image accusatrice de nos tares morales. Ce qui distingue cependant le texte de Hall d'une simple satire et fait de lui une antiutopie sont la distribution de l'ici européen et de l'ailleurs austral. Le pamphlet ne s'applique pas directement à notre monde (*idem*), mais en fait un duplicata, un autre monde (*alter*). C'est cet autre univers qu'il faut regarder dans la transparence de l'allégorie pour y découvrir les traits de notre univers.

Mundus alter et idem est une topie négative parce que, formellement, il inverse les pôles du dispositif utopique. On se rappelle que la configuration du système bi-solaire de l'utopie a été créée par le dialogue entre Erasme et Thomas More. Erasme avait fait l'« éloge » d'un monde fou situé dans l'ici et le maintenant, dans l'Europe de son temps. Puis il a invité More à imaginer un monde sage, que son ami a pensé opportun de placer dans un continent austral. Or, Joseph Hall change la conformation de l'ensemble, distribuant le contre-modèle, le « monde fou », dans l'ailleurs géographique que Thomas More réservait au modèle.

Le texte de Hall est une dystopie, parce qu'il capte les traits négatifs du « *mundus* », et en même temps une antiutopie, parce qu'il s'attaque à l'optimisme des utopistes et ruine la possibilité d'existence et la crédibilité

[517] Joseph HALL, *Another World and Yet the Same*, p. 4.

des cités idéales. Sandford M. Salyer montre que *Mundus alter et idem* est une satire de l'humanité en général et des vices caractéristiques des Européens en particulier. En plus, elle parodie les voyages monstrueux du Moyen Age et les relations plus sérieuses mais toutefois peu fiables de l'époque des Reconnaissances. La conclusion est que le « travail est la contrepartie de l'*Utopie* ; son but n'est pas constructif mais destructif »[518].

Comme affirme Franz Reitinger, la déclaration de Joseph Hall que le continent austral ressemble tout simplement à l'Ancien Monde suggère la contrariété provoquée par le fait que les explorateurs paraissaient découvrir aux antipodes plutôt les trop connus vices traditionnels que des mondes moralement rénovés. « Hall voyait son livre comme un avertissement contre les expectations exagérées nourries par les utopies idéalistes de son temps »[519]. Formé dans l'esprit austère de la deuxième moitié du XVI^{e} siècle, marqué par l'offensive contre la pensée hétérodoxe de la Renaissance et le désenchantement baroque, l'évêque de Norwich flétrit non seulement les tares de ses contemporains, mais aussi les solutions hétérodoxes à ces défauts moraux et sociaux offertes par les utopistes de l'époque.

La transformation de l'ailleurs austral d'un topos positif en un topos négatif se fait par l'entremise de plusieurs thèmes plus équivoques, comme le Pays de Cocagne, les antipodes, le monde renversé, les Indes fabuleuses. La toute première impression du narrateur au contact avec le nouveau continent est nettement paradisiaque, ou du moins prétendue telle. Le climat est si doux et la nature si prolifique, que la terre pourvoit aux besoins de tous. Suivant une allégorie fréquente à la Renaissance, selon laquelle la Justice aurait migré dans les continents antipodaux, Joseph Hall suggère, avec une ingénuité feinte, que son « autre monde » aurait été établi par la déesse Fortune, exilée des cieux et de la troupe des dieux[520].

La fécondité de la flore et de la faune est doublée de l'opulence des richesses minérales. Dans « le Paradis de Moronia Felix », sur les cimes d'une montagne resplendissante, se trouve un palais de cristal et or, digne du Prêtre Jean et rappelant la Jérusalem céleste. Joseph Hall y ajoute le thème des paradis magiques ou artificiels. Plus précisément, il reprend le mythe des « assassins », secte ismaélite basée, selon les Européens du temps des croisades, sur une manipulation et un conditionnellement psychologique des adeptes[521]. Comme chez Jean Mandeville, le « paradis de Moronia Felix » est en fait un palais où les naïfs sont hébergés d'une façon fastueuse, faits rois d'un jour, puis jetés à la porte, d'où leur sensation d'expulsion de l'Eden.

La profusion naturelle et artificielle ne renvoie cependant pas à l'imaginaire édénique, mais aux fantasmes nourriciers du Pays de Cocagne. Elle n'est pas une invitation à contempler la création et à suivre la voie ascensionnelle vers le Créateur, mais à contenter les besoins et les appétences du corps. « *Mundus alter* » est

---

[518] Sandford M. SALYER, "Renaissance Influences in Hall's *Mundus Alter et Idem*", *in Philological Quaterly*, volume VI, October 1927, no. 4, pp. 321, 334.

[519] Franz REITINGER, *Discovering the Moral World. Early Forms of Map Allegory*, www.mercatormag.com/404_moral.html, p. 3.

[520] Joseph HALL, *Another World and Yet the Same*, p. 97.

[521] Voir Farhad DAFTARY, *The Assassin Legends*.

un jardin de délices charnels satisfaits sans aucun effort. « Le sol est extrêmement riche, de façon que les oiseaux qui s'attroupent d'habitude dans ces zones – à cause de l'abondance de nourriture –, si elles y restent plus de trois mois, deviennent si empâtées qu'elles ne peuvent plus traverser les montagnes et ne sont plus capables d'échapper à leur poursuiveurs »[522]. Les poissons y sont encore plus coopérants, puisqu'ils se bousculent autour de l'hameçon comme « les âmes autour de la barque de Charon », et ceux qui n'arrivent pas à mordre la ligne s'accrochent à leurs semblables pour se faire tirer dehors et sauter dans les poêles.

Dans l'esprit « cocagne », les régulations du royaume sont conçues comme des prohibitions fantasmatiquement compensatoires contre les carences, les pénuries, les manques et les disettes de la vie dans l'Ancien Monde. Les « tables de lois » du manger et du boire comprennent des « interdictions » comme « Manger une seule fois par jour est un crime » ; « Quiconque saute un repas en dormant plus de quatre heures suivies et fraude ainsi notre divinité sera obligé de manger deux fois à la suite » ; « Le cuisinier qui prépare un plat immangeable sera monté au pilori, avec le morceau de viande trop crue ou trop brûlée pendant à son côté, jusqu'à ce qu'un passant misérable et affamé s'apitoiera et la mangera » ; « Les coupes doivent être soit vides, soit pleines ; le garçon qui servira des demis et le noceur qui les acceptera sera coupable d'offense contre la société »[523].

Le premier grand royaume austral, Crapulia, est construit selon les principes d'une terre de Cocagne. Il est divisé en deux régions, Pamphagonia, le pays des gloutons, et Yvronia, le pays des ivrognes. Joseph Hall n'oublie pas de construire les connexions entre le thème classique de l'Age d'Or et celui médiéval de Cocagne. Nommé Frugiona dans les temps antiques, quand elle était connue comme la terre de Saturne (donc les Iles des bienheureux), Pamphagonia aurait acquis son nom à l'époque moderne, avec l'abandon des principes des anciens. Elle est composée de plusieurs provinces et cités, dont les noms combinent toutes les allusions alimentaires et culinaires possibles : Frivianda, avec les villes de Cucina, Cheminea Tower, Assadora, Marmitta et Culliera ; Golosinus Tract, avec la rivière Oglium, la ville Marza-pane et les collines Zuckerius ; la plaine Lecanica, avec les villes Mortadella, Fourmagium et Manteca. La capitale, Artocreopolis, est construite avec les os du bétail sacrifié chaque jour, utilisant les omoplates pour tuiles.

Les habitants de Pamphagonia sont une population de goinfres qui pratiquent la gloutonnerie comme une vertu. La société est hiérarchisée suivant les dimensions de la panse. Prenant à rebours l'allégorie christique sur la difficulté du riche à passer par le chas d'une aiguille, Joseph Hall donne comme critère de mérite l'épreuve de la graisse : pour honorer un banquet, les invités doivent ne plus pouvoir sortir par la porte. Les maigres sont des esclaves, mais ils sont libérés aussitôt qu'ils acquièrent une certaine corpulence. A la mort, les nobles sont cannibalisés en signe de respect. Les charges publiques sont attribuées en fonction de la grosseur et le grand duc est désigné lors d'une compétition alimentaire. Cagastrius, l'actuel souverain de Pamphagonia, porte la Sacrée Ceinture de l'Etat, sur laquelle est marqué : « Rien qui ne soit en excès ». Le

[522] Joseph HALL, *Another World and Yet the Same*, pp. 19, 21.

[523] *Ibidem*, pp. 33, 48.

fondateur du royaume, honoré comme ancêtre tutélaire, est le mythique Omasius, une sorte de Pantagruel. Les divinités chéries des Pamphagoniens sont Saturne l'ogre et Bacchus le débauché.

La seconde région de Crapulia est Yvronia, contrée merveilleusement riche, évidemment, en raisins et autres plantes qui fermentent. Ses régions sont Oenotria ou Ponfinia (dont l'étymologie originelle devrait être, d'après le narrateur, Bonvinia) – pays du vin –, Pyraenia ou Zythaenia – pays de l'eau de feu –, et Lupulania ou Houbelonia –, paradis du houblon et de la bière. La capitale est le métropole Zouffenberga, résidence des Chevaliers du Tonneau d'Or (« *Knights of the Golden Barrel* »). Si les Pamphagoniens sont un peuple plutôt passif, incapable de se défendre en cas d'attaques, les Yvroniens sont plus violents et portés à la guerre. En tout cas, ils arrivent à effrayer le narrateur par leur seul aspect: « faces rouge, yeux troubles, irritables, envieux, suspicieux, mains tremblantes, le pas chancelant et, ce qui me terrorisait le plus, buvant et respirant des flammes pures »[524].

Le narrateur se comporte devant les goinfres et les ivrognes comme un explorateur devant des races nouvelles, feignant la surprise et utilisant un discours ethnographique destiné d'habitude à exprimer des caractéristiques indescriptibles dans les catégories communes. L'appel ironique à un langage et un vocabulaire exotique pour décrire les tares morales de la civilisation européenne (mais transposée aux antipodes) est plus évident dans le cas du deuxième royaume du continent austral, Viraginia ou New Gynia (nom plus correct étymologiquement, apprécie le narrateur, de la Nouvelle Guinée). Cette fois, Joseph Hall fait appel non plus au registre ethnographique, mais à la « matière d'Asie », à la constellation de races monstrueuses placée par le Moyen Age dans l'Orient fabuleux.

Viraginia est le « pays des femmes », emprunt direct à la mythologie antique et médiévale des Amazones. Dans les encyclopédies et les récits de voyages extraordinaires des siècles précédents, les auteurs parlaient souvent de deux sociétés antithétiques et complémentaires de femmes et d'hommes, placées parfois sur des îles séparées, L'Ile femelle et l'Ile mâle. Similairement, dans le « monde autre et pourtant le même » du continent austral, à l'est de Crapulia voisinent deux contrées différenciées par le sexe, Loçania, un pays d'hommes « si lascifs et si enclins à la sexualité que leurs passions s'allument pour des garçons, pour des putes et peut-être pour des mules et bétail aussi »[525], et Viraginia, « le paradis des femmes », qui cependant n'hésitent pas de punir la concupiscence des hommes par la pendaison et l'esclavage.

Joseph Hall décrit les relations très spécifiques entre les deux populations sexuellement disjointes pour critiquer certaines formes d'émancipation féminine de son époque. Il évoque plusieurs stéréotypes sur les mœurs et les vices des femmes pour imaginer des peuplades féminines « spécialisées ». Linguadocia est une république parlementaire qui, annonçant *La Nouvelle Colonie ou La ligue des femmes* de Marivaux (1729), satirise l'idée d'une « démocratie de femmes ». Le gouvernement féminin apparaît comme irrémédiablement bavard (toutes parlent et personne n'écoute), inconstant (les lois changent chaque jour), superficiel (les

[524] *Ibidem*, p. 54.

[525] *Ibidem*, p. 58.

critères d'élection sont la beauté et l'éloquence), vaniteux (pour stopper l'arrivisme, il a suffi de poser que les juges doivent se déclarer laids et vieux), corrompu (les verdicts sont obtenus par des faveurs et des interventions), gaspilleur, etc.

En Amazonia ou Gynandria, une autre région de Viraginia, le renversement des positions sociales et amplifié par une mutation anthropologique des deux sexes. Ici les femmes portent pantalons et longues barbes et les hommes des jupons et n'ont pas de poils. Les hommes font les petits travaux de la maison, alors que les femmes s'emploient à l'art militaire et à l'agriculture. Plus que les femmes sarmates de la préhistoire, plus que les Amazones légendaires d'Homère ou du *Roman d'Alexandre*, les « gynandres » de Joseph Hall rappellent les caricatures médiévales sur le « monde renversé », où les enfants battent les parents, les ânes chevauchent les hommes, etc. En Amazonia, « pendant que les hommes travaillent, les femmes se reposent ; pendant que les hommes se lèvent, elles dorment ; pendant que les hommes balaient, elles se disputent et se querellent. Pour les hommes c'est un jour heureux quand ils arrivent à dire bonne nuit sans avoir encaissé une bonne raclée »[526]. Derrière cette parodie d'un monde attribué aux femmes transparaît la mauvaise conscience d'une société phallocrate dont le cauchemar est de se voir appliquer les traitements même qu'elle pratique.

Les Amazones et les femmes barbues sont accompagnées d'une autre race tératologique médiévale, les hermaphrodites. La charge sarcastique que Joseph Hall attribue à ces « monstres » est moins violente que celle d'Artus Thomas. Sans visée satirique précise, les Hermaphrodites de *Mundus alter et idem* y sont présents plutôt pour le plaisir de l'invention. L'Ile Hermaphroditica est habitée rien que par des races animales et végétales ambivalentes, combinant différentes espèces : poires-pommes, prunes-cerises, dattes-amandes, mules, lièvres, et évidemment hermaphrodites humains. Les noms de ces derniers reflètent bien leur dualisme organique : Philippemarie, Petrobrigitte, Amarichard, Thomalicia. Comme dans *La terre australe connue* de Gabriel de Foigny, loin de constituer une monstruosité, l'hermaphroditisme est regardé, dans ce monde à l'envers, comme un don de la nature. Possédant les avantages des deux sexes, les Hermaphrodites se considèrent supérieurs aux monosexués. Leurs raisonnements, par exemple, allient la sagacité de l'homme à l'astuce de la femme.

Finalement, un monde de femmes ne peut pas éviter les allusions à la sexualité. Le royaume de Pamphagonia, destiné à exaucer les appétits alimentaires, est complété par celui d'Aphrodysia et sa capitale Erotium ou Amantina, dédié aux plaisirs de l'érotisme. Les penchants de l'« *epithymia* » antique se retrouvent ainsi au complet. Dans un schéma psycho-géographique, on pourrait dire que, visitant successivement Crapulia avec son duc Cagastrius, puis Aphrodysia, le narrateur suit le trajet freudien de la libido, de la position orale à celle anale, puis à celle génitale.

La mythologie médiévale des Indes offrait nombreux exemples de peuples avec des mœurs sexuelles choquantes, comme par exemple la tradition d'offrir sa femme ou sa fille aux voyageurs de passage. Le

[526] *Ibidem*, p. 64.

comportement sexuel des populations nouvellement découvertes à l'âge des explorations ne manquait non plus de bouleverser et de faire fantasmer les Européens. L'exemple le plus fameux en est le Tahiti que Bougainville décrivait comme l'île d'Aphrodite. Ces sources offraient matière pour différentes narrations, allant des notations ethnographiques aux rêveries libertines et aux allégories licencieuses (comme *A new Description of Merryland* de Thomas Stretzer).

Joseph Hall utilise cependant le topos dans son sens moral et moralisateur traditionnel. Place de débauches et de luxure, Aphrodysia est le correspondant sur terre du deuxième cercle de l'Enfer dantesque. Les femmes de la cité de Desuergogna sont présentées comme des araignées déployant toutes les ruses pour capturer dans leurs toiles les voyageurs de Loçania. La séduction, les menaces, les offres onéreuses, le chantage et la violence sont autant de moyens pour soumettre les mâles à l'esclavage sexuel. Prudent, le narrateur (et l'auteur avec lui) se déculpabilise de tout soupçon possible d'acquiescement subliminal, invoquant sa laideur répugnante et « salvatrice » dans cette occasion.

Le pendant d'Aphrodysia est la région d'Eugynia, habité par des femmes menant une vie anachorétique ou monastique. Le tableau des comportements sexuels est ainsi complet : après l'excès de sexualité en Aphrodysia, le renversement des rôles sexuels en Amazonia et l'autoérotisme de Hermaphroditica, Eugynia symbolise la chasteté et le refus de la libido. Toutefois, le narrateur confesse que, bien qu'il avait entendu parler de ces « femmes honorables », il n'a pas eu la chance de visiter leur pays. Sa fonction de « dénégateur » est transformée ici en un stratagème satirique, suggérant la rareté ou l'invisibilité de la pudeur et de l'abstinence dans la civilisation européenne visée par l'allégorie australe.

Le troisième et le plus grand royaume du continent austral est Moronia, le pays des « fous ». Bien que située sous le pôle antarctique, donc dans la zone « frigide » que les géographes du Moyen Age considéraient invivable, Moronia est la mieux peuplée. Sur un dessin du XVII^{e} siècle, intitulé « Monde dans une tête de fou » et représentant le globe terrestre dans l'attirail d'un bouffon, une inscription marque : « *Stultorum infinitus est numerus* », le nombre des stupides est infini. Le pôle Sud devient chez Joseph Hall un véritable nadir de la mappemonde, la cathode qui coagule toute la folie et la stupidité de notre monde. Dans l'arrangement de l'évêque anglais, l'Utopie de Thomas More accueille la population de « fous » de l'Eloge d'Erasme.

Les « folies » érasmiennes sont regroupées par régions. A l'Est se trouve Variana ou Moronia Mobilis, la région des fous inconstants, où autant la nature que les hommes se modifient imprévisiblement : les champs de céréales produisent l'année suivante des légumes, les cités, avec des maisons à roues, changent souvent de nom et de place, les hommes se contredisent chaque minute, etc. Moronia Aspera, la région des fous mélancoliques, est située sous le pôle. Elle est composée de Lyperia ou Maniconica, la contrée des fous isolés, conduits par le duc « Le Grand Chagrin », et Orgilia, la contré des fous colériques, gouvernés par le duc du Courroux. Au centre se trouve Moronia Fatua, la région des fous intraitables, ayant pour capitale

Pazzivilla. Au Nord se trouve Moronia Felix, la région des fous vaniteux, menteurs, vantards, séparée du reste par les collines Rodomontadiennes. Finalement, pour clore la carte, à l'Ouest s'étend Moronia Pia, la terre des fous superstitieux, divisée en Credulium et Doxia et habitée par des fous hérétiques et des Morosophes.

Plus que les autres royaumes de la Terre Australe, Moronia emprunte à l'imaginaire médiéval une large panoplie de races monstrueuses. Dans la plupart des cas, la monstruosité est expliquée comme un effet ou un corrélatif anatomique de la déficience psychologique ou éthique. La théorie des zones et son corollaire, l'idée que les climats déterminent des modifications organiques et de comportement, sont invoquées, ironiquement, pour motiver autant la petitesse des Pygmées que la stupidité des Moroniens[527]. C'est le schéma symbolique qu'utilisera Swift pour connoter moralement les nains et les géants visités par Gulliver.

La typologie la plus répandue y est celle de l'homme sauvage. Les Moroniens sont en général poilus, minces, rudes, basanés, aux cheveux noirs et à la peau dure, irritables, forcenés et farouches[528]. Le duc du Courroux est un véritable ogre anthropophage, qui se nourrit des têtes de ses ennemis. Les habitants de Moronia Fatua, les fous totaux, empruntent l'aspect des *artibatirae* médiévaux (hommes qui marchent sur les quatre membres), alors que ceux de Baveria renvoient aux cyclopes, puisqu'ils s'oblitèrent un œil dès la naissance pour mieux voir les choses ! Les gens de Lisonica combinent les cynocéphales et les deux-têtes de l'imaginaire médiéval, puisqu'ils ont « deux faces, deux langues, la partie frontale ayant la forme d'un singe, celle dorsale d'un chien, de manière qu'ils paraissent tous composés d'homme, chien et singe »[529]. Ceux de Moronia Felix rappellent les *astomi*, race d'hommes sans bouche, qui ne se nourrissent d'aliments solides, seulement de la fumée de certaines herbes[530].

Le dernier royaume du continent austral, Lavernia, le pays des voleurs, induit ses propres malformations aux aborigènes. Ceux de la province de Larcinia, comme la tribu Sbanditica de la Foret Butinia, ont des griffes crochues au lieu de mains. Ceux vivant sur la côte près du Détroit de Magellan ou sur les îles sont des amphibiens, rappelant les Ichtyophages de la saga d'Alexandre. Pour attirer et dévaliser les navires, ces nageurs utilisent un dispositif naturel qui apparaissait dans la « matière d'Asie » et autres récits fantastiques médiévaux : le roc d'aimant, qui paralyse inexorablement tout objet contenant du métal. Les habitants de Codicia marchent à quatre pattes et ont des têtes de chien, le narrateur invoquant expressément Jean Mandeville et son *Voyage* comme prédécesseur ayant déjà décrit cette espèce de cynocéphales.

La clé herméneutique offerte par Joseph Hall pour ces populations est l'allégorie morale. Dans la tradition médiévale, du *Physiologue* aux *Faits des Romains*, les défauts physiques étaient interprétés comme des métaphores éthiques : les cynocéphales sont des politiciens et des démagogues, les *astomi* – des anachorètes,

---

527 *Ibidem*, p. 69.

528 *Ibidem*, pp. 80, 83.

529 *Ibidem*, p. 92.

530 *Ibidem*, p. 98.

etc. Mais si dans l'imaginaire médiéval l'accent tombait sur la quiddité des êtres monstrueux, sur leur existence réelle, chez Joseph Hall ces races deviennent des allégories transparentes pour les tares morales des Européens. Les pays antipodaux monstrueux des mappemondes médiévales deviennent, chez l'évêque anglais, les cercles d'un enfer sur terre.

Pour construire son antiutopie, à part la tératologie « asiatique », Joseph Hall met aussi en marche l'appareil du « *mundus inversus* ». Situé aux antipodes, l'« autre monde » est, comparé au nôtre, sens dessus dessous. Suivant le très inventif système d'images en miroir exploré par les caricatures et les textes sur le monde renversé[531], l'auteur nous présente des Moroniens qui s'habillent lourdement en été et se dénudent en hiver, allument des chandelles en plein jour, des apprentis qui donnent des leçons aux professeurs, etc.[532] Evidemment, le thème de la folie offre une riche collection d'agissements absurdes, individus qui se croient de verre ou de limon, d'autres qui se prennent pour des taupes (vivant dans des galeries et se nourrissant de vers), ou pour Atlas, ou pour des Furies, et se comportent en conséquence[533].

L'Académie de Variana, en Moronia Mobilis, est l'une des premières critiques des inventeurs et des « projecteurs » des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, qui trouvera son accomplissement dans l'Académie de Lagado de Swift. L'un des collèges de l'Académie est celui des « sceptiques », philosophes relativistes et irréalistes qui doutent de tout, même contre le témoignage de leurs sens les plus banals. L'autre est celui des Troverenses, innovateurs, qui s'emploient à imaginer de nouvelles manières d'édifier des cités, confectionner des vêtements, inventer des mœurs, composer des gouvernements. Une de ces inventions les plus appréciées sont les ballons de savon, sarcasme qui constitue une attaque précoce, menée depuis la position de la théologie et de la tradition, contre les nouvelles philosophies et la nouvelle science du XVII^{e} siècle.

Le monde renversé de Joseph Hall s'insère dans le thème mythique du carnaval. Comme dans les Saturnales classiques, le royaume entier de Moronia est gouverné, depuis la résidence royale nommée Papagallium, par *Il Buffonio Ottimo Massimo*. La souveraineté n'est pas héréditaire, mais élective. Comme le Prêtre Jean, le souverain est à mi-chemin entre empereur et pontife, mais ses charges sont connotées, évidemment, dans un registre inversé. « Il fait beaucoup de lois mais n'en obéit à aucune. Ses décisions ne durent pas longtemps ; si une loi reste en place plus de deux hivers, elle devient obsolète. Il salue ses esclaves avec familiarité et les considère dignes de partager son dîner ; et quand il le veut, il peut même les préférer à ses grands conseillers. Il donne à ses parasites le pouvoir de faire tout ce qu'ils veulent, de violer quelconque lois qu'il leur plaise, ou de battre monnaie et de l'inscrire de leur propre visage et nom »[534]. Conduite par un roi bouffon, Moronia est un royaume anomique, une fête carnavalesque perpétuelle.

---

[531] Voir Frédérick TRISTAN, *Le monde à l'envers*.

[532] Joseph HALL, *Another World and Yet the Same*, pp. 70-71, 77.

[533] *Ibidem*, p. 81.

[534] *Ibidem*, p. 104.

L'édition de 1605 du livre de Joseph Hall était accompagnée de cinq cartes gravées par William Kip. Imitant les mappemondes d'Abraham Ortelius, Kip dessinait les royaumes de Crapulia, Viraginia, Moronia et Lavernia, avec leurs cités, régions, rivières et montagnes, sur le grand continent austral inconnu. Il devançait ainsi d'un demi-siècle la *Carte du tendre* de Madeleine de Scudéry, que Charles Sorel, dans *La bibliothèque françoise* (1664), considérait comme l'inauguratrice des « livres de cartes » ou allégories géographiques. Il est toutefois vrai que Hall ne dépeignait pas des « terres neuves de passion », mais des pays infernaux.

Les métaphores géographiques du « monde moral »[535] auront un grand succès aux siècles suivants. Pour ne donner qu'un exemple, en 1716, à Nuremberg, l'Officina Homanniana publiait la carte imaginaire et hilaire d'un empire austral de débauche. Intitulée *Accurater Utopiae tabula*, la carte était en fait une antiutopie cartographique, donnée comme une nouvelle découverte, celle du Pays des fainéants. Ses régions comprenaient Mare Ebrium, Bibonia Regn, Stomachi Imperium, Golfo di Venerea, Republica Venerea, Lusonia Regn, Stultorum Regnum, Bacchanalia, Superbia Regn, Prodigalia Regn, Senectae Regio, Lurconicum Mare et autres régions moralement tarées.

En France, *Mundus alter et idem* connut une réplique prompte dans *Le Grand Empire de l'un et l'autre monde* de Jean de La Pierre (1625). Si Joseph Hall faisait le relevé satirique de l'Europe à partir de la position d'un humaniste chrétien, continuant en quelque sorte le dialogue entre Erasme et More, Jean de La Pierre se situait plus explicitement dans la lignée du Concile de Trente. Dédié par une Epître pompeuse à « l'illustrissime Cardinal de Richelieu, chef du Conseil », *Le Grand Empire de l'un et l'autre monde* est une allégorie morale militant pour les valeurs de la civilisation catholique.

Au premier niveau, l'allégorie a une conformation classiciste. Imitant le mythe hésiodique des âges de l'humanité, Jean de La Pierre imagine trois types de civilisations, distribués non dans le temps, mais dans l'espace, comme trois états différents. En conséquence, l'Empire de l'un et l'autre monde est « divisé en trois royaumes : Le Royaume des Aveugles, des Borgnes & des Clair-voyants ». Faisant allusion au dicton sur le borgne roi au pays de aveugles, le texte distribue les trois civilisations sur une échelle morale et sotériologique de facture chrétienne. Au second niveau, l'allégorie est modelée sur la dichotomie de saint Augustin entre la Cité de l'homme et la Cité de Dieu. Par le processus de sélection utopique, les traits complexes de l'univers réel (le « *mundus* ») sont séparés entre une dystopie et une eutopie religieuse. La critique de la première, cité de l'homme, devient une apologie implicite de la seconde, cité ecclésiastique catholique.

L'humanité primitive, raconte Jean de La Pierre, avait décidé de se civiliser, « en érigeant leur police & république en une souveraineté, establissant parmy eux le siège d'une royauté, le trône d'un Empire et introduisant sur le théâtre de l'Univers, la personne Royale, la Couronne, le Sceptre, la Dalmatique, & la Pourpre »[536]. La monarchie de droit divin est ainsi posée d'emblée comme la forme indiscutablement la plus appropriée d'état idéal. Cependant le passage de la loi naturelle à la loi sociale ne fut pas si facile, puisque

[535] Franz REITINGER, *Discovering the Moral World. Early Forms of Map Allegory*, p. 1.

l'humanité disposait de plusieurs modèles d'organisation collective entre lesquels elle n'arrivait pas à choisir. En conséquence, le problème du choix fut délégué par les législateurs humains à une instance supérieure, au Conseil des Dieux, ce qui donnera aux souverains divins l'occasion d'une suite d'expérimentations d'ingénierie sociale.

Le premier échantillon étatique conçu par la grande assemblée des dieux est le Royaume des Aveugles. Jean de La Pierre fait évidemment appel à la parabole breughélienne de l'aveuglement du monde, vision dystopique selon laquelle le moteur de l'humanité sont les passions folles et les fausses opinions. Symboliquement, le délégué divin parmi les hommes est Momus, le grand bouffon des dieux, alors que le patron qui revendique le nouveau royaume est Pluton, dieu des ombres et des ténèbres. Le monarque que les dieux désignent pour gouverner l'Etat est une reine, l'Opinion : « vous serez sans Roy, mais non sans Reyne : ce sera l'opinion, d'elle vous prendrez vos loix, elle commandera sur vous, & vous luy obeyrez en tout & part tout : vous suyvrez ses ordonnances, & pour règle des vos actions, vous prendrez l'inclination & et le mouvement de ses volontez »[537].

L'Etat des aveugles est la pire des solutions politiques possibles. Dans les termes de la politologie de l'âge classique, le Royaume de l'Opinion est un *hinterland*, où les lois claires de la nature ont été suspendues et où les lois sociales d'un Etat rationnel, comme celui proposé par Jean Bodin, n'ont pas encore été mises en œuvre. Sans la direction de Dieu, de la nature et de la raison, les hommes y sont « comme ensevelis dans des sombres & mornes cachots, […] parfaicts Aveugles, sans guide, sans baston, sans appuy »[538]. Pour naviguer dans cet empire des ombres, l'auteur invite ses lecteurs à se laisser guider par « nostre raison exempte de toute passion », la seule capable de faire lumière dans le labyrinthe des fausses croyances et présomptions.

Cet éloge de la raison ne doit pas tromper, le but de la parabole est une apologie du fidéisme et de l'orthodoxie. Selon Jean de La Pierre, les manquements à la raison et à la nature (comme l'homosexualité et la débauche) sont des défaillances envers Dieu. Les hérésies religieuses vont de pair avec les dysfonctions morales et sociales : « he ! combien de Chrétiens démentent leur Christ & leur Oinct ? combien de citadins qui sont du Ciel, démentent leur patrie ? combien d'hommes raisonnables démentent leur sexe, en démentant la raison ? qui en cela sont pires que bestes : nous iugeons Aveugle Neron, l'Empereur Caligula, Héliogabale et tant d'autres, pour se desguiser, feindre & faire voir pour Dieu : & toutefois, vermisseaux que nous sommes, ne voulons-nous pas nous faire plus que Dieux ? Dieu pour nous s'est fait homme, & l'homme pour son Dieu se faict un Lucifer hautain & superbe »[539].

---

[536] J. de LA PIERRE, *Le Grand Empire de l'un et l'autre monde divisé en trois royaumes, le Royaume des Aveugles, des Borgnes & des Clair-voyants*, pp. 1-2.

[537] *Ibidem*, pp. 8-9.

[538] *Ibidem*, p. 40.

[539] *Ibidem*, p. 41.

La critique de l'oubli de Dieu s'adresse non seulement aux sociétés séculaires, mais obliquement aux utopies hétérodoxes aussi. Nous assistons à une attaque augustinienne contre l'utopie humaine. Ceux qui suivent leurs propres opinions, feignant d'ignorer le message révélé, sont des « citadins du Ciel » égarés, qui démentent leur patrie, des citoyens de la Cité de Caïn. Vouloir ériger sa propre société, en dehors des lumières divines et des lois naturelles, est un geste d'orgueil satanique. Les hommes qui prétendent être les démiurges de leur destin et les artisans de leur justification, sans l'apport de l'Eglise, qui se veulent plus que dieux et se passent du Christ, forment un Royaume des Aveugles.

La condamnation des projets sociaux alternatifs, qui concurrencent l'état théocratique, est tranchante. Jean de La Pierre jette l'anathème sur les utopies humaines, les assimilant à l'Enfer ou tout au plus au Purgatoire : « Nous voyla condamnez par deux Arrets deffinitifs, l'un donné dans le parquet de l'Enfer, qui est le siège de la mort, & l'autre prononcé au siège des âmes détenues aux flammes du Purgatoire, qui est le tribunal de la iustice divine »[540]. La dévaluation rationnelle des cités des hommes, qui manquent à la loi naturelle et à la raison divine, tourne à leur diabolisation en des cités sans Dieu, cités de Lucifer.

La critique religieuse de la pensée hétérodoxe n'est cependant pas définitive et sans appel. Paraphrasant la politique de la Contre-Réforme, on pourrait dire que le but de Jean de La Pierre n'était pas de provoquer la mort mais la conversion des égarés. C'est pourquoi, toujours sur le modèle de saint Augustin, notre auteur oppose à la cité infernale, en contre-modèle, des cités meilleures, s'ouvrant vers le ciel. Prolongeant la métaphore de la vue, si la cité de Caïn est un Royaume des Aveugles, la cité d'Abel ne peut être qu'un « Royaume des Clair-voyants ».

L'étape intermédiaire entre les deux royaumes est un « Royaume des borgnes et chassieux ». Après le règne de Pluton sur le monde des ténèbres et des ombres, l'Assemblée des dieux donne son accord pour l'établissement d'un second règne, patronné par Vulcain et ses sujets, les cyclopes. A leur image, les Vulcaniens sont tous des borgnes, des louches, des chassieux et des « demy aveugles ». L'auteur prend soin de nous prévenir que la demi-vue physique est une allégorie pour une infirmité morale et intellectuelle : « Amy Lecteur, tu m'entends assez, & comme un bon & expérimenté practicien, à demy mot, tu cognois assez quels Cyclopes se sont qui n'ont qu'un œil, ie n'entends parler de l'œil du corps ; mais de la veuë de l'âme »[541].

Chez les aveugles de Pluton, l'absence de la lumière spirituelle laissait le royaume dans le noir de la stupidité et de la bêtise. Dans les classes de borgnes établies par Jean de La Pierre, l'entendement de la vraie nature des choses ne manque pas, mais il est perverti et détourné de plusieurs manières. Selon les causes de ces perversions, les cercles de chassieux sont composés de charlatans, menteurs et hypocrites (« qui ne dressent pas une pure & syncere intention en leurs actions, les rapportant toutes à Dieu, comme à leur principe, & à leur fin, mais […] pervertissent la nature des choses, en les dégradant de leur mérite ») ; de vaniteux,

[540] *Ibidem*, pp. 168-169.

[541] *Ibidem*, p. 186.

« amants & veneurs de l'honneur, gens ambitieux » ; de démagogues, arrivistes et politiciens sans scrupule ; et finalement de lâches, craintifs et pusillanimes qui faillissent à leur devoir[542].

En contrepartie à ces deux royaumes infernaux, Jupiter établit son propre règne, le Royaume des « Clair-voyants ». Heureusement, les trois mondes ne sont pas séparés sur un axe topographique ou cosmologique, comme l'Enfer, le Purgatoire et le Paradis, ce qui rendrait le passage de l'un à l'autre plutôt difficile, mais sont les variantes ou les étapes d'un seul monde, le nôtre. Pour suggérer la successivité de ses cités, Jean de La Pierre emprunte à la géographie l'exemple des zones polaires, qui sont une moitié de l'année plongées dans l'ombre et l'autre moitié continuellement illuminées par le soleil. Des habitants de ce pays antarctique, qui est un autre monde et pourtant le nôtre, on pourrait dire à juste raison que, « les premiers six mois, ils s'appellent Aveugles, & les autres six mois, Clair-voyants »[543].

Evidemment, la métaphore géographique n'implique pas un perpétuel aller et retour entre la bêtise et l'illumination. Puisque l'astre du jour n'est qu'un symbole pour « le Grand Dieu & Père de lumière, l'unique Soleil de nos âmes », il faut penser les royaumes comme compris dans une seule grande année cosmique, qui commence par l'hiver polaire, l'âge des ténèbres intellectuelles, de l'immoralité et de l'incroyance, et finit par l'été de la révélation, des lumières divines et de l'utopie morale et sociale. Annonçant la vision de Vico, cette conception de l'histoire universelle donne la Cité de l'Homme comme une préparation de la Cité de Dieu.

Le passage ou la purification du Royaume des Aveugles en un Royaume des « Clair-voyants » se fait par illumination intérieure. La condition pour la conversion intellectuelle et morale est « de recognoistre les vaines apparences & feintes de ce monde : recognoistre que ce n'est chose que fard, que glastre, que blocage, recognoistre que le monde n'est autre chose qu'une boutique de peintre, qui ombrage les choses de leurs apparences, les avive de leurs couleurs, les vivifie de leurs images, & les ressuscite de leurs traicts & naïfes représentations »[544]. Ce sont autant des variantes du grand thème baroque du monde comme apparence et illusion.

La solution de Jean de La Pierre pour sortir de l'empire de Pluton et de Caïn est le « désenchantement » de la vision existentielle. En accord avec la stratégie pastorale de la Contre-Réforme, il incite à la dépréciation des valeurs terrestres et humaines et invite à une sublimation des espérances vers les valeurs transcendantes et éternelles. L'adhérence de l'auteur aux principes de la religion lui fait plaquer le mécanisme dual de l'utopie, l'opposition entre l'ici corrompu et l'ailleurs rétabli, sur le modèle apologétique augustinien des deux cités. « L'un et l'autre monde », le Royaume des Aveugles et le Royaume des « Clair-voyants », sont respectivement la civilisation séculaire (incluant les propositions utopiques), inscrite sur un patron infernal, et la civilisation théocratique et ecclésiastique, greffée sur un patron paradisiaque.

---

[542] *Ibidem*, pp. 189, 196, 212-213, 225.

[543] *Ibidem*, p. 508.

[544] *Ibidem*, p. 509.

Dans le même genre d'allégories géographiques s'inscrit l'anonyme *Relation du Voyage de l'Isle de la Vertu* (1677). Jean de La Pierre disposait ses deux mondes dans une succession temporelle, reproduisant l'alternance de la nuit et du jour polaire. L'auteur inconnu de la *Relation* organise les deux topies, positive et négative, sur un schéma spatial. Plus précisément, la cité utopique est représentée par une Ile de la Vertu, située au centre d'un archipel d'îles vicieuses. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, cette Ile de la Vertu hérite les caractéristiques du Paradis terrestre médiéval, sa localisation orientale, l'inaccessibilité et les protections naturelles, le climat doux, le paysage édénique, la nature féconde.

L'archipel environnant, en revanche, malgré son premier aspect envoûtant, se dévoile être une agglomération de cités de l'homme, matérialisant la liste des péchés mortels et véniels. « Voyez-vous ces petites Isles qui sont autour de celle-cy, elles paroissent assez belles, & ce n'est pas sans dessein ; car c'est là où se retirent les plaisirs que la Vertu a banni de son Isle ; Ils la regardent comme leur ennemie, ils tâchent de détourner ceux qui vont à elle, & de luy dérober les cœurs qui ont de l'inclination à l'aymer. Il ne leur est pas mal-aisé d'y reüssir, ils logent en des lieux si charmans qu'il faut se faire violence pour s'empêcher d'y aller, & quand on y est une fois entré, on ne veut plus sortir »[545].

L'archipel est un « jardin des délices » dans le sens de Bosch, charmant dans l'aspect extérieur, mais corrompu dans sa fibre. Le voyage du narrateur parmi les îles est une exploration allégorique des vices humains. Ainsi, il visite tour à tour les villes de Monsieur l'Amour propre, de Dame Complaisance, de Dame Répugnance, le pays de Coquetterie, le château de Dame Rêverie (« une fille assez maigre & fort sérieuse, & toujours plongée dans les pensées qui l'occupent »), le village de Négligence, la maison de Tiédeur, le séjour de la Jalousie, le château Inconstance habité par le Changement, l'Irrésolution et la Médisance, le magnifique bâtiment non achevé des trois sœurs l'Ambition, la Vanité et la Présomption, la maison de la vieille et laide Hypocrisie, la résidence de la Mort, le Bois du Regret, la Ville indifférence, le fleuve du Désespoir, etc.[546]

Au siècle suivant, Etienne-Gabriel Morelly continuait d'utiliser la mappemonde allégorique pour séparer les tares et les vertus morales. Dans le « poème héroïque » *Naufrage des Isles Flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï* (1753), Morelly réécrit les mythes de la Chute et du Déluge, imaginant une histoire alternative de l'humanité, dans laquelle une catastrophe géologique aurait détruit un continent entier. Sur le débris central de ce continent, deux rescapés vertueux ont construit un paradis sur terre, le royaume de Zeinzemin, alors que les survivants de l'humanité maudite ont peuplé l'archipel des « îles flottantes » environnantes. Le noyau continental est une métaphore de la stabilité religieuse et morale, alors que les terres en dérive s'appellent explicitement l'Isle dominante, l'Isle stérile, l'Isle des plaisirs, etc.[547]

Le contact entre les deux mondes éthiques de Morelly provoque une confrontation eschatologique. Les vices personnifiés de l'archipel, la Propriété, le Mensonge, l'Avarice, la Ruse, l'Imposture, la Superstition,

---

[545] *Relation du Voyage de l'Isle de la Vertu*, p. 17.

[546] *Ibidem*, pp. 26, 28, 31, 35, 40, 44, 47, 48, 51-53, 71, 74, 100, 104-106.

[547] [Etienne-Gabriel MORELLY], *Naufrage des Isles Flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï.*

l'Enthousiasme fanatique, la Stérilité, la Débauche, la Gloutonnerie, la Paresse, l'Orgueil, composant un « Monstre à mille tête & autant de bras », similaire à la Bête de l'Apocalypse, préparent une expédition contre le Royaume de la Vérité. Ils demandent à la nature de réunir leurs îles au continent originel, pour mieux l'asservir, mais une tempête les fait échouer et s'écraser contre les récifs. Ce « naufrage des Isles flottantes », après lequel la Vérité s'étend sur toute la terre et fait brûler sur un bûcher les monstres enchaînés, est une sorte d'« *ekpyrosis* » stoïcienne, une conflagration de feu qui purifie le mal. Sur les cendres des îles vicieuses s'élève une Pyramide d'or, dont le sommet est dédié au Divin Architecte du Monde. Par ce symbole maçonnique, Morelly conclut son récit sur une apocatastase illuministe et illuminée, où le monde se résume en une utopie morale de facture anthroposophique.

Entre les thèmes paradisiaques qui ont suscité le plus de disputes idéologiques figure, évidemment, la sexualité. Inspiré par un modèle monastique et une morale stoïcienne, spartiate, voire encratite, Thomas More et une importante lignée de successeurs avaient prévu pour leurs Utopies une régularisation stricte des pratiques amoureuses. Soumis aux règles du bien public et de la raison d'état, l'éros a été souvent réduit à la fonction procréatrice, ce qui impliquait le contrôle des mariages, l'assortiment anatomique des parents, l'eugénisme des naissances et des fœtus, la restructuration des familles, les enfants étant souvent isolés dans des écoles et collèges de l'état, etc.

Cependant la découverte du Nouveau Monde et d'autres parties du globe inconnues jusqu'alors, avec des pratiques sexuelles parfois choquantes pour les Européens, a bouleversé dans beaucoup de cas cette éthique ascétique. L'assimilation des indigènes à des populations adamiques a permis de déculpabiliser leurs mœurs. Chez eux, l'érotisme pouvait enfin être vu sous son angle d'innocence et de naturalité, puisqu'il n'avait pas été touché par le péché originel. Les libertins et les « philosophes » posaient les paradis terrestres australs en contre-modèles à la morale et au comportement sexuel artificiel, faux, hypocrite, inhibé, perverti et contre-nature de la civilisation européenne. Peut-être le meilleur exemple dans ce sens est le Tahiti que son découvreur, Louis-Antoine de Bougainville, présente comme la « nouvelle Cythère » et l'île de l'amour[548].

L'« homme naturel, né essentiellement bon »[549], a fait l'objet d'une série d'utopies proposant un « nouvel ordre amoureux ». Amour ouvert et mariages libres, communauté des femmes, polygamie et polyandrie, inceste et perversions, hermaphroditisme et androgynie ont nourri plusieurs fictions utopiques, dont l'imaginaire va de la simple curiosité ethnographique aux propositions de renouvellement éthique, de l'indécence provocatrice à la pornographie, de la libération des préjugés à la réalisation de fantasmes refoulés. La liste va de textes libertins arcadiens comme *Le voyage de l'Isle d'Amour* de Paul Tallemant

[548] Louis-Antoine de BOUGAINVILLE, *Voyage autour du monde*, Par la frégate « La Boudeuse » et la Flûte « l'Etoile », Suivi du *Supplément* de DIDEROT, Préface par Pierre SABBAGH, Edition reunissant le texte de Bougainville et le Supplément de Diderot, augmentée d'extraits des journaux de Commerson, Vivès, Fesche, Saint-Germain et du prince de Nassau-Siegen, compagnons de Bougainville, avec une iconographie nouvelle, Paris, Club des Libraires de France, 1969.

[549] Philibert de COMMERSON, *Journal*, *in* Louis-Antoine de BOUGAINVILLE, *Voyage autour du monde*, pp. 283-284.

(1663) ou l'*Histoire du royaume des amans, auec les Loix & les Coustumes que les Peuples y obseruent, & leur origine du Païs des Amadis* de De Busens (1666), jusqu'aux allégories sexuelles qui combinent l'esprit avec la licence comme *A new Description of Merryland, Containing a Topographical, Geographical, and Natural History of that Country* de Thomas Stretzer (1741), à des rêveries d'inceste et d'autogénération comme l'*Icosaméron* de Casanova et à des provocations programmatiques comme celles de Sade et de Rétif de la Bretonne.

C'est à de telles utopies sexuelles qu'ont réagi les auteurs sceptiques et critiques envers la morale hétérodoxe. A côté des contre-utopistes « globaux », qui incluaient la luxure et le dévergondage comme un royaume entre les autres sur la carte d'un continent infernal, d'autres ont questionné les propositions libertines d'une façon focalisée et spécifique. Le résultat en a été des dystopies où le « nouvel ordre amoureux », par ses conséquences, apparaît comme un facteur de désordre, de corruption et finalement d'échec. Vicenzo Sgualdi dans *La Republica di Lesbo, avero della Regione di Stato in un dominio aristocratico* (1640), François Hédelin abbé d'Aubignac dans son *Histoire du temps, ou Relation du royaume de Coquetterie, extraite du dernier voyage des Holandois aux Indes du Levant* (1654), Eliza Fowler Haywood dans ses *Reflections on the various effects of love according to the contrary dispositions of the persons on whom it operates. Illustrated with a great many examples of the good and bad consequences of that passion. Collected from the best ancient and modern histories. Intermix'd with the latest amours and intrigues of persons of the first rank of both sexes, of a certain island adjacent to the Kingdom of Utopia* (1726) ou Gabriel François Coyer dans la *Découverte de l'Isle Frivole* (1751) sont quelques uns des auteurs qui, solidaires de la morale chrétienne, ont construit des dystopies pour questionner et démontrer la faillite des utopies basées sur un programme libertin.

Ainsi, les charmes des topoï paradisiaques de la grande tradition, des îles merveilleuses et magiques de la mythologie, des lieux exotiques découverts par les explorateurs et des fictions utopiques ont été couplés au catalogue des maux de l'éthique chrétienne. Ces récits contre-utopiques continuaient de mettre en œuvre, dans les différents contextes historiques ultérieurs, la stratégie tridentine de culpabilisation des plaisirs terrestres et de l'élan vital de la Renaissance. Dans la foulée du grand désillusionnement, du « *contemptus mundi* » prêché par l'Eglise de la Contre-Réforme, l'utopie humaniste a été assimilée à une « île des fous » (Edward Ward, *A New Voyage to the Island of Fools*, 1713). Pour les contre-utopistes chrétiens, la seule « Ile de la Vertu » reste le Royaume de Dieu, et éventuellement son correspondant sur terre, une cité monastique.

Si l'utopie est un paradis alternatif, artificiel, hétérodoxe, donc susceptible d'attirer la damnation, les voyageurs en utopie reçoivent chez les contre-utopistes la même leçon que les moines chrétiens qui, comme saint Macaire ou saint Brendan, ont réussi à atteindre le Paradis : « La Grâce m'arrêta en souriant, & me reprochant ma lâcheté, quoy ; dit-elle, ne sçavez-vous pas encore qu'il faut mourir pour estre heureux, que Dieu a prononcé cet arrêt fatal à tous les hommes, & qu'il faut mourir une fois pour vivre toujours. Ton corps deviendra comme cette figure qui s'est montrée à tes yeux, mais console-toy, quand il sera réduit en

cendre, la même puissance qui t'a donné l'estre, composera de ta poussière un corps plus beau & plus parfait que le premier ; mais ce ne sera qu'après que tu auras souffert la corruption de la mort, & la pourriture du sépulcre »[550].

C'est le grand schéma de la Rédemption chrétienne : pour bénéficier de la vie béatifique dans le Royaume des Cieux ouvert par le Christ il faut auparavant payer par la mort physique le péché d'Adam. Toute tentative d'obtenir l'immortalité ici-bas, pendant cette vie, équivaut à une nouvelle désobéissance à la volonté de Dieu. Les moines que saint Macaire veut emmener au Paradis terrestre lui reprochent de les priver du salut final. Les gardiens qui conduisent saint Brendan dans l'île du Paradis lui recommandent de partir pour ne pas risquer de troquer la vie éternelle pour une immortalité partielle (qui ne dure que jusqu'à l'Apocalypse)[551]. De même, la Grâce invite le protagoniste de la *Relation de l'Isle de la Vertu* à quitter les îles des délices pour garantir son accès dans l'Empyrée.

L'arrière-plan religieux sur lequel se projettent ces antiutopies et dystopies est mis à nu par une satire de la fin du XVII^e^ siècle, le *Nuncius infernalis* de Charles Gildon (1692). Le narrateur, le « messager infernal », offre « une relation fraîche du monde d'en bas » dans deux dialogues, l'un sur les Champs Elysées, l'autre sur l'Enfer des cocus. Ces deux espaces de l'autre monde se retrouvent dans la même position que les topies positives et les topies négatives par rapport à notre monde. Ils font office de repères moraux, qui devraient servir respectivement d'exemple et de contre-exemple à la civilisation anglaise et européenne. De fait, le résultat de la double comparaison est également défavorable à notre société.

Dans le premier dialogue, Timon d'Athènes converse avec Laelius, l'ami du célèbre Scipio. La scène se passe dans les Champs Elysées de la tradition orphico-pythagoricienne et utilise comme prétexte le thème de la métempsychose. Timon vient de rentrer d'Angleterre, après une réincarnation dans un individu du XVII^e^ siècle. Sa relation fait un état de l'Europe contemporaine et la conclusion est franchement pessimiste : « Je dois confesser que le monde s'est assurément tourné, dans des degrés immenses et incroyables, vers le pire. Si de ton temps la méchanceté réussissait parfois à avoir le dessus, maintenant elle est toujours victorieuse. Si autrefois l'honnêteté et la sagesse étaient peu estimées, maintenant elles ne le sont nullement. Si autrefois la vertu était occasionnellement recherchée, maintenant elle est devenue le plus grand scandale »[552]. Il n'y a plus de camaraderie, ni amour entre les parents, dominants sont l'intérêt égoïste, la fortune et la folie. Même la religion, bien qu'elle ne soit plus polythéiste, n'a pas réussi à adoucir les mœurs ; au contraire, quoiqu'ils adorent le même Dieu unique, les Juifs, les Musulmans et les différentes confessions chrétiennes s'exterminent dans des guerres sanglantes. Le conseil de Timon à Laelius est d'éviter de se réincarner dans ce monde.

---

[550] *Relation de l'Isle de la Vertu*, pp. 88-89.

[551] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 169-208 et *Idem*, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 154-168

[552] Charles GILDON, *Nuncius infernalis or, A New Account from Bellow*, p. 2.

On pourrait dire que Timon est le porte-parole de la misanthropie chronique et que, de toute façon, notre monde ne peut apparaître que comme inférieur à un au-delà élyséen. Mais le second dialogue, dans l'Enfer, n'arrive pas non plus à offrir un point de repère négatif par rapport à notre civilisation et à renverser ainsi le jugement. Lucifer convoque une grande assemblée des diables pour comprendre pourquoi son royaume est littéralement assiégé par des cohortes de damnés, Italiens, Espagnols, Français, Allemands, Hollandais, Anglais, Irlandais, Ecossais, Africains, Asiatiques, Américains, représentant toutes les catégories sociales : gentilshommes, Quakers, avocats, curés, poètes, etc.

La conclusion du conseil est que tous les nouveaux venus sont des « cocus » trompés par leurs femmes. S'inclinant devant l'évidence qu'une « femme fera beaucoup plus qu'une légion » de diables, Lucifer, Belzébuth et Satan décident de renoncer à la tâche de corrompre les humains et de congédier tous « les rangs inférieurs de diables travailleurs, qui ont été continuellement employés à la damnation de l'humanité ; de les laisser à leur aise tant que les matrimoines prédominent dans le monde d'en haut ; car notre travail est beaucoup mieux fait par les femmes »[553]. Un siècle plus tard, les Méphistophélès de Lessing et de Goethe continueront de déclarer leur lassitude et leur inutilité face à une humanité qui est beaucoup plus active dans sa propre perte de ce que les diables peuvent faire.

Ce qui est intéressant dans la satire puritaine de Charles Gildon, dirigée contre le délaissement de la morale rigoureuse et le « nouvel ordre sexuel », est le jeu de rôles. Le paradis élyséen et l'enfer ne sont plus appréhendés littéralement, comme dans l'imaginaire chrétien, mais comme des métaphores pour des espaces de référence face à notre société. Ils se retrouvent dans la même position que les topies positives et les topies négatives en relation avec le « *mundus* ». Formellement, *Nuncius infernalis* devrait être un utopie, puisqu'il distribue les modèles positifs dans l'ailleurs (dans l'autre monde) et le contre-modèle dans l'ici. Cependant, tenant compte du fait que l'un de ces « modèles » supposés supérieurs à la civilisation européenne est la topie négative par excellence, l'Enfer, la fiction de Charles Gildon est une antiutopie totale, sarcastique, ramenant les deux pôles du dispositif utopique au nadir du mal.

Chapitre 5. Antiutopies primitivistes et tératologiques

Comparer les cités de l'homme à l'Enfer a été un schéma culpabilisateur et moralisateur très efficace à l'époque des guerres de religion. Cependant, vers la fin du XVII[e] siècle, avec le déclin de l'influence de la Contre-Réforme, les antiutopistes ont commencé à mettre en place une parade plus subtile pour miner l'optimisme utopique. Ils ont renoncé à assimiler les populations de l'ailleurs à des vicieux, des damnés et des possédés et les ont plaquées sur la tératologie médiévale. Le registre de la diabolisation et de la

[553] *Ibidem*, pp. 22-23.

culpabilisation théologique a ainsi été remplacé par un discours dépréciatif qui visait la dégénérescence et la monstruosité physique. Les utopiens n'apparaissaient plus comme des débauchés et des tarés, mais comme des individus monstrueux et des races bestiales, dont les figures étaient empruntées aux encyclopédies de la grande tradition.

La dévalorisation de l'ailleurs rapprochait les antiutopies du thème médiéval du « *mundus inversus* ». Comme nous le montrons dans l'Annexe 2, pendant l'Antiquité et le Moyen Age, les carnavals et les fêtes des fous étaient des « accidents » du monde à l'endroit. Après la semaine du « chaos » social, les emblèmes de la folie et le roi des « fous » étaient rejetés hors de la cité, donc dans l'ailleurs. Ce sont les humanistes de la Renaissance qui, témoins du grand renversement culturel du nouvel âge, ont inversé la distribution et ont fait de notre civilisation un monde des fous et des cultures lointaines – des utopies. En contraste, les antiutopies du XVII^{e} siècle sont revenues à la distribution traditionnelle, transportant le monde renversé dans les îles et les continents australs.

Avec ce basculement, les contre-utopies ont récupéré la thématique des antipodes, le continent opposé au nôtre, où toutes les figures et les valeurs sont à l'envers. Par ce biais, les antiutopistes retrouvaient l'imaginaire tératologique du Moyen Age, le riche panoptique de races monstrueuses dont les docteurs de l'Eglise peuplaient les marges de la mappemonde. Plus que les utopies, les antiutopies avaient l'occasion de recréer le trait d'union avec la « matière d'Asie », avec l'« horizon onirique » des Indes, avec leurs flore, faune et humanité fabuleuses. Les peuples bestiaux de l'imaginaire médiéval servaient, dans les contre-utopies chrétiennes, de contrepoids aux populations adamiques des utopies hétérodoxes.

De ce fait, l'« exobiologie » de la tradition médiévale refit surface dans les voyages extraordinaires des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles. En 1627, Giovanni Bonifacia imagine une *République des abeilles*, allégorie insectomorphe qui sera reprise, avec des intentions satiriques différentes, par Simon Tyssot de Patot (1710) et Bernard Mandeville (1714). Dans *La relation de l'Isle imaginaire, & l'histoire de la princesse de Paphlagonie* (1646), Anne-Marie-Louise-Henriette d'Orléans récupère le mythe des cynocéphales pour imaginer une île avec une république des chiens. L'auteur anonyme de la *Terre des perroquets* (1669) plagie les monstruosités du *Mundus alter et idem* de Joseph Hall. Le protagoniste des *Voyages, Travels and Wondeful Discoveries of Capt. John Holmesby* (1757) traverse une série « of Un Most surprising and uncommon events, which befel the author in his voyage to the Southern Ocean ». La présence des races monstrueuses non seulement nourrit le goût des lecteurs pour l'exotique et le fantastique, mais donne une nuance dépréciative, souvent angoissante, à ces espaces d'habitude paradisiaques et utopiques.

Zaccaria Seriman envoie ses protagonistes, Enrico Wanton et son ami Robert, dans des *Viaggi alle Terre Incognite Austral* (1749). Echoués sur le continent du Sud, les personnages arrivent dans un Pays des Singes, dont la population simiesque renvoie satiriquement aux mœurs de Venise. Devenus ministres auprès du prince de la capitale, Scimiopoli, ils sont envoyés pour un voyage d'initiation dans plusieurs royaumes

austraux de facture pesamment antiutopique : Zoppilandia (le pays de la conformité, habité par des stupides, des fous et des difformes), le Royaume des perroquets (des philosophes bavards), l'Empire des grenouilles, le Règne des cynocéphales (civilisation sur le point de retomber dans l'animalité), la Forteresse des vents (peuple de scholastiques qui débattent de la philosophie d'Aristote et de Descartes), le Château de la mesure (des mathématiciens qui calibrent l'éthique par des formules), les Champs de la misère (faisant pendant aux Champs Elysées), Amazonia (cité de femmes intellectuelles), Rovinia (cité d'antiquaires), la Terre d'industrie (pays de francs-maçons), Astuzia (une allégorie acide de Rome et de la papauté) et différentes sociétés de scientistes fous (comme les Laputans de Swift), de plagiaristes et autres excentriques. Les défauts et la monstruosité physique sont, chez Zaccaria Seriman, des simples corrélats extérieurs de la corruption de l'esprit et des vices de l'âme[554].

Un des récits les mieux nourris par l'imaginaire tératologique est les *Voyages de Hildebrand Bowman* (1778)[555]. Le narrateur prétend avoir fait partie du second voyage du capitaine James Cook (1772-1775) et être le seul rescapé de l'équipage d'une chaloupe massacré et cannibalisé par les Maoris de Nouvelle-Zélande (épisode historiquement réel). Ce contact tragique avec les aborigènes fait consteller dans la fantaisie du protagoniste la figure classique des anthropophages. La transplantation des mangeurs d'hommes de la tradition médiévale dans le Nouveau Monde avait déjà eu lieu chez Colomb et avait été étayée par la découverte de toutes nouvelles populations pratiquant le cannibalisme. Cependant, malgré le filon ethnographique offert par des expéditions comme celle de James Cook, Hildebrand Bowman préfère rester dans le registre miraculeux des voyages extraordinaires. Ses anthropophages deviennent la population d'un royaume exotique appelé Carnovirria.

L'introduction de la figure des Carnovirriens transforme le continent austral en une dystopie monstrueuse. Il est vrai que le narrateur en profite pour discourir du relativisme culturel et professer la tolérance. Il refuse la théorie selon laquelle l'horreur du cannibalisme est un « principe inné dans notre nature », ce qui transformerait les cannibales en des dégénérés, et lui oppose l'idée que tout dépend de l'éducation et des mœurs. Joueur correct, il admet que, s'il était été né en Nouvelle-Zélande, il aurait certainement pratiqué lui-même l'anthropophagie. Manger de la chair humaine n'est donc pas un tabou de la race, mais une convention culturelle. Néanmoins les Carnovirriens servent de contre-repère pour la construction de l'identité de l'homme civilisé, de l'Européen qu'est Bowman. Si le cannibalisme n'est pas une loi naturelle, donc une fatalité génétique, alors sa pratique, respectivement son refus, distinguent deux types de cultures, sauvage et policée, monstrueuse et morale. La différence en est donnée par le respect de l'éthique chrétienne, à savoir l'interdiction vétérotestamentaire concernant l'homicide.

---

[554] Voir David FAUSETT, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century*, pp. 54-59.

[555] David FAUSETT propose pour auteur du roman James Burney, le frère de l'écrivaine Fanny Burney. James Burney avait fait partie de l'expédition de Cook et partageait des opinions sur le primitivisme et le cannibalisme qui se retrouvent dans le récit. Le nom du personnage Hildebrand Bowman pourrait être l'anagramme d'Emanuel Bowen, un des « *projecting geographers* » de l'époque. *Ibidem*, pp. 178-179.

En fait, à une sommaire psychanalyse, le « ressentiment » de Bowman envers ses poursuivants s'avère être alimenté non tant par le refus de la violence, ni même par l'instinct de conservation, mais par la peur de l'engloutissement. Il confesse que ce n'est pas la mort qui lui fait peur, mais l'idée d'être mangé par ses semblables. Bien que d'un point de vue rationnel il soit indifférent si le cadavre est dévoré par des hommes ou par les vers de la terre, Bowman admet que « quand une forte impression est faite sur l'imagination, un homme ne peut plus penser philosophiquement »[556]. Quels sont donc les fantasmes régressifs qui travaillent l'imagination du protagoniste ? La peur de l'assimilation du civilisé par le sauvage, l'angoisse de la déchéance et de la bestialité ? Quoi qu'il en soit, Hildebrand Bowman construit une antiutopie primitiviste, où les hommes proches de la nature, ne bénéficiant pas des lueurs de la religion et de la raison, sont réduits à des monstres. Le mythe utopien d'un Adam prélapsaire est remplacé par celui dystopique d'un Adam bestial.

Le second pays visité par Bowman, Taupiniera, fait entrer en scène un véritable pot-pourri de races monstrueuses. Les Taupinieriens combinent les traits stéréotypés de plusieurs figures de l'exo-anthropologie médiévale. Vivant dans des cavernes (des « taupinières »), ils rappellent les Troglodytes des auteurs classiques. Hauts de quatre pieds et demi, ils s'apparentent au Pygmées. Se nourrissant que de poissons et d'huîtres, qu'ils attrapent à la nage, ils rentrent dans le genre des ichtyophages du *Roman d'Alexandre*. Dotés de courtes queues, ils appartiennent à la classe des « *homines caudati* ». Enfin, avec la tête en la forme de sanglier, ils évoquent les différentes espèces médiévales d'hommes à tête d'animal, dont les plus fameux sont les cynocéphales[557].

Plus que l'anatomie, un autre signe de la bestialité est l'incapacité de voir de jour. Nyctalopes, les Taupinieriens sont aveugles à la lumière du soleil ; en revanche, ils voient très bien dans le noir. Véritable peuple des antipodes, ils agissent dans un monde renversé, où le régime nocturne a remplacé le régime diurne. Adorateurs de la lune, ils ne connaissent pas et redoutent le feu, ce qui les fait rentrer dans l'opposition entre le cru et le cuit, le barbare et le civilisé. Moins violents mais plus sauvages que les Carnovirriens, les Taupinieriens réveillent chez le narrateur des angoisses régressives profondes. Leurs cavernes, immondes, remplies de restes de nourriture et d'excréments, évoquent le fantasme d'un utérus qui est en même temps le grand cloaque. Porco-céphales, nyctalopes, les Taupinieriens ne sont pas encore sortis de la grande matrice de la nature, ils ne sont pas encore nés aux lumières de la raison et de l'humanité. « Bêtes stupides et dégoûtantes »[558], ces habitants des antipodes ne sont pas une race prélapsaire, mais une race préhumaine.

Les quatre nations suivantes rencontrées par Hildebrand Bowman n'accusent plus de déformations anatomiques, mais des déviations physiologiques. Chacune d'entre elles a, par rapport aux Européens, les organes des sens aiguisés, qui leur induisent des comportements spécifiques. Bien que constituant un

---

[556] *The Travels of Hildebrand Bowman*, p. 28.

[557] Pour ces typologies tératomorphes, voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 254 sqq.

[558] *The Travels of Hildebrand Bowman*, p. 50.

avantage, ces sens amplifiés sont pourtant une marque ambiguë, de même que dans la tradition médiévale la vue, l'ouie ou l'odorat acérés n'étaient pas l'avantage d'un race surhumaine, mais le stigmate d'une race monstrueuse. En Olfactaria, par exemple, le protagoniste se joint à un peuple qui cultive son sens olfactif avec des poudres et des herbes. Néanmoins, cette pratique, qui aide les chasseurs à mieux prendre la trace du gibier, les rapproche plutôt des prédateurs, des cynocéphales en l'occurrence, que des humains.

Plus noble est la mutation sensorielle des habitants de Auditante. Comme l'indique leur nom, les Auditantines ont une grande acuité auditive, ce qui, constate Bowman, n'est pas un avantage pour la subsistance, mais plutôt un luxe et un handicap. En effet, leur langage est « le plus doux qu'on peut imaginer et, dans la bouche des femmes, vraiment enchanteur ; et spécialement quand il est mis à la musique, pour laquelle il est spécialement adapté ». De ce fait, les Auditantines se passent le temps en loisir, écoutant des concerts, élégies d'amour, différentes formes de poésie et autres « folies ». En plus, l'hyperacousie a le désavantage de les faire « souffrir des angoisses atroces à tout bruit fort ou rude »[559].

L'imaginaire des sensations accrues, rapprochant l'homme des caractéristiques animales, engendre des dystopies régressives. Le seul pays austral de Hildebrand Bowman où le surdéveloppement d'un sens produit une eutopie est Bonhomica. Et forcément, parce que ce sens privilégié, ce « sixième sens », est « le sens de la conscience ou le sens moral ». Le narrateur matérialise et chosifie presque la moralité, la traitant comme une faculté qu'on peut éduquer à la manière des autres habilités physiques et spirituelles. « Ils se donnent une grande peine de la cultiver dans leurs enfants, à partir du plus cru âge, argumentant que nous pouvons affermir autant nos membres et autres sensations par utilisation que ce sens par une constante accoutumance à sa pratique »[560].

L'éthique convertie en réflexe fait des Bonhomicains « une race supérieure d'êtres ». Ils sont braves, généreux, vertueux, courageux (mais seulement quand ils servent la patrie), attachés à la liberté, plaisants et agréables dans la conversation, jamais superficiels et vaniteux, responsables et sérieux, travailleurs, ignorant la débauche, la paresse, l'ivrognerie et les jeux onéreux, corrects et loyaux, bons amis et bons maris, respectueux des parents, citoyens dévots, bref, toutes les qualités que les utopistes proposent par des allégories obliques à leurs concitoyens d'Europe. L'effet moralisateur est atténué par la tentative du narrateur, apparemment naïve, ironique au fond, de traiter la conscience éthique comme un sens paranormal. Présent en semence dans tous, le sens moral doit être exercé et cultivé comme la clairvoyance ou la télépathie, donc comme une faculté non-humaine ou extra-terrestre.

Les voyages de Hildebrand Bowman ne s'achèvent pourtant pas sur cette vision conventionnellement optimiste. Le dernier royaume visité par le narrateur s'appelle Luxo-volupto et, comme le montre le nom, il a une visée satirique transparente. De même que leurs voisins, les Luxo-voluptans souffrent d'une anomalie des sens. Dans leur cas, les perceptions exacerbées sont celles du goût et du toucher. Le sens du goût (le

[559] *Ibidem*, pp. 128, 146.

[560] *Ibidem*, pp. 214-215.

« palais »), plus aigu que chez les autres nations, les pousse au vice de la gloutonnerie. Le sens tactile les fait « s'abandonner sans entraves à la volupté » (« *unbounded indulgence in voluptuousness* »)[561].

Comme pour les autres déficiences, Bowman n'insiste pas sur l'aspect allégorique-moralisateur. Il préfère matérialiser les péchés dans des déformations anatomiques. Ainsi, les Luxo-voluptans se voient croître et développer « une paire d'ailes sur les épaules, immédiatement après chaque défaillance dans la chasteté pour les femmes, et après chaque séduction d'une jeune fille ou d'une femme mariée pour les hommes ». Celles qui montrent leurs ailes publiquement, ayant perdu toute honte, sont appelées Alae-putas ; celles qui les cachent sous les habits Galanteras ; et les hommes Corrumperos[562]. Sur la base du vice sexuel, la société des Luxo-voluptans regroupe toute une série de dérèglements, qui font d'elle une antiutopie.

Equivalent allégorique de la concupiscence, les ailes rentrent dans le même registre métaphorique que les cornes des maris « cocus ». Dans ce sens, les habitants de Luxo-volupto et de sa capitale Miro-volante ressemblent au peuple de Cacklogallinia visité par le Capitaine Samuel Brunt (1727). Humains ailés, « étrange groupe de rationaux à plumes », les Luxo-voluptans sont morphologiquement des anges déchus. Le continent austral n'abrite plus, comme chez Joseph Hall, des sociétés infernales, organisées par des classes de péchés, mais des espèces humaines monstrueuses, chez lesquelles la déformation physique est le stigmate d'une faiblesse morale.

La liste des sens posés comme caractéristiques d'une race est ainsi fermée. Pratiquement, les nations du continent austral visitées par Hildebrand Bowman sont imaginées sur le schéma des organes de perception dominants. Taupiniera incarne le regard, puisque ses habitants sont des nyctalopes ; Olfactaria l'odorat ; Auditante l'ouïe ; Luxo-volupto le goût et le toucher ; et Bonhomica l'invisible sens moral. Toutefois, plaquées sur des figures antipodales, ces facultés changent de signification, souffrent d'un renversement ironique et dépréciatif, comme dans le cas des Taupinieriens, qui sont aveugles à la lumière du jour, ou des Olfactariens et des Auditantes, qui souffrent des odeurs trop âpres et des bruits trop violents. Au lieu de conférer des avantages par rapport aux sens atrophiés des Européens, les perceptions aiguisées des Australiens sont parfois des handicaps et rapprochent leurs possesseurs des bêtes plutôt que des surhommes. La seule exception en est le « sens de la conscience » qui, au lieu de rabaisser, rehausse les Bonhomicains au-dessus des habitants du vieil monde. Bonhomica est une oasis eutopique au sein d'un continent dystopique.

Construit sur le schéma spéculaire du « *mundus inversus* » (les Auditantes et les Bonhomicains expriment la même incrédulité que les Européens du Moyen Age face à l'idée d'antipodes habités), ce continent imaginaire est une satire du Vieil Monde, avec ce que celui-ci a de trop (plaisirs sensoriels et vices) et de moins (sens moral). Luxo-Volupto est une parabole de l'Angleterre, alors que les royaumes environnants, Faramondia, Castillaria et Armoseria, désignent la France, l'Espagne et les Amériques. Comme la satire

[561] *Ibidem*, pp. 256, 266.

[562] *Ibidem*, pp. 269-270.

n'est pas ouvertement placée en Europe, mais la désigne indirectement, à travers un ailleurs géographique présenté comme monstrueux, le continent austral de Hildebrand Bowman est une antiutopie.

L'archétype incontestable des races dystopiques est représenté par les Yahous de Jonathan Swift. Dans *Les Voyages de Gulliver* (1726), Swift envoie son protagoniste dans des « contrées lointaines », au delà du Japon, dans le Pacifique, rencontrer des peuples qui héritent de différentes formes de monstruosité de la tératologie médiévale. Les Lilliputiens et les Brobdingnagiens des deux premiers voyages sont les successeurs des pygmées et des géants de la grande tradition, « formatés » à travers les instruments optiques inventés par les savants du XVII^{e} siècle, la lunette et le microscope. Evidemment, la monstruosité physique est surclassée par l'allégorie morale, la petitesse et la grandeur connotant la moralité et le savoir des peuples respectifs. Dans son *Micromégas* (1752), Voltaire portera la parabole physique à la limite de l'absurde et de l'irreprésentable, les voyageurs astraux ayant des dimensions exagérées, simplement incomparables et ridicules (« maxicules » devrait-on dire) face aux terriens.

Le troisième voyage de Gulliver met en scène des créatures dont la difformité est plus subtile, visant non l'anatomie, mais le rapport entre les composantes totales de l'être humain, le corps et l'âme. Laputa, l'île volante, et l'Académie de Lagado, la capitale de Balnibarbi, abritent respectivement des populations affectées de deux disproportions animiques symétriques. Grands astronomes et mathématiciens, vivant dans leur plateforme anti-gravitationnelle comme dans une tour d'ivoire, les Laputiens souffrent d'une inflation de l'intellect, d'une acromégalie de l'âme rationnelle, qui les rend incapables de se coupler à la réalité courante. Les inventeurs et projecteurs de Lagado, bien qu'apparemment régis par la faculté combinatoire et d'invention, manquent en fait d'esprit, de raison et même de bon sens. Ils sont en quelque sorte des « décérébrés », égarés dans le labyrinthe de la matière, qu'ils s'efforcent de comprendre et d'exploiter dans des inventions sans sens.

Les deux contrées suivantes, Glubbdubdrib et Luggnagg, jouent sur une autre monstruosité : les anormalités touchant la temporalité et la chronologie de la vie des races exotiques asiatiques, comme les *macrobii* (individus à longue vie), les *microbii* (individus ne vivant que huit ans et engendrant à cinq ans) ou les hommes vivant leur âge à l'envers, de la vieillesse à la jeunesse[563]. Les nécromanciens de Glubbdubdrib (L'Ile des sorciers ou des magiciens) invoquent les esprits des morts pour les utiliser dans diverses besognes et corvées. Les Struldbruggs de Luggnagg sont des immortels, à la différence près que la suspension de la mort n'empêche pas l'enlisement dans la décrépitude et la déchéance physique et mentale d'un âge toujours plus grand.

Swift s'en prend à la vielle obsession de l'humanité concernant l'immortalité, dans ses deux formes complémentaires, l'immortalité de l'âme et l'immortalité du corps. La survivance de l'âme et l'accès à une condition supérieure était la promission eschatologique centrale de la plupart des religions anciennes, à partir des diverses formes de chamanisme et des religions mythologiques jusqu'aux cultes à mystères orphiques-

[563] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 269 sqq.

pythagoriciens et au christianisme, ses alternatives hérétiques et gnostiques inclues. Dans ces conceptions, les chamans, les braves, les héros, les initiés, les justes, les pieux, les élus devenaient, après la mort, des esprits-ancêtres, des daïmons hyperchtoniens ou hypochtoniens, des dieux et des génies, des saints. Ils rentraient dans une communauté d'êtres ayant une condition bien supérieure à celle des humains sur terre. Ces sociétés eschatologiques constituaient une sorte d'utopies théologiques, où la transcendance spirituelle avait la même fonction (ô combien rehaussée !) que le progrès technologique et social-administratif dans les utopies.

Quand on lui offre la possibilité de contempler les figures insignes du passé, Gulliver confesse justement ce type d'attentes eschatologiques. Les premiers spectres qu'il invoque sont ceux d'Alexandre, Hannibal, César, Pompée, Brutus. Le sénat romain lui apparaît, à la première vue, comme « une réunion de héros et de demi-dieux ». Le protagoniste a même l'occasion de se construire un panthéon personnel, composé de Brutus, Junius, Socrate, Epaminondas, Caton et Thomas More, « sextumvirat auquel tous les siècles du monde ne pouvaient ajouter un septième »[564]. Au premier abord, l'autre monde de Glubbdubdrib paraît donc bien remplir sa fonction de pépinière de modèles humains et caractériels, tels que les évoquait William Temple dans ses *Vertus héroïques*[565].

Mais à mesure qu'il a l'opportunité de discuter plus longtemps avec les fantômes et de refaire des généalogies et des histoires, Gulliver désenchante rapidement. La compagnie des grands personnages s'avère être la longue liste des « destructeurs, des tyrans et des usurpateurs » de l'histoire universelle. Leur pouvoir et leur gloire avaient été gagnés par « le parjure, l'oppression, la subornation, la séduction, la fraude, les viles complaisances, et d'autres turpitudes ». Les dynasties, dont les historiens offrent des images si flatteuses, dévoilent des origines sordides, qui expliquent « pourquoi certaines familles ont le nez long, d'autres le menton pointu, d'autres le visage basané et les traits effroyables, d'autres les yeux beaux et le teint blond et délicat ; pourquoi, dans certains familles, il y a beaucoup de fous et d'étourdis ; dans d'autres, beaucoup de fourbes et de fripons »[566]. Ces découvertes amènent Gulliver, contre son gré dirait-on si on ne savait qu'il est un porte-parole à revers de Jonathan Swift, à avoir « moins d'estime et de vénération pour la grandeur ».

Sa conclusion est que « les trônes ne peuvent se soutenir que par la corruption », ce qui revient à une condamnation en bloc de la civilisation européenne historique. L'amplification en nombre et fonctions, la diversification et spécialisation, les gains en complexité de la société humaine vont de pair avec une dégringolade de la morale et une déchéance physique de la race humaine. On dirait que le mal accumulé dans l'histoire débouche et se décharge ponctuellement dans le présent, que le monde actuel est le cap final d'une involution anthropologique : « je vis avec douleur combien, depuis cent ans, le genre humain avait dégénéré ; combien la débauche, avec toutes ses conséquences, avait altéré les traits du visage, rapetissé les corps, retiré

---

[564] Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 901.

[565] Voir W. D. TAYLOR, *Jonathan Swift. A critical essay*.

[566] *Ibidem*, pp. 904-905.

les nerfs, relâché les muscles, effacé les couleurs, et corrompu la chair des Anglais »[567]. Le déclin physique des Européens, résultant de l'effondrement éthique de toute une civilisation, mène directement à et prépare l'introduction, dans le dernier voyage de Gulliver, de la figure des Yahous.

Le royaume de Luggnagg, avec ses Struldbruggs immortels, s'attaque à un autre fantasme sotériologique, celui de l'immortalité corporelle. Plus ancienne que les eschatologies spiritualistes, l'idée de survivance dans la condition physique renvoie à des rituels archaïques d'inhumation et de momification, dont la « position du héros » dans les funérailles des chefs du néolithique proche-oriental[568]. Ce scénario avait survécu en des formes acculturées dans les légendes chrétiennes médiévales, où il avait inspiré des quêtes initiatiques du jardin de Dieu. Comme nous l'avons démontré dans les deux volumes consacrés aux voyages au Paradis terrestre, la théologie judéo-chrétienne, posant une distance infranchissable entre Créateur et créature, avait forclos la possibilité d'aboutissement de ces expéditions. A l'exception d'Hénoch et d'Elie, les uniques individus admis dans le jardin d'Eden après le péché, tous les autres ne peuvent plus espérer à l'immortalisation physique, dans leur condition actuelle. L'humanité doit passer en bloc par la mort, comme compensation et absolution du péché, et c'est seulement après, dans une condition rénovée, qu'un autre paradis, l'Empyrée céleste, lui sera ouvert.

Par la parabole des Struldbruggs, Jonathan Swift conforte le dogme très orthodoxe de la « bonne mort » prêchée par l'Eglise[569]. Au premier moment, Gulliver est convaincu que les immortels des Luggnagg sont les bienheureux spécimens d'une mutation anthropologique touchant à la condition mortelle. « Heureuse nation », s'exclame-t-il, « dont tous les enfants à naître peuvent prétendre à l'immortalité ! Heureuse contrée, où les exemples de l'ancien temps subsistent toujours, où la vertu des premiers siècles n'a point péri, et où les premiers hommes vivent encore et vivront éternellement »[570]. Comme tous les quêteurs du paradis et comme maints utopistes, Gulliver est rendu euphorique par la perspective d'avoir atteint la fontaine de jouvence. Il commence à se fantasmer en immortel, programmant ses réserves supposément infinies de temps pour devenir « le plus savant homme de l'univers », « un magasin vivant de connaissance et de sagesse », « l'oracle de la nation ».

Bien plus, il voit dans cette condition adamique récupérée le remède à la déchéance historique de l'humanité. Comme nous l'avons noté, Jonathan Swift adhère en arrière-plan au dogme chrétien du péché originel, qui fait que l'histoire de la civilisation soit un « un progrès de la corruption du genre humain ». C'est justement par le témoignage des époques anciennes, plus vertueuses, que les Struldbruggs devraient pouvoir aider l'humanité à maintenir le *statu_quo*, à empêcher « notre espèce de dégénérer comme elle fait de jour en jour ». Le contrôle du futur par les Struldbruggs devrait être un antidote au désenchantement provoqué par

[567] *Ibidem*, p. 906.

[568] Myriam PHILIBERT, *Mort et Immortalité*, pp. 29 et passim.

[569] Sur les Struldbruggs, voir les textes de John BOYLE, J. Leeds BARROLL, Rosalind Allend BARKER, Roberta Sarfatt BORKATT, Françoise LAPRAZ, Robert P. FITZGERALD, *in* Clive T. PROBYN, *The Art of Jonathan Swift*.

[570] Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, pp. 909-910.

les spectres de Glubbdubdrib. La ligne de continuité entre l'origine et l'avenir tracée par l'immortalité devrait offrir au moment éphémère une plateforme de sauvetage lui permettant de se désenliser des sables mouvants du présent fugace et destructeur.

Hélas, les révélations faites par les Luggnaggiens ruinent rapidement les illusions messianiques de Gulliver. Les Struldbruggs ne sont malheureusement pas figés par l'immortalité dans une condition de jeunesse et de vigueur éternelle, mais dans la condition de vieux hommes, avec toutes les misères et les faiblesses du grand âge. En plus, la fixation dans l'infirmité et l'impotence les rend entêtés, bourrus, avares, chagrins, babillards, incapables d'amitié, sans plaisirs. A partir de quarante-huit ans ils sont regardés comme « morts civilement », leurs biens sont partagés entre les héritiers et ils sont remis à l'aide de l'état. Autrement dit, l'immortalité des Struldbruggs revient non à une transcendance de la nature déchue, mais à un blocage pour l'éternité dans le stade le plus bas et le plus pénible de la condition d'Adam, celui juste d'avant la mort.

C'est pourquoi les Struldbruggs maudissent leur sort et leur plus grand désir est celui de pouvoir mourir. Cette morale apparaissait déjà dans les légendes médiévales sur les Hyperboréens et autres races de *macrobii* qui, après une vie heureuse et sage, formulaient eux-mêmes le désir de s'étendre. Swift renverse le sens de l'adagio du « *memento mori* » et du « *mors certa, hora certa sed ignata* ». A travers l'expérience des Struldbruggs, la mort n'apparaît plus comme le grand épouvantail de la vie, mais comme sa conclusion désirable. Paul-Gabriel Boucé est de l'avis que l'épisode « fait fermement de notre fin inéluctable la garantie *sine qua non* de la liberté humaine »[571]. Contemplant ces morts-vivants, réduits à une impuissance chronique, Gulliver confesse qu'il a perdu tout à fait l'envie de devenir immortel. Ses hôtes l'invitent même à envoyer en Europe un ou deux Struldbruggs, « afin de guérir mes compatriotes de la crainte de la mort »[572].

Il ne faut pas s'étonner qu'après ces deux visites, Gulliver conçoive « une basse idée de l'humanité ». Le monde des esprits, tel qu'il apparaît dans l'évocation des morts, la *nékya* accomplie par le gouverneur à l'intention de son hôte, est un cloaque infernal. Au lieu d'être corrélée avec un espace paradisiaque, l'île antipodique de Glubbdubdrib a une communication ombilicale avec l'Enfer. Le monde des Struldbruggs est une société où la dégénérescence physique de l'être humain atteint à son ultime stade et en est figée pour l'éternité. Le passé des morts et l'avenir des « immortels » sont des antiutopies temporelles qui bloquent les deux directions du vecteur de l'histoire et détruisent les espérances d'évasion du présent.

Jonathan Swift oblige l'homme à assumer sa condition déchue, corruptible et mortelle, bref sa condition lapsaire. Le comble de cette vision anthropologique pessimiste est représenté par les Yahous, découverts par Gulliver lors du quatrième voyage. Si dans les expéditions antérieures, le doyen irlandais s'attaquait au délire de grandeur utopique et aux prétentions de transcendance de la nature humaine, ramenant les héros-démons et les immortels à la condition d'homme faillible, dans la dernière aventure il va beaucoup plus loin,

---

[571] Paul-Gabriel BOUCÉ, « Death in *Gulliver's Travels* : The Struldbruggs Revisited », *in* Rudolf FREIBURG, Arno LÖFFLER & Wolfgang ZACH (éd.), *Swift : The Enigmatic Dean*, p. 12.

[572] *Ibidem*, p. 914.

rabaissant cette fois l'homme à la condition de la bête. Après avoir ruiné les espérances liées à l'axe du temps (retour dans un passé vertueux ou construction d'un avenir sage), il procède maintenant à la compromission de l'axe hiérarchique de la création, en renvoyant l'humanité au point plus bas de la chaîne des êtres qui va de l'animal à l'ange.

Pour donner cette image radicalement défaitiste de la race humaine, Jonathan Swift recourt de nouveau à l'imaginaire tératologique du Moyen Age. Les Yahous sont à la fois des troglodytes (ils creusent « des trous profonds avec leurs ongles sur les flancs des terrains élevés, et ils se couchent dans ces trous »), des ichtyophages (« ils nagent dès leur enfance comme des grenouilles, et peuvent rester longtemps sous l'eau, où ils prennent des poissons »), des anthropophages, des cynocéphales (puisqu'ils ne parlent pas, mais aboient et grognent) et évidemment des hommes sauvages : « leur poitrine, leur dos et leurs pattes de devant, étaient couverts d'un poil épais : ils avaient de la barbe au menton comme des boucs ; mais le reste de leur corps était sans poil, et laissait voir une peau d'un brun fauve, et une longue raie de poil descendait sur leur dos »[573]. Courir aussi vite que les prédateurs, monter aux arbres comme les singes, se nourrir de racines, de la chair de chien, d'âne et de charognes, vivre nus, incapables d'être éduqués (« les Yahous sont les animaux les moins susceptibles d'instruction, leur capacité n'allant jamais au-delà de traîner ou de porter des fardeaux »), sont autant de caractéristiques qui, selon un anthropologue de l'Age classique comme Gaspar Schott, les range dans la classe des bêtes[574].

Un auteur plus optimiste, Rétif de la Bretonne en l'occurrence, encouragera ses « hommes volants » à discerner dans les espèces mi-humaines mi-bêtes de l'hémisphère austral surtout la composante humaine. A quelques exceptions près (les hommes-serpents, les hommes-grenouilles), toutes les autres races semi-anthropomorphes découvertes par le « Dédale français » (hommes-boucs, hommes-singes, hommes-éléphants, hommes-lions, etc.) sont assimilées à l'humanité, le protagoniste faisant même des plans de brassage génétique qui devraient les amener à une condition convenablement humaine. C'est que toutes ces races ont des lueurs de raison, qui les rendent capables de communication et de progrès.

Les Yahous de Swift, en revanche, sont déclarés exempts de la moindre intelligence. Or, toute la grande tradition classique et patristique, d'Aristote à Thomas d'Aquin, avait posé l'âme raisonnable comme la caractéristique humaine péremptoire, comme le véritable don fait par Dieu à sa créature. Quintilien avait défini l'homme comme « *animal rationale* », formule qui se retrouvait dans les manuels de logique du XVII^{e} siècle. Appliquant le raisonnement d'un Gaspar Schott, selon lequel les animaux n'ont point la raison que nous concédons à l'homme (« *non habent vero, qualem homini concedimus* »[575]), Gulliver ne peut inférer rien d'autre que les Yahous appartiennent à la zoologie. D'ailleurs, bien avant de s'accorder le temps de réfléchir et de tirer des conclusions théoriques, le personnage confesse avoir eu envers eux des sentiments

---

[573] *Ibidem*, pp. 954, 921.

[574] Gaspar SCHOTT, *Physica curiosa*, pp. 851 sqq.

[575] Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 895.

irrépressibles de répulsion et de rejet : « En somme, ces animaux me semblèrent les plus laids et les plus dégoûtants que j'eusse jamais vu, et aucune autre espèce ne m'avait fait éprouver une antipathie aussi prononcée »[576].

Le protagoniste ne manque pas d'offrir des suppositions sur l'origine des Yahous. Selon une tradition des Houyhnhnms, « les Yahous n'y avaient pas été de tout temps, mais que, dans un certain siècle, il en avait paru deux sur le haut d'une montagne, soit qu'ils eussent été formés d'un limon gras et glutineux, échauffé par les rayons du soleil, soit qu'ils fussent sorti de la vase de quelque marécage, soit que l'écume de la mer les eût fait éclore ; que ces deux Yahous en avaient engendré plusieurs autres, et que leur espèce s'était tellement multipliée, que tout le pays en était infecté »[577]. La légende attribuée aux chevaux raisonnables est une réécriture burlesque du mythe de la Genèse. Seulement, les deux Adam et Eve yahous ne paraissent avoir bénéficié que de la moitié du processus de création. Ils sont bien faits de limon ou de boue, ce qui explique leur nature corporelle grossière, excrémentielle, mais ils n'ont pas reçu l'esprit de leur créateur.

Cyrano de Bergerac aussi s'était amusé au compte de la Bible, imaginant sur un satellite du soleil une race d'hommes accouchés par des « apostumes » de bourbe. Faits de matière pure, les Yahous n'ont pas eu la chance d'être choisis comme réceptacles de l'esprit. Bien plus grave, s'ils ne sont atteints par les « lumières divines » c'est parce qu'ils ne sont plus les créatures d'une divinité créatrice. Fils peut-être de la nature, de la Terre Mère, ils n'ont plus un Dieu au dessus d'eux pour leur garantir le statut d'êtres supérieurs, d'élus de la création. Sevrés de la transcendance, ils participent aux ténèbres les plus immondes de la substance amorphe. L'image et la ressemblance de Dieu n'ont pas été empreintes en eux.

Cependant, une hypothèse plus scientifique exposée par un sage Houyhnhnm, à laquelle Gulliver ne saurait qu'adhérer, veut que les Yahous soient les descendants d'un couple d'Européens abandonné par leurs semblables navigateurs. Le peuplement de l'île par des Yahous deviendrait dans ces conditions une robinsonnade à large échelle, dans laquelle un couple adamique a engendré toute une tribu. Toutefois, dans le processus de colonisation, ce ne sont pas les hommes qui auraient rehaussé la nature à la civilisation, mais ce sont eux qui auraient dégénéré au stade de bêtes. Sans ressources, obligés de vivre à la manière des animaux, ils seraient devenus sauvages et farouches, « les êtres animés les plus détestables sous tous les rapports ».

Comme la preuve invoquée par le Houyhnhnm en support à sa théorie est Gulliver lui-même, le protagoniste est obligé d'accepter, contre son gré, qu'il soit à son tour un « vrai Yahou » et que ces haïssables apparitions soient « des créatures de mon espèce ». D'habitude, les utopistes offrent leurs Utopiens en exemple aux Européens, soulignant la différence entre la vertu et l'ingéniosité d'une population privée de la révélation et l'immoralité et la déchéance de la société chrétienne. Gulliver part des mêmes prémisses, puisque, à la première rencontre avec les chevaux intelligents, « surpris de voir ces bêtes se comporter ainsi, je me dis à moi-même : puisqu'en ce pays les bêtes ont tant de raison, il faut que les hommes soient les plus sages de la

[576] *Ibidem*, p. 921.

[577] *Ibidem*, p. 958.

terre »[578]. Avec la découverte des Yahous parfaitement décérébrés, le pays austral se transforme en une antiutopie humaine abominable.

Moins qu'un haut dédain envers le primitivisme des populations exotiques[579], Jonathan Swift renvoie par la figure des Yahous une critique démolisseuse à ses compatriotes. Les hommes-bêtes des antipodes sont un étalon négatif qui, au lieu de marquer la « dégénération inexplicable » des descendants du premier couple naufragé et l'excellence de l'homme civilisé, mesure par contre le degré additionnel de perversion des Européens. A écouter son protégé décrivant la civilisation du Vieux Monde, le maître Houyhnhnm juge que les Yahous d'Europe sont pire que ceux de son pays. Le procédé déjà stéréotypé de l'étranger posé comme miroir de soi permet à Swift, par l'intermédiaire de son protagoniste « naïf » et « bien intentionné », de présenter ses semblables comme une compagnie patibulaire de « mendiants, filous, pipeurs, parjures, flatteurs, suborneurs, faussaires, faux témoins, menteurs, fanfarons, mauvais auteurs, empoisonneurs, astrologues, tartuffes, folliculaires, libres-penseurs »[580].

Avec une disposition acide et véhémente, traitée parfois de misanthropique et paranoïaque, Jonathan Swift n'épargne aucune critique à notre civilisation. Le réquisitoire est d'autant plus grave, apprécie le Houyhnhnm, que, à la différence des Yahous austraux, qui agissent selon les pulsions animales, les Européens prétendent à « certaines lueurs de la raison ». Or, c'est justement ces portions d'intelligence qui, au lieu de tempérer et de corriger les mœurs, sont mises au service des vices et du mal. D'où la conclusion du Houyhnhnm que « la raison corrompue était pire que l'état de brute complet »[581]. Si les Yahous étaient finalement excusables de leur méchanceté par leur statut animal, les Européens sont mis en cause justement pour leur mauvais emploi de la raison.

Et même dans le cas des Européens, le Houyhnhnm, qui n'est pas au courant du dogme du don divin de l'âme raisonnable, doute qu'il ne s'agisse que d'« apparences de raison » et que des individus comme Gulliver ne fassent que « contrefaire l'animal raisonnable ». Le plus probable est que le « naturel de l'Yahou » est si mauvais qu'il corrompt les lueurs d'intelligence qui peuvent se faire jour en la bête. En fin de compte, « les imperfections de l'esprit vont de pair avec celles du corps »[582] et à la laideur anatomique correspond bien la perversion morale. Le Yahou « physique » austral trouve sa contrepartie dans le Yahou « moral » européen qui, en pervertissant l'usage de la raison, réussit le double tour de bafouer le don du

---

[578] *Ibidem*, p. 922.

[579] Pour Jonathan Swift et les études coloniales: Charles H. HINNANT, *Purity and defilement in Gulliver's travels*, pp. 100-101 ; Laura BROWN, « Reading Race and Gender : Jonathan Swift », *in Eighteenth-Century Studies* 23, no. 4, 1990, p. 425-443.

[580] Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 943.

[581] *Ibidem*, p. 940.

[582] *Ibidem*, p. 947.

Créateur et de contrevenir à la loi naturelle. L'Européen est « un animal maudit avec suffisamment de raison pour devenir plus répulsif et plus dangereux que les Yahous »[583].

Cela montre que la disposition mordante et railleuse de Jonathan Swift vise plus loin que l'amélioration de la civilisation contemporaine. D'habitude, l'existence même du témoin sert à stabiliser la critique et à rassurer la position du narrateur. Des sages Garamantes d'Antonio de Guevara (*Relox de príncipes*) au chef Tahitien de Diderot (*Supplément au Voyage de Bougainville*), les contre-modèles sont là, pour témoigner de l'existence d'une alternative, pour suggérer que rien n'est encore perdu pour l'humanité. Chez Swift, le roi de Brobdingnag déjà, avec sa taille colossale, opinait que les petits habitants de l'Ancien Monde se trouvent dans une impasse culturelle finale. Or, quand les témoins de la dégénérescence humaine sont les Houyhnhnms, quand les Yahous austraux et les Yahous européens sont les maillons de la même chaîne phylogénétique, c'est la race même qui est damnée.

Si Gulliver accepte que « l'honneur de mon espèce ne valait pas la peine d'être ménagé »[584], c'est que Swift est sceptique envers la condition humaine en général. Ce scepticisme, bien qu'autant nourri par les idées de l'Illuminisme naissant que par les appréhensions et les humeurs personnelles de l'auteur, a une souche chrétienne. Fondamentalement Jonathan Swift est, malgré ses exagérations sado-masochistes portées jusqu'à l'absurde, un défenseur de la doctrine du péché originel. L'homme est un Yahou parce qu'il hérite la corruption provoquée par la désobéissance d'Adam, parce que le mal travaille en lui autant au niveau corporel qu'au niveau spirituel. Il est vrai que, comme le note Charles H. Hinnant, Swift présente une « version sécularisée de la chute », puisque ce n'est plus le mal extérieur, personnifié par le diable, mais le mal intérieur, naturel et moral, qui rebaisse l'homme[585]. Coupable d'ignorer les deux guides que sont la nature et la raison, instances qui pourraient corriger ses déficiences, l'homme est un être irrémédiablement et sans espérance déchu.

Dans les dialogues entre Gulliver et son maître Houyhnhnm sur la condition des Yahous, les deux font à plusieurs reprises des considérations qui évoquent le péché originel. Les Yahous sont les seuls êtres du pays austral qui souffrent de différentes maladies. En un mot, la prédisposition maladive est appelée par les chevaux savants « *hnea-yahou* », le mal des Yahous. Ce mal généralisé touchant spécifiquement l'espèce humaine est le lot revenu à Adam après l'exil d'Eden. Chez les Yahous austraux, il est expliqué par « la saleté et […] la gourmandise de cette bête vorace »[586]. Chez les Yahous européens, il est un « effet de notre intempérance », qui pousse à la consommation de nourritures et stimulants nuisibles.

Cependant de tels commentaires ne convainquent pas le Houyhnhnm, qui juge impossible que la nature, dont les ouvrages sont toujours parfaits, ait permis que les maladies s'attaquent à des corps sains. Même la mort

---

583 R. C. ELLIOTT, *The Power of Satire : Magic, Ritual, Art*, p. 219.

584 Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 948.

585 Charles H. HINNANT, *Purity and defilement in Gulliver's travels*, p. 81.

586 Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 951.

souvent pénible des Yahous lui paraît suspecte et inexplicable, puisque les Houyhnhnms s'éteignent d'une manière sereine, sans jamais souffrir de douleurs ni d'agonies. Pour que la nature des Yahous soit si délabrée, suggère le texte, il doit y avoir une autre explication que les causes physiques. Le « naturel de l'Yahoo » n'a pas de pair dans le règne de la nature, il doit être le résultat d'une faute plus grave, métaphysique.

La corruption physique s'accompagne et en définitive n'est que la conséquence de la perversion animique. Après le péché, Adam a perdu la souveraineté amiable sur les animaux et en général la communication emphatique et harmonieuse avec toute la nature. Or, à la différence des autres créatures, les Yahous sont poursuivis par une « antipathie naturelle que tous les animaux ont pour ceux de notre espèce »[587]. Nonobstant l'animosité et la violence des animaux est la moindre calamité, puisque les pires prédateurs des Yahous sont leurs semblables : « Les Yahous, disait-il, sont connus pour se haïr les uns les autres, plus qu'ils ne haïssent aucune autre espèce d'animal ; et l'on expliquerait ordinairement ce fait par la laideur de leurs formes, qu'ils voient dans le reste de leur race, mais non dans eux-mêmes »[588].

La métaphore la plus poignante de la condition lapsaire des Yahous sont les excréments[589]. Dès son arrivé dans le pays austral, Gulliver est bombardé par ces « maudites bêtes » avec leurs ordures. On dirait que le protagoniste subit une sorte de messe noire. Si l'eucharistie chrétienne permet à l'homme de rentrer dans la grâce, dans l'esprit, l'« échange symbolique » visant les déjections du corps intègre le protagoniste dans le monde de la chair, de la matérialité la plus vile. Un jeune nourrisson yahou, très agressif, ne manque pas de le fécaliser aussi, ce qui consomme le « baptême » de Gulliver dans la condition de Yahou.

Les images excrémentielles de Swift ont pu être expliquées par une obsession scatologique, par une fixation anale, bref par une névrose personnelle de l'auteur[590]. Elles ont de multiples fonctions symboliques et morales. Jae Num Lee voit dans la place accordée par Swift à l'analité une « attaque contre l'échec de la raison et, bien sûr, contre l'orgueil » humains. Les éléments scatologiques symbolisent la défaite des héros trop vaniteux, à la limite de l'homme qui veut dépasser sa condition. Ils ont même une fonction cathartique,

---

[587] *Ibidem*, p. 935.

[588] *Ibidem*, p. 949.

[589] Le syntagme « vision excrémentielle » a été introduit par John Middleton MURRY, *Jonathan Swift; a critical biography*, et repris par Norman Oliver BROWN, *Life against Death; the psychoanalytical meaning of history*.

[590] Psychanalyses de Swift : Sandor FERENCZI, « Gulliver Phantasies », *in International Journal of Psychoanalysis*, IX, 1928, pp. 283-300 ; Benjamin KARPMAN, « Neurotic Traits of Jonathan Swift as Revealed by *Gulliver's Travels* : A Minor Contribution to the Problem of Psychosexual Infantilism and Coprophilia », *in Psychoanalytic Review*, XXIX, 1942, pp. 26-45, 165-184. Voir aussi les études réunies *in* Ernest Tuveson (éd.), *Millennium and Utopia*. Ces approches ont été critiquées par Milton VOIGT, *Swift and the Twentieth Century*, parce qu'elles confondent auteur et personnage et l'œuvre littéraire avec les symptômes névrotiques. La démarche la plus flexible et compréhensive est celle de Phyllis GREENACRE, *Swift and Carroll. A Psychoanalytic Study of Two Lives*, qui parle de l'éducation excrétoire excessive exercée sur Swift par sa none, de la fixation anale et de la confusion sexuelle, pp. 107-109, 114-115.

obligeant l'homme à accepter sa nature animale. Bref, « Swift emploie les excréments humains comme un symbole pour la corruption physique et morale »[591].

Les déjections du corps sont une conséquence directe et une allégorie préméditée du péché originel[592]. « *Inter feces et urinas nascimur* », disait saint Augustin, pour rappeler à l'homme sa conformation pécheresse. Ce thème a été repris à satiété à l'Age baroque. Le révérend John Bradford affirmait dans ses *Méditations* que le corps « est pour l'âme rien qu'une prison, très étroite, puante et sale ». John Hooper, évêque de Gloucester et Worcester, contemplait l'homme « ainsi qu'il est, un infâme morceau de terre avec beaucoup d'orgueil et de pompe »[593]. John Donne disait dans un sermon : « Entre cette gelée excrémentielle de laquelle est fait ton corps à la naissance et cette gelée dans laquelle le corps se dissout finalement, il n'y a pas de chose plus fétide et putride dans la nature ». Jeremy Taylor présentait l'homme comme un « vaisseau de fumier, une puanteur de corruption et, par naissance, un esclave du démon »[594].

La proximité anatomique de la génitrice et du cloaque est le meilleur emblème de la chute. Comme le montre Jean-Michel Racault, « la fameuse vision excrémentielle qui parcourt toute l'œuvre de Swift […] n'a rien à voir avec la célébration rabelaisienne des fonctions du corps. Elle relève d'une dérision sarcastique qui s'inscrit dans un discours positiviste sur la condition humaine, celui des moralistes classiques – Swift est un grand lecteur de La Rochefoucauld –, celui surtout de la théologie augustinienne, qui rappelle volontiers les tares inhérentes à la nature déchue et les dégradantes promiscuités qui souillent notre être biologique »[595]. Si la génitrice correspond au Paradis de la Genèse, le cloaque est un correspondant de l'Enfer[596]. De l'utopie à l'antiutopie, c'est la distance du vagin à l'anus.

L'insistance de Jonathan Swift sur la figure des Yahous est le résultat d'une censure religieuse de la mentalité utopique. Les commentateurs sont en général d'accord pour dire que Swift s'identifiait aux intérêts et à l'éthique de l'Eglise anglicane, qu'il sentait menacée autant par les presbytériens, les puritains, les luthériens et tous les autres protestants, que par les « athées, les déistes, les sociniens, les anti-trinitariens et autres sous-divisions de libres penseurs »[597]. Avec une aversion psychanalytique de la sexualité et des fonctions du corps, Swift paraît s'être barricadé dans une attitude défiante et encratite envers les enthousiasmes et les débordements de « ce » monde. Contre l'optimisme renaissant il a reforgé, dans des

[591] Jae Num LEE, *Swift and Scatological Satire*, pp. 97-122-123.

[592] Voir Roland Mushat FRYE, « Swift's Yahoo and the Christian Symbols for Sin », *in Journal of the History of Ideas*, XV, 1954, pp. 201-217.

[593] *Apud* Frank Raymond LEAVIS, *The common pursuit*.

[594] *Apud* R. C. ELLIOTT, *The Power of Satire : Magic, Ritual, Art*, p. 219.

[595] Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, p. 208.

[596] Antoine de LA SALE, par exemple, présentait les « bouches de l'enfer » d'Europe (la cave de saint Patrick, le paradis souterrain de la « reine Sibylle », les grottes à magie,), comme l'anus du grand organisme de la terre. Voir Corin Braga, « Psihogeografia » [« La psycho-géographie »], *in De la arhetip la anarhetip* [*De l'archétype à l'anarchétype*], pp. 85-86

[597] Louis A. LANDA, *Swift and the Church of Ireland*. Irwin EHRENPREIS, *Swift. The Man, His Works, and the Age*, vol. 2, pp. 285-286.

moules beaucoup plus acides et sarcastiques, le pessimisme anthropologique augustinien, les « *contemptus mundi* », « *tedium vitae* » et « *memento mori* » déjà clamés par les théologiens de la Contre-Réforme.

En Angleterre, la réaction contre-utopique s'est cristallisée à partir du XVII[e] siècle. Les projets hétérodoxes et anomiques de plusieurs sectes millénaristes radicales avaient rendu l'Etat circonspect envers toute fiction clamant la construction d'une cité idéale sans l'aide de Dieu (et, évidemment, encore moins de ses lieutenants sur terre, l'Eglise et la Monarchie). Keith Thomas signale que l'enseignement religieux officiel était centré sur l'idée que l'homme est essentiellement imparfait. La félicité absolue n'avait été goûtée que par Adam et Eve en Eden et ne sera obtenue que par quelques élus après la mort dans les cieux. Entre temps, l'homme se débat dans sa condition déchue, avec la nature contre lui, sans aucune chance d'établir un second jardin divin sur terre[598].

Cette idéologie, en accord avec celle du Concile de Trente, se retrouvait dans plusieurs textes théoriques et de fiction anglais dès la fin du XVI[e] siècle. George Gascoigne, dans le *Tambour du Jugement* (*Drum of Doomsday*, 1576), se plaignait de la décadence de l'humanité. Phillip Stubbes, dans *L'anatomie des abus* (*The Anatomie of Abuses*, 1587), déclarait que la corruption du monde était telle que l'Apocalypse ne pouvait plus tarder. Joseph Hall, dans *Virgi demiarium* (1597) déplorait l'âge d'or passé, en contraste flagrant avec le monde contemporain, alors que dans *Mundus alter et idem* (1605) il donnait de notre civilisation une image allégorique infernale. Godfrey Goodman reformulait dans *La chute de l'homme* (*The Fall of Man*, 1616) l'expression doctrinaire de la nature déchue de la race humaine[599]. Enfin, Anthony Burgess réaffirmait *The Doctrine of Original Sin* (1659) : « L'homme est abominable et dégoûtant aux yeux de Dieu, et ainsi il devrait l'être dans ses propres yeux. Par ce qu'il est, l'homme naturel ne devrait pas se supporter soi-même, à cause de cette nature pécheresse répugnante qui adhère à lui : on voit bien combien la doctrine pélagienne qui clame la pureté de la nature humaine est contraire aux Ecritures »[600].

De Joseph Hall à Jonathan Swift, pendant tout l'âge baroque puis classique, les auteurs d'observance orthodoxe ont adopté la position critique de l'Eglise face aux utopies prélapsaires. Nous avons démontré ailleurs qu'après le Concile de Trente, l'image du bon sauvage, imposée par les premiers explorateurs (Colomb, Vespucci, Pigafetta, Verrazano, Cartier etc.), a fait place à l'image de l'Indien mauvais, « nu, sauvage et anthropophage »[601]. Evidemment, ce changement d'imagologie reflétait en premier lieu les intérêts colonialistes, mais en égale mesure était subsumé à la propagande de la Contre-Réforme et des églises établies en général. Le concept d'un homme naturellement bon, capable de se justifier suivant

---

[598] Keith THOMAS, « The Utopian Impulse in Seventeeth-Century England », *in* Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, p. 20.

[599] Voir W. H. G. ARMYTAGE, *Heavens Bellow: Utopian Experiments in England 1560-1960*, pp. 4-5 ; Ronald KNOWLES, *Gulliver's Travels. The Politics of Satire*, p. 25.

[600] *Apud* Frank Raymond LEAVIS, *The common pursuit*. p. 439.

[601] Voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, « Le mythe noir des Amériques : du Paradis à l'Enfer », pp. 326-350.

seulement la loi de la nature, contrevenait à l'économie du rachat par le Christ et au rôle de l'institution chrétienne.

Les principales stratégies de cette « guerre des images » ont été la diabolisation et la bestialisation. D'un côté, les aborigènes ont été assimilés à des idolâtres, des hérétiques et des possédés, et leurs divinités à des démons. De l'autre, ils ont été identifiés aux races tératologiques du Moyen Age, transposées dans le Nouveau Monde. Ce sont là les deux types de monstruosité qui marquaient la « matière d'Asie » : le mal moral (anthropophages, Gog et Magog, etc.) et la difformité physique (cynocéphales, *homines caudati*, hommes sauvages, etc.).

Or, ce sont justement ces techniques de dépréciation des peuples lointains qui se retrouvent dans les topies négatives, qui combattent les utopies adamiques. D'une côté, Artus Thomas, Joseph Hall, Jean de la Pierre, Charles Gildon, Etienne-Gabriel Morelly imaginent des royaumes austraux habités par des ivrognes, luxurieux, homosexuels, violents, fous, larrons, orgueilleux, vaniteux, menteurs, bref tous les vicieux dignes de remplir les bolges de Dante. De l'autre, Anne-Marie-Louise-Henriette d'Orléans, Zaccaria Seriman, Hildebrand Bowman, Rétif de la Bretonne mettent en scène des cynocéphales, des troglodytes, des hommes croisés avec toutes les espèces animales, transformant les antipodes en un *panopticon* bestial.

Jonathan Swift se trouve au point de confluence entre ces deux séries, rejoignant dans les Yahous austraux et les Yahous européens les deux types de malignité, physique et morale. Entre l'image adamique des Amérindiens des premiers explorateurs et l'image du « bon sauvage » des Lumières, le siècle des guerres de religion impose l'image contrastante du « mauvais sauvage ». Jean-Michel Racault voit dans la figure des Yahous « une dénonciation du mythe naissant du Bon Sauvage et plus généralement de l'optimisme primitiviste des Lumières, une image grotesque de l'homme pécheur conforme à l'augustinisme théologique dont Swift est imprégné »[602]. L'Utopien, démontrent les contre-utopistes chrétiens, de même que le bon sauvage, n'est pas l'homme adamique mais l'homme d'après la chute, l'homme en dehors de la grâce[603]. Ayant perdu la ressemblance de Dieu, imprégné du péché, il ne saurait refaire le jardin d'Eden sur terre. Ses cités idéales sont des cités de l'homme, donc des enfers terrestres. Les antiutopistes d'inspiration chrétienne ruinent les fictions utopiques en tant que porteuses d'hérésies pélagiennes, adamites et millénaristes.

A l'anthropologie augustinienne, qui accentue le péché pour souligner le rôle de l'Eglise et de l'Etat chrétien dans la correction de l'individu, Swift joint une critique illuministe de la civilisation[604]. La « légère parcelle de raison » dont a été dotée l'homme (« *animal rationis capax* », animal capable d'acquérir la raison, dans la définition « rétrécie » de Swift[605]) n'a pas pu empêcher l'involution de l'espèce, puisque de l'intelligence « nous n'avions fait usage que pour aggraver nos défauts et en acquérir de nouveaux que la nature ne nous

[602] Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, p. 220.

[603] Martin KALLICK, *The Other End of the Egg. Religious Satire in Gulliver's Travels*, p. 72.

[604] Robert C. ELLIOTT (*The Power of Satire : Magic, Ritual, Art*, p. 219) est de l'avis que, plus qu'un théologien, satiriste de l'homme de l'intérieur de la tradition chrétienne, Jonathan Swift écrit comme un humaniste qui médite sur la condition de l'homme en tant qu'individu.

avait point donnés ; tandis que nous avions perdu le peu de capacités qu'elle nous avait accordées ; que nous avions été merveilleusement habiles à multiplier nos besoins primitifs ; et qu'il paraissait que nous passions notre vie en vains efforts pour les satisfaire par nos inventions »[606].

Au lieu d'endiguer et de corriger les penchants négatifs, la civilisation ne fait que les inciter et les affermir. Par conséquent « ingénu » et en même temps « misanthrope »[607], Gulliver n'hésite pas à donner à son interlocuteur « une idée du désir insatiable que nous avions tous d'acquérir du pouvoir et de la richesse, et des funestes effets du luxe, de l'intempérance, de la méchanceté et de l'envie »[608]. La liste de péchés dressée par l'éthique chrétienne est au grand complet et les structures étatiques n'arrivent non seulement pas à la combattre, mais en sont la manifestation et le moyen de satisfaction. Pouvoir, gouvernement, guerre, loi, punition sont des institutions qui, selon le sage Houyhnhnm, amplifient le mal individuel à un mal collectif sans pareil. Le pessimisme de Swift paraît sans rivage, puisque ni la loi naturelle, ni la raison, ni la civilisation, ne peuvent affranchir la race humaine de son statut de Yahou.

Mais alors, pourrait-on se demander, est-ce que la figure des Houyhnhnms est bien le contre-exemple aux Yahous ? Est-ce qu'elle offre un antidote au pessimisme anthropologique et une solution à l'antiutopie swiftienne ? Au premier abord, du point de vue de la configuration formelle, le royaume austral des chevaux intelligents remplit convenablement les critères d'une utopie. Gulliver découvre aux antipodes une civilisation incomparablement meilleure à la civilisation de l'Ancien Monde. Le mal situé dans l'ici européen et le bien dans l'ailleurs géographique, c'est bien le schéma d'un dispositif utopique.

De plus, la description que Gulliver donne de ses hôtes est inconditionnellement enthousiaste. Même s'ils n'ont pas eu part de la révélation, même s'ils n'ont pas de Dieu, les Houyhnhnms sont l'incarnation parfaite de l'être raisonnable et de l'être naturel prôné par les philosophes des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles. La majorité des commentateurs voit dans les Houyhnhnms l'expression d'un idéal anthropologique de type déiste[609]. Leur société est parfaitement réglée : elle est en accord avec les lois de la nature et les besoins des individus, elle ne saurait abriter la violence, la douleur, le mensonge, l'iniquité, la déraison. Il est vrai qu'il lui manque les

---

[605] Voir T. O. WEDEL, « On the Philosophical Background of *Gulliver's Travels* », *in* Milton P. FOSTER (éd.), *A Casebook on Gulliver among the Houyhnhnms*, p. 88 ; Martin PRICE, *Swift's Rhetorical Art*, p. 196.

[606] Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 949.

[607] « Swift has created two dominant points of view to control the materials of the *Travels*: that of his favorite *ingénu* (the younger Gulliver) and that of the misanthrope. The technique has obvious advantages. An *ingénu* is a superb agent of indirect satire as he roams the world uncritically recording or even embracing the folly which it is the satirist's business to undermine. […] On the other hand, a misanthrope can develop all the great power of direct, hyperbolic criticism. By allowing Gulliver, an uncritical lover of man, to become an uncritical hater of man, Swift has it both ways ». Robert C. ELLIOTT, *The Power of Satire : Magic, Ritual, Art*, pp. 184 sqq.

[608] Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 937.

[609] Voir Calhoun WINTON, « Conversion on the Road to Huyhnhnmland », *in The Sewanee Review*, LXVIII, 1960, p. 32 ; Irwin EHRENPREIS, « The Meaning of Gulliver's Last Voyage », *in A Review of English Literature*, III, no. 3, 1962, pp. 18-38 ; Kathleen WILLIAMS, *Jonathan Swift and the Age of Compromise*, pp. 187-188.

inventions technologiques et les conforts artificiels de la civilisation humaine, mais justement son statut physiocrate la protège de la corruption induite par l'artifice et les apparences.

Chez les Houyhnhnms, comme chez les philosophes de l'âge classique, la raison fait partie de la loi naturelle : « la nature et la raison étaient des guides suffisants pour montrer à des animaux raisonnables ce qu'ils doivent faire ou éviter ». Elle est la faculté maîtresse, dont l'exercice seul assure la justesse et l'efficacité de tous les actes. Elle est aussi le garant et la source du comportement éthique : « Comme ces nobles Houyhnhnms sont doués d'une disposition générale à toutes les vertus, et n'ont pas même l'idée du mal moral chez cette créature raisonnable, leur principale maxime est de cultiver et de perfectionner la raison, et de la prendre pour guide dans toutes leurs actions »[610].

Cette raison qui « frappe l'esprit d'une conviction pleine et soudaine, comme cela doit arriver toutes les fois qu'elle n'est ni confondue, ni obscurcie, ni décolorée par les passions et l'intérêt » est une raison pratiquant spontanément la « méthode » cartésienne[611]. Dans les termes de Spinoza, l'intellect des Houyhnhnms reflète dans des « idées claires et distinctes », donc correctes et adéquates, les choses très simples ou les choses décomposées par la pensée. L'intelligence des Yahous, autant austraux qu'européens, ne produit que des « idées fausses et confuses », qui correspondent à des objets impossibles, à des fictions et à des erreurs[612]. C'est pourquoi les Houyhnhnms n'ont « point de terme dans leur langue pour exprimer ce qui est mauvais »[613], alors que les Yahous disent d'habitude « la chose qui n'existe pas », c'est-à-dire le mensonge et la tromperie. Chez les chevaux rationnels, le nom « Yahou » est pratiquement synonyme de tout « ce qui est mauvais »

Agissant toujours selon « l'intention de la nature », les Houyhnhnms bénéficient non seulement de l'entente et de l'harmonie sociale (« l'amitié et la bienveillance sont les principales vertus parmi les Houyhnhnms »), mais aussi des bienfaits d'une condition adamique. Ils ne sont pas atteints par « le mal des Yahous », c'est-à-dire par le lot commun des maladies et défaillances physiques. Même la mort, en tant que nécessité naturelle, est chez eux douce et compatissante, sans impliquer jamais la tristesse, l'angoisse, la douleur et l'agonie. Même sans un rédempteur divin, les Houyhnhnms, comme tous les Utopiens donnés en exemple par Thomas More et autres, sont de loin enviables aux peuples de l'Ancien Monde.

C'est du moins l'impression du protagoniste-narrateur, Lemuel Gulliver. L'est-elle aussi de Jonathan Swift ? Les commentateurs ont beaucoup débattu si l'auteur appuie les opinions de son personnage concernant les Houyhnhnms ou prend ses distances. James L. Clifford a même pu distinguer deux « écoles » d'interprètes : les « durs » (« *hard* »), qui soutiennent que les Houyhnhnms représentent un véritable idéal et que Swift est

---

610 Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, pp. 940, 955.

611 W. B. C. WATKINS (*Perilous Balance. The Tragic genius of Swift, Johnson & Sterne*, p. 18) voit la raison des Houyhnhnms comme une faculté révélée, donc en contact direct avec Dieu (pourtant les Houyhnhnms n'ont pas de religion), ou intuitive, donc naturelle et innée.

612 Baruch SPINOZA, Traité de la Réforme de l'Entendement, 1992.

613 Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 961.

un « moderne », et les « souples » (« *soft* »), qui pensent que Swift, se situant sur une position conservatrice, des « anciens », satirise dans les chevaux savants les déistes et les rationalistes de son époque[614]. « Les Voyages de Gulliver », soutient Calhoun Winton, « sont une présentation satirique de ce que Swift voyait comme la nouvelle religion "éclairée" (désignée d'une manière vague, alors comme maintenant, comme déisme) et une défense, teintée par l'ironie swiftienne, du Christianisme augustinien »[615].

Ce qui est clair, c'est qu'il faut défaire l'identité du personnage de celle de l'auteur. John Brooks More, John F. Ross, John Bullit, W. B. Ewald, Martin Price, Robert C. Elliott, William Bragg Ewald et dernièrement Richard H. Rodino, ont pu parler des « masques » ou des « *personae* » de Jonathan Swift et des niveaux de lecture du texte en fonction de ces figures auctoriales[616]. Ronald Knowles a même dessiné une « dialectique » des opinions de Gulliver et de Swift. Le premier est puritain, voyageur, reformé, adepte de la vérité, admirateur de la Société Royale et projecteur, mécanicien et médecin, alors que le second est anglican, satiriste, humaniste, ironiste, critique de la science et de la technique, doyen de l'Eglise[617]. Dans ce jeu de miroirs identitaires, on pourrait inférer que les Houyhnhnms sont un idéal pour Gulliver et un contre-idéal pour Swift.

Mais peut-être n'est-il pas possible et encore moins souhaitable de trancher les contradictions de Jonathan Swift. Une (psych)analyse de son imaginaire devrait éventuellement offrir une meilleure vue des tensions en conflits, et aussi des réactions liminales que son texte produit à la lecture. Dans un test simple d'empathie, nous pourrions nous demander si nous aimerons vivre, nous, dans le monde des Houyhnhnms, comme le voudrait Gulliver. Aimerait-on être, au défaut de « *homo rationale* », cheval rationnel ? Approuve-t-on inconditionnellement la leçon que nous propose la société des chevaux intelligents ? Ou est-ce qu'une angoisse sourde accompagne cette fiction qui nous est donnée comme une utopie ?

Entre deux âges de la raison, l'époque classique et l'époque des Lumières, Jonathan Swift, auteur d'une intelligence brillante, complexe et labyrinthique, exemple parfait d'homme d'esprit (« *wit* »), ne paraît pourtant pas avoir adhéré intimement aux raisons de la raison. L'éthique traditionnelle et le fidéisme chrétien paraissent lui être plus chers au cœur, même si une sorte de pudeur ou d'inhibition lui interdisent de le montrer autrement que par des paraboles négatives. En tout cas, les savants de Laputa et les inventeurs de Lagado laissent entrevoir assez clairement l'opinion de Jonathan Swift sur les érudits et les « projecteurs » de la Société Royale et d'autres académies de son temps.

---

[614] James L. CLIFFORD, « Gulliver's Fourth Voyage : 'Hard' and 'Soft' Schools of Interpretation », *in* Larry S. CHAMPION, *Quick Springs of Sense : Studies in the Eighteenth Century*, pp. 33-49.

[615] Calhoun WINTON, « Conversion on the Road to Huyhnhnmland », *in The Sewanee Review*, LXVIII, 1960, p. 21.

[616] Robert C. ELLIOTT, *The Literary Persona*, pp. 125-125 ; William Bragg EWALD, *The Masks of Jonathan Swift*, *passim* ; Richard H. RODINO, « 'Splendide Mendax' : Authors, Characters, and Readers in *Gulliver's Travels* », *in* Nigel WOOD (éd.), *Jonathan Swift*, pp. 48-49.

[617] Ronald KNOWLES, *Gulliver's Travels. The Politics of Satire*, p. 59.

C'est comme si Jonathan Swift diagnostiquait, par les personnages du troisième voyage, une inflation de l'intellect collectif des Européens. L'intelligence qui prétend contrôler et régler tout mène à des aberrations, comme dans le cas des tailleurs de Laputa qui prennent les mesures avec des instruments d'astronomie ou des cuisiniers qui tranchent les viandes selon les formes simples de la géométrie euclidienne. La raison abstraite, scindée de la vie pratique (l'île volante est un homologue de la « tour d'ivoire ») débouche sur l'absurde. Gulliver ne peut moins que conclure : « Je n'ai jamais vu de peuple si sot, si niais, si maladroit dans tout ce qui regarde les actions communes de la vie »[618]. Pire encore, les habitants de Balnibarbi, les inventeurs et les savants de l'Académie de Lagado en première place, poussent les projets insensés jusqu'à l'insanité mentale.

Selon la psychologie analytique de C. G. Jung, tout processus d'inflation se base sur le refoulement des autres instances mentales. Les Laputiens, par exemple, « sont totalement étrangers à l'imagination, à l'invention ; aucun mot de leur langue n'exprime ces facultés »[619]. Or, plus le processus de refoulement est massif et violent, plus il produit des accumulations de tensions et d'énergies inconscientes frustrées. Selon la loi d'équilibre et de compensation qui gouverne l'appareil psychique (appelée par C. G. Jung « enantiodromie »), le matériel refoulé a tendance à exploser d'une manière agressive et de prendre le contrôle de l'individu. Les personnes ou les sociétés vivant une inflation systématique de la raison finissent invariablement possédées par leurs ombres.

Les aventures de Gulliver paraissent suivre un tel trajet de décompensation d'un inconscient bien lourd. Que les *Voyages* extraordinaires imaginés par Jonathan Swift sont calqués sur un patron initiatique a bien été noté par les commentateurs. Le problème est de décider en quelle direction évolue le protagoniste. Les adeptes de l'interprétation que Houyhnhnmland est un idéal utopique posent que Gulliver progresse d'un état d'innocence ou plutôt de naïveté vers une connaissance supérieure, quoique tragique. Les quatre aventures offrent au personnage l'occasion d'accroître la conscience de ses limitations et de « transiter de l'impotence à l'adaptabilité »[620]. Henry W. Sams et L. J. Morrissey voient dans les *Voyages* une « variation séculaire du *Pilgrim's Progress* de Bunyan », bien qu'assez chaotique parce que la cité céleste n'est pas visible[621], alors que Jeffrey Hart, Ruby V. Redinger ou Frantz K. Stanzel croient y reconnaître un roman de l'éducation ou un *Bildungsroman*, encore que parcouru à revers.

En revanche, ceux qui voient dans Houyhnhnmland une satire psychotique, tels Dick Taylor, Robert C. Elliott et Terry Cook, apprécient que Gulliver finit non dans la sagesse mais dans la folie et l'automystification, que sa biographie est « l'histoire d'une désintégration psychologique et morale »[622]. La

---

618 Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 878.

619 *Ibidem*.

620 Charles H. HINNANT, *Purity and defilement in Gulliver's travels*, pp. 13-14.

621 L. J. MORRISSEY, *Gulliver's Progress*, pp. 177-178.

622 Cités par H. J. REAL & H. J. VIENKEN, "The Structure of Gulliver's Travels", *in* H. J. REAL & H. J. VIENKEN, *Proceedings of the First Münster Symposium on Jonathan Swift*, p. 200.

dégénération dont le protagoniste accuse les Yahous serait en fait une vision globale de l'histoire, histoire autant de l'humanité que du moi[623]. Si le désir d'exploration et de connaissance est, d'après Patrick Reilly, « le rite essentiel d'initiation de l'homme occidental », voilà que cette impulsion, bloquée autant par le « désenchantement » baroque et la doctrine anticosmique de l'Eglise que par le scepticisme radical de Swift, mène le personnage de l'« innocence ingénue à la conscience choquante de la pollution ». La quête d'identité de Gulliver suivrait le même trajet tragique que le destin d'Œdipe[624].

Lus comme le « corrélatif objectif » d'une expérience intérieure[625], les *Voyages* se moulent sur le trajet d'une régression psychanalytique. (Evidemment, cette décompensation n'est pas à attribuer à Jonathan Swift lui-même, comme font les psychanalystes purs et durs, les rapports de projection et compensation entre auteur et personnage étant beaucoup plus complexes.) En opposition avec W. B. Carnochan, qui interprète le réveil (après neuf heures de sommeil !) de Gulliver en Lilliput, puis dans les autres pays, comme la (re)naissance du héros à une condition mature (et désenchantée)[626], nous pensons que les naufrages sont plutôt des rechutes dans des complexes mentaux de plus en plus primitifs. Les visites successives de Lemuel Gulliver en Lilliput, Brobdingnag, Laputa, Lagado et le royaume des Houyhnhnms réactivent une série d'images archaïques, les *imagines* du père, de la mère, du nourrisson et de l'embryon, de l'animal préhumain.

Parti de l'Europe, continent gouverné par la raison, soumis au « principe de réalité », par un océan dangereux et ténébreux qui symbolise d'habitude le monde inconscient, Gulliver échoue sur l'île de Lilliput. A son réveil dans cet univers nouveau, de nature fantastique et magique, le protagoniste commence à vivre un conte de fées, avec des nains et des diablotins. C'est comme si Jonathan Swift avait matérialisé pour son personnage un univers compensatoire, régi par le « principe du plaisir » onirique. Il est vrai que, par le régime ostentateur de l'allégorie, l'auteur veut contrôler la signification et imposer une interprétation strictement morale, cependant la charge fantasmatique de sa fiction continue d'irradier d'une manière numineuse. C'est là une des causes, non péjoratives, pour lesquelles les *Voyages de Gulliver* ont été assimilés, à partir du XIX^{e} siècle, à la littérature destinée aux enfants. Et ils le sont certainement, mais pas aux enfants biologiques, sinon aux enfants refoulés en nous, les adultes.

Evadé d'un monde qu'il critique et hait (son aversion deviendra avec chaque voyage de plus en plus véhémente), Gulliver se retrouve en un monde où il peut exprimer son dédain d'une manière pleinement figurale. Géant dans une civilisation de pygmées, il est l'image vivante d'un complexe de supériorité

---

623 Michael SEIDEL, *Satiric Inheritance : Rabelais to Sterne*, pp. 201-225.

624 Philip PINKUS, *Swift's Vision of Evil*, vol. II, p. 29 ; Patrick REILLY, *Jonathan Swift. The Brave Desponder*, pp. 169, 174, 191.

625 « Le mouvement [de Gulliver] n'est pas horizontal mais vertical, allant de plus en plus loin dans les profondeurs de l'inconscient évoqué par l'imagerie de conte de fées. C'est-à-dire que le voyage est intérieur. Et pourtant il reste un véritable voyage de découverte, parce qu'il nous porte, par des pays fantaisistes, en dehors du temps et de l'espace et, à la fin du parcours, nous nous retrouvons dans un monde radicalement différent ». Philip PINKUS, *Swift's Vision of Evil*, vol. II, p. 27.

626 W. B. CARNOCHAN, *Lemuel Gulliver's Mirror for Man*, pp. 133-134.

hypostasié, de l'illusion infantile d'« omnipotence narcissique primaire »[627]. Bien qu'humble envers le souverain lilliputien, poli avec la noblesse de la cour, bon citoyen, Gulliver est néanmoins un colosse parmi des nabots dont le rapetissement physique suggère la stature caractérielle minable. Dans l'épisode de Lilliput, on a souvent souligné la satire des royaumes d'Europe, mais moins le fantasme grandiose de soi qui soutient le mécanisme ironique.

Le complexe de supériorité se greffe sur l'*imago* paternel. Projeté en géant, Gulliver s'identifie au modèle du père tout-puissant et castrateur. Il assume la position du « *super-ego* » moral, renversant le jeu de rôles qui, en Europe, le mettait dans une situation fragile et culpabilisée. C'est lui maintenant qui juge et accuse ses semblables, qui n'ont plus la « stature » (morale) pour lui répondre. De sa perspective, la société lilliputienne prend un aspect hypocoristique, elle devient un monde de poupées que le protagoniste peut contrôler et manipuler à son gré. Et finalement refuser et abandonner, mais non avant d'avoir satisfait en fantasme ses frustrations. Pour une période, Gulliver joue le rôle du bon ogre. Il aurait pu anéantir d'un geste la civilisation de pygmées qui l'a agressé et l'a blessé (narcissiquement), mais il s'est contenté d'exhiber sa grandeur d'esprit, sa magnanimité.

En Brobdingnag le protagoniste formule un nouveau rapport fantasmatique avec ses semblables. Cette fois, la fiction ne satisfait plus son désir de vengeance, elle n'accomplit plus une revanche compensatoire, mais exprime l'angoisse devant le monde extérieur et le besoin de protection. Gulliver ne s'identifie plus à l'*imago* paternel, il s'en défait et régresse à la position de l'enfant impuissant confronté aux adultes. Le voyage à Brobdingnag n'est plus un conte de fées mais « un cauchemar monstrueux habité par de géants hauts de soixante-douze pieds », les ogres féroces de la tradition populaire[628].

Les psychanalystes ont vu dans l'épisode de Brobdingnag la mise en acte d'un complexe œdipien. Enfant sans père (qui est mort à sa naissance), Jonathan Swift aurait projeté dans les géants Brobdingnagiens, le roi en première place, la figure du père castrateur[629]. Bien que tendre et protecteur, le souverain ne manque pas de critiquer le monde de Gulliver, de même que celui-ci évaluait sceptiquement le monde des Lilliputiens. Devenu pygmée à son tour, le protagoniste est maintenant dans la position de recevoir en pleine face et d'assumer personnellement la critique des défauts qu'il abhorrait chez les autres.

Selon Frank Stringfellow, en Lilliput, dans l'épisode d'urination sur l'impératrice, Gulliver aurait activé son fantasme infantile de possession de la mère. L'étrange punition qui lui est destinée, l'aveuglement et la mort, serait une expression justement du complexe œdipien activée en lui par cette fantaisie incestueuse[630]. En Brobdingnag, pour protéger son personnage de la pression anxieuse exercée par la figure du père, Jonathan

---

[627] Phyllis GREENACRE, *Swift and Carroll. A Psychoanalytic Study of Two Lives*, p. 96.

[628] Philip PINKUS, *Swift's Vision of Evil*, vol. II, pp. 46, 54.

[629] *Ibidem*, pp. 96-98.

[630] Frank STRINGFELLOW, « Irony and Ideals in *Gulliver's Travels* », *in* Frank PALMERI, *Critical Essays on Jonathan Swift*, p. 95.

Swift fait consteller l'*imago* maternel dans une figure sans charge libidinale, celle d'une fille. Devenu minuscule, concourant avec le nain de la cour en petitesse, Gulliver est adopté par Glumdalclitch, la fille de son maître. Il est choyé, dorloté, on lui construit une maison de poupée et des objets en miniature, il est traité comme un nourrisson dont les « prouesses » d'enfant (lutter avec les insectes) sont applaudies par les adultes. Gulliver projette sur Glumdalclitch, qui joue à la berceuse, l'image d'une mère protectrice.

La régression à une position infantile (avec la réactivation du tabou de l'inceste), désexualise les perceptions du héros. On ne sait pas grand chose sur sa sexualité normale (en Europe, Gulliver est marié et a des enfants), mais dans ses voyages il dévoile toute sorte de phobies et fantasmes érotiques sinistres (ou ridicules) : les rumeurs sur son idylle avec une dame en Lilliput, les fantaisies grotesques des grandes (au propre et au figuré) dames de Brobdingnag, les offres amoureuses de la femelle yahoo. En tout cas, les corps nus des femmes géantes n'allument en lui aucune pulsion libidinale, seulement des perceptions monstrueuses, et une sensation d'intimité nauséabonde avec la chair et les fluides du corps.

Que mentalement le protagoniste ait régressé en deçà de la position génitale est prouvé par l'imaginaire scatologique qui se manifeste presque partout dans les *Voyages*. Des besoins excrétoires de Gulliver en Lilliput jusqu'au « baptême » fécal dans Houyhnhnmland, tout baigne dans une « vision excrémentielle ». Une fixation anale se fait jour lourdement dans la visite à l'Académie de Lagado. Une bonne partie des inventions des projecteurs sont liées à la fonction nutritive, chose des plus normales si l'on pense que, avec le voyage en Brobdingnag, Gulliver s'est retrouvé dans la position de nourrisson allaité au sein de la mère. Malheureusement le complexe nutritionnel est, comme d'ailleurs tous les autres fantasmes involutifs, négativement connoté par l'interdiction de la régression. A cause de cette névrose (ou psychose), les plaisirs de la bouche font place à une imagination coprophile, où la nourriture est remplacée par son résultat issu à la partie finale du trajet digestif. Ainsi, en Lagado, Gulliver rencontre des savants qui se proposent de transformer les excréments en aliments (symbole du vecteur inverse qui anime les *Voyages*), d'utiliser des porcs pour labourer et en même temps engraisser avec leurs fèces les champs, de concevoir une médicine anale (basée sur la purgation forcée des airs) ou de breveter une méthode de sélection politique sur des critères fécaux (déduire les intentions idéologiques en fonction de la couleur des excréments).

Les Yahous se complaisent littéralement « *inter feces et urinas* », comme les nouveaux-nés évoqués par saint Augustin. Bien qu'adultes physiologiquement, les Yahous sont, du point de vue anthropologique, des êtres primitifs, se trouvant dans l'enfance de l'espèce. Sur l'échelle de l'évolution, ils occupent le maillon entre l'animal et l'homme, ils sont à peine nés à l'humanité. On dirait que, lors de sa visite en Houyhnhnmland, Gulliver régresse encore plus, par delà les stades génital, anal et oral freudiens, à un stade fœtal. Les Yahous sont les embryons animaux de l'espèce humaine.

On a fait l'observation pénétrante que les noms onomatopéiques inventés par Jonathan Swift reproduisent pour la plupart les sonorités de l'activité digestive : Glumdalclitch, Glubbdubdrib, Traldragdubh, Luggnagg,

Clumegnig[631] Néanmoins, les onomatopées évoquent, plus que les sons intestinaux (ce qui renverrait aux obsessions infantiles de Swift, induites par ses gouvernantes, concernant les fonctions excrétoires et subsumerait les étymologies à une imagination anale), l'univers sonore de l'embryon gestant dans le sein de la mère (ce qui confirme la présence d'un imaginaire fœtal). Jonathan Swift envoie son protagoniste sur un trajet initiatique qui mène en arrière, aux origines de l'individu et de l'espèce, dans le sein de la mère.

Dans les termes de la psychologie individuelle, l'involution phylogénétique incarnée par les Yahous traduit une obnubilation complète du *surmoi* et une libération illimitée du *ça*. Plus précisément, Jonathan Swift projette le surmoi sur la figure des Houyhnhnms. En revanche, les Yahous, clivés et isolés par une distance biologique infranchissable de la race des chevaux intelligents, sont le symbole du « désir de délivrer les pulsions libidinales des entraves d'un *super ego* anti-hédonistique »[632]. Pour les Yahous, les Européens inclus, le *nom-du-père* n'est plus porté par un être de la même espèce, dont ils pourraient hériter, et à qui ils pourraient finalement s'identifier par maturation. L'accès au surmoi, condition de tout idéal utopique, leur est radicalement refusé. Les Yahous sont des embryons bloqués dans le soi originel, dans la libido pure, sans sublimation. Ils sont des enfants immergés dans l'ombre, sans aucune espérance d'atteindre les lumières des adultes, des parents incarnés par les Houyhnhnms.

Pour Carl Gustav Jung ou Mircea Eliade, le « *regressus ad uterum* » est le schéma archétypal qui gouverne les quêtes des héros mythiques et romanesques. La descente dans l'inconscient, le retour aux origines, suppose une reconnexion à la libido primordiale (placentaire et ombilicale), une re-gestation symbolique et une renaissance à une condition supérieure. Seulement, il faut que, autant fictionnellement que psychologiquement, le héros soit capable de se détacher des liens paralysants des images numineuses originaires et de revenir à la surface et à la maturité. Sinon, prisonnier dans l'Hadès de son propre inconscient, il reste enlisé dans la folie la plus abstruse.

C'est ce qui paraît arriver à Gulliver. Ses voyages ne bénéficient pas d'un guide ou d'une guidance extérieure ou intérieure. Il n'évolue pas sur un trajet initiatique préétabli, avec des bornes et des repères, il semble plutôt sombrer progressivement dans une démence autiste. A son arrivé dans le pays des Yahous, le héros, confronté avec ces images de soi régressé au stade de l'enfance de l'espèce, réussit encore à formuler la peur de l'aliénation : « Je craignis alors que mes malheurs ne m'eussent fait entièrement perdre l'esprit »[633]. Pour lui, il n'y a pas de retour, les visions de son dernier voyage le retiennent irrémédiablement captif. Même revenu en Europe, il reste connecté à cet ailleurs non seulement géographique, mais aussi psychologique et anthropologique. Le refus de la compagnie des hommes (sa femme et ses enfants compris)

---

631 Phyllis GREENACRE, *Swift and Carroll. A Psychoanalytic Study of Two Lives*, p. 102.

632 Frank STRINGFELLOW, « Irony and Ideals in *Gulliver's Travels* », *in* Frank PALMERI, *Critical Essays on Jonathan Swift*, p. 101.

633 Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 925.

et l'« amitié » avec les chevaux de son écurie ne peuvent être diagnostiqués que comme schizophrénie ou paranoïa.

Evidemment, la psychose est, dans les mains de Jonathan Swift, un dispositif pour aiguiser le tranchant de la satire. Mais elle n'est pas moins troublante au niveau subliminal de la lecture. Accepter la sagesse des Houyhnhnms, recevoir l'utopie de Gulliver, reviendrait à assumer une folie. « L'attitude de Gulliver n'est pas la solution, et Swift le savait », commente John F. Ross. « Elle est trop déséquilibrée et irréelle pour une attitude finale, et Swift souligne son absurdité si clairement qu'on est en droit de se demander comment ses commentateurs ont pu se méprendre aussi sur son message »[634].

Etrange cette décision de Jonathan Swift d'investir comme porte parole de son modèle de société idéale un personnage qui aboutit dans un hospice. Invoquer la vieille métaphore érasmienne du monde fou, du monde renversé, ne suffit pas pour faire écran au potentiel d'angoisse irradiant des *Voyages*. On sent bien que l'implication du personnage et même que l'enjeu non-dit de l'auteur dépassent la convention parodique du thème du sage dans un monde de fous, traité de fou parce qu'il convoite un message trop illuminateur.

Mais pourquoi, faisant abstraction du destin de Gulliver, Houyhnhnmland ne serait pas une utopie en soi, comme il y a tant d'autres utopies attribuées à des êtres non humains, par exemple les Hermaphrodites australx de Gabriel de Foigny ? Pourquoi la société des chevaux savants, en dépit du discours plus qu'enthousiasmé et laudatif de Gulliver, produit en nous comme un frisson d'inquiétude ? Est-ce que parce qu'elle détruit les promesses chrétiennes de vie éternelle, parce qu'elle « tue Dieu » par ignorance, nous laissant seuls avec la matière et la mort ? « Leur nature parfaite – qui est la raison – ne comprend des valeurs religieuses, et encore moins un Dieu anthropomorphe », suggère Martin Kallick. « Leur système spirituel, et il reste encore à savoir s'il est tout à fait approprié d'utiliser cette expression pour des enfants de la nature, ne dépasse jamais ce naturalisme vers une croyance dans un autre monde surnaturel »[635].

Ou parce qu'elle est insupportablement parfaite ? On a déjà remarqué que « ces admirables Houyhnhnms » qui passent leur vie « dans la contemplation et la pratique de toutes les vertus et l'absence de toute tentation, de tout exemple vicieux »[636] évoquent, plus qu'un monastère, une sorte d'expérimentation génétique d'où les émotions, les passions, la sexualité ont été extirpées. C'est aussi vrai pour les Hermaphrodites visités par Jacques Sadeur, exemple d'annulation des tensions provoquées par la bisexualité. A l'âge de la raison, mettant en pratique utopienne les desiderata de l'homme rationnel, les utopistes ne manquent pas de créer, volontairement ou non, des modèles où la perfection rationnelle tue le vivant et l'humain.

Néanmoins l'angoisse présente dans les *Voyages* est différente de celle suscitée par la raison totalitaire, elle est plus viscérale. Nous avançons l'hypothèse que la cause en provient du choix de la figure porteuse de l'utopie – les chevaux. On connaît les motifs visibles, rationnels, qui ont conduit Jonathan Swift à choisir ce

---

634 John F. ROSS, « The Final Comedy of Lemuel Gulliver », *in* Ernest Tuveson (éd.), *Millennium and Utopia*, p. 87.

635 Martin KALLICK, *The Other End of the Egg. Religious Satire in Gulliver's Travels*, pp. 59-60.

636 Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 948.

« noble animal », « la plus belle conquête de l'homme », pour en faire le maître des Yahous. Les *Voyages* sont, à un niveau profond, un questionnement sur la condition humaine. Les noms des deux races, les Houyhnhnms et les Yahous, sont plus que des onomatopées pour les hennissements des premiers et les cris simiesques des seconds. Ils renferment dans leurs suggestions phonétiques anglaises les questions « *Who are you ? Who am I ? Yay, who ?* »[637]. Qu'est-ce que je suis en tant qu'homme ? Quelle est mon identité non seulement comme personne, mais comme être vivant ?[638]

Or, dans les manuels de logique de l'époque, utilisés à Dublin ou en Angleterre, l'homme était défini, utilisant la méthode déductive aristotélique et scolastique, comme un être corporel ou matériel (à la différence des anges), animé (à la différence des pierres), avec des sentiments (à la différence des plantes) et rationnel (à la différences des chevaux)[639]. « *Homo est animal rationale* », dans la formule de Quintilien, reprise par maints philosophes, comme William Wollaston dans *The Religion of Nature Delineated* (1724)[640]. Dans ces raisonnements syllogistiques par exclusion des « *differentia* » successives, le cheval apparaissait comme le dernier échelon antérieur à notre espèce, situé sur le seuil où se tranche la différence entre l'animal et l'homme. La « plus noble conquête de l'homme » figurait pour un être charnel, vivant, sentant et mouvant, mais manquant de raison, don réservé exclusivement à l'homme.

Un des mécanisme critiques de l'utopie, mis en route par Thomas More, était de présenter une civilisation qui, même sans avoir bénéficié de la révélation du Christ, avait un comportement supérieur aux états chrétiens européens. Jonathan Swift surenchérit ce procédé, questionnant le prétendu atout de la raison même. Comment est-il possible que les animaux, qui ne bénéficient pourtant pas de rationalité, se comportent mieux que les hommes, traités pourtant comme la couronne de la création ? Retirer l'intelligence à la race humaine et la réattribuer à la première race animale qui suit l'homme sur la grande chaîne des êtres est une démonstration par réduction à l'absurde. Jonathan Swift offre aux chevaux l'occasion d'ériger une société à laquelle les hommes n'ont jamais pu prétendre, malgré l'avantage que Dieu leur a conféré par rapport à toutes les autres espèces.

La morale de la fable s'appuie sur les effets comiques du schéma du « *mundus inversus* ». Parmi les caricatures médiévales et renaissantes du monde renversé figuraient aussi celles des chevaux ou des ânes

---

[637] « Yahou signifie "Who are you?" et Houyhnhnm, dont la sonorité est proche de "humain", contient aussi la suggestion des pronoms "you" et "who" ». Phyllis GREENACRE, *Swift and Carroll. A Psychoanalytic Study of Two Lives*, p. 103.

[638] Selon la suggestion de Clive T. PROBYN, « Swift and the Human Predicament », Houyhnhnm renvoie à « homonyme », dans lequel on reconnaît l'étymologie grecque « same name », le même nom, mais aussi l'étymologie fantaisiste « *man name* », le nom de l'homme. *In* Clive T. PROBYN, *Jonathan Swift : The Contemporary Background*, pp. 57-82. Marjorie W. BUCKLERY, « Key to the Language of the Houyhnhnms in *Gulliver's Travels* », pense que l'interprétation correcte du nom onomatopéique des chevaux savants est « Who inhuman », dévoilant leur manque complet de traits humains. *In* A. Norman JEFFARES, *Fair Liberty Was All His Cry*, pp. 272-273.

[639] Voir R. S. CRANE, « The Houyhnhnms, the Yahoos, and the History of Ideas », *in* J. A. MAZZEO (éd.), *Reason and the Imagination*, pp. 243-253.

[640] Clive T. PROBYN, *Jonathan Swift : The Contemporary Background*, pp. 86-87.

chevauchant des hommes (Goya s'en souviendra dans ses *Caprices*). C'est justement ces images que Jonathan Swift réécrit quand il fait contempler à Gulliver « une espèce de chariot ou de carrosse tiré par quatre Yahous », ou des Yahous vivant dans des étables. Par l'inversion de la relation normale entre le maître et le serviteur, apprécie Conrad Suits, l'auteur ne se propose pas d'élever l'animal aux dépens de l'humanité, mais de diminuer l'orgueilleuse notion de soi de l'homme[641].

La grande inversion mise en place lors du quatrième voyage de Gulliver est la prétention « qu'un Houyhnhnm fût l'animal raisonnable et supérieur d'une contrée, et qu'un yahou n'y fût qu'une bête »[642]. Houyhnhnmland est « un monde dans lequel la distribution normale des espèces entre "créatures rationnelles" et "brutes" irrationnelles est brusquement inversée, attribuant aux chevaux, que [Gulliver] ne peut s'abstenir d'admirer, la place naturelle de l'homme, et aux simili-humains, qu'il ne peut s'abstenir d'abhorrer, la place naturelle des chevaux »[643]. Jonathan Swift retire à l'homme le rôle d'« *hegemonikon* » dans l'ordre de la nature.

Mis dans les termes d'aujourd'hui, Gulliver découvre que l'homme n'est plus le dernier maillon de la chaîne trophique. Il est vrai que les Houyhnhnms ne sont pas des prédateurs supérieurs, qui menaceraient écologiquement notre race (la chair de Yahou est immangeable, ce qui n'est pas un avantage flattant !), mais ils sont toutefois capables de décider de son destin, comme par exemple quand ils se consultent s'ils ne devraient pas exterminer globalement la population yahou. Quand il questionne la place centrale de l'humanité dans l'évolution et notre survivance en tant qu'espèce, Jonathan Swift déclenche une angoisse qui sera reprise par maints romans de science-fiction contemporains qui imaginent des espèces extra-terrestres agressives et, malheureusement, supérieures à l'homme.

Mais il ne faut pas aller en dehors de l'être humain, dans l'exobiologie, pour trouver l'image du concurrent darwinien de notre race. Les races monstrueuses du Moyen Age, dont Jonathan Swift comme presque tous les utopistes s'inspire librement, étaient les images-écran des frayeurs et des cauchemars de l'inconscient européen. A l'époque de Swift, la tératologie continuait d'être une manière figurative de questionner la nature humaine. Empruntés autant aux foires populaires qu'aux expériences médicales, à la tradition folklorique qu'aux voyages extraordinaires, les monstres soulevaient le problème de « l'effacement des frontières et de l'effondrement des identités », de la quête de soi et de la dissolution identitaire. A une époque de reconfiguration de toute une civilisation, les figures du Houyhnhnm et du Yahou sont un miroir déformant qui montre le mieux ce qu'on veut ou on ne veut pas être[644].

---

[641] Conrad SUITS, « The Role of the Horses in 'A Voyage to the Houyhnhnms' », *in* Harold BLOOM, *Modern Critical Interpretations : Jonathan Swift's Gulliver's Travels*, p. 124.

[642] Jonathan SWIFT, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 932.

[643] R. S. CRANE, « The Houyhnhnms, the Yahoos, and the History of Ideas », *in* J. A. MAZZEO (éd.), *Reason and the Imagination*, pp. 243-244.

[644] Dennis TODD, *Imagining Monsters. Miscreations of the Self in Eighteenth-century England*, pp. 155-156, 168-172. Voir aussi Alan D. CHALMERS, *Jonathan Swift and the Burden of the Future*, pp. 115 sqq.

En tant que race équine douée de raison, les Houyhnhnms évoquent les centaures antiques. Mi-hommes, mi-chevaux, les centaures ont un symbolisme complexe. Comme l'ont démontré Ernst Jones et Carl Gustav Jung, le cheval, le taureau, l'âne sont en général des symboles des instincts frénétiques, sexuels, de la libido déchaînée. Coursiers du chaos cosmogonique ou de l'apocalypse, les chevaux sont aussi une image des forces incontrôlables de l'inconscient, de l'irrationnel. Domptés par des héros civilisateurs, les étalons marins ou terrestres deviennent des véhicules ailés, capables de transporter leurs conquéreurs dans le ciel, dans l'au-delà. Les instincts maîtrisés offrent la plus effervescente source d'énergie pour les expériences mystiques et de transcendance intérieure. Combinant dans la même figure anatomique le chevalier et le cheval, les centaures sont justement une telle image de l'irrationnel apprivoisé.

Rattachables au sage centaure Chiron, les Houyhnhnms devraient être, en principe, des figures rassurantes, optimistes. Gulliver, du moins, les investit ainsi. Néanmoins leur connotation fantasmatique garde quelque chose de cauchemardesque. Peut-être que, plus qu'à des centaures, ils faudrait les comparer à des races mythiques comme les dieux égyptiens, ou à Bottom, le personnage de Shakespeare à tête d'âne. Bien que la composition mi-humaine mi-animale soit respectée, ce qui change dans le cas des hyppo-céphales, par rapport aux centaures, est la disposition des parties. Une tête de cheval, de taureau ou d'âne sur un corps humain suggère un individu pris en possession par les instincts libidinaux. L'homme n'est plus le maître de la bête, au contraire, il est harnaché par l'animal en lui.

Au niveau du psychisme humain, le thème du « *mundus inversus* » engendre donc la figure d'un moi possédé et usurpé par l'ombre. Jonathan Swift fait preuve d'un sarcasme dévastateur quand il offre comme emblèmes de la rationalité suprême des animaux qui symbolisent l'irrationalité pulsionnelle. C'est comme si la sexualité refoulée de Gulliver retournait dans l'image anxieuse des sages Houyhnhnms. Les caprices de Goya offrent une image plus appropriée de la véritable connotation fantasmatique de tous ces étalons démoniques, ricaneurs, qui prêchent cependant l'austérité et l'ascèse. Comme le remarque Jenny Mezciems, la présentation des passions des Yahous est « cauchemardesquement utopienne » ; mais plus inquiétant encore est que cette vision spartiate et stoïcienne est gouvernée par une raison qui n'est point humaine, par la raison Houyhnhnm[645].

« En choisissant le cheval comme symbole de l'animal rationnel, commente Philip Pinkus, Swift a renversé l'image du *Phèdre* de Platon, où les chevaux représentent les passions et les appétits animaliers et le conducteur la raison maîtresse. Inversant l'image, Swift renverse l'importance accordée à la rationalité humaine. Au cours des *Voyages*, Swift montre que c'est la partie ténébreuse, irrationnelle, de l'homme qui façonne sa civilisation et que la raison seule n'est pas capable de contrôler les passions. L'homme n'est pas un symbole adéquat pour le conducteur du char. »[646]

---

[645] Jenny MEZCIEMS, "Swift and Orwell : Utopias as Nightmare", *in* Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, p. 101.

[646] Philip PINKUS, *Swift's Vision of Evil*, p. 83.

Bref, les Houyhnhnms suscitent en nous une angoisse subliminale parce qu'ils nous évoquent un processus psychotique, dans lequel un complexe inconscient prend en possession le moi conscient. Le monde où les chevaux sont les maîtres des hommes est un monde où les instincts bestiaux ont submergé la conscience et miment la rationalité. En attribuant la raison humaine à des animaux qui, mythologiquement, représentent les instincts, Jonathan Swift construit un symbole contre-nature, un « monstre » de sens. Les Houyhnhnms en tant que maîtres des Yahous sont l'image effrayante d'une humanité qui a subi une catastrophe psychique, dans laquelle le cerveau reptilien a pris le dessus sur le cortex.

Houyhnhnmland est une fiction dysphorique de la même nature que *La planète des singes* de Pierre Boulle. A l'époque de Swift, Edward Tyson avait publié le traité *Orang Outang, sive Homo Silvestris* (1699), donnant une forme érudite « à l'ancienne frayeur de la fusion infernale de l'homme et de l'animal »[647]. Un continent ou une planète où les chevaux ou les singes ont usurpé l'homme[648], le rabaissant au statut d'animal sauvage, expriment la peur abyssale, ontogénique, de l'homme de régresser, en tant qu'individu ou en tant que race, à la condition préhumaine, d'être pris sous contrôle par la « bête en nous ». La première réaction de Gulliver voyant la société renversée des chevaux intelligents et des Yahous est de craindre un attaque de folie. Il est conscient donc de la pression schizoïde exercée sur lui par l'univers qu'il visite. Mais par la suite, il finit par s'adapter au point de vue renversé et renvoie l'accusation de démence à ses semblables : les véritables insensés et monstres sont les Yahous européens.

A l'évidence, Jonathan Swift utilise l'aliénation de Gulliver comme véhicule allégorique pour sa critique de la civilisation et de la condition humaine. Pourtant, au final des *Voyages*, Gulliver n'est pas moins un schizophrène claustré dans sa vision paranoïaque[649]. Pourquoi l'auteur est-t-il si cruel avec son personnage ? Est-ce à dire que Jonathan Swift propose un modèle dans lequel, malgré soi, il n'arrive pas à croire[650] ? Qu'il expose un idéal et que, conscient de son inapplicabilité, le désavoue et le démonte ? Qu'il exprime par la folie du personnage son propre « conservatisme réactionnaire contre le modernisme progressiste nonconformiste de Gulliver »[651] ? Que ses pulsions (auto)destructives sont si perverses et son pessimisme anthropologique est si enragé qu'il ne peut pas adhérer aux solutions qu'il forge par son personnage ?

---

[647] Brian TIPPETT, *Gulliver's Travels*, p. 80.

[648] Irwin EHRENPREIS montre que, pour exemplifier l'opposition rationnel / irrationnel, les logiciens de l'époque de Swift utilisaient, de pair avec le couple homme / cheval, le couple homme / singe. *In* « The Meaning of Gulliver's Last Voyage », *Review of English Literature*, III, no. 3, 1962.

[649] W. B. CARNOCHAN, *Lemuel Gulliver's Mirror for Man*, voit dans Houyhnhnmland (« L'Ile du silence »), un symptôme psychotique (« *schizophrenic withdrawal* »), alors que Hopewell SELBY lit les espaces clos, les « prisons » de Gulliver (le temple abandonné de Lilliput, la boite de Brobdingnag, l'écurie) comme des symboles d'une désintégration de la personnalité du personnage, « The Cell and the Garrett : Fictions of Confinement in Swift's Satire and Prose Writings », *in* Ronald C. ROSBOTTOM, *Studies in Eighteenth-Century Culture*.

[650] « L'Utopie de Swift est une dans laquelle, comme plusieurs autres écrivains utopistes avant lui, il ne pouvait pas y croire entièrement ». W. B. CARNOCHAN, *Lemuel Gulliver's Mirror for Man*, p. 76.

[651] Ronald KNOWLES, *Gulliver's Travels. The Politics of Satire*, pp. 143-144.

En tout cas, indépendamment des raisons labyrinthiques de l'auteur, des imbrications psychanalytiques de son « désaveu »[652], il reste que Jonathan Swift construit avec minutie une topie de type déiste et physiocrate, le Houyhnhnmland, que finalement il n'endosse pas. En attribuant la raison à une race non humaine, il exclue la possibilité que ses lecteurs puissent s'identifier au modèle Houyhnhnm et l'assumer [653]. John F. Ross a vu juste : « combien moins efficace aurait été la satire si les Houyhnhnms n'étaient qu'un simple race supérieure d'hommes ! Le lecteur aurait spontanément évité l'attaque satirique en s'identifiant aux Houyhnhnms »[654]. La société des chevaux rationnels est un idéal impossible, qui ne peut fonctionner comme une alternative humaine, comme un modèle anthropologique. A. E. Dyson, W. E. Yeomans, M. M. Kelsall et autres commentateurs s'accordent pour dire que l'humour du doyen, qui imagine une utopie rien que pour la saper, est pervers et masochiste, auto-torturant, burlesque, noir, cynique et profondément pessimiste[655].

D'un point de vue formel, les *Voyages de Gulliver* sont une contre-utopie ou une série d'utopies dysphoriques (de signification ambiguë), comme les appelle Jean-Michel Racault[656], qui s'attaquent au genre utopique en tant que tel, à la pensée et aux espérances utopiques. Lemuel Gulliver a pu être rapproché de Don Quichotte, puisque tous les deux créent des alternatives fictionnelles au monde réel, qui cependant sont diagnostiquées comme des formes de folie[657]. Autrement dit, Utopus est fou ! La fiction utopique est un délire quichottesque. Il est vrai que Thomas More, déjà, regardait d'une manière sceptique sa « cité de nulle part », mais son incrédulité se référait à la capacité de l'homme d'atteindre le degré de sagesse nécessaire pour mettre en pratique l'idéal utopique. Alors que Jonathan Swift doute du bien-fondé de cette « utopie de la raison » même.

La pointe de lance de l'assaut est dirigée contre l'idéal de l'homme prélapsaire. H. G. Wells a vu juste : « le principe conducteur de la religion utopienne est la répudiation de la doctrine du péché originel »[658]. Adhérant pour diverses raisons, autant personnelles que culturelles, au pessimisme anthropologique des Eglises post-tridentines, Jonathan Swift réaffirme, par ses symboles abstrus, l'image de l'homme déchu. Or, comme le montre Jean-Michel Racault, « le dogme du péché originel, qui revient à nier la perfectibilité de l'homme, est encore plus anti-utopique »[659]. Le jugement de Jonathan Swift sur l'utopie est sans appel : les successeurs

---

[652] Des commentaires, souvent de formation psychanalytique, sur la personnalité de Jonathan Swift, *in* W. B. C. WATKINS, *Perilous Balance. The Tragic genius of Swift, Johnson & Sterne*, pp. 13 sqq. ; Evelyn HARDY, *The Conjured Spirit. A Study in the Relationship of Swift, Stella, and Vanessa*, pp. 14-15 ;

[653] Conrad SUITS, « The Role of the Horses in 'A Voyage to the Houyhnhnms' », *in* Harold BLOOM, *Modern Critical Interpretations : Jonathan Swift's Gulliver's Travels*, p. 126.

[654] John F. ROSS, « The Final Comedy of Lemuel Gulliver », *in* Ernest TUVESON, *Millennium and Utopia*, p. 81.

[655] A. E. DYSON, « Swift : The Metamorphosis of Irony » ; W. E. Yeomans, « The Houyhnhnm as Menippean Horse »; M. M. KELSALL, « Iterum Houyhnhnm : Swift Sextumvirate and the Horses », *in* Richard GRAVIL, (éd.), *Swift. Gulliver's Travels. A Casebook*, pp. 161-168 ; 207-208 ; 222.

[656] Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, pp. 766-767.

[657] Everett ZIMMERMAN, *Swift's Narrative Satires. Author and Authority*, pp. 178-179.

[658] *Apud* Chad WALSH, *From Utopia to Nightmare*, p. 70.

[659] Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, p. 772.

d'Adam ne sont pas des Utopiens ou des Robinsons, ils sont des Yahous. Ils sont des hommes qui, au lieu de progresser, ont cédé la place aux races animales qui leur succèdent sur l'échelle de la création.

Vivant dans un « âge du compromis »[660], Jonathan Swift baigne dans les eaux troubles où les deux conceptions sur le primitivisme (« l'homme déchu par le péché » *versus* « l'homme naturellement bon ») se rencontrent et s'abolissent réciproquement. Les personnages contrastifs des Yahous et des Houyhnhnms ont pu être interprétées comme porteurs de ces deux visions concurrentes. T. O. Wedel a fait l'exercice éclairant de commenter le quatrième voyage de Gulliver sur l'opposition entre les anthropologies de Thomas Hobbes et de John Locke. Les Yahous seraient une incarnation de « l'homme à l'état de nature » de Hobbes, porté à la guerre, à la destruction et à l'avilissement, et les Houyhnhnms – « l'homme à l'état de nature » de Locke, conduit par la raison et les lois naturelles[661].

Plus généralement, les deux conceptions sur le primitivisme se retrouvent à la base des deux « écoles » d'interprétation du quatrième voyage de Gulliver. Les « durs » (R. Quintana, George Sherburn, R. S. Crane, Charles Peake, W. A. Eddy, J. Middleton Murry, A. E. Case, P. Reilly, etc.), qui pensent que l'auteur admire les Houyhnhnms, impliquent par cela que Jonathan Swift adhère à un idéal de type déiste et rationaliste. Les « souples » (T. O. Wedel, Kathleen Williams, Samuel T. Monk, F. R. Leavis, John F. Ross, J. Ehrenpreis, Robert C. Elliott, Martin Kallick, etc.), qui doutent de l'admiration de l'auteur pour les Houyhnhnms, tendent à ranger Swift parmi les critiques chrétiens de l'utopie. Une variante intermédiaire, proposée par Milton Voigt, serait d'attribuer à Swift une position modérée, celle d'un humanisme chrétien ou d'un « rationalisme anglican », à mi-distance entre les deux extrêmes du déisme philosophique et du fidéisme puritain[662].

Pourtant, l'hypothèse d'un Swift critique de tout est également envisageable[663]. D'un côté, par la figure des chevaux savants, opposés aux Européens, le doyen « discrédite la conviction que la culture est supérieure à la nature »[664]. De l'autre, par la figure des Yahous, il discrédite l'idée que l'homme est naturellement bon. Ni la nature, ni la culture ne servent pour faire émerger l'homme de l'empire du mal, de la « *nature d'yahou* ». En attribuant le rôle de porteurs d'une solution non à des humains, mais à des chevaux, il nie la possibilité de salvation même. La contre-utopie consiste justement à confier l'utopie non à des humains ou à des êtres supérieurs à l'homme (des surhommes, des anges, etc.), mais à des animaux, donc à des êtres inférieurs à l'homme[665]. Si les Houyhnhnms incarnent l'idéal des déistes et des adeptes de la raison naturelle, alors c'est un idéal bien terrifiant.

---

660 Kathleen WILLIAMS, *Jonathan Swift and the Age of Compromise*, p. 119.

661 T. O. WEDEL, « On the Philosophical Background of *Gulliver's Travels* », *in* Milton P. FOSTER (éd.), *A Casebook on Gulliver among the Houyhnhnms*, p. 87.

662 Milton VOIGT, *Swift and the Twentieth Century*, pp. 21-23

663 Frances Deutsch LOUIS, *Swift's anatomy of misunderstanding*, p. 170.

664 Charles H. HINNANT, *Purity and defilement in Gulliver's travels*, p. 84.

665 Voir John F. ROSS, « The Final Comedy of Lemuel Gulliver », *in* Ernest TUVESON (éd.), *Millennium and Utopia*, p. 81.

L'effet satirique du quatrième voyage a donc une double portée : contre l'humanité pervertie et contre le modèle déiste et utopique de salvation. Le même mécanisme est au travail dans l'*Argument against Abolishing Christianity*, paradoxale plaidoirie de Swift pour le christianisme. Le tortueux doyen commence par assumer ouvertement la critique de la civilisation chrétienne et de sa perversion. Mais, indirectement, il suggère qu'accepter sa destruction (par les libertins, les déistes, les athées, etc.) mènerait à l'absurde et à la catastrophe. La conclusion qui résulte de la double négation est la nécessité d'une réforme de la chrétienté, et non son abolition.

De même, la contre-proposition de Swift pour la double impasse des Yahous et des Houyhnhnms, jamais formulée explicitement mais néanmoins active, paraît être celle de l'homme sauvé par l'esprit et la révélation. L'homme vraiment rationnel (« *animal rationale* » et non seulement « *rationis capax* ») devrait être, face aux Yahous (autant austraux qu'européens), ce que sont les Houyhnhnms face aux chevaux de l'ancien monde[666]. La véritable utopie, que le doyen n'a jamais écrite, aurait dû présenter des chevaux ordinaires et des hommes rationnels. Ce qui revient à dire que, selon Jonathan Swift, les utopies ne sauraient jouer aucun rôle dans la justification de l'humanité.

Tout comme Cervantès, Jonathan Swift aurait pu être le fossoyeur d'un genre littéraire. A un siècle de distance de l'Espagnol, il est l'un des derniers représentants de cette vision désenchantée qui, pour préserver le message de la rédemption christique et de l'autre monde chrétien, renversait l'optimisme et les idéaux liés au monde contingent. Si les aventures du « Chevalier de la Triste Figure » défont le schéma du roman chevaleresque, les *Voyages de Gulliver* constituent un « rejet des récits de découverte », ils sont une « anti-découverte ». Selon la démonstration de Warren Montag, au lieu de bâtir, elles démantèlent, procédant à l'imposition d'une anti-nature et à une dénaturalisation de l'humanité[667].

Le pessimisme baroque, l'appréhension de l'histoire, le refus d'un futur perçu comme déraillant transforment l'œuvre de Swift dans ce que les études postcoloniales appellent une anti-narration. Alan D. Chalmers démontre que, *mutatis mutandi*, « les *Voyages* paraissent en fait être une sorte d'anti-narration, qui en apparence établit mais finalement détruit le relations habituelles entre le lecteur et le récit »[668]. Si, finalement, à la différence du roman de chevalerie ironisé par Cervantès, le genre utopique a survécu à Swift, c'est parce qu'il a trouvé des nouveaux domaines, stratégies et parades à explorer. Toutefois, Swift s'est avéré être le pivot central pour la consolidation de la branche négative, du double d'ombre des utopies prémodernes : les antiutopies.

Les successeurs de Jonathan Swift ont continué à envoyer Gulliver ou son fils dans des voyages extraordinaires, évidemment sans le génie satirique contorsionné de l'Irlandais[669]. Pierre-François Guyot

---

666 Joseph HORRELL, « What Gulliver Knew », *in* Ernest TUVESON (éd.), *Millennium and Utopia*, pp. 65-66.

667 Warren MONTAG, *The Unthinkable Swift*, pp. 129-130, 149-150.

668 Alan D. CHALMERS, *Jonathan Swift and the Burden of the Future*, pp. 22-27, 115-116.

669 Voir Sybil GOULDING, *Swift en France*.

Desfontaines conçoit un *Nouveau Gulliver, ou Voyage de Jean Gulliver, fils du capitaine Gulliver* (1730)[670] ; W. Whitmore imagine des nouveaux *Modern Gulliver's Travels. Lilliput: Being a New Journey to that celebrated island* (1796); et un anonyme se charge de raconter *Gulliver's Last Voyage. Describing Ballymugland, or the Floating Island* (1825). Suivant la convention satirique de Jonathan Swift, ces épigones évoquent ou inventent des nouvelles races monstrueuses et royaumes fantastiques..

L'abbé Pierre-François Guyot Desfontaines, par exemple, envoie Jean Gulliver, le fils de Lemuel, se confronter à plusieurs races monstrueuses : Amazones (société inversée qui met à nu les angoisses d'une Europe phallocratique), satires violateurs, Kistrimaux cannibales, bossus qui jugent Jean comme malformé (nouvelle inversion qui dévoile les appréhensions des Européens envers les estropiés), différentes populations séparées par professions dans l'Isle des Etats (poètes, géomètres, philosophes, musiciens, comédiens, etc.). Même quand il donnent de leçons de morale, les *microbii* de l'Isle de Tilibet (« Je vois que quoique vous viviez quatre fois plus longtemps que nous, vous ne vivez pas davantage, puisque les trois quarts de votre vie sont perdus »), les Taouans (accueillants, austères, bon médecins, sages, ils critiquent l'argent et l'avarice, l'orgueil, la destruction de la vertu par le désir de pouvoir, l'inégalité entre les riches et les esclaves, la partialité des lois, la corruption, l'amoralité) ou les *macrobii* de l'île des Letalispons (qui reviennent à une deuxième jeunesse après soixante ans)[671] restent des personnages exotiques et inquiétants. Par leur existence même, ces figures sont des menaces fantasmatiques au bien fondé et à la stabilité de la nature humaine.

Chapitre 6. La clôture des utopies classiques

Comme nous l'avons vu, l'attaque chrétienne contre l'utopie visait en premier lieu l'hérésie adamique et pélagienne, selon laquelle l'homme est capable, en utilisant son intelligence et son industrie, d'offrir une alternative au rachat par le Christ et l'Eglise. L'idée que la Cité de l'homme peut supplanter le jardin et le royaume de Dieu était, aux yeux des penseurs chrétiens des XVI^{e}-XVII^{e} siècles, une impiété et un blasphème. Dans ce contexte, on a pu voir la mentalité orthodoxe, pieuse, fidéiste ou simplement pessimiste obliger maints utopistes de clore ou de détruire leurs paradis sur terre. L'abbé Gilles Bernard Raguet, George Pine ou Bernardin de Saint-Pierre ne sont que quelques exemples de l'autocensure d'une importante ligne d'auteurs qui, adhérant aux valeurs chrétiennes, ont fini par réprouver les rêveries utopiques.

Le traducteur et le continuateur en français de Francis Bacon, l'abbé Gilles Bernard Raguet, entame sa propre visite dans la *Nouvelle Atlantide* (1702) en christianisant Bensalem. Le narrateur, jeté sur l'île du

[670] Voir Thelma MORIS, *L'abbé Desfontaines et son rôle dans la littérature de son temps*.

[671] [Abbé Pierre-François Guyot DESFONTAINES], *Le nouveau Gulliver ou Voyage de Jean Gulliver, fils du capitaine Gulliver*, vol. I, p. 153, vol. II, pp. 102-103.

chancelier anglais par une tempête, découvre à son grand soulagement que la ville est protégée non seulement par les défenses utopiennes traditionnelles (déserts maritimes, ténèbres et brumes, etc.), mais aussi par le signe de la croix. Le narrateur reçoit de ses hôtes le nom de Saül, le père de David et grand-père de Salomon, pour marquer la bonne chance qui l'avait fait découvrir ce royaume heureux. Plus qu'à la dynastie israélienne, le nom renvoie au nom hébreu de saint Paul et à sa conversion au christianisme.

Néanmoins, toutes ces mesures que l'abbé Raguet adopte pour conforter l'orthodoxie de l'utopie ne suffisent pas. Bensalem a beau présenter les caractéristiques combinées du jardin d'Eden (il y pousse même un fruit de vie, protégeant contre les maux contagieux), de l'Atlantide platonicienne, de la Terre promise d'Israël et de l'Eglise de Jésus-Christ, son excellence ne réussit pas à convaincre une partie des visiteurs, dont le narrateur, de s'y installer. Même pas les arguments des « dissidents » de l'équipage, qui font un « long discours sur l'injustice, les déreglemens, la corruption qui regnoient en Europe ; & sur l'équité, la droiture & l'innocence des Peuples de Bensalem »[672], ne tirent plus lourd dans la balance.

Au premier abord, la cause du mécontentement des visiteurs est l'austérité de Bensalem. On sait que l'une des sources et des modèles de *L'Utopie* de Thomas More étaient les monastères chrétiens, avec leur vie parfaitement ordonnée. Le narrateur de l'abbé Raguet remarque de son côté que « la vertu qu'on pratique icy, est presque naturelle » et que les Bensalemiens ont une « vie uniforme & toujours réglée d'une certaine façon »[673]. Le capitaine du vaisseau qui avait amené les Européens conclut : « il me semble que ce Royaume n'est qu'une espèce de Couvent, & que la vie qu'on y mène n'est qu'une vie de Moines »[674]. Or, une telle existence, commente le narrateur, « ne manque jamais d'ennuyer à la fin ». On dirait, donc, qu'après avoir pris toutes les précautions pour que la Nouvelle Atlantide soit la plus conforme possible à l'orthodoxie chrétienne, l'abbé Raguet déchante rapidement des résultats. Le narrateur et ses compagnons avouent que leur « tempérament est différent de la complexion des habitans de cette Isle », qu'ils ne sauraient s'adapter au mode de vie monastique de Bensalem. Autrement dit, que l'Utopie n'est pas faite pour les hommes concrets ! Voilà un symptôme clairement contre-utopique, formulé par un auteur qui avait cependant fait de son mieux pour rendre l'utopie cohérente avec les idéaux chrétiens.

Toutefois, le motif théorique ou idéologique profond du rejet n'est pas l'angoisse moderne face aux utopies spartiates et totalitaires, mais le credo chrétien pris dans sa lettre. Ce qui inquiète le narrateur est le même problème que celui des moines d'Egypte que saint Macaire voulait emporter dans le paradis terrestre qu'il avait découvert. « N'est-ce pas pour la perte de nos âmes que ce Paradis-là a été fait ? » se demandent les pères. « Si en effet nous en jouissons maintenant, c'est ici-bas que nous aurons reçu notre part de bien. En ce cas, quel salaire aurons-nous plus tard une fois arrivés chez Dieu, et pour quelle vertu serons-nous

---

672 L'abbé Gilles Bernard RAGUET, *La Nouvelle Atlantide de François Bacon chancelier d'Angleterre*, p. 160.

673 *Ibidem*, p. 163.

674 *Ibidem*, pp. 165.

récompensés ? »[675]. Selon le dogme, après le péché d'Adam, le paradis terrestre a été définitivement interdit aux hommes et vouloir l'ouvrir reviendrait à une nouvelle offense envers Dieu.

Ceux qui cherchent l'immortalité ici bas, par divers moyens magiques et hérétiques, risquent de perdre la vie éternelle promise par Dieu dans l'autre monde. L'homme doit accepter, en toute modestie, sa condition déchue, avec ses conséquences – failles, imperfection, maladies, mort. Les utopies adamiques et millénaristes sont critiquables non tant pour leur rigorisme inhumain, que pour leur orgueil intrinsèque, pour l'aspect luciférien du projet. C'est ce que suggère le narrateur de l'abbé Raguet : « Ensuite la raison continuant d'agir sur moi, & me représentant que la vertu se perfectionne par les difficultez mêmes qui la combattent ; je me persuade que l'Europe avec tous ses vices, peut me procurer une gloire plus solide devant Dieu & devant les hommes, que l'heureuse Bensalem, avec toutes ses perfections »[676].

Et pour que cette conclusion orthodoxe soit bien soulignée, l'abbé Raguet donne à la Nouvelle Atlantide la même fin que celle du jardin d'Eden : la fermeture. Au moment où une partie des Européens s'apprêtent à lever l'ancre, une épidémie de peste déclarée dans la cité convainc les « dissidents » de rejoindre leurs compagnons. Leurs fantasmes paradisiaques sont ruinés d'une manière bien brutale : « Ils avoient compté de rajeunir, pour ainsi dire, en Bensalem ; d'y jouir d'une vie longue, tranquille, pleine de douceurs : & avant même qu'ils ayent le tems de s'établir, ils apprennent que, selon toutes les apparences, la fin de leurs jours viendra dans six mois. Des gens qui se croyoient à couvert même de la fièvre la plus légère à cause de l'excellence des alimens de leur nouvelle patrie, & qui se flatoient déjà de devenir presque immortels ; n'entendent parler que de peste & de préservatifs »[677].

On croirait entendre les exhortations d'Isaïe contre les rois de Babylone et d'Egypte, qui se comportent comme des dieux mais seront bien vite déchus de leur gloire. Les espérances utopiques sont combattues avec le « *memento mori* » de l'idéologie contre-réformée. Les personnages de l'abbé Raguet, repentants, avouent « de bonne fin qu'avec toute notre Philosophie, nous ne saurions nous garantir de la crainte de la mort »[678]. En effet, même en dehors des stratégies de l'Eglise, aucune philosophie ne saura garantir de l'angoisse de la mort, ce qui amènera la fermeture de beaucoup de places idéales. Il suffit de se rappeler, par exemple, que tous les « lieux suprêmes » découverts par les protagonistes de Jules Verne finissent invariablement par s'effondrer et disparaître.

En Angleterre, Henry Neville, condisciple de James Harrington et autres utopistes du « *commonwealth* », imagine pourtant une histoire de sens contraire, *The Isle of Pines* (traduite en français la même année, en 1668), où il doute de la capacité de l'homme à reconstruire le paradis sur terre. Le protagoniste, George

---

675 RUFINUS Aquileiensi Presbytero, *Historia Monachorum* seu *Liber de Vitis Patrum*, caput XXIX, *De Macario Alexandrino seu Juniore*, 197-199, *in* J.-P. MIGNE (éd.), *Patrologiae cursus completus*, *Series Latina*, t. 21, col. 453-454. Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 169-178.

676 L'abbé Gilles Bernard RAGUET, *La Nouvelle Atlantide de François Bacon chancelier d'Angleterre*, p. 164.

677 *Ibidem*, pp. 206-207.

678 *Ibidem*, p. 208.

Pinès, et quatre femmes, sont les seuls survivants du naufrage d'un bâtiment parti vers les Indes orientales. Echoués sur une île de la *Terra Australis Incognita*, ils vivent une robinsonnade qui, en principe, réunit toutes les conditions pour engendrer une utopie. Le climat doux, la végétation abondante et généreuse, la faune inoffensive réconciliée avec l'homme, la nudité et la sexualité prélapsaires font de l'île un Eden biblique. La fécondité des robinsons, dont la descendance se monte après cent ans à dix ou douze mille habitants, rappelle l'invitation de Genèse 1 à la multiplication et les promesses de parenté faites par Dieu aux patriarches.

Pourtant la vie de la colonie ne se déroule pas d'une manière aussi arcadienne. Des dissensions et des altercations violentes éclatent entre les membres des quatre grandes familles établies par George Pinès. La cause des dysfonctionnements, insinue Henry Neville, est la pulsion libidinale, les instincts incontrôlables. Que la sexualité jouera le rôle de trouble-fête dans le paradis avait été suggéré par un épisode (un « sas narratif ») antérieur au naufrage, la halte faite par le navire en Inde, à Calecute (Calcutta). Ici les futurs robinsons avaient été mis au courant avec quelques pratiques peu orthodoxes des « *Brachmans* » locaux.

Rappelant le droit de premier mari des seigneurs de l'Europe féodale, les Brahmans bénéficieraient du droit du premier contact sexuel avec les vierges. Marco Polo et autres voyageurs en Orient avaient en effet évoqué une tradition selon laquelle les jeunes filles étaient offertes aux voyageurs de passage. Une légende plus pimentée voulait même que les filles fussent habitées par un serpent, de manière que les étrangers étaient en quelque sorte des victimes et des sacrifiés. Mais transférer cette coutume aux Brahmans, qui dans toutes les traditions sur l'Orient faisaient figure de sages et d'anachorètes, est un indice étrange, qui suggère une perversion de l'ordre normal. C'est comme si, en introduisant ces « brachmans-étalons »[679], Neville indiquait dès le début que la robinsonnade sera surplombée par une sexualité toute-puissante.

La vie de Pinès (nom qui renvoie peut-être au terme argotique français), de ses femmes, puis de leurs enfants, met en scène des rêveries érotiques libertines. Les naufragés pratiquent la polygamie et l'amour libre, ils font sauter les restrictions de la morale (concernant la prostitution et la luxure, la famille et la parenté, etc.) et les tabous de la race (l'inceste, la violence). De ce fait, la communauté commence à être secouée par des révoltes et des crimes. La solution pour stopper le chaos sera l'imposition d'un ensemble de lois restrictives et punitives sévères, formulées par un des fils de Pinès.

Les problèmes de la « famille » de Pinès sont une micro-allégorie de l'histoire chrétienne de l'humanité. Henry Neville fait une sorte de démonstration *in vitro* de ce que serait la vie adamique proposée par tant d'utopistes et de prophètes millénaristes. Dans l'éprouvette de île, il expérimente sur les rescapés européens la vie de l'« homme sauvage ». Le bout de la démonstration est de voir ce qui se passerait si nous retournions à la barbarie, à la condition des aborigènes exotiques. En annexe, l'auteur paraît aussi explorer la possibilité de trouver une ascendance pour les habitants du Nouveau Monde, de voir en eux les descendants abrutis d'un peuple civilisé de l'*oïkoumènê*.

[679] Henry Neville, *The Isle of Pines*, pp. 82-83.

Or, le résultat de l'expérimentation imaginaire est désastreux et instructif par cela même. La cause de l'échec dans l'instauration d'une société prélapsaire est l'activité chaotique de l'instinct sexuel. L'homme ne peut plus revenir à la condition d'Adam et Eve en Eden parce que justement ses protoparents ont mangé de l'arbre du savoir et ont éveillé en eux l'érotisme et la luxure. La conclusion est que l'homme est naturellement pécheur. La nature dépravée de l'humanité (« *the depraved nature of humankind* ») voue en principe à l'échec tout projet utopique de facture pélagienne et adamique. La seule morale capable d'endiguer les penchants négatifs est celle forgée par les préceptes bibliques et les prescriptions de l'Eglise. Sinon, dans l'absence du « sens du péché », les hommes retomberaient dans la prostitution, l'inceste et l'adultère[680].

Henry Neville continue le récit en enchaînant allégoriquement à l'épisode biblique du péché les histoires de Caïn, de Noé, de Ham. La quatrième femme de Pinès est Philippa, une esclave noire. Ses descendants, les Phills, seront ceux qui sèmeront la révolte dans la communauté, jouant le rôle de nouveaux fratricides. Les docteurs de la Renaissance avaient déjà essayé d'expliquer l'origine des amérindiens partant des généalogies bibliques. Quand ils voulaient discréditer les aborigènes, ils les assimilaient aux tribus perdues d'Israël, aux « *populi conclusi* » de Gog et Magog, aux Mongols et aux « Tartares », etc.[681] Henry Neville met à nu ce mécanisme imagologique, qui confère aux Noirs, en tant que figures de l'autre, les caractéristiques des races monstrueuses du Moyen Age, spécialement les tares morales symbolisées par Caïn ou par Ham.

Selon l'analyse d'Amy Boesky, dans *L'île de Pinès* convergent les thèmes de l'esclavage africain, de l'insurrection politique et de la sexualité anglaise. « L'utopie de Neville présente la hiérarchie patriarcale comme autant exemplaire qu'explosive. Si *l'anglicité* se définit par la subordination de l'Autre érotisé et racialisé, cette subordination finit inévitablement en violence »[682]. En fin de compte, la bête n'est pas l'Autre exotique, le sauvage des continents barbares et inconnus, elle est l'Autre en nous, la nature pécheresse laissée en héritage par Adam. Le retour à la nature ne construit pas une utopie arcadienne ; au contraire, elle relâche l'animal intérieur, qui ne peut être dompté que par la loi et la civilisation.

Finalement, un dernier exemple d'autocensure religieuse qui détermine la clôture du paradis terrestre et l'évolution dysphorique des utopies est offert par la vallée arcadienne aménagée par Paul et Virginie dans le roman de Bernardin de Saint-Pierre (1788). Pour les mères des deux personnages, Marguerite et Madame de la Tour, toutes les deux reniées par leurs familles, l'Ile de France (Ile Maurice) s'avère non seulement un refuge compensatoire, mais aussi l'occasion de reconstruire une petite société idéale de type naturiste. Eduqués dans un esprit physiocrate, leurs enfants, Paul et Virginie, y vivent en Adam et Eve, jardiniers de l'Eden. Ils bâtissent les places, ils cultivent les plantes, ils vivent en harmonie avec la nature.

Bernardin de Saint-Pierre explore lui aussi la théorie selon laquelle l'homme est bon de nature et corrompu par la civilisation. En effet, Paul et Virginie croissent sans avoir à apprendre les « sciences inutiles » et les

---

680 *Ibidem*, pp. 71-72.

681 Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 333 sqq.

682 Amy BOESKY, *Founding Fictions. Utopias in Early Modern England*, pp. 142-143.

« leçons d'une triste morale » qui sont le lot commun des Européens. De manière spontanée, « ils ne savaient pas qu'il ne faut pas dérober, tout chez eux étant communs ; ni être intempérant, ayant à discrétion des mets simples ; ni menteur, n'ayant aucune vérité à dissimuler »[683]. Dans la morale simple et positive de Virginie, « on ne fait son bonheur qu'en s'occupant de celui des autres. […] Ainsi elle faisait le bien, à l'exemple de la Divinité, cachant le bienfaiteur, et montrant le bienfait »[684].

Dans son petit laboratoire de modélisation fictionnelle, Bernardin de Saint-Pierre démontre que la loi et la religion naturelle suffisent pour former des hommes moralement parfaits. Si l'harmonie et le bonheur sont brisés, c'est à cause de la violente entrée en scène de la civilisation européenne. La fortune que Virginie reçoit en héritage, l'obligation d'obéir aux supérieurs, le mariage obligé, toutes les entraves et les obligations qui brusquement s'abattent sur la fille finissent par la détruire. Réintégrée de force dans la société, Virginie n'a d'autre solution que la fuite et la mort.

Cependant Bernardin de Saint-Pierre ne fait pas de ce cas de désadaptation (mélo)dramatique l'occasion d'une attaque rousseauiste contre la civilisation. Il n'est pas un utopiste ou un arcadien insurgent, qui bafoue et flétrit l'influence désastreuse de la vie collective sur les caractères naturels. La morale de son roman n'est pas révoltée, elle n'oppose pas de manière véhémente la nature à la culture ; elle est plutôt quiétiste et résignée, dans le sens du stoïcisme chrétien. L'auteur résout le conflit entre le « primitivisme positif » et la doctrine du péché originel et de la nature déchue de l'homme par une sublimation du problème.

Plus précisément, au lieu de déboucher sur une rébellion ouverte contre la civilisation, Bernardin de Saint-Pierre retourne au « *contemptus mundi* » tridentin. La conclusion de sa fable n'est pas qu'une société tarée détruit les jardins terrestres, mais que les paradis ne peuvent pas subsister sur terre. La vallée aménagée par la petite famille de colons est soumise aux mêmes intempéries et rigueurs du temps et de la matière que tous les êtres contingents. Force est à Virginie de constater : « Vous aviez apporté ici des oiseaux, l'ouragan les a tués. Vous aviez planté ce jardin, il est détruit. Tout périt sur la terre ; il n'y a que le ciel qui ne change point »[685]. Ce « *memento mori* » rappelle la stratégie de la Contre-Réforme, de mettre l'accent sur la périssabilité des choses immanentes pour rediriger l'attention vers les choses de l'autre monde.

Dans ces conditions, le sort des jardins terrestres et des utopies est la déréliction inévitable. Le Vieillard qui conserve la mémoire de la tragédie présente la vallée de Paul et Virginie comme une « *gaste land* », comme l'Eden ravagé après la disparition d'Adam et Eve : « Jeunes gens si tendrement unis ! mères infortunées ! chère famille ! ces bois qui vous donnaient leurs ombrages, ces fontaines qui coulaient pour vous, ces coteaux où reposiez ensemble, déplorent encore votre perte. Nul depuis vous n'a osé cultiver cette terre désolée, ni relever ces humbles cabanes. Vos chèvres sont devenues sauvages ; vos vergers sont détruits ; vos

---

683 Henri BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Paul et Virginie*, p. 171.

684 *Ibidem*, p. 211.

685 *Ibidem*, p. 223.

oiseaux sont enfuis »[686]. La robinsonnade utopique de Paul et Virginie est ainsi ramenée au scénario du Paradis perdu, dont l'effondrement n'est pas dû à un nouveau péché des protagonistes, mais à l'impossibilité pour l'humanité déchue de restaurer un paradis adamique.

La conclusion sentimentaliste du roman se base sur la dépréciation religieuse du monde concret. Le Vieillard en tire la morale : « Voyez comme un pas vers la fortune nous a précipités tous d'abîme en abîme […] Ainsi nous courons à notre perte, trompés par la prudence même de ceux qui nous gouvernent. Il eût mieux valu sans doute ne pas les croire, ni se fier à la voix et aux espérances d'un monde trompeur »[687]. La méfiance chrétienne et la prudence stoïque face aux promesses et attractions de ce monde étaient prêchées aussi par Madame de la Tour : « Mon enfant, lui disait-elle, adresse-toi à Dieu, qui dispose à son gré de la santé et de la vie. Il t'éprouve aujourd'hui pour te récompenser demain. Songe que nous ne sommes sur terre que pour exercer la vertu »[688].

Orientée vers l'au-delà plus que vers ce monde, Virginie n'est pas un être tout à fait contingent. Quand, dans le naufrage de son bateau, elle est ensevelie par une « montagne d'eau », elle ressemble à « un ange qui prend son vol vers les cieux »[689]. Si la mer, allégorie traditionnelle de la vie tourmentée dans ce monde, engloutit son corps, le ciel accueille son âme. C'est comme si, incapable de s'adapter à une société trompeuse, la fille ne trouvait d'autre voie d'évasion que dans la mort. La tempête qui fait naufrager son navire est comme une confirmation de la part de la Providence que Virginie n'est pas destinée au sort commun, mais au bonheur des justes. La morale quiétiste que Bernardin de Saint-Pierre impose à son récit utopique est que les paradis terrestres sont illusoires et que la seule promesse valide est celle du Royaume des cieux. C'est ainsi que, de manière symptomatique pour la censure religieuse de l'utopie, l'éthique chrétienne oblige l'auteur à clore le petit jardin insulaire.

Faillite de l'utopie ? se demande Jean-Michel Racault. « L'échec concret de la *petite société* est patent : le monde heureux du bassin, qui correspond, au plan de l'histoire humaine, à L'Eden avant la chute, et au paradis innocent de l'enfance dans l'histoire individuelle des héros, n'est dans le roman qu'une étape éphémère »[690]. Jean-Michel Racault conclut que le véritable lieu assigné par Bernardin de Saint-Pierre au couple de Paul et Virginie est l'au-delà. On ne peut pas s'empêcher de remarquer que cette reconduction de l'utopie de la terre au ciel suit le même trajet qui avait mené, dans la théologie judéo-chrétienne, du Paradis terrestre au Paradis céleste.

Le message que l'idéologie chrétienne impose à la pensée utopique est clair : construire une utopie ou désirer y accéder attire la damnation ! La censure et l'autocensure religieuse plaque les fictions utopiques sur le

---

686 *Ibidem*, p. 311.

687 *Ibidem*, p. 297.

688 *Ibidem*, p. 221.

689 *Ibidem*, p. 285.

690 Jean-Michel RACAULT, 1991, p. 436.

scénario de la chute biblique. Dans ce contexte, beaucoup de protagonistes se retrouvent dans la situation de quitter l'île paradisiaque ou l'utopie qu'ils ont découverte. L'interdiction pesant sur le jardin de Dieu est transférée aux lieux idéaux naturels ou artificiels. De même que les expéditions médiévales vers l'Eden, les voyages en utopie se transforment en des quêtes initiatiques manquées.

Troisième partie. La censure rationaliste de la pensée utopique

Chapitre 1. La raison contre l'imagination

Les commentateurs actuels sont en général d'accord pour rapprocher le genre utopique au *logos* plutôt qu'au *mythos*. Platon déjà considérait la cité imaginée comme une image visible de l'idée abstraite, du paradigme d'organisation sociale parfaite offert par les *Lois*. Il avait réduit le mythe au statut de « miroir » matériel des essences rationnelles[691]. Par cette voie, la raison a été instillée au cœur même de la fantaisie utopique. Souvent couplée aux traités politiques et aux projets législatifs, l'utopie est devenue une sorte de fiction annexe, destinée à donner une carnation visuelle à des reconstructions logiques de la société humaine.

En cristallisant dans les schémas de la rationalité, la fantaisie utopique a souffert un affaiblissement. Le recours systématique à la « méthode » a engourdi le pouvoir créateur de la faculté imaginative, au point que Jean-Jacques Wunenburger est aujourd'hui en droit de voir dans l'utopie un symptôme de « crise de l'imaginaire ». Soumise aux lois du raisonnement et au principe de réalité, l'imagination utopique a perdu le contact fécond avec les fantasmes et la pensée magique. Elle n'est plus capable d'activer la force ingénue du symbole et du mythe, elle s'enlise dans les configurations géométriques mortifères d'une idéologie ou d'un programme politique quelconque. La mentalité contemporaine vit une « déculturation de l'imaginaire », elle souffre d'une « défiguration et d'un appauvrissement de la fonction de l'irréel en l'homme »[692]. La science politique a souffert à son tour de cette mésalliance avec la fantaisie, engendrant souvent des « utopies de la raison » qui ont directement mené aux totalitarismes du XX^{e} siècle. En un mot, l'utopie est devenue l'« une des expressions latérales de l'idéal du rationalisme philosophique »[693].

Cependant cette vision rétrospective est un gain récent de la méditation philosophique et littéraire. Aux XVI^{e}-XVIII^{e} siècles, l'utopie n'était pas perçue comme une variété de la pensée rationnelle ; au contraire, elle était rattachée à la faculté imaginative. Les écrivains de l'époque prémoderne corrélaient explicitement la pensée utopique à la fantaisie. Les auteurs d'utopies narratives n'hésitaient pas à clamer le rôle de l'imagination dans leurs inventions. Johann Valentin Andreae, par exemple, commence son *Christianopolis* (1619) par une ample allégorie baroque, dans laquelle la vie est présentée comme une errance, la carrière

---

691 Sur l'utilisation philosophique du mythe par Platon, voir Jean-François MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe*, chapitre IX.

692 Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, pp. 9-10.

693 Idem, *Une utopie de la raison*, p. 119.

académique comme une mer nuisible, la fantaisie comme un bateau de sauvetage : « Pendant que j'errais comme un étranger sur la terre, souffrant en silence la tyrannie, la sophistique et l'hypocrisie, cherchant un homme et ne trouvant pas ce que je cherchais si anxieusement, je me suis décidé de me lancer une fois de plus sur la Mer Académique, bien que celle-ci m'avait souvent blessé. Et montant sur le bon vieux navire Fantaisie, j'ai laissé le port, ensemble avec d'autres compagnons, et j'ai exposé ma vie et ma personne aux mille dangers qui accompagnent le désir de connaître »[694]. La morale de la fable est que le véhicule qui conduit au port heureux de l'Utopie est l'Imagination.

Dès la deuxième moitié du XVII[e] siècle, quand l'utopie a progressivement abandonné la forme du dialogue platonicien et a embrassé celle du voyage extraordinaire, le rôle de la fantaisie est devenu encore plus important. Si la description technique de la cité idéale continuait de se soumettre aux rigueurs d'une pensée logocentrique, en revanche la narration du périple nécessaire pour l'atteindre a poussé les auteurs à puiser dans les ressources de la grande tradition fabuleuse. Or, les quêtes initiatiques de la littérature médiévale construisaient l'image de ce que, dans la deuxième moitié du XVII[e] siècle, Balthasar Becker appelait le « monde enchanté ».

L'imaginaire humaniste de l'utopie s'est ainsi vu greffé sur la « pensée enchantée » du Moyen Age. Les récits de périples en Asie, vers les Indes merveilleuses, aussi bien qu'au Nouveau Monde, ont laissé en héritage au récit utopique un riche matériel fantasmatique, qui comprenait traversées périlleuses, obstacles et lieux étranges, plantes luxuriantes et animaux terrifiants, races humaines monstrueuses, richesses et objets magiques qui confèrent divers pouvoirs et même l'immortalité. A partir du XVII[e] siècle, la fiction utopique est sortie des structures fixes du traité philosophique qui lui avaient donné forme au XVI[e] siècle et, raccordée à l'imaginaire exubérant médiéval, s'est épanouie dans des explorations fictionnelles sans limites.

Pour se configurer une identité poétique et se délimiter un territoire spécifique dans une littérature dominée par le classicisme, les premiers auteurs de voyages extraordinaires se sont mis sous le signe de l'imagination renaissante. Kepler et Cyrano de Bergerac, par exemple, invoquaient comme « moteurs » de leurs récits le songe, la magie, l'*enthousiasme* de la philosophie néoplatonicienne et hermétique. Or, les philosophes de la Renaissance avaient rehaussé l'imagination à une position de premier rang dans la psychologie de l'individu et dans l'ordre de la création. Ils concevaient la fantaisie comme un pouvoir de projection et de matérialisation des images internes de l'âme (les naissances monstrueuses, par exemple, étaient attribuées à la « *vis imaginativa* » mal employée de la mère). Le magicien était décrit comme ayant le pouvoir de concrétiser sa volonté dans des figures surnaturelles et d'entrer ainsi en communication avec le monde des esprits et des génies qui contrôlent les éléments et la nature. Les fantasmes étaient envisagés comme participant par leur nature et leur substance à l'*Anima Mundi* universelle, donc au principe qui assure la cohérence du monde et les liaisons magiques entre les parties du grand organisme cosmique[695].

---

[694] Johann Valentin ANDREAE, *Christianopolis*, p. 142.

[695] Voir Ioan Petru COULIANO, *Eros et Magie à la Renaissance*.

En Angleterre, Margaret Cavendish se revendiquait ouvertement de cette doctrine qui comptait parmi ses théoriciens Marsile Ficin et Giordano Bruno. Pour justifier les libertés époustouflantes d'imagination qu'elle prenait dans son *Monde de flammes* (1668), elle n'a pas hésité à mettre sens dessus dessous le paradigme dominant du rationalisme cartésien. La source des erreurs, affirme la duchesse contestant ouvertement Descartes, n'est pas l'imagination, mais la raison. L'homme ne peut arriver à des conclusions fausses que lorsqu'il s'enquiert des choses de la nature, jamais quand il s'adonne à inventer des mondes fictifs. Les univers conçus par la fantaisie peuvent ne pas être réels, mais ils sont toujours vrais.

Ce renversement inattendu de positions est dû aux définitions que Margaret Cavendish donne aux facultés imaginative et raisonnante : « par raison je comprends la recherche et l'enquête rationnelle des causes des effets naturels ; et par fantaisie les créations ou les productions volontaires de l'esprit »[696]. La raison se propose d'explorer les profondeurs de la nature, de la réalité qui se trouve en dehors de nous. Par cela, elle s'expose à des incompréhensions et à des partialités. Comme « il n'y qu'une vérité dans la nature » et que l'homme n'est qu'un fragment du grand tout, il résulte que les vérités obtenues par les individus sont inévitablement incomplètes. Par sa condition de fragment, l'homme ne peut pas avoir accès au tout, à la vérité unique et indivisible. Margaret Cavendish fait donc exploser l'axiome cartésien selon lequel la lumière divine, la loi naturelle et la raison humaine sont homogènes et permettent des transpositions correctes de l'une à l'autre.

Les fictions, en revanche, sont « un résultat de la fantaisie de l'homme, formées dans son propre esprit, en accord avec ce qu'il lui plait, sans regard si la chose qu'il imagine existe réellement en dehors de son esprit »[697]. Elles ne sont donc pas obligées de correspondre aux choses extérieures et de s'accorder aux lois de la nature. La fantaisie a sa propre consistance et ne doit pas être soumise à la vérification empirique. Margaret Cavendish utilise ainsi, paradoxalement, le critère pragmatique, l'empirisme, pour délégitimer la raison cartésienne et pour fonder l'autonomie de l'imagination. La définition qu'elle donne à la fantaisie (« *fancy* ») précède et annonce l'« imagination transcendantale » ou « productive » (opposée à celle « reproductive ») de Kant et le « génie » des Romantiques.

Margaret Cavendish proclame l'autonomie de la fiction par rapport à la réalité et situe la vérité intrinsèque de la fantaisie au dessus de la vérité problématique de l'entendement rationnel. Elle s'arroge le droit (très actuel, postmoderne dirait-on) de créer des mondes imaginaires équivalents au monde réel. Si Alexandre le Grand ou César se sont forgés des empires terrestres, la duchesse aspire à se donner elle-même un empire, qui sera justement « le monde de flammes ». Au défaut de ne pas être roi comme Henri V ou Charles II, elle se couronne reine d'un royaume imaginaire – Margaret I^re^ ! Comme le note Amy Boesky, l'imagination devient

---

[696] Margaret CAVENDISH, *The Blazing World*, pp. 123-124.

[697] *Ibidem*.

pour Margaret Cavendish un instrument politique, capable d'instaurer une « anti-nation, un lieu ou le pouvoir peut être restauré et la ruine éradiquée »[698].

Par delà la volonté de pouvoir et l'ambition politique ouvertement exprimées (que d'ailleurs la duchesse ironise elle-même), on pourrait se demander si la littérature ne lui sert pas d'instrument de satisfaction imaginaire d'un éventail plus large de fantasmes[699]. Le « monde de flammes » est un univers compensatoire, inversé, où la protagoniste du roman est demandée en mariage par l'empereur autochtone et devient impératrice à pouvoir absolu. Communiquant avec notre monde par des canaux spiritistes, l'impératrice se choisit un « scribe », un conseiller européen, dans la personne de Margaret Cavendish même, devenue personnage dans son propre livre. Le personnage de la duchesse ne tardera pas d'exprimer à son tour le désir de gagner son propre empire. Serait-on en droit de voir dans cette trame une obsession de procréation, sublimée dans l'ambition de créer des mondes de fantaisie ?

Quoi qu'il en soit, Margaret Cavendish retrouve par la littérature le mythe renaissant du kabbaliste et du mage démiurge, capable de contrôler les forces qui ont engendré et qui régissent l'univers. Il est vrai que l'accent bascule de la mystique et de la magie à la littérature et à l'esthétique. La duchesse aspire non seulement à la couronne d'impératrice de son monde fictif, mais aussi au statut d'« Auteur de tout un monde »[700]. Elle met, plus ou moins allégoriquement et conventionnellement, la création littéraire au même niveau que la création démiurgique. Fait des atomes éthérés de son esprit, le « monde de flammes » est d'une pureté bien supérieure au monde matériel, grossier, aux royaumes d'Alexandre et de César. Par les prétentions d'auctorialité ontologique, par le jeu d'univers parallèles, par le transfert libre de personnages entre le monde réel et celui imaginaire, par les idées de fiction qui absorbe son auteur et de rêve littéraire dans lequel on s'enfonce comme dans la folie, Margaret Cavendish annonce la poétique du Romantisme, cette véritable « renaissance de la Renaissance ».

A la même époque, en France, Cyrano de Bergerac donnait une justification encore plus élaborée pour l'appel à la fantaisie. Attaché affectivement, par des élections subliminales, à l'imaginaire de type renaissant d'un côté, rationaliste railleur et « fin esprit » de l'autre, l'auteur de *L'autre monde* procède à une mise à jour de la conception néoplatonicienne de l'imagination à la philosophie cartésienne. Il reprend ainsi les concepts néoplatoniciens de « *phantasticon pneuma* » (l'élément intermédiaire dans la triade anthropologique corps-âme-esprit, qui correspond à l'*Anima mundi* de la triade cosmologique Monde-Ame du monde-Intellect divin) et de « *vis imaginativa* » (vertu imaginante, qu'il exemplifie par l'image bien connue des « femmes grosses [qui] produisent sur leurs enfans la figure des choses qu'elles ont désirées »[701]) et les traduits dans les catégories de la psychologie de Descartes.

---

698 Amy BOESKY, *Founding Fictions*, pp. 135-136.

699 Voir les très fines mises à point de Marina LESLIE, *Renaissance Utopias and the Problem of History*, p. 129.

700 Margaret CAVENDISH, *The Blazing World*, p. 224.

701 Savinien CYRANO DE BERGERAC, *Histoire comique des états et empires du soleil*, p. 465.

Par cette pseudomorphose, les facultés cartésiennes de l'âme sont projetées de manière néoplatonicienne sur le grand organisme cosmique. Le « monde enflammé » de Cyrano de Bergerac, de même que « *the blazing world* » de Margaret Cavendish, se revendique du « culte » solaire que Marsile Ficin et les néoplatoniciens de la Renaissance avaient laissé en héritage aux déistes et autres philosophes du XVII^e^ siècle. La Terre (et les planètes) correspondent approximativement au corps, à la matière ; la Lune à l'âme inconsciente, à la fantaisie et à la folie ; le Soleil à l'esprit. Les habitants de la Terre sont les hommes corporels (sur un météorite – ou un « macule » – M. Dyrcona assiste à la naissance d'un homme de boue du sein de la terre – d'une « apostume » d'argile), ceux de la Lune ont la nature des êtres de fantaisie (nymphes, fées, lémures, larves, lamies, farfadets, ombres, spectres, « phantosmes »), ceux du Soleil sont des génies et des daïmons de nature pyrique et éthérée.

L'ascension de la Terre à la Lune et au Soleil suppose une dématérialisation et une sublimation de plus en plus poussée de la condition charnelle. A mesure qu'il approche du Soleil dans sa machine en forme d'icosaèdre, le protagoniste de Cyrano de Bergerac devient transparent et se sent libéré des entraves de la chair (faim, soif, sommeil, douleurs et maladies, etc.). La montée dans la sphère du feu solaire « purge bien plus parfaitement les corps de leur opacité », alors que la descente vers les planètes implique une « en-somatose », une incarnation. Les deux mouvements, anabasique et catabasique, du personnage de Cyrano de Bergerac concordent avec les grands schémas néoplatoniciens du « *prohodos* » (la sortie du Tout) et de l'« *epistrophé* » (le retour).

Le Soleil correspond au Nous (l'esprit ou l'intellect divin) des néoplatoniciens. Dans cet « empire » solaire sublimé et essentiel, Cyrano de Bergerac hypostasie les facultés de l'âme individuelle dans des objets géographiques. Le protagoniste rencontre d'abord cinq fontaines, qui sont les cinq sens : la *veüe*, la *oüye*, l'odorat, le *goust* et le toucher. Elles surgissent de l'Estang du Sommeil, qui a la propriété « d'épurer entièrement l'esprit de l'embarras des sens »[702]. De l'autre côté du lac coulent trois fleuves, la Mémoire, l'Imagination et le Jugement, qui arrosent tout le Soleil et se répandent en atomes infimes sur les planètes. (Voilà une belle adaptation néoplatonicienne de la légende patristique des quatre fleuves surgissant de l'Eden, mais aussi des rivières mythologiques classiques Amélès ou Mnémosyne, Léthé, etc.).

La Mémoire, le fleuve le plus important, a des eaux gluantes et bruyantes et engendre « certains monstres ». L'Imagination « coule plus doucement ; sa liqueur légère et brillante étincelle de tous costez ». Elle est faite de « pur or potable, et son écume de l'huile de Talc ». Ses sables renferment des cailloux magiques (qui rendent invisible ou impondérable) et des pierres philosophales. Sur ses bords croissent des arbres fruitiers comme ceux du Paradis décrit par Mahomet et du Jardin des Hespérides. Dans ses flots habitent de Sirènes, des Salamandres, et au-dessus volent des Phénix[703]. En un mot, Cyrano de Bergerac fait graviter autour du

---

[702] *Ibidem*, p. 497.

[703] *Ibidem*, p. 498.

fleuve solaire de l'Imagination tous les stéréotypes de la grande tradition fantastique antique et médiévale, de Pline à la *Lettre du prêtre Jean*.

Finalement, la plus lente est la Rivière du Jugement. Profonde, froide, elle sèche au lieu de mouiller. Sur ses rives croissent des ellébores (*Helleborus* en latin), plante utilisée pour guérir la folie et l'épilepsie, et dans ses eaux nagent des serpents (symbole de sagesse). Les fonctions et les relations réciproques entre les trois facultés que Cyrano de Bergerac considère spécifiquement humaines sont suggérées par des images spatiales : « quand un grand ruisseau de la Mémoire en approchait un plus petit de l'Imagination, il éteignoit aussi-tost celuy-là ; mais qu'au contraire si le ruisseau de l'Imagination estoit plus vaste, il tarissoit celuy de la Mémoire »[704]. Cyrano déploie un petit traité de psychologie sous la forme d'une allégorie géographique, donnant à chaque faculté de l'âme des corrélats objectifs dans l'empire du Soleil.

A la différence de la philosophie cartésienne, la fiction de Cyrano de Bergerac confère à la fantaisie une place centrale dans la constitution de l'homme[705] et de l'univers. Hypostasiée à l'échelle cosmique, l'Imagination a la même densité et efficacité ontologique que le Jugement. Si ce dernier produit des essences, des paradigmes, l'Imagination engendre des formes, des figures visibles. Cyrano de Bergerac postule implicitement l'existence de ce qu'Henry Corbin définira comme le « *mundus imaginalis* », le monde intermédiaire entre les idées de l'intellect divin et la matière terrestre. Le domaine de la fantaisie est justement le corps astral intermédiaire entre le Soleil et la Terre, à savoir la Lune, le « seul pays où l'imagination mesme fust en liberté »[706].

Les déambulations de M. Dyrcona entre les Estats et les empires de la Terre, de la Lune et du Soleil sont autant de navigations sur les différents paliers et synapses de l'appareil psychique. L'ascension vers le ciel libère l'Imagination et le Jugement des entraves des Sens et du corps. En fait, l'activation de l'Imagination est elle-même le meilleur véhicule de l'ascension. Métaphoriquement, Cyrano de Bergerac ré-attribue les « ravissemens extatiques » de la grande tradition religieuse et mystique aux emportements de la fantaisie, traitée comme « *vis imaginativa* », énergie bien réelle et active.

Cette idée se trouve aux antipodes du dogme judéo-chrétien, pour qui la fantaisie (« *Yetser* ») d'Adam avait été la cause de la chute. Selon Cyrano de Bergerac, la chute représente justement la perte de la faculté imaginative, son engouement dans la boue des sens et de la chair. Chez les premiers hommes, plus proches de Dieu, « l'Imagination […] estoit si forte pour n'avoir point encore été corrompue, ny par les desbauches, ny par la crudité des alimens, ny par l'altération des maladies », qu'elle pouvait les emporter au Ciel[707]. Les bilieux, les mélancoliques, les « enthousiastes », les rêveurs sont les vrais mystiques. Le narrateur achève la

---

[704] *Ibidem*.

[705] « Cyrano entreprend donc, contre la Raison telle qu'elle est cartésiennement définie et au nom de l'imagination ou pensée venant du corps, la libération de l'individu encore enfermé dans l'Homme ». Rose-Marie CARRÉ, *Cyrano de Bergerac. Voyages imaginaires à la recherche de la vérité humaine*, p. 43.

[706] Savinien CYRANO DE BERGERAC, *Histoire comique des états et empires du soleil*, p. 385.

[707] *Ibidem*, p. 369.

dernière partie de son ascension au Soleil sans l'aide des appareils volants, porté uniquement par l'« ardeur de ma volonté » : « Ce vigoureux élan de mon âme ne sera pas incompréhensible […] ; car on sait bien, par exemple, que quand je veux sauter, ma volonté soulevée par ma fantaisie, ayant suscité tout le microcosme, elle tâche de le transporter jusqu'au but qu'elle s'est proposé »[708].

Chez Cyrano de Bergerac, l'imagination est le moteur de ce que les anciens désignaient comme magie. Les « enthousiastes » peuvent changer le monde grâce au pouvoir de leur fantaisie et former des objets par la force de la pensée. Déliée de la substance du corps, « il est infaillible que nostre imagination ne rencontrant aucun obstacle dans la matière qui nous compose, elle l'arrange comme elle veut, et devenuë maistresse de toute nostre masse, elle la fait passer en remuant toutes ses particules, dans l'ordre nécessaire à constituer en grand cette chose qu'elle avoit formée en petit »[709]. Tous les miracles et les phénomènes incompréhensibles, qu'on attribuait aux diables ou on traitait d'illusions, sont à expliquer par la faculté fantastique de l'âme. Capable de combattre les maladies et les maux, la « force de l'imagination »[710] pourrait être la voie royale pour le rachat de la condition déchue de l'homme.

A l'époque des Lumières, la figure du mage sera adaptée aux conceptions théosophiques, ésotériques et « kabbalistiques » des nouveaux « illuminés », et avec l'approche du Romantisme, elle sera réapproprié par celle de l'auteur démiurge, du génie. Les aventures et les révélations des narrateurs de Kepler (*Somnium*, 1634), de Cyrano de Bergerac, de Tiphaigne de la Roche (*Amilec, ou La graine d'hommes*, 1753) ou de Marie-Anne de Roumier-Robert (*Voyage de Milord Céton dans les sept planètes ou Le nouveau Mentor*, 1765) sont inspirées par des génies astraux.

L'avocat Henri Pajon, auteur de la très fantaisiste *Histoire du Prince Soly* (1740), emmène son protagoniste, à travers une expédition initiatique qui vaut bien la descente d'Enée aux enfers, à visiter « le génie des romans », un vieux sage qui joue le rôle de démiurge textuel : c'est lui qui écrit les aventures du Prince Soly. A l'instar de Margaret Cavendish, Henri Pajon attribue à ce dieu scriptural les capacités créatrices d'une fantaisie cosmique toute-puissante : « je me transporte en un moment dans tous les lieux de l'univers ; je vois non seulement tout ce qui y arrive, mais encore tout ce qui peut y arriver. Lorsque je le veux, je mets sur pied une armée d'un million d'hommes, & je les fais exterminer par un seul guerrier. Je fonde un grand empire, & je le détruis selon ma fantaisie ». En tant qu'auteur démiurge, le « génie des romans » est aussi le patron du destin des personnages. Le Prince Soly a la révélation qu'il est la créature (textuelle) de cet écrivain cosmique : « Vous-même, qui me parlez, vous êtes soumis à ma puissance ; c'est moi qui vous ai inspiré tout ce que vous avez pensé depuis que je vous ai fait naître ; c'est moi qui ai conduit toutes vos actions »[711].

---

[708] *Ibidem*, pp. 454-455.

[709] *Ibidem*, p. 462.

[710] *Ibidem*, p. 419.

[711] Henri PAJON, *Histoire du prince Soly, surnommé Prenany, et de la princesse Feslée*, pp. 149-150.

La convention poétique des XVI^e^-XVIII^e^ siècles voulait donc que les voyages utopiques fussent œuvres d'imagination. Francis Godwin prévenait les lecteurs de son *Man in the Moone* (1638) que « Vous avez ici un essai de Fantaisie » (« *Thou hast here en essay of Fancy* »). Le traducteur en anglais de Cyrano de Bergerac annonçait que les aventures du protagoniste devaient être traitées comme « un miracle, un accident, Providence, Fortune, ou ce qu'on pourrait nommer vision, fiction ou chimère, ou folie si vous voulez »[712]. L'imagination utopique était rangée sous le signe de l'inspiration enthousiaste, que Platon déjà traitait comme une manie ou une folie.

C'est ce « *spiritus fantasticus* » ésotérique, peu orthodoxe, qui a été considéré, dès la moitié du XVI^e^ siècle, comme l'agent du diable dans l'homme, comme la source des erreurs de foi qui avaient perverti la pensée des mages, des alchimistes, des kabbalistes et des humanistes. Dans la partie précédente, nous avons présenté la réaction des Eglises établies de l'époque contre la pensée magique réémergente. Par des mesures dures, mises au point au Concile de Trente, la culture de la Renaissance à été soumise à ce que Ioan Petru Couliano appelle la « grande censure de l'imaginaire »[713].

Or, voilà que, après la censure religieuse, au XVII^e^ siècle ce fut le tour du rationalisme de s'attaquer aux « illusions » et aux « erreurs » de la pensée magique. La deuxième attaque contre l'imaginaire utopique et fantastique est venue de la part de la nouvelle science cartésienne. Si l'Eglise voyait dans l'imagination un facteur de corruption, qui poussait au pêché, les nouveaux philosophes ont commencé à traiter la fantaisie comme la source des erreurs et des faux jugements, qu'il faut par conséquence éliminer de la « méthode » de bien penser. Comme le dit très plastiquement Marie-Rose Carré, la « folle du logis » était en train de se faire incarcérer dans « les prisons de l'âme »[714].

Le déclin subi par la fantaisie dans l'anthropologie et la psychologie prémoderne a été entamé par René Descartes. La démarche du philosophe français concordait, paradoxalement, avec celle de la théologie chrétienne. Cette synchronisation pourrait être expliquée par la formation jésuite de Descartes. Pour émerger de la pensée hermétique, avec laquelle il avait eu un contact plus important de ce qui transparaît dans son système, l'auteur des *Méditations* a revisité les schémas aristotéliciens et thomistes que la Contre-Réforme avait remis au jour[715]. Ecartant le néoplatonisme, il a replacé l'imagination dans la position d'infériorité par rapport à l'intellect que lui avait attribuée la philosophie d'Aristote et de l'Ecole.

Dans un petit traité resté inédit du temps de la vie de son auteur, mais circulant en copies manuscrites, *Regulae utiles et clares ad ingenii directionem in veritatis inquisitione* (écrit vers 1628), Descartes soutient que l'« *ingenium* » ou la force cognitive (« *vis cognoscens* ») se manifeste par quatre facultés : le sens, la

---

712 *Apud* Winfried SCHLEINER, *Melancholy, Genius, and Utopia in the Renaissance*, pp. 204, 215.

713 Je cite aussi mon livre Corin BRAGA, *10 studii de arhetipologie* [*10 études d'archétypologie*], pp. 79-120.

714 Marie-Rose CARRÉ, *La folle du logis dans les prisons de l'âme*, pp. 15 sqq.

715 Pour cette dynamique, je renvoie aux livres en miroir d'Etienne GILSON, *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, et de Salvio TURRÓ, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*.

mémoire, l'imagination et l'entendement[716]. Revisitant et utilisant dans ses propres fins Aristote et la tradition scolastique, Descartes attribue à la fantaisie une place intermédiaire entre les perceptions et l'intellect. Quelles sont donc les relations que l'imagination entretient avec la faculté inférieure, respectivement avec celle supérieure ?

En ce qui concerne le premier volet de ces relations, le trajet de la connaissance parcourt à peu près ces étapes : chose, sens externe, sens commun, imagination[717]. Le corps extérieur agit sur les organes des sens et provoque en eux l'agitation de ce que Descartes et les philosophes du XVII[e] siècle appellent les « esprits animaux ». Circulant par les nerfs, les figures du « sens externe » meuvent le sens commun. Le sens commun, à son tour, « s'acquitte encore du rôle de cachet pour former dans la fantaisie ou imagination comme en une cire ces même figures ou idées »[718]. Les images sont donc des traces, des empreintes corporelles faites par les esprits animaux dans le cerveau[719].

Suivant le *Traité de l'âme* d'Aristote [720], Descartes voit dans le sens commun ou opinion (« *doxa* ») un facteur de modélisation des figures « pures » des sens (« *aesthesis* ») qui agissent sur la « cire » de la fantaisie (« *phantasia* »). Apparemment l'imagination ne peut pas recevoir des figures génuines, parfaitement nouvelles et totalement différentes l'une de l'autre dans les infimes détails, il faut qu'auparavant le sens commun procède à une sorte de simplification, de massification et de réduction à une classe de figures. Le sens commun fonctionne donc comme une grille apriorique, mais d'origine plutôt sociale, collective, et non organique, innée.

Tout comme la fantaisie est mue par les images qui lui viennent des sens externes, par le filtre de l'opinion commune, de même elle peut à son tour provoquer des mouvements dans les nerfs qui tirent leur origine du cerveau : « l'imagination peut agir sur les sens par la force motrice en les appliquant aux objets, ou au contraires eux sur elle, à savoir en y inscrivant les images du corps »[721]. Dans *Les Passions de l'âme* (1649), Descartes modifiera légèrement cette conception. Réservant le rôle actif de l'âme à la volonté, il traitera l'imagination comme une passion, c'est-à-dire comme un effet du mouvement des esprits animaux sur l'âme, et non plus comme une action, c'est-à-dire comme une source d'agitation des esprits animaux. Si la fantaisie peut donner l'impression d'activer nos gestes, c'est parce que la volonté vient s'y associer. Formellement, l'activisme est dû à la volonté qui anime ces images, et non à l'imagination en soi, qui reste une faculté passive[722].

---

[716] René DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherché de la vérité*, p. 40.

[717] Voir Michel FICHAUT, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, pp. 4-5.

[718] René DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherché de la vérité*, p. 43.

[719] Voir Jean. H. ROY, *L'imagination selon Descartes*, p. 200-201.

[720] ARISTOTE, *De l'âme*, III, 3, pp. 76-77.

[721] René DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherché de la vérité*, p. 44.

[722] Idem, *Les Passions de l'âme*, *in Œuvres philosophiques*, tome III, p. 968.

Ceci nous amène au deuxième volet des relations de l'imagination, celles avec la faculté supérieure, l'entendement. Dans le cadre de la dichotomie cartésienne entre matière étendue et esprit, l'imagination est plus proche de la « *res extensa* » que de la « *res cogitans* ». En tant que passion, elle est obligée de se rapporter au corps, d'utiliser les images, ces empreintes dans la « cire » du cerveau. Il est vrai qu'elle peut influencer et être à son tour influencée par la « *vis cognoscens* » : « l'entendement peut être mû par l'imagination, ou au contraire agir sur elle »[723].

Néanmoins la séparation entre les deux substances tend à laisser l'imagination du côté de la « *res extensa* ». La « vertu d'imaginer », affirme Descartes dans *Les Méditations* (1641), ne s'identifie pas à la « puissance de concevoir » et « n'est en aucune sorte nécessaire à ma nature ou à mon essence, c'est-à-dire à l'essence de mon esprit ; […] d'où il semble que l'on puisse conclure qu'elle dépend donc de quelque chose qui diffère de mon esprit »[724]. Bref, la fantaisie est tournée vers le corps, vers la « *res extensa* », alors que la « pure intellection » est tournée vers l'esprit réfléchissant même, vers la « *res cogitans* ».

Pour respecter la nature étendue des images et ne pas les transformer automatiquement en des idées abstraites, les figures des choses véhiculées par les sens externes doivent être conservées comme des empreintes spatiales. Ceci amène Descartes à la conclusion que non seulement les images, mais encore l'imagination est elle-même un corps réel, étendu et figuratif. En tant que « cire » chargée de fixer les impressions des choses extérieures, « la fantaisie est une vraie partie du corps, et d'une dimension assez considérable, pour que ses diverses parties puissent revêtir plusieurs figures distinctes les unes des autres, et les retiennent habituellement assez longtemps : et c'est alors la même qu'on appelle mémoire »[725].

La mémoire est le support organique de la fantaisie et de toutes les facultés de l'« *ingenium* ». Elle est constituée par « les traces des impressions qui ont précédé dans le cerveau », correspondant aux figures concrètes que les « cachets » des sens ont laissé dans la « cire » de l'âme. En tant que réservoir de perceptions passées, la mémoire rend possible l'actualisation mentale présente des expériences antérieures. Chaque fois que le flux des esprits animaux emprunte la voie d'une trace mnésique préexistante, il forme dans l'imagination la même image que celle qui a été suscitée au moment de la formation de la trace. De même que la fantaisie, la mémoire est aussi une faculté passive, qui ne saurait être mise au « nombre des actions de l'âme »[726].

L'existence de cette source d'images « *in absentia* » – la mémoire –, qui peut faire concurrence et se substituer à la source des images « *in praesentia* » – les sens –, s'avère fatale pour la fiabilité de l'imagination en tant que faculté de l'âme. En principe, affirme Descartes dans la *Méditation seconde*,

---

[723] Idem, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherché de la vérité*, p. 44.

[724] Idem, *Les Méditations*, *in Œuvres philosophiques*, tome II, p. 482.

[725] Idem, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherché de la vérité*, p. 43.

[726] Idem, *Les Passions de l'âme*, *in Œuvres philosophiques*, tome III, p. 968.

« imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle »[727]. Du point de vue de la connaissance, tout va bien aussi longtemps que l'imagination construit des images basées sur les perceptions qui lui parviennent par les nerfs. Dans ce cas, elle reflète, d'une manière en principe correcte, les choses extérieures. Les seules erreurs qui puissent apparaître dans le processus cognitif sont dues aux éventuels défauts du sens externe (les organes de perception), ou du sens commun (aux opinions qui nous influencent), mais non à la fantaisie même, dont les opérations imaginantes restent fiables.

Les problèmes surgissent quand les « esprits animaux », « étant diversement agités, et rencontrant les traces des impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores plutôt que par d'autres »[728]. Alors les figures des sens externes se voient combinées aux figures de la mémoire ou même remplacées par elles. Si les choses extérieures garantissent par leur présence la véracité des figures de l'imagination, les traces mnésiques sont moins fiables. En l'absence des choses passées qui les ont engendrées, les figures de la mémoire risquent de perdre leurs contours nets, de se superposer et de se recombiner de manière fantastique. C'est ainsi que naissent les personnages et les monstres de la mythologie et des superstitions, comme les chimères ou les hippogriffes[729].

L'imagination perd sa crédibilité parce qu'elle peut utiliser avec autant d'aisance les deux sources des images, les sens externes, qui produisent des images en la présence de la chose extérieure, et la mémoire, qui crée des images en l'absence de la chose. La fantaisie chimérique est la fantaisie qui erre libre par les traces mnésiques et génère des figures inexistantes. C'est ainsi que, conclue Jean H. Roy, « l'imagination se trouve écartée de la recherche de Descartes et de la découverte du cogito et de l'existence de Dieu. Si le rêve, autrefois, créateur, est devenu malin génie, l'imagination, autrefois mère de la science, est devenue maîtresse d'erreurs »[730].

Dans sa structure, l'imagination n'a pas d'instrument propre pour séparer les deux types d'images, les vraies et les fausses. Pour la corriger, il faudra faire appel aux facultés voisines, soit aux sens (ce sera la voie de l'empirisme baconien), soit à la raison (c'est la voie du rationalisme cartésien).

La faculté supérieure de la « *vis cognoscens* » est l'entendement ou la raison. L'entendement est une manifestation pure de la « *res cogitans* » et, en tant que tel, il n'a rien de la nature de la « *res extensa* ». Un abîme sépare l'imagination de l'entendement, c'est la distance entre les deux substances. La fantaisie est une passion, à cause de sa nature de « cire » organique dans laquelle sont imprégnées les images des sens. La

---

[727] Idem, *Les Méditations*, *in Œuvres philosophiques*, tome II, p. 420.

[728] Idem, *Les Passions de l'âme*, *in Œuvres philosophiques*, tome III, p. 969.

[729] « Mais si plusieurs diverses figures se trouvent tracées en ce même endroit du cerveau, presque aussi parfaitement l'une que l'autre, ainsi qu'il arrive le plus souvent, les esprits recevront quelque chose de l'impression de chacune, et ce, plus ou moins, selon la diverse rencontre de leurs parties. Et c'est ainsi que se composent les chimères, et les hippogriffes, en l'imagination de ceux qui rêvent étant éveillés, c'est-à-dire qui laissent errer nonchalamment çà et là leur fantaisie, sans que les objets extérieurs la divertissent, ni qu'elle soit conduite par la raison ». René DESCARTES, *Le monde et le Traité de l'homme*, *in Œuvres philosophiques*, tome III, p. 461.

[730] Jean. H. ROY, *L'imagination selon Descartes*, pp. 13-14.

raison est une action de l'âme, qui n'est point soumise au déterminisme de l'étendue et se manifeste librement. La seule influence directe qu'elle subit est celle de Dieu. La raison est la seule faculté à pouvoir recevoir et contempler sans médiation les « lumières divines ». Par leur nature, les deux facultés ont chacune leur domaine de prédilection : l'imagination s'applique aux substances corporelles et visibles, alors que l'intellect formule les idées abstraites et non-figuratives de la substance spirituelle. La fantaisie est incapable d'imaginer la « *res cogitans* », de représenter l'âme en tant que telle, et encore moins Dieu[731].

Cependant le fossé ontologique creusé entre l'imagination et la raison n'empêche pas leur collaboration. Il est vrai que, pour méditer sur les idées incorporelles, abstraites, l'entendement doit d'un côté se détourner des sens et de l'autre vider l'imagination, la dépouiller de toutes les figures qui la peuplent. En revanche, s'il veut refléter les choses corporelles, l'entendement doit se retourner vers les sens et vers l'imagination et les utiliser d'une manière qui évite les erreurs et les égarements. La « méthode » proposée par Descartes pour dégager des idées correctes sur le monde physique est d'isoler dans l'imagination des figures distinctes et claires des substances étendues[732].

En ligne générale, la cognition consiste dans la réduction des natures composées et mélangées du monde physique aux idées pures de l'esprit, qui correspondent au plus haut degré possible aux actions du Logos créateur. En conséquence, la science doit isoler dans les choses composées les natures simples et former sur elles des propositions claires. Il en résulte un programme cohérent : sur le plan des sens externes, le chercheur doit séparer, dans les choses corporelles, autant qu'il lui est possible, les éléments simples ; sur le plan de l'imagination, il doit isoler les images simples des autres images parasites formées par la fantaisie ; sur le plan de la raison, il doit former les idées correctes qui résument et rendent abstraites les images corporelles simples.

Bien que la raison soit la seule faculté qui permet finalement l'accès à la vérité, Descartes ne dédaigne pas l'apport de l'imagination. L'entendement doit « être assisté par l'imagination, le sens, et la mémoire, afin que nous n'omettons d'aventure rien, d'entre les biais que comporte notre industrie »[733]. Plus précisément, ce que peut faire la fantaisie pour assurer une compréhension complète est de fournir les idées générales de la substance spirituelle avec des exemples d'espèces particulières de la substance corporelle. Si l'entendement

---

[731] « Or, comme le montre la métaphysique, l'imagination, à laquelle doit strictement se conformer toute représentation de la nature, n'est capable d'atteindre ni l'âme, ni le divin. L'âme et Dieu ne sont connus que par l'entendement seul ; ils sont au-delà de l'imaginable, de la même façon que l'espace sans matière ou la matière sans espace restent en deçà du représentable, selon les critères de l'imagination distincte ». Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes. La fable du monde*, p. 221.

[732] « Mais si l'entendement se propose d'examiner quelque *chose*, qui puisse se rapporter au corps, il faut en former une idée, la plus distincte qu'on pourra, dans l'imagination ; et pour l'obtenir plus commodément, il faudra faire voir aux sens extérieurs la chose même, que cette idée représentera ». René DESCARTES, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherché de la vérité*, p. 44.

[733] *Ibidem*, p. 40.

aide l'imagination à défaire les images composées et souvent fausses en des images simples et correctes, l'imagination aide l'entendement à visualiser, à se représenter d'une manière étendue les idées abstraites.

Les erreurs proviennent de toute déviation de cette distribution des charges. La discrimination insuffisante entre fantaisie et raison amène à la confusion des plans, comme par exemple dans le cas des pythagoriciens. Imaginer des choses composées de plusieurs unités est une activité imaginative ; concevoir des nombres abstraits est une fonction de l'entendement. Les figures composées sont bien utiles pour réfléchir sur les nombres abstraits, mais les deux opérations ne doivent pas se confondre. L'erreur des pythagoriciens ou des kabbalistes, qui « accordent aux nombres d'étonnants mystères et de pures niaiseries », est de ne pas saisir que « le nombre est distinct des choses nombrées »[734], d'attribuer à une idée spirituelle la nature d'une image étendue.

Les illusions, les fantaisies naissent chaque fois que « notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable »[735]. La « pensée enchantée » serait le résultat du croissement de frontières et d'attributions entre l'imagination et les autres facultés, le sens, la mémoire et l'entendement. Les erreurs apparaissent quand la fantaisie substitue ses images aux figures des sens, quand elle construit des images complexes superposant plusieurs traces mnésiques sans relations entre elles et quand elle prétend visualiser des idées irreprésentables et inimaginables. On peut conclure, avec Geneviève Lewis, que, chez Descartes, « l'imagination est tantôt une auxiliaire, tantôt un obstacle pour l'esprit. Elle repose, ou stabilise le progrès de la pensée. Son usage illégitime est la source de presque toutes les incompréhensions »[736].

La conception cartésienne sur l'imagination se retrouve presque sans modifications chez Nicolas Malebranche. Converti au « cartésianisme », l'augustinien dédie tout un livre (le deuxième) de son traité *De la recherche de la vérité* (1674) au problème de l'imagination[737]. Il étaye son système sur le présupposé anthropologique des deux substances. L'âme et le corps sont radicalement distincts, le premier n'a pas d'étendue et de mouvement, le deuxième n'est point capable de sentiment et d'inclinations. La complémentarité de l'esprit et de la chair « consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux »[738].

Les facultés les plus importantes de l'âme sont les mêmes que chez Descartes : les sens, l'imagination, la mémoire et l'entendement. L'imagination reste « la puissance de l'âme de se former des images des objets ».

---

[734] *Ibidem*, p. 66.

[735] Idem, *Les passions de l'âme*, *in Œuvres philosophiques*, tome III, p. 968.

[736] Geneviève LEWIS, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 175.

[737] Pour une présentation générale de la pensée de Malebranche, voir Martial GUEROULT, *Malebranche* ; Paolo FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*.

[738] Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, p. 50.

Cependant, l'envergure que lui concède Malebranche est plus restreinte que celle prise en considération par Descartes. L'auteur de *La recherche de la vérité* distribue les images de l'âme entre les sens et la fantaisie, selon la source du mouvement des esprits animaux. Quand les esprits sont mus par le contact avec un objet extérieur, alors « l'âme sent et juge ». Quand ils sont ébranlés par l'agitation interne des nerfs, alors « l'âme imagine, et juge ce qu'elle imagine ». L'image sensorielle représente l'objet comme présent, tandis que l'image imaginaire « aperçoit un objet comme absent »[739].

Entre sentir et imaginer il y a une différence d'intensité, ce qui rend possible la discrimination entre le réel et le fantastique. Toutefois, une intensification de la faculté imaginative peut troubler la capacité discriminative, comme dans le cas des excitants (le vin), des maladies (la fièvre), des passions, des pratiques mystiques (les jeûnes, la veille), « de sorte que ces personnes sentent ce qu'ils ne devraient qu'imaginer »[740]. Les individus qui traitent les images des objets absents comme des images d'objets présents sont des « visionnaires ». Au demeurant, Malebranche fait une distinction percutante entre les « visionnaires des sens », chez lesquels l'imagination se substitue à la perception, faisant passer les images de la fantaisie pour des sensations (c'est le cas des fous), et les « visionnaires d'imagination », chez lesquels l'imagination perturbe seulement l'entendement, substituant aux images des choses réelles des images inventées (ce qui produit des erreurs de jugement)[741].

La deuxième faculté importante pour expliquer le fonctionnement de l'imagination et de l'âme en général est la mémoire. Malebranche exploite d'une manière encore plus poussée (plus mécaniciste) que Descartes la métaphore aristotélicienne du cachet et de la cire. Chaque mouvement important des esprits animaux imprime dans le cerveau des empreintes, des traces mnésiques. En vertu de la correspondance biunivoque entre le corps (« *res extensa* ») et l'âme (« *res cogitans* »), à chaque trace du cerveau correspond une idée ou une image : « les traces réveillées dans le cerveau réveillent des idées dans l'esprit ; […] des mouvements excités dans les esprits animaux excitent ces passions dans la volonté »[742].

Les phénomènes de mémoire sont produits par la réactivation des traces mnésiques, par la reconduite du flux d'esprits animaux sur les empreintes qu'ils ont gravées antérieurement : « la mémoire consiste dans les traces, que les mêmes esprits ont imprimées dans le cerveau, lesquelles sont causes de la facilité que nous avons de nous souvenir des choses »[743]. Les empreintes mnésiques sont de deux types, naturelles et acquises. Les traces naturelles sont innées et inchangeables et étayent ce qu'on appellerait aujourd'hui les instincts de la race (les gestes réflexes de la survivance, par exemple). Les traces acquises sont artificielles, parfois

---

[739] *Ibidem*, pp. 30-31. Pour les commentaires, voir André ROBINET, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, pp. 298-304.

[740] *Ibidem*, p. 31.

[741] *Ibidem*, pp. 156-157.

[742] *Ibidem*, p. 49.

[743] *Ibidem*, p. 62.

volontaires, et sont formées au cours de la vie. Moins durables, elles peuvent être approfondies et fixées par des exercices de réflexion, ou peuvent s'effacer et disparaître.

La « cire » du cerveau sert de support à toutes nos activités réitérés et répétitives. Les traces mnésiques sont une sorte de canal de prédilection par lequel les esprits animaux s'engagent plus facilement que par les zones vierges et les « pores » non encore fréquentés. Chaque fois que les esprits revisitent une empreinte du cerveau, la même image ou idée empreinte auparavant réapparaît dans l'âme. Ce sont les phénomènes de mémoires. Le même mécanisme explique les « habitudes ». Nos habiletés et dextérités, comme par exemple le mouvement des doigts pour jouer d'un instrument de musique, mais aussi l'apprentissage des langues étrangères, sont dues à la facilité avec laquelle les esprits animaux parcourent certains trajets mnésiques longuement pratiqués[744]. Suivant de près Descartes, Malebranche donne ainsi une explication physiologique très cohérente à des processus que les époques ultérieures viendront à traiter comme « inconscients »[745].

Les préjugés et les stéréotypes, et en général toutes les opinions reçues, sont des habitudes mentales. Le fait que « les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières » nous amène souvent à ne point juger « sainement les choses ». Malebranche dresse un inventaire des causes qui nous font aveuglément accepter les opinions anciennes comme vraies et rejeter sans discernement les théories nouvelles comme fausses : paresse ou incapacité de méditer, l'attachement aux apparences imagées et l'inaptitude pour les abstractions, le préjugé sur la supériorité des anciens et le snobisme de les préférer aux auteurs contemporains, l'incapacité de distinguer les « vérités de la tradition » (dont dépend la foi), et les « vérités de la raison » (qui constituent la science)[746].

Malebranche apporte là un argument de taille dans le grand débat entre le respect à la tradition et à l'autorité et l'innovation et la créativité soutenue par l'expérimentation et la méditation personnelle. Commencée à la Renaissance, avec l'infirmation par les grandes découvertes de la grande tradition géographique des pères, cette contestation des dogmes hérités se proposait de balayer les obstacles et les inerties de pensée qui empêchaient le vrai jugement et la constitution de la « méthode ». Malebranche, quant à lui, différencie la « science de mémoire » de la « science d'esprit ». Les penseurs qui se basent exclusivement sur l'érudition, sur la lecture des autorités, ne sont que des pédants, alors que les vrais philosophes sont ceux qui posent l'entendement au dessus de la mémoire et jugent par leurs propres idées[747].

Finalement, après les sens et la mémoire, la troisième faculté discutée par Malebranche en relation avec l'imagination est l'entendement. Se basant sur la dichotomie cartésienne entre les deux substances, l'auteur de *La recherche de la vérité* considère que la perception, l'imagination et les souvenirs portent sur la substance étendue, sur le corps, et qu'uniquement l'esprit pur est capable de refléter la substance

---

744 *Ibidem*, pp. 60-62.

745 Voir Geneviève LEWIS, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*.

746 Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, pp. 104, 109-113.

747 *Ibidem*, pp. 114, 190.

incorporelle. Les premières facultés forment des images confuses et fausses, dues à leur concupiscence et dépendance du corps, alors que seul l'entendement est capable de voir à travers les « illusions de nos sens » et les « visions de notre imagination » et de formuler des « idées claires et distinctes »[748].

Tout comme Descartes, Malebranche ne nie cependant pas l'utilité de l'imagination dans le processus cognitif ; il recommande même aux pédagogues d'instruire les enfants par les sens et par l'imagination, mais uniquement « lorsque la raison ne suffit pas »[749]. La capacité « d'imaginer fortement les choses » n'est pas un défaut. Au contraire, elle est « l'origine de la finesse, et de la force de l'esprit », pourvu que l'âme en reste le maître. Autrement, si l'imagination domine sur l'âme, l'homme perd la lumière du bon entendement et sombre dans une espèce de confusion mentale et de folie[750]. La conclusion est que la fantaisie peut être utile si elle est rigoureusement soumise à la raison.

Plus que Descartes qui, bien qu'en gardant Dieu dans le système, l'utilisait peu dans ses considérations psychologiques et anthropologiques, Malebranche est accueillant avec les théories de l'Ecole, qu'il essaie d'adapter à son échafaudage. Partant de l'axiome cartésien que l'esprit pur reçoit les idées claires et évidentes « par l'union qu'il a nécessairement avec le Verbe, ou la Sagesse et la Vérité éternelle »[751], Malebranche construit une dichotomie moralisante de coloration augustinienne entre les facultés de l'âme. Il met en contraste le « dérèglement de l'imagination » et le bon fonctionnement de la raison à l'aide des oppositions entre l'impureté et la pureté, entre « l'esprit du monde » et « l'esprit de Dieu »[752]. Les deux substances cartésiennes et les facultés qui leur correspondent sont ainsi plaquées sur les deux valeurs théologiques du mal et du bien, sur les deux Cités de saint Augustin.

Donner libre cours à la fantaisie revient à pactiser avec le prince de ce monde, à contrevenir à l'esprit de Dieu. Cette espèce de réinterprétation allégorisante de la « science nouvelle » à travers les catégories de la théologie chrétienne se retrouvait à la même époque chez Thomas Hobbes, pour qui les erreurs et les illusions de l'entendement équivalaient au diable, et la science vraie et correcte à la lumière divine. Evidemment, comme tous les philosophes qui prétendent voir plus clairement que les théologiens, Malebranche a des doutes sérieux sur la réalité ontologique des êtres surnaturels. S'il accepte à la limite que « le démon […] exerce quelques fois sa malice sur les hommes par une permission particulière d'une puissance supérieure », en général il se déclare persuadé que « les véritables sorciers soient très rares, que le sabbat ne soit qu'un songe, et que les Parlements qui renvoient les accusations des sorcelleries, soient les plus équitables »[753]. En accord avec la grande pensée humaniste, Malebranche traite les superstitions et les apparitions démoniaques comme des figures de l'imagination.

---

[748] *Ibidem*, p. 205.

[749] *Ibidem*, p. 94.

[750] *Ibidem*, p. 155.

[751] *Ibidem*, p. 205.

[752] *Ibidem*, p. 167.

[753] *Ibidem*, p. 203.

La mythologie et les superstitions populaires sont le produit de la fantaisie échappée au contrôle de la raison : « Le plus étrange effet de la force de l'imagination, est la crainte déréglée de l'apparition des esprits, des sortilèges, des caractères, des charmes des lycanthropes ou loups-garous, et généralement de tout ce qu'on s'imagine dépendre de la puissance du démon ». La magie, la sorcellerie et tous les arts surnaturels ne sont que des illusions dans lesquelles les hommes se complaisent à cause de leur propension pour l'extraordinaire et leur faible pouvoir de discrimination rationnelle. Par leur penchant aux miracles, ils « se font un plaisir bizarre de raconter ces histoires surprenantes et prodigieuses, de la puissance et de la malice des sorciers, à épouvanter les autres et à s'épouvanter eux-mêmes »[754].

La diabolisation de la fantaisie était une stratégie vénérable et cohérente de la tradition judéo-chrétienne. Dans la Torah la cause du péché originel était attribuée à la faculté de créer (« *yatsar* »), à l'imagination (« *yetser* »), dont Dieu avait fait don à sa créature. Distinguant l'homme des animaux et le rapprochant de la divinité, cette faculté l'a pourtant mené à sa perte, puisqu'elle l'a poussé à vouloir imiter Dieu[755]. Si Adam et Eve ont été attirés par le fruit interdit, c'est parce qu'ils étaient imaginatifs (créateurs) ! D'où la suite, adoptée par la grande majorité des pères chrétiens, que le diable s'insinue dans l'individu par la fantaisie.

Reprenant le thème de la fantaisie démoniaque, Malebranche conçoit une explication organique et physiologique du péché originel. Partant de l'idée qu'il y a des traces innées, il admet que le traumatisme de la chute, qui a dû marquer profondément et indélébilement les cerveaux d'Adam et Eve, se transmet à la configuration cérébrale de tous leurs descendants. Si les pères de l'Eglise expliquaient la transmission de la nature déchue en termes de vestige (« *vestigium* »), d'image (« *imago* ») et de ressemblance (« *similitudo* ») perdues[756], Malebranche traite la nature pécheresse comme un complexe hérité de traces mnésiques.

Plus précisément, l'empreinte du péché se manifeste dans l'inclination de l'imagination vers les choses corporelles : « le péché originel n'est autre chose que le règne de la concupiscence », l'attachement aux objets sensibles[757]. Avant le péché, l'âme d'Adam était tournée vers Dieu, et la faculté qui le dominait était l'esprit pur, le seul capable de contempler la substance spirituelle. La faute a été due précisément à une défaillance de l'entendement, à une activation de l'imagination (provoquée par le diable). La chute de l'Eden a été une dégringolade psychique, une descente du niveau de la raison à celui de l'imagination et des sens. Tant qu'elle ne se soumet pas à l'intellect, et donc aux lumières divines, la fantaisie nous lie à la substance étendue, à « l'esprit du monde » (syntagme qui recueille la signification démonique de celle du « prince de ce monde »).

---

[754] *Ibidem*, p. 198.

[755] Richard KEARNEY, *The Wake of Imagination*, pp. 39 sqq.

[756] Saint BONAVENTURE, *apud Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, *Doctrine et histoire*, tome VII, deuxième partie, Paris, Beauchesne, 1971, s.v. « Image et ressemblance », col. 1443-1444.

[757] Nicolas MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, p. 80.

Grâce à la théorie des traces mnésiques, Malebranche peut aussi réinterpréter le concept médiéval et renaissant de « vertu imaginante » (« *vis imaginativa* »). Les philosophes antérieurs postulaient que l'imagination de la mère influence et détermine la configuration physique du fœtus. Ils associaient à cette doctrine plusieurs exemples pittoresques, qui migraient d'une manière presque stéréotypée d'un traité à l'autre. Malebranche reprend quelques uns de ces exemples, les expliquant par le fait que « les mères sont capables d'imprimer dans leurs enfants tous les mêmes sentiments dont elles sont touchées »[758]. Les passions des parents se transmettent par la réduplication des traces mnésiques de l'engendreur dans l'engendré.

Bien plus, les passions de la mère peuvent modeler non seulement le cerveau et donc les pensées de l'embryon, mais aussi l'anatomie de son corps. Si tel enfant ressemble tant à un certain tableau, c'est que sa mère l'avait formé par la force de son imagination en regardant intensément le portrait peint. Et ce n'est pas tout. S'il y a des ressemblance entre les individus d'une même famille, et si les hommes constituent une espèce distincte des autres espèces animales, cela est dû à une configuration mnésique commune, responsable de la transmission des traits (familiaux ou génériques) collectifs. Malebranche explique ainsi par la théorie des traces cérébrales ce qui est aujourd'hui décrit comme des configurations chromosomiques et un patrimoine génétique.

La réceptivité et la malléabilité du cerveau expliquent la transmission incontrôlée des images de la fantaisie dans les masses. Malebranche fait le réquisitoire de ces contagions imaginaires, de ces folies collectives, qu'à la même époque Thomas Browne traitait de « *pseudodoxia epidemica* » (« pseudo-sciences épidémiques »). Certains individus ont une « imagination forte », qui consiste dans « une facilité de s'exprimer d'une manière forte et vive ». Grâce à ce don, ils arrivent à persuader facilement les personnes qui « ne sont pas capables de juger sainement les choses » et n'ont pas « la liberté de penser »[759]. La suggestion, la hypnose, la télépathie et autres phénomènes de manipulation psychologique, que les néoplatoniciens et les hermétistes de la Renaissance expliquaient par l'action de la pneuma magique, reçoivent ainsi une explication physiologique.

Car Malebranche s'applique assidûment à cerner les causes organiques de cette « communication dangereuse de l'imagination ». Il en identifie deux : l'activité des esprits animaux et la disposition du cerveau. Le flux d'esprits peut être agité (ce qui intensifie la formation d'images fantaisistes) par plusieurs agents : les aliments et les boissons ingurgités, l'air que l'on respire, les humeurs des nerfs (la bile, la mélancolie, etc.). Ces modifications sont pourtant temporaires et n'affectent l'entendement que de manière superficielle.

La disposition du cerveau, c'est-à-dire la « délicatesse » ou l'ankylose des fibres cérébrales, a des conséquences plus profondes. Les enfants et les femmes ont des fibres plus molles, flexibles et délicates, ce qui explique leur suggestibilité accrue, leur capacité de recevoir aisément les impressions extérieures. Ils sont les victimes les plus vulnérables des individus à forte imagination. Les vieillards, en revanche, ont des fibres

[758] *Ibidem*, pp. 67, 73.

[759] *Ibidem*, pp. 158, 155.

durcies et inflexibles, qui ne reçoivent que difficilement des nouvelles traces. En conséquence, ils pensent dans des catégories déjà formées, dans des clichés et des préjugés, et ne sont plus capables d'accepter la nouveauté. La « perfection de l'âge » va de trente à cinquante ans, quand la flexibilité modérée des fibres permet aux individus de rester ouverts aux informations, mais les protège en même temps des contaminations imaginaires envahissantes. Le conseil que donne Malebranche à ceux qui veulent garder leur mobilité et acuité d'esprit est « d'exercer à méditer, sur toutes sortes de sujets, afin d'acquérir une certaine facilité de penser à ce qu'on veut »[760].

Avec cette diagnose, Malebranche espère mieux dégager la méthode de bien penser. Les sens, la mémoire et la fantaisie font figure de sources d'images, nécessaires sans doute, mais risquant de mener, sans le contrôle de la raison, à des erreurs et des illusions. L'imagination, surtout, intensifiée par les dérèglements des flux d'esprits et des fibres du cerveau, est la cause des « contagions » fantasmatiques qui font sombrer les individus et les peuples dans les superstitions et les chimères. Plus que chez Descartes, elle est une faculté problématique, dont il faut se méfier dans l'exercice de l'entendement correct.

Toutefois, malgré les doutes qu'ils exprimaient sur la fiabilité de la fantaisie, Descartes et Malebranche voyaient en elle un support et un accessoire de la rationalité. Avec Spinoza nous assistons à une contestation dure de la possibilité de cohabitation et de collaboration entre l'imagination et l'intellect. Si Descartes ou Malebranche désavouaient uniquement l'usage illégitime de la fantaisie, sa substitution aux autres facultés de l'âme, Spinoza arrive à la conclusion que la fantaisie est, de par soi, la source des erreurs. Ce n'est pas la « *mal praxis* » intellectuelle, ce n'est pas l'intrusion des images fantaisistes dans le champ des sens, de la mémoire ou de l'entendement qui égarent la recherche, c'est l'existence même des images qui corrompt notre capacité de compréhension.

Dans le petit traité propédeutique *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitione digitur* (resté lui aussi inédit jusqu'après la mort de son auteur), Spinoza exclut l'imagination de la « méthode » cognitive. Pour refléter d'une manière adéquate et véridique les « éléments premiers » de la nature, le philosophe doit élaborer une méthode capable de séparer les « idées claires et distinctes » des « idées fausses et confuses ». Les idées correctes présentent les choses très simples ou les choses qui ont été décomposées en des éléments simples ; par contre, les fictions sont composées de plusieurs idées confuses, qui reflètent des choses composées, que l'homme n'a pu saisir que partiellement et indistinctement[761].

Bien qu'invoquant l'adéquation entre l'idée intellectuelle et la réalité extérieure, Spinoza n'opte pas pour une solution empiriste, dans la lignée de Bacon, mais pour une solution rationaliste, de type cartésien[762]. Selon lui, le critère de véridicité qui distingue les idées vraies des idées fausses est à chercher dans l'intellect seul : « la forme de la pensée vraie doit être située dans cette pensée elle-même sans relation avec d'autres ; et elle

---

760 *Ibidem*, p. 101.

761 Baruch SPINOZA, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, p. 95.

762 Voir Michèle BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, pp. 48-49.

ne reconnaît pas un objet comme une cause, mais doit dépendre de la puissance même et de la nature de l'entendement »[763]. La connaissance ne suppose pas l'induction de la vérité à partir des choses extérieures, mais le discernement de l'« idée vraie » (qui coïncide avec l'essence objective) du complexe confus des perceptions et représentations de l'âme.

L'appel à la raison permet aussi la distinction entre les perceptions diurnes et les rêves, entre les images des sens et les images de la fantaisie. Contrairement à Malebranche ou à Thomas Hobbes, qui considèrent que les images en absence de la chose sont, par rapport aux images en présence de la chose, des sensations affaiblies, Spinoza ne fonde pas la capacité de discriminer entre le sentir et l'imaginaire sur l'intensité des images (fortes ou faibles), mais sur la « conscience des raisons qui prouvent à l'âme qu'elle ne rêve pas », donc sur les opérations de comparaison faites par l'intellect[764].

Postulant une homologie entre l'essence objective des choses et l'idée adéquate que s'en fait le philosophe, Spinoza impose les catégories du raisonnement comme critères de certification cognitive. Puisque l'unique connaissance correcte, qui soit en accord avec le logos divin de la création, ne peut être formée que par la substance spirituelle, la « méthode » doit se situer entièrement au niveau de l'intellection et éviter les images des autres facultés.

Plus exactement, Spinoza conçoit la « méthode » comme un métadiscours idéationnel. Les idées qu'on se fait des choses peuvent être correctes ou fausses, parce que, justement, elles partent des sensations et des images qu'on se forme de ces choses. La méthode pour discerner les idées vraies des idées fausses est de générer des idées de ces idées. L'idée de l'idée n'a pas pour « idéat » (ou désigné) une chose extérieure, appartenant à la substance étendue, mais un objet spirituel, participant de la substance pensante. Dans ces idées des idées l'essence s'identifie sans reste à l'idée, ce qui garantit leur exactitude. En conséquence, la « méthode » consiste dans la « connaissance réflexive », qui discerne et vérifie par les idées secondes (les idées des idées) la rectitude des idées primaires (celles qui reflètent les essences des choses)[765].

Grâce à cet instrument de différenciation, Spinoza définit plusieurs types d'idées, selon la relation entre l'essence (ou la nature) et l'existence des choses. Les objets de la connaissance (les idées primaires) sont soit impossibles (quand leur nature est en contradiction avec leur existence), soit nécessaires (quand leur nature est en contradiction avec leur inexistence), soit possibles (quand leur nature admet autant leur existence que leur inexistence)[766]. Les objets nécessaires sont les idées claires de l'intellect, qui reflètent les choses vraies de la nature ; les objets impossibles sont des fictions construites par l'imagination, qui n'ont pas une essence ou une existence réelle ; les objets possibles génèrent le plus souvent des erreurs d'interprétation, par l'attribution erronée à une existence donnée d'une essence incompatible avec elle.

---

[763] Baruch SPINOZA, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, p. 101.

[764] Martial GUEROULT, *Spinoza, II L'âme*, pp. 214-215.

[765] Baruch SPINOZA, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, pp. 75-77.

[766] *Ibidem*, pp. 86-87.

L'intellect seul est capable d'indiquer les règles de conception des objets nécessaires, alors que l'imagination est responsable de la propagation des fictions et des erreurs, comme par exemple la prétention que « des arbres parlent, que des hommes sont changés en un instant en pierres, en sources, que des spectres apparaissent dans des miroirs, que rien devient quelque chose, que des Dieux se changent en bêtes, et en hommes, et une infinité d'autres choses de ce genre »[767]. De la religion chrétienne et les mythologies antiques aux superstitions populaires et aux conceptions animistes de la magie culte, l'imaginaire enchanté de la Renaissance est relégué en bloc par Spinoza dans les limbes des idées confuses et fausses.

Dans un autre manuscrit posthume, *Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties* (1677), Spinoza développe une conception plus raffinée de l'imagination. Par rapport à Descartes et à Malebranche, il étend la définition de l'imagination à toutes les fonctions « représentatives » de l'âme. Descartes différenciait les images de la perception, de la mémoire et de l'hallucination en fonction de leurs sources, alors que pour Spinoza percevoir, se souvenir, halluciner sont autant de formes d'imaginer. Cela revient à dire que toutes les informations que nous recevons du monde extérieur sont entièrement contenues dans l'espace de la fantaisie, que toutes les représentations qui correspondent aux traces du cerveau, indépendamment de leur origine, sont des objets « imaginaires », que « notre conscience fonctionne elle-même dans l'imaginaire »[768].

La fantaisie constitue un compartiment distinct de l'âme. L'image (*imago*) est située à un étage intermédiaire entre la trace mnésique (« *vestigium* »), qui est son support organique, et l'idée de l'image, qui est une représentation formée au niveau de l'esprit (« *imaginatio mentis* »)[769]. Elle a sa propre consistance et actualité, indifféremment des choses qu'elle représente et des idées qui la reflètent. Si les affects sont toujours actuels et leurs objets sont toujours présents, les représentations sont à leur tour toujours actuelles, quand bien même leurs objets sont absents[770]. L'actualité psychologique des images garantit l'autonomie de l'imagination en tant que faculté mentale.

La charge de l'imagination est de traduire les affections du corps en images mentales. La fonction de l'entendement est de discerner ces images et de les sublimer en idées claires et distinctes. Pour ce deuxième pas, l'âme n'a plus besoin de se vérifier et de se confirmer par les choses extérieures. Pour construire la vérité, il lui suffit de se conformer à ses propres exigences, « car l'entendement et la vérité ne font qu'un : *verum sive intellectus* »[771]. Spinoza appelle le concept clair formulé par la méditation « idée adéquate », « une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même, sans relation à l'objet, a toutes les propriétés ou

---

[767] *Ibidem*, p. 91.

[768] Voir Michèle BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, pp. 48-49.

[769] Martial GUEROULT, *Spinoza, II L'âme*, p. 224.

[770] Michèle BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, p. 84.

[771] Martial GUEROULT, *Spinoza, II L'âme*, p. 215.

dénominations intrinsèques d'une idée vraie »[772]. Les idées adéquates sont vraies parce qu'elles se conforment aux lois de la raison.

Or, la démarcation nette entre imagination et entendement amène Spinoza à accepter que « les imaginations de l'âme considérées en elles-mêmes ne contiennent aucune erreur ; autrement dit, que l'âme n'est pas dans l'erreur, en tant qu'elle est considérée comme privée d'une idée qui exclut l'existence de ces choses qu'elle imagine comme lui étant présentes »[773]. Les images de la fantaisie ont leur propre justification, conférée par leur actualité psychologique, même si les choses extérieures qu'elles devraient refléter sont absentes ou inexistantes. Le rôle de discerner entre affects et représentations revient à l'entendement, qui doit décider si telle image possède ou non un référent réel. Les idées adéquates sont celles qui combinent une image avec une chose qui existe en réalité, alors que les idées inadéquates attribuent à une image une chose qui n'existe pas.

De là résulte que les verdicts de vérité ou de fausseté ne doivent pas être formulés par l'imagination en soi, qui est toujours actuelle et manifeste psychologiquement, mais par l'esprit, qui doit décider de la nature des choses reflétées par les représentations imaginaires. La fantaisie peut être dans le vrai, même quand elle invente des objets irréels, si elle est accompagnée de l'idée de l'inexistence extérieure de choses respectives ; ou peut être dans l'erreur si elle est accompagnée de l'idée de l'existence réelle des choses imaginées. C'est à la raison que revient la responsabilité de patronner et d'illuminer les images de la fantaisie.

Comme les « imaginations » ont une actualité psychologique constante indifféremment de la réalité ou de l'irréalité des choses, extérieures ou intérieures, qu'elles représentent, Spinoza affirme que « l'homme éprouve par l'image d'une chose passée ou future la même affection de joie ou de tristesse que par l'image d'une chose présente »[774]. De la même manière, il peut être similairement affecté par des fictions et des inventions que par des choses réelles. L'office de séparer le réel de l'imaginaire ne revient ni aux sens extérieurs, ni à la fantaisie, mais à l'entendement, qui doit indiquer à l'individu s'il doit croire en l'existence ou en l'inexistence de la chose reflétée par l'image respective.

Sur ces bases, Spinoza reformule les principes de servitude et de libre arbitre. Si Descartes associait la prédestination aux passions de l'âme, et le libre arbitre aux actes volontaires guidés par la raison, Spinoza en restreint la responsabilité à la raison seule. Nous sommes otages des affections quand nous jugeons incorrectement, quand nous nous trompons sur leur nature, quand l'esprit se plait dans des idées inadéquates. Nous sommes libres quand notre esprit forme des idées adéquates sur les passions et les images qui l'affectent et discerne leurs véritables nature et portée. Autrement dit, la servitude de l'homme est l'erreur, et sa liberté, la vérité[775].

---

[772] Baruch SPINOZA, *Ethique démontrée*, tome 1, Partie II, Définition IV, p. 117.

[773] *Ibidem*, tome 1, Partie II, Scolie à la Proposition XVII, p. 165.

[774] *Ibidem*, tome 1, Partie III, Proposition XVIII, p. 279.

[775] *Ibidem*, tome 2, Partie IV, Propositions IX, p. 125, et Partie V, Proposition XII, p. 195.

La fantaisie est ainsi exclue de la « méthode » de bien penser. Si elle n'est pas responsable en soi de l'erreur, elle n'est pas non plus compétente pour formuler des critères de vérité. Sans l'entendement, l'imagination est dans l'indistinction, dans l'incapacité de décider de la validité de ses images. Portée par sa propre actualité et autosuffisance psychologique, elle risque de s'égarer dans des fictions et des chimères qu'elle n'est pas capable de distinguer de la réalité. Même quand elle forme des images de choses existantes, la fantaisie, en l'absence de l'idée adéquate qui garantit spirituellement de l'existence de ces choses, est tout de même dans l'erreur ou, au mieux, dans le manque de vérité. Pour les promoteurs de la « nouvelle science » cartésienne, l'« esprit fantastique » (« *spiritus fantasticus* ») de la philosophie néoplatonicienne est responsable des égarements et des hérésies de la culture de la Renaissance.

Partant de cette attitude hostile envers la fantaisie, les chercheurs de la « méthode de bien penser » ont commencé par soumettre à une critique sceptique les *topoï* mythiques que l'utopisme héritait de la vision enchantée du Moyen Age. La censure religieuse de l'imaginaire exercée par l'Eglise et par l'Etat a été ainsi doublée et souvent relayée par une censure rationnelle imposée par le paradigme naissant de la nouvelle science cartésienne et baconienne. La pensée rationaliste s'est ingéniée à prendre en dérision ce qui était culpabilisé par la pensée religieuse, dans un effort conjugué pour extirper les « idoles » que la « tribu » européenne avait créditées pendant des millénaires.

Robert Burton, par exemple, dans son *Anatomie de la mélancolie* (1621), identifie la cause générale de la folie dans l'excès de fantaisie. Réutilisant les catégories de Thomas d'Aquin (qui, en 1567, dans le sillage du Concile de Trente, avait été déclaré par le pape Pie V docteur de l'Eglise et « un môle stable contre les tempêtes »[776]), il classe les fonctions de l'âme en trois catégories : végétales (nutrition, augmentation, génération), sensitives (appréhensions et mouvement) et rationnelles (compréhension et volonté). L'appréhension est alimentée par les sens extérieurs et par les sens intérieurs, qui sont le sens commun, la mémoire et la fantaisie. L'imagination est donc un sens intérieur qui permet de mieux examiner les choses extérieures en leur présence ou en leur absence.

Plus qu'un complément des perceptions, la fantaisie peut se manifester comme une fonction indépendante aussi. « Pendant le sommeil cette faculté est libre, et souvent elle conçoit des formes étranges, ahurissantes et absurdes, les mêmes que nous pouvons observer chez les malades ». L'imagination est la plus active dans la mélancolie : « Chez les mélancoliques cette faculté est la plus forte et vigoureuse, et souvent elle fait le mal, produisant maintes choses monstrueuses et prodigieuses »[777]. En général, l'imagination est contrôlée et tempérée par la raison, comme chez les poètes et les peintres, qui imaginent des choses fantastiques, sans toutefois sombrer dans la folie. Quand l'intellect cesse de faire son office et la fantaisie reste libre, l'homme retombe au niveau de l'animal qui, lui, n'a d'autre faculté supérieure d'entendement. Autrement dit, la fantaisie est la « *ratio brutorum* », la raison des animaux.

---

[776] Henri DANIEL-ROPS, *L'église de la Renaissance et de la Réforme*, p. 136.

[777] Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, vol. I, pp. 159-160.

En l'absence de la raison, la fantaisie agit comme une véritable maladie de l'âme. En fin de compte, Robert Burton ne conteste pas la théorie néoplatonicienne de la « *vis imaginativa* », seulement il en revalorise les effets de façon négative. Dans le pouvoir imaginatif (« *force of imagination* »), qu'il compare aux illusions démoniaques (« *devil's illusions* »), il voit la cause des troubles et des égarements qui affectent les gens. Les âmes sensibles qui méditent intensément (compulsivement, dirait-on aujourd'hui) sur des figures fictives « arrivent à la longueur à engendrer des effets réels dans une partie ou autre, à provoquer telle ou autre maladie ». Les apparitions, les spectres, les incubes, les êtres fantastiques, mais aussi les naissances monstrueuses, les affections obsessionnelles (les stigmates religieux, par exemple) ou les métamorphoses (les loups-garous) sont des transformations dues à une « imagination corrompue, fausse et violente »[778].

Bref, la fantaisie est une des « maladies de la tête », de même que les migraines, le vertige, l'apoplexie, les crampes, les convulsions, les catarrhes, les rhumes, etc. Plus spécifiquement, à la différence du rhume, qui affecte la tête extérieurement, la fantaisie affecte la substance du cerveau elle-même. Parmi les maux de l'imagination ou de la raison lésée (« *morbos imaginationis, aut rationis læsæ* »), Robert Burton range la frénésie, la folie, la mélancolie et l'extase. Les manifestations les plus connues en sont l'enthousiasme, les révélations, les visions, les obsessions, les phénomènes de possession, la lycanthropie, la hydrophobie, la *Chorus Sancti Viti* (danse de saint Guy), etc. Voilà la grande galerie des comportements religieux et magiques réduite à une symptomatologie psychiatrique !

Dans ce contexte, il est évident de voir pourquoi Robert Burton se méfie des voyages extraordinaires et utopiques. *Christianopolis* d'Andreae, *La Cité du Soleil* de Campanella, *La Nouvelle Atlantide* de Bacon lui apparaissent comme des fictions pleines d'esprit, néanmoins pures chimères (« *witty fictions, but mere chimeras* »). Le texte fondateur de Platon est, lui, « impie, absurde et ridicule ». S'il consent tout de même à composer « une utopie à lui » (« *an Utopia of mine own, a New Atlantis, a poetical commonwealth of mine own* »), Robert Burton le fait pleinement conscient du fait qu'il s'agit d'un simple jeu d'esprit. Plusieurs fois dans le texte, quand il craint que la fiction ludique risque de passer pour un rêve éveillé, l'essayiste se hâte de se désillusionner rapidement, lui-même et ses lecteurs : « S'il était possible, j'aurais [dans l'Utopie] des prêtres qui imitent le Christ, des avocats qui aiment leurs semblables comme soi même […] ; mais comme cela est impossible, je me contenterai de ce que je peux avoir »[779]. Ce « réalisme » est le résultat du désenchantement baroque visant la nature et la civilisation humaine.

Tout aussi symptomatique est la démarche de Thomas Browne, dans ses *Enquiries into vulgar and common errors* de 1641 [*Opinions reçues comme vraies qui sont fausses et douteuses,* dans la traduction française de 1733]. Se penchant sur ce qu'il appelle les « pseudo-sciences épidémiques » (« *pseudodoxia epidemica* »), Thomas Browne illustre parfaitement la continuité et la coopération entre la critique religieuse et la critique

---

[778] *Ibidem*, pp. 253-255.

[779] *Ibidem*, pp. 97, 101 et 102.

rationnelle des traditions merveilleuses. Son livre est un commentaire sur les conditions d'apparition des fausses opinions et sur la morphologie et la taxinomie des erreurs communes.

Le principe directeur que Thomas Browne utilise pour certifier la validité ou la fausseté des opinions collectives est, comme chez Descartes ou Spinoza, la rationalité, la consistance logique. Cette position a pour conséquence curieuse (mais tout à fait normale pour l'homme de l'Europe post-tridentine) de regrouper dans une même catégorie la vérité rationnelle et le dogme religieux, en opposition avec les superstitions hétérodoxes et les fables populaires. Le critère du raisonnement syllogistique, de la logique interne du discours, commun à la philosophie scolastique et à la science cartésienne, permet à Thomas Browne de prendre comme point de départ de son analyse rationnelle un axiome religieux, plus exactement la doctrine chrétienne sur Dieu, Satan et l'homme.

Les « pseudo-sciences épidémiques » sont expliquées d'une part par la métaphysique chrétienne, d'autre part par une psychologie rationaliste. Du point de vue religieux, la figure tutélaire des erreurs et des fautes est le diable, le grand trompeur, le *trickster* qui parodie et fausse le *logos* de Dieu. Satan est la source première des égarements et des aliénations du monde, il est « l'agent invisible », le « promoteur secret » de l'obscurité, ennemi de la clarté divine. Il est l'archétype actif de la corruption et de la déformation de la vérité que le Créateur a posée comme principe constructeur de l'univers. Il est le modèle négatif qui conduit l'humanité par les voies de l'erreur et de l'aberration. Par un renversement subtil, appris à la casuistique de l'Ecole, Thomas Browne voit dans les religions polythéistes et païennes antiques, ou dans les doctrines hétérodoxes, déistes et athées de son époque, le résultat d'une grande mystification opérée par le diable.

Satan aurait abusé l'humanité par cinq erreurs doctrinales visant l'existence de Dieu et du diable[780] : il a instillé dans l'homme la croyance que Dieu n'existe pas, que « la vérité naturelle de Dieu est une création artificielle de l'homme, et que le Créateur lui-même n'est qu'une subtile invention de la créature »[781] (l'athéisme) ; quand il n'est pas parvenu à détruire la croyance en Dieu, il a suscité l'idée qu'il n'y a pas un seul Dieu, mais plusieurs (le polythéisme) ; plus perversement encore, il a besogné pour faire croire aux hommes qu'il est lui-même Dieu, capable de ressusciter les morts, de donner des oracles, etc. (le gnosticisme) ; au pôle opposé, quand il n'a pas posé en Dieu, il a feint d'être inférieur aux humains et qu'il pouvait être soumis par les charmes de la magie (l'animisme magique, l'hermétisme etc.) ; finalement, la suprême supercherie a été de faire croire aux hommes qu'il n'existe pas et que donc le mal est intrinsèque à la nature humaine (le nihilisme). Les doctrines ésotériques (l'alchimie, l'astrologie, la sorcellerie, la magie etc.) de la Renaissance, aussi bien que le scepticisme progressif de l'âge moderne seraient donc, dans la démonstration de Thomas Browne, que reprendront maints philosophes et essayistes ultérieurs (voir par exemple le discours que le Faust de Paul Valéry tient à Méphistophélès), une habile machination d'occultation du sacré conçue par le diable.

---

[780] Thomas BROWNE, *Pseudodoxia epidemica*, chapitre X.

[781] *Ibidem*, p. 248.

Pour que ses intrigues aient prise sur l'imagination des hommes, Satan a dû corrompre, dès le début, la nature humaine. Ceci amène Thomas Browne à postuler que la première cause des erreurs collectives est « l'infirmité commune de la nature humaine », le péché originel[782]. Faisant remonter la première violation de la vérité à Adam et Eve, Thomas Browne utilise le texte de la Genèse comme un mythe étiologique pour expliquer la présence des fausses opinions dans le monde. Il attribue la chute des protoparents en première place à la « transgression de la loi de leur propre raisonnement »[783] et seulement en deuxième place à la désobéissance aux commandements de Yahvé. La faute de raisonnement d'Adam a été de croire à la promesse du serpent, qu'en mangeant de l'arbre de science il atteindrait la condition de Dieu. « Il a mal compris la nature de Dieu et il a développé une fausse appréhension de soi-même ; c'est pourquoi, visant en vain non seulement des insolences, mais des impossibilités, il s'est trompé soi-même »[784]. Thomas Browne voit le péché originel comme une infraction archétypale des lois de la raison dont Dieu, le seul être infaillible qui ne puisse pas se tromper, a doté sa créature. Dans une lecture allégorique de la Bible, l'essayiste se demande même si on ne peut pas interpréter « la tentation de l'homme par la femme comme la séduction des parties rationnelles et supérieures par les facultés inférieures féminines »[785].

L'homologie de la position religieuse et de la position rationaliste envers la fantaisie est rendue possible par l'assimilation de Dieu et de Satan aux principes cognitifs de la Vérité et de l'Erreur. Après avoir fondé sa théorie des fausses opinions sur l'ontologie chrétienne, Thomas Browne peut se tourner vers les mécanismes psychologiques de l'erreur. Dans le cadre d'une anthropologie d'inspiration autant chrétienne que cartésienne, qui fait front commun contre l'anthropologie néoplatonicienne de la Renaissance, l'essayiste anglais distingue deux facultés de l'âme, la raison et les sens. Insufflée et inspirée par les « lumières divines », la raison jouit de la garantie de véracité offerte par la nature même de Dieu.

Le péché d'Adam a marqué non seulement le détournement de l'homme de Dieu vers le diable, mais aussi sa chute du niveau de la raison au niveau des sens. Définie comme un « faux jugement des choses ou un consentement à la fausseté »[786], l'erreur est vue comme une éclipse ou un ombrage de l'intellect. Dans cette *interpretatio* cartésienne de la mythologie biblique, la nature déchue de l'homme apparaît comme une dominance des appétits. Dans l'homme adamique, « la part irrationnelle et brutale de l'âme […], prenant le dessus sur la faculté souveraine, interrompt les activités de cette part noble ». Les vices n'arrivent pas à affecter l'individu qu'en tant qu'il « déserte sa raison et consent à leurs aberrations » [787]. Symétriquement, Thomas Browne explique le message de Christ comme un retour au spirituel, comme une réorientation des

---

[782] *Ibidem*, chapitre I.

[783] *Ibidem*, p. 185.

[784] *Ibidem*, p. 187.

[785] *Ibidem*.

[786] *Ibidem*, p. 193.

[787] *Ibidem*, p. 195.

espérances de félicité des choses sensibles vers les choses intellectuelles, vers la jouissance spirituelle en Dieu[788].

L'attribution de la raison et de la vérité à la théologie chrétienne permet à Thomas Browne de distribuer les sens (les appétits) et les erreurs aux hérésies. Depuis cette perspective chrétienne et rationaliste combinée, notre penseur jette l'opprobe sur toutes les traditions et les formes de pensée alternatives, comprenant les mythologies de l'Antiquité, l'imaginaire merveilleux du Moyen Age et les doctrines occultes, magiques, de la Renaissance. Il regroupe, dans la même catégorie d'« inventeurs subtils » (les hommes qui s'ingénient à duper les masses), les prêtres des cultes antiques, les prophètes des fausses religions et hérésies, les médecins (apparemment ceux de la médecine spagirique de Paracelse), les saltimbanques et les charlatans, les astrologues et les kabbalistes, les diseurs de fortune, les jongleurs, les géomanciens, mais aussi les hommes d'Etat et les politiciens. Tous ces représentants d'un autre paradigme cognitif, celui de la pensée symbolique et analogique, sont condamnés comme des imposteurs qui, avertis de ce qu'ils font ou eux-mêmes dupes, propagent dans l'opinion publique les *pseudodoxia epidemica*.

Sur cette anthropologie et cette sociologie qui postulent la nature intellectuelle déchue de l'homme, Thomas Browne continue en identifiant les causes des erreurs communes dans les « dispositions erronées » des gens. Il inventorie cinq typologies de l'erreur. La première est la fausse appréhension, l'équivoque ou l'amphibologie, qui suppose une confusion entre les plans du réel ou de la parole, comme dans le cas des Centaures (figures par lesquelles les Grecs ou les Amérindiens rendaient leur premier contact avec des cavaliers). La deuxième est la fausse déduction qui, bien que partant de choses ou de mots corrects, mène à des conclusions erronées à base de ce que la logique aristotélicienne appelle « *petitio principii* », « *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* », « *a non causa pro causa* » et « *fallacia consequentia* ». La troisième est la crédulité des hommes, c'est-à-dire le consentement facilement donné à ce qui est accepté par les autres. La quatrième est l'indolence (« *supinity* ») ou l'indifférence à la nécessité de vérifier les choses reçues, même les plus douteuses et problématiques. Enfin, en cinquième position, il invoque l'adhérence à la tradition, la soumission à l'autorité des sources, « l'établissement de nos convictions sur les dictats de l'Antiquité ».

Dans le cadre de cette critique de l'autorité, Thomas Browne dresse une véritable liste noire d'auteurs traditionnels qui polluent avec leurs écrits l'opinion publique. Bien qu'une telle liste, de nature rationaliste et non religieuse, n'ait pas eu les conséquences sociales des Index romains, elle n'a pas manqué d'exercer une importante influence intellectuelle. L'imposition du paradigme cognitif de la « nouvelle science » impliquait l'extirpation radicale des principes et des constellations de la mentalité traditionnelle. La plupart des auteurs bannis par Thomas Browne sont les plus importants membres du lignage qui a formé la « pensée enchantée » du Moyen Age et le genre des récits de voyages merveilleux. Sa liste comprend des historiens et des géographes antiques comme Hérodote, Ctésias, Pline, Elien et Soline ; des auteurs de lapidaires, bestiaires,

[788] *Ibidem*, p. 194.

physiologues et autres traités sur les phénomènes, les plantes et les animaux merveilleux ; des encyclopédistes chrétiens comme Basile, Ambroise, Isidore de Séville, Albert le Grand, Vincent de Beauvais ; des auteurs de voyages fabuleux en Orient comme Jean Mandeville ; et finalement des magiciens et docteurs hermétiques de la Renaissance comme Cardan, Pedemontanus, Mizaldus et Batista della Porta.

Sans s'engager dans une réfutation minutieuse de chaque mythème et symbole constitutif de l'imaginaire merveilleux, Thomas Browne s'attaque directement aux fondements de la mappemonde enchantée. Plus précisément, il critique les présupposés des deux types de cartes qui ont dominé le Moyen Age : les cartes *Orbis Terrarum* (T-O) et les cartes macrobiennes (ou zodiacales). Les cartes T-O imaginaient le monde comme un disque plat, de forme circulaire, contourné par le fleuve Océan. Le monde connu (l'*oïkoumènê*) occupait toute la mappemonde, sans laisser aucune autre terre ferme en dehors. Les cartes zodiacales considéraient le monde comme une sphère, partagée sur l'axe Nord-Est en cinq zones : Froide – Tempérée – Torride – Tempérée – Froide. L'*oïkoumènê* occupait la zone tempérée de l'hémisphère Nord ; pour la zone tempérée de l'hémisphère Sud, quelques géographes d'inspiration néo-pythagoricienne clamaient l'existence d'un continent symétrique à l'*oïkoumènê* – les Antipodes –, alors que d'autres géographes, inspirés par la Bible, niaient la possibilité de ces terres « renversées ». En plus, argumentaient-ils, même si ces Antipodes avaient existé, l'accès y aurait été interdit par la zone torride, réputée infranchissable à cause de la chaleur[789].

Les découvertes de la Renaissance avaient déconstruit ces modèles cosmologiques. Thomas Browne utilise les nouvelles acquisitions géographiques pour démontrer la distance entre la vérité objective et les constructions fictionnelles. Il reprend les arguments sur la zone torride ou contre les Antipodes comme des exemples d'erreurs communes longtemps transmises par la tradition. Les « vénérables pères de l'Eglise » ne sont que des « hommes en dehors de leur profession », dont le témoignage scientifique est de moindre validité. Leur autorité a assuré la transmission de plusieurs théories fausses, comme celle de la forme plate de la Terre (Lactance), de l'inexistence de Antipodes (Augustin) ou de l'inhabitabilité de la zone torride, toutes infirmées par la découverte des Amériques[790]. L'introduction d'un nouveau critère de certification de la réalité, la validation rationnelle et la confirmation empirique, permet à Thomas Browne d'abroger la fantaisie géographique du Moyen Age.

La critique de la fantaisie revenait même chez des auteurs qui, par leur ascendance philosophique, auraient dû être plutôt les partisans de cette faculté. Il s'agit des néoplatoniciens de Cambridge. En 1656, Henry More publiait *Enthusiasmus Triumphatus*, traité qu'il présentait comme un « bref discours sur la nature, les causes, les types et le traitement de l'enthousiasme ». Le néoplatonicien « abjuré » partait de la distinction entre inspiration et enthousiasme. Si l'inspiration est une action de Dieu, qui meut l'homme à faire, dire ou penser

---

[789] Voir Corin BRAGA, « Mappemondes fantasmatiques. Principes non-empiriques de l'imaginaire cartographique », *in Caietele Echinox*, volume 5 / 2003, pp. 32-72.

[790] Thomas BROWNE, *Pseudodoxia epidemica*, pp. 224, 227.

d'une manière extraordinaire, l'enthousiasme n'est que l'illusion d'être inspiré, une conviction fausse que Dieu est en train de relever des choses saintes.

L'enthousiasme est le produit des « dictats magistraux d'une fantaisie désorientée ». Il se manifeste par les rêves de ceux qui dorment et par les fictions de ceux éveillés. Rechassant les « nobles facultés de la Raison et de l'Entendement », l'imagination fait croire aux hommes à des choses qui n'existent point, mais aussi les fait douter des choses qui existent. Par exemple, c'est une fantaisie irresponsable de s'imaginer que Dieu n'existe pas. Les athées hardis de son temps ne seraient que les successeurs des enthousiastes crédules d'autrefois[791]. L'imagination et l'enthousiasme sont des affections de l'âme qui doivent être traitées.

A l'âge de la Raison, le renversement dysphorique entre les positions de la sagesse et de la folie, pratiqué comme jeu d'esprit par les auteurs renaissants et baroques, se transforme en règle. Sans désormais bénéficier d'aucun doute ironique, l'imagination apparaît comme le facteur qui corrompt l'intellect et provoque l'aliénation. Elle est vue comme une « maladie de l'esprit », comme l'échec dans le contrôle des passions, comme un facteur qui paralyse et détruit les facultés supérieures de l'entendement[792]. La pensée utopique devient un péril de la société et les utopistes non seulement des hérétiques (comme les considéraient les théologiens), mais aussi des faussaires, des charlatans, des égarés, voire des fous.

La plupart des penseurs des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles se sont montrés hostiles envers l'imagination. Dryden, dans sa Préface aux *Notes and Observations on the Empress of Morocco*, affirme que les hommes qui ne s'adonnent qu'à la fantaisie ne sont pas mieux que les fous. Johnson pense que la folie est occasionnée par « *too much indulgence of imagination* ». Walter Charleton, dans son *Treatise of the Different Wits of Men* (1669), nous instruit que « plus nous nous laissons entraîner par le feu de la Fantaisie, plus nous approchons de l'Extravagance, qui est un degré de Folie ». Ecrivant un *Treatise of Dreams and Visions, to which is added A Discourse of the Causes, Nature and Cure of Phrensie, Madness or Distraction* (1689), Thomas Tryon trouve qu'il y a une affinité ou une analogie entre les rêves et la folie, en ce que, dans les deux cas, l'âme est libérée des chaînes des Sens et de la Raison et possédée par « l'Imagination incontrôlable et sans limites ». John Brydall, dans son *Non Compos Mentis* (1700), utilise la métaphore platonicienne du char de l'âme pour montrer que, « quand la raison est […] laissée de côté, la Fantaisie gagne l'ascendant et, comme Phaéton, s'élance furieuse et désordonnée ». Enfin, combinant la prédication morale avec l'explication rationaliste, l'évêque Andrew Snape prévient ses auditeurs, dans un *Sermon* de 1718, que la folie est due à « *the force of laboring Imagination* »[793].

Au début du XVIII^{e} siècle, Shaftesbury continuait de critiquer le goût public pour sa disponibilité d'accepter les « mémoires de voyage » sans aucun discernement. Le penchant pour ce type de littérature est si fort, se

---

[791] Henry MORE, *Enthusiasmus triumphatus*, *apud* Clive T. PROBYN, *Jonathan Swift : The Contemporary Background*, pp. 16-25.

[792] Voir Michael V. DePORTE, *Nightmares and Hobbyhorses. Swift, Sterne, and Augustan Ideas of Madness*, p. 14.

[793] Toutes les citations *apud ibidem*.

plaint le lord, que, indépendamment du génie de l'auteur et de la valeur de l'œuvre, le lecteur est, dès les premières pages, disposé à se laisser entraîner dans les fictions qu'on lui présente. « Remplis de désirs et d'espérances », philosophes, femmes ou jeunes gens, tous sont prêts à suivre le narrateur dans ses rencontres parfaitement implausibles avec des bêtes et des poissons énormes, avec des hommes monstrueux et des situations fausses et artificielles[794]. Shaftesbury s'attaque rien moins qu'à ce que la théorie actuelle de la réception appelle la « suspension délibérée de l'incrédulité » (le « *willing suspension of disbelief* » de Coleridge).

Le discrédit lancé aux « superstitions » et aux « niaiseries » de la grande tradition a ruiné (du moins dans les yeux du public éduqué) la littérature qui s'inspirait du fantastique médiéval. L'attaque rationaliste contre la pensée magique s'est étendue aux personnages surnaturels des « romances » de chevalerie, des contes de fées, des récits miraculeux, des voyages extraordinaires.

Quand, à la fin du XVIII[e] siècle, Charles-Georges-Thomas Garnier faisait le « résumé » des « voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques » de son époque, il prenait soin de souligner que l'horizon d'attente du grand public avait subi un changement qui ne lui permettait plus de recevoir candidement les inventions narratives. Anthologiste dédié de plusieurs « romans où l'on suppose l'existence des magiciens, des enchanteurs, des lutins, des revenants & du peuple élémentaire », Garnier préfaçait chaque texte d'une introduction où il affichait ses distances face à cette littérature. Par exemple, introduisant *Le Comte de Gabalis ou Entretiens sur les sciences secrètes* de l'abbé de Villars, il avertissait les lecteurs que « la meilleure manière de combattre les opinions singulières & les systèmes hardis des enthousiastes & des visionnaires, est d'employer contre eux le ridicule ». Sur *L'enchanteur Faustus* de Hamilton, il commentait que « depuis que les sorciers & les magiciens ont cessé de nous faire illusion, l'histoire de Jean Fauste n'a plus paru qu'un conte ridicule, qui est insensiblement tombé dans l'oubli » (et pourtant Goethe travaillait déjà à son Faust !) Enfin, dans les contes de Madame de Murat et de Mademoiselle de Lubert, il applaudissait le fait que le surnaturel « n'est plus que de la fausse magie ; ou, pour nous expliquer mieux, on ne trouve dans les Lutins du château de Kernosy que des enchanteurs factices, des sorciers & des magiciens supposés, dont l'art n'est qu'une adroite supercherie »[795].

---

[794] « *And thus, full of Desire and Hope, we accompany him, till he enters on his great Scene of Action, and begins by the description of some enormous Fish or Beast. From monstrous Brutes he proceeds to get more Monstrous Men. For in this race of Authors he is ever compleatest, and of the first Rank, who is able to speak of things the most unnatural and monstrous… Monsters and Monster-Lands were never more in request; and we may often see a Philosopher or a Wit, run a Tale-gathering in these idle Deserts, as familiarly as the silliest woman or merest boy* ». Lord Shaftesbury, *Characteristiks of men, manners, opinions, times*, The 6th edition, London, Printed by J. Purser, vol. I, 1737, pp. 346, 350.

[795] Charles-Georges-Thomas GARNIER (éd.), *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, Notes introductives aux volumes 33, 34 et 35.

Le scepticisme rationnel a été encore plus dévastateur pour le genre des voyages extraordinaires et des utopies que la critique religieuse[796]. La doctrine chrétienne et la pensée magique partageaient le même présupposé théorique, à savoir l'existence du surnaturel, alors que la mentalité rationaliste et empirique marquaient un changement de paradigme et introduisaient un nouveau pacte de lecture. Alors que l'idéologie chrétienne ne se proposait que de rétablir la vérité dogmatique, donc de refermer les portes du Paradis terrestre illicitement ouvertes par les quêtes humanistes, la vision rationnelle promouvait, elle, un pessimisme dissolvant quant à la possibilité même d'existence de l'Eden, fut-il religieux ou utopique.

Thomas More, déjà, se sentait obligé de marquer le *topos* idéal par la particule privative *ou*. Il marquait par cela son incrédulité que la cité parfaite fût réalisable. Au XVI^e^ siècle, Jean Bodin opposait sa *République* (1576), construite sur des principes de politologie pragmatique, aux utopies de la fantaisie. Charles Rihs, dans *Les Philosophes utopistes*, montre que « Bodin, adversaire des théories de Machiavel, précurseur de celles de Montesquieu, était un politique réaliste. Il montra peu d'enthousiasme pour les cités idéales et n'a rien d'un utopiste »[797]. En effet, faisant profession de penseur pragmatique, Jean Bodin se refusait de « figurer une République en Idée sans effect, telle que Platon, et Thomas More Chancelier d'Angleterre ont imaginé, mais nous contenterons de suyvre les reigles Politiques au plus pres qu'il sera possible »[798].

La « *realpolitik* » de Jean Bodin opposait aux projets idéalistes un programme pratique. *La République* était censée combattre les principes des « machiavélistes » de l'entourage de Catherine de Médicis, des Réformés « tyrannicides » et des utopistes hétérodoxes. (L'ironie est que les livres de Jean Bodin, considérés à leur tour comme peu orthodoxes, ont été condamnés et mis à l'Index dans la dernière décennie du XVI^e^ siècle[799]). Parlant de la communauté des biens, femmes inclues, proposée par Platon et reprise ultérieurement par tant d'utopistes, Bodin affirmait ouvertement que « telle République seroit directement contraire à la loy de Dieu et de nature, qui déteste non seulement les incestes, adultères, et parricides inévitables, si les femmes estoient communes : ains aussi de ravir, ny mesme de convoiter rien qui soit d'autruy »[800].

Un bon programme politique devrait tenir compte de « trois poincts principaux […], c'est à sçavoir, la famille, la souveraineté et ce qui est commun en une République »[801]. Concrètement, Bodin est le défenseur de la monarchie et de la société aristocratique, de la religion et de l'Eglise. Les projets utopiques ne font que déstabiliser l'Etat et la foi et semer le chaos dans la société et les âmes. C'est pourquoi Bodin n'hésite pas à

---

[796] Les statistiques le démontrent d'une manière surprenante. Ainsi, en France, si au XVII^e^ siècle, sur quelque 1200 romans publiés, 350 sont restés anonymes, en revanche dans la première moitié du XVIII^e^ siècle, de 946 romans publiés, 812 paraissaient sans le nom de l'auteur. Cf. Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, p. 296.

[797] Charles RIHS, *Les philosophes utopistes*, p. 291.

[798] Jean BODIN, *Les six livres de la République*, Livre premier, chap. I, p. 31.

[799] Voir Raymond TROUSSON, *Histoire de la libre pensée*, pp. 120 sqq.

[800] Jean BODIN, *Les six livres de la République*, chap. 2, pp. 44-45.

[801] *Ibidem*, chap. 1, p. 30.

convoquer la censure contre la « secte détestable d'Athéistes ». Autant les « Princes et Magistrats » que les « Surveillans » et les Inquisiteurs doivent veiller à ce que les « loix divines » soient respectées[802].

Bien que présenté comme un traité théorique, proposant une « politique réaliste », l'œuvre de Jean Bodin est en même temps une antiutopie, dans le sens étymologique et polémique du terme. Elle est une réaction autant aux cités renaissantes façonnées par Machiavel qu'aux cités idéales inspirées par More. Offerte comme un contre-modèle, elle imagine une alternative orthodoxe aux fictions hétérotopiques. A la différence des cités idéales qui explorent de nouvelles structures sociales et religieuses, *La République* célèbre le système en place, à savoir la civilisation chrétienne contemporaine de l'auteur. Il s'agit peut-être de la première attaque contre l'utopie en tant que telle. L'assaut vise le noyau même de la pensée utopique. Bodin critique d'un coup plusieurs traits essentiels du genre : le caractère fictionnel (opposé à la réalité empirique et rationnelle), explorateur (la modélisation imaginaire), alternatif (en dehors des possibilités politiques et administratives offertes par la réalité sociale) et compensateur (visant la satisfaction des projets par la rêverie et non par l'action pratique).

Un siècle et demi plus tard, quand il élaborait son modèle du meilleur des mondes possibles, Leibniz prenait garde de délimiter sa méthode rationnelle (la déduction philosophique) des inventions poétiques des utopistes. Ce passage des *Essais de théodicée* (1710) est devenu emblématique pour l'attaque rationaliste contre la pensée utopique : « Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre »[803]. La supériorité de la théodicée leibnizienne ne vient pas d'une capacité accrue de l'auteur d'imaginer des merveilles techniques ou morales, qui restent de purs faits de fantaisie sans base ontologique, mais de la validité logique, donc de la réalité essentielle, de sa méthode de penser.

Les « philosophes » des Lumières n'ont été guère plus réceptifs envers l'utopisme. Bien que des esquisses utopiques ne fussent pas absentes de leurs œuvres (les Troglodytes chez Montesquieu, l'Eldorado et Sirius chez Voltaire, Tahiti chez Diderot), pour règle générale ils restaient des sceptiques quant à la possibilité d'instauration d'une cité parfaite[804]. Pour eux, les classiques du genre étaient des visionnaires échauffés, chez qui l'imagination avait débordé la raison. Les utopies narratives de Cyrano de Bergerac, Denis Veiras et Gabriel de Foigny leur apparaissaient comme des fictions tout aussi méprisables que les *Voyages* de Jean Mandeville[805].

---

[802] *Ibidem*, Livre VI, chap. 1, pp. 23-24.

[803] Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, Première partie, 10, p. 109.

[804] Voir Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, Chap. 16 : « *The Philosophes's Dilemma* ».

[805] En ce qui concerne la réception des « utopies libertines », voir Lise LEIBACHER-OUVRARD, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, pp. 206 sqq.

Pierre Bayle, dans l'article « Adam » de son *Dictionnaire historique et critique* (1734), critiquait la pléthore de commentaires apocryphes et hétérodoxes en marge de la Bible, évoquant avec un dédain condescendant *Les aventures de Jacques Sadeur ou La Terre Australe connue* (1676) : « Autant vaudra-t-il employer à cet usage les narrations romanesques de Jacques Sadeur »[806]. Dans l'article « Sadeur », qu'il confessait avoir introduit seulement pour expliciter le renvoi de l'article « Adam », Bayle traitait encore plus péjorativement le personnage de ce nom (l'auteur prétendu du roman). Dans un siècle qui ne jurait que sur le bon sens de la raison, le récit de Jacques Sadeur lui semblait « quelque chose de si étrange, que je ne pense pas qu'il y ait des inventions plus grotesques, ni dans l'Arioste, ni dans l'Amadis »[807]. Le genre auquel il trouvait adéquat de rapprocher le texte de Foigny était les « chimères » d'Antoinette Bourignon, mystique flamande qui avait eu un certain renom à la fin du XVII^e^ siècle. Le récit utopique était ainsi jeté aux orties au même titre que les autres genres de la fantaisie débridée, le roman chevaleresque, l'épopée merveilleuse, les révélations et les songes mystiques.

Dans la partie dédiée à la critique empirique de l'utopie, nous analyserons les difficultés suscitées par le pacte de lecture réaliste au XVII^e^ et au début du XVIII^e^ siècle. Imitant avec une technique de plus en plus performante les récits de voyages réels, les auteurs de voyages extraordinaires jetaient délibérément leurs lecteurs dans la confusion et l'embarras pour trancher entre réalité et fiction. Ne disposant pas des moyens nécessaires pour discerner entre le problème philosophique de la vérité et de l'erreur et le problème poétique du registre de lecture, les philosophes rationalistes se donnaient comme test de sagacité d'exposer les textes fictionnels. Ainsi, Bayle annonçait qu'il ne traitait pas Jacques Sadeur « sur le pied d'un personnage réel & d'une histoire véritable » et se félicitait de pouvoir ajouter à son article un mémoire reçu de Genève, dans lequel on lui apportait des éclaircissements sur la véritable identité du moine défroqué Gabriel de Foigny[808].

Toutefois, Bayle se déclarait prêt à accepter le pacte de lecture fictionnel (qui pour lui, en tant que philosophe rationaliste, ne pouvait être que « mensonge ») dans un cas spécifique : pour contourner la censure. S'il abhorrait l'intention charlatane de vouloir faire passer une fiction pour réelle, en revanche Bayle applaudissait le « jeu d'esprit » de présenter une théorie philosophique (le mythe gnostique de l'androgyne originaire) comme une réalité ethnologique (les hermaphrodites du continent austral). « Ce tour-là, commente-t-il, seroit assez bien imaginé pour tromper la vigilance des Censeurs des Livres, & pour prévenir les difficultés du Privilège »[809]. La fiction cessait d'être « mensonge » si elle était utilisée comme couverture ésopique pour un message philosophique. Une telle parade, appréciait Bayle, avait bien prouvé son utilité dans le cas de Cyrano de Bergerac, alors que son absence avait créé pas mal de problèmes à d'autres auteurs, comme Isaac La Peyrère, qui avaient proposé des théories préadamites. Autrement dit, Bayle acceptait la

---

806 Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 1 (A-B), *s.v.* "Adam", p. 107.

807 *Ibidem*, vol. 5 (S-Z), *s.v.* "Sadeur", p. 4.

808 *Ibidem*, pp. 4, 7.

809 *Ibidem*, p. 6.

fiction utopique seulement en tant qu'elle faisait exploser les « grands mensonges » de la religion, mais non pour imposer des nouvelles superstitions millénaristes et « pseudoscience épidémiques ».

Diderot, qui pourtant dans son *Supplément* au *Voyage* de Bougainville avait donné la parole à un « noble sauvage » tahitien pour faire l'éloge d'une civilisation en accord avec la nature, s'est moqué constamment de l'utopisme. Un bon « *digest* » de cette attitude se trouve dans son *Salon* de 1767[810]. Dans une conversation imaginaire avec Grimm, l'encyclopédiste passe en revue les mythes du lieu idéal, pour en trouver le point faible de chacun. Ainsi, l'Age d'Or lui paraît stimulateur de la fainéantise et de la méchanceté, le primitivisme et les utopies naturistes à la manière de Rousseau ne le séduisent pas, l'idéal spartiate est trop sévère et monastique, l'Empire chinois, tant vanté à l'époque, se révèle tout autant corrodé par les vices que les royaumes européens. D'un autre côté, solidaire de la critique de Voltaire contre l'optimisme leibnizien, il ne trouve point plus acceptable l'ordre en place dans l'Ancien Monde, conduit par le luxe et l'avarice.

Quelle est alors la solution, où aller pour vivre une vie meilleure ? La proposition finale est paradoxale, cynique et presque suicidaire : la meilleure place de la terre est celle en proie aux plus aiguës crises : « Allez où les maux portés à l'extrême vont amener un meilleur ordre de choses ». Il faut choisir la société où le mal est en train de tourner au pire, parce que l'exacerbation des mécontentements et de la violence annonce un changement proche. Et pourtant, de cette révolution, qui est-ce qu'en bénéficiera ? Car les descendants du philosophe ne partageront plus ses valeurs et se forgeront leur propre destin, avec leurs propres idéaux. La réponse finale de Diderot est d'un stoïcisme amer, recommandant l'acceptation résignée du « cycle des races » et de « l'arrêt immuable de la nature »[811].

Jean-Jacques Rousseau, le grand dissident de la « secte » des philosophes, manifeste lui aussi, en dépit de ses œuvres que les commentateurs tendent à ranger dans le genre utopique, une grande réticence envers l'utopisme. Si Judith Shklar voyait en Rousseau l'utopiste par excellence, Peter G. Stillman et autres commentateurs soulignent plutôt les éléments de critique de la pensée utopique présents dans *Le contrat social*, *Le discours sur l'inégalité* et *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*. Ce penchant contre-utopique est le résultat de la censure rationaliste de l'imagination, Rousseau étant convaincu que « les hommes civilisés sont les prisonniers de leurs images et de leurs fantaisies », et que les projets sociaux sérieux nécessitent « une analyse audacieuse et attentive et un déploiement logique et cohérent de principes, et non pas le libre jeu de l'imagination, des rêves et des fantaisies »[812]. Pour défendre son propre *Contrat social*, Jean-Jacques Rousseau rejetait le titre, évidemment péjoratif, d'utopiste. S'il n'avait pas élaboré, argumente-t-il, un schéma explicatif des mécanismes sociaux et politiques, mais un modèle de société idéale, « on se fut

---

[810] Voir Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, « Diderot the Incorrigible », pp. 417-423.

[811] Dénis DIDEROT, « Satire contre le luxe à la manière de Perse », *in Salon de 1767*, *Œuvres complètes*, tome VII, p. 127.

[812] Peter G. STILLMAN, « Utopia and Anti-utopia in Rousseau's Thought », *in* David Lee RUBIN & Alice STROUP (éd.), *Utopia 2: The Eighteenth Century*, pp. 60-61, 71-72.

contenté de reléguer le *Contrat Social* avec la *République* de Platon, l'*Utopie* et les Sévarambes dans le pays des chimères »[813].

La séparation des genres (traité politique / récit littéraire) pose l'utopie narrative dans la position incommode et minorative de fiction poétique. De Jean Bodin à Jean-Jacques Rousseau, de Leibniz à Proudhon, les théoriciens qui prétendaient au rationalisme et au pragmatisme prenaient soin de se distancier des chimères romanesques et utopiques[814]. Chez Karl Marx, le mot utopie se chargeait de tous les sens péjoratifs possibles : sentimentalisme, farce et illusion, pédantisme systématique, impossibilité et rêve, fanatisme et sectarisme religieux[815], ce qui a mené Friedrich Engels à la célèbre distinction entre le « socialisme utopique » et le « socialisme scientifique »[816].

****

L'avènement, au cours du XVII^e^ siècle, du rationalisme et de l'empirisme a imposé dans le paradigme littéraire de l'époque deux nouveaux principes : la cohérence logique et la vraisemblance. Inconnus des canons antérieurs (celui de la « romance », par exemple), ces critères modifiaient le statut de la fiction utopique. Gabriel Plattes, l'auteur d'un « *commonwealth* » typique pour la Révolution anglaise, *A Description of the Famous Kingdome of Macaria* (1641), formulait pour les auteurs de relations de voyage deux conditions de crédibilité intellectuelle et pragmatique : « vous voyageurs, vous devez faire attention à deux choses principalement dans vos récits ; premièrement, à ce que vous n'affirmez rien de ce qui est en général considéré comme impossible. Deuxièmement, à ce que votre relation ne présente aucune contradiction, sinon tous vont croire que vous faites appel au privilège des voyageurs, à savoir, mentir par l'autorité »[817].

Après le désenchantement du monde, la grande tradition des merveilles antiques et médiévales était passée de mode. Un autre auteur de la Révolution anglaise, Joshua Barnes, se sentait obligé d'expliquer, à la différence des auteurs médiévaux qui n'avaient nullement ce souci, pourquoi il peuplait son utopie, *Gerania* (1686), de « *little sort of people, anciently discoursed of, called Pygmies* ». En faveur de l'existence des Pygmées, il évoquait la pléiade d'auteurs d'« ingénuité patente, jugement solide et estime authentique » qui avaient discouru sur cette race. Il invoquait aussi la possibilité logique d'existence d'une telle race humaine, sur la base de la théorie des zones et des climats, censés produire sur leurs habitants des effets anatomiques spécifiques[818].

---

[813] Dénis DIDEROT, Sixième lettre, *in Œuvres complètes*, Volume III, pp. 809-810.

[814] Voir Henri MALER, *Congédier l'utopie ? L'utopie selon Karl Marx*.

[815] Voir Maurice TOURNIER, « Des mots en politique », *in* Simone BONNAFONS & Vincent MILLIOT (éd.), *UTOPIE… utopies*, p. 120.

[816] Voir Friedrich ENGELS, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*.

[817] [Gabriel PLATTES], *A Description of the Famous Kingdome of Macaria*, pp. 2-3.

[818] Joshua BARNES, *Gerania*, pp. ii-iii.

Mais finalement ni l'argument d'autorité, ni celui de plausibilité, ne lui paraissaient faire le poids. Ce qui lui fit jeter dans le jeu un nouveau argument, qu'on peut appeler pédagogique : quoique inventé, donc impossible à accepter raisonnablement et à vérifier pratiquement, son récit devait être validé pour son intention moralisatrice. *Gerania* commençait en exprimant la conviction de l'auteur que son discours, « même s'il n'est pas tout à fait vrai, n'est pas entièrement vain, et ni déficitaire pour délecter une fantaisie spirituelle et pour informer un moraliste fautif »[819]. Avec l'affirmation du dessein d'instruire, l'invention utopique était momentanément sauvée, mais l'utopie passait du registre fictionnel au registre allégorique de la fable morale.

L'argument pédagogique et moralisateur, combiné à celui du divertissement et du plaisir, a été développé au XVIII[e] siècle. C'est l'époque où le chancelier Daguesseau déclarait une offensive générale contre les romans fantastiques, les contes de fées et les voyages imaginaires. Comme le montre Jean-Michel Racault, selon les idéologues de cette dictature de la raison, « le roman n'est pas seulement inutile et frivole, la peinture complaisante des passions qui en constitue le principal sujet le rend également moralement corrupteur […] le roman est pernicieux parce qu'il est fiction, c'est-à-dire fausseté, et par là assimilable à un mensonge, à un acte délibéré de tromperie »[820].

Dans le cadre de cette « proscription du roman », François Augustin De Moncrif lisait à l'Assemblée publique de l'Académie ses « Réflexions sur quelques ouvrages faussement appelés ouvrages d'imagination » (1741). Sa dissertation témoignait d'une critique plus subtile de la fantaisie que celle des philosophes du XVII[e] siècle, qui annonçait l'avènement de Kant et des courants préromantiques. Moncrif ne rejetait pas en bloc les produits d'imagination (il était lui-même auteur de comédies, ballets héroïques, pastorales, songes, fables, chansons et cantates allégoriques), mais différenciait deux classes d'œuvres imaginatives, les unes acceptables, les autres blâmables.

Les ouvrages admissibles sont ceux nourris par une imagination que Moncrif définit comme « invention, génie, idées neuves, ou du moins rendues d'une manière originale »[821]. Ainsi, les « ouvrages d'imagination » (dans le bon sens du terme) sont ceux qui ont « un sujet dont le choix est ingénieux, un plan dont toutes les parties qui marquent de l'invention, tendent également à mettre dans un beau jour une ou plusieurs vérités propres à former les mœurs, ou à éclairer l'esprit en l'amusant »[822]. Le *Télémaque* de Fénelon en est donné pour exemple. Le moraliste est donc prêt à sauvegarder la fantaisie, à condition qu'elle se mette à la disposition de l'éducation illuministe et bourgeoise du public.

---

819 *Ibidem*, p. iv.

820 Voir Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, pp. 78, 296-297.

821 François Augustin de MONCRIF, « Réflexions sur quelques ouvrages faussement appelés ouvrages d'imagination », *in Œuvres de Moncrif*, p. 307. Nous approchons de la distinction essentielle de Kant entre imagination productive et imagination reproductive, qui est à l'origine du concept romantique puis moderne d'imaginaire. Toutefois Moncrif reste attaché à la définition classique d'« *ingenium* », qu'il met à jour avec la mentalité rationaliste, illuministe, moraliste et pragmatique de son siècle.

822 *Ibidem*, p. 315.

Par rapport à ces prescriptions, les « ouvrages réprouvables » sont tous ceux produits par une « fausse » imagination, qui s'envole du réel et du vraisemblable, dans le fantastique et l'extraordinaire, « sans la moindre idée des sciences, sans les premiers principes du raisonnement »[823]. Le manque de prise à la réalité, l'aberration logique, l'invention débridée de choses incroyables (donc mensongères) et finalement inutiles (qui ne servent à aucun type de pédagogie), aussi bien que la répétition et la stéréotypie des thèmes et des personnages traditionnels, sont jugés comme des échecs littéraires. Dans cette catégorie sont rassemblés indistinctement « des romans qui ne sont fondés que sur le merveilleux & le surnaturel, des voyages imaginaires, & enfin des contes de fées & d'enchanteurs », donc toutes les « *romances* » (dans le sens anglais du terme) puisant dans la « pensée enchantée ».

Or, voilà que, sans être nommée expressément (le terme ne désignait pas encore sans équivoque un genre littéraire), l'utopie, sous la forme de récits utopiques combinés à des voyages extraordinaires, se retrouvait en pleine ligne de mire. En énumérant les « sources » de la faillite de l'imagination fabuleuse, Moncrif cite comme échantillons négatifs les fictions de Swift et Defoe. Il range parmi les causes de l'égarement de l'imagination quelques uns des principes fondateurs de l'utopie : « le renversement des principes ou des usages communs », donc le schéma du « *mundus inversus* » (par exemple les Houyhnhnms de Swift) ; « mettre un ou plusieurs personnages dans quelques situations extraordinaires & embarrassantes » (c'est le cas de Robinson) ; « l'art d'étendre ou de réduire la forme de certains êtres » (les Lilliputiens et les Brobdingnagiens de Swift) ; et « employer les Génies, les Fées, &c. »[824].

Finalement, Moncrif saisit et formule l'un des reproches qui seront adressés à l'utopie par les commentateurs modernes du genre : la « pensée désirante », les fantasmes de toute-puissance, la condition irréelle, de démiurge totalitaire, dans laquelle se place l'utopiste-législateur. S'attaquant, dans la *Basiliade* de Morelly, aux principes d'égalitarisme, de communauté des biens ou de liberté sexuelle, Moncrif observe « combien il y a de distances entre les plus belles spéculations de cet ordre et la possibilité de l'exécution ; c'est que, dans la théorie on prend des hommes imaginaires qui se prêtent avec docilité à tous les arrangements et qui secondent avec un zèle égal à tous les arrangements ; mais, dès qu'on veut réaliser les choses, il faut se servir des hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire indociles, paresseux, ou bien livrés à la fougue de quelque violente passion ». Moncrif met le point sur le défaut central de la pensée utopique, celui de prescrire la félicité par-dessus le libre arbitre des individus. Cette observation sera le moteur principal des antiutopies modernes, qui blâment la dimension massificatrice des projets d'amélioration politique, sociale, morale, spirituelle, etc., imposés idéologiquement.

Jean-Jacques Rousseau reprend le même argument dans une polémique avec Mirabeau, qui lui avait envoyé *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* de Mercier de la Rivière (1767) : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* [Je vois le mieux et je l'approuve, mais je fais le pire]. Voilà ce que fera votre

---

[823] *Ibidem*, p. 311.

[824] *Ibidem*, pp. 308-311.

despote, ambitieux, prodigue, avare, amoureux, vindicatif, jaloux, foible ; car c'est ainsi qu'ils font tous, et que nous faisons tous. Messieurs, permettez-moi de vous le dire, vous donnez trop de force à vos calculs, et pas assez aux penchants du cœur humain et au jeu des passions. Votre système est très bon pour les gens de l'utopie ; il ne vaut rien pour les enfants d'Adam »[825]. C'est un exemple parlant de la manière dont la critique rationaliste de l'utopie a incorporé l'argument chrétien de la condition déchue de l'homme et l'a transféré dans l'argument humaniste de la liberté de l'individu face aux législateurs de toute catégorie.

Les auteurs des Lumières ne manquent pas d'adopter ou au moins d'invoquer le précepte pédagogique, même dans les textes les plus fantaisistes. Par exemple, la narratrice du *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes ou Le nouveau Mentor* de Marie-Anne de Roumier-Robert (1765) est visitée par un génie élémentaire, qui lui donne des conseils littéraires : « Ton intention doit être d'instruire en amusant : suis exactement ce projet ; c'est le seul moyen par lequel tu puisse acquérir de la gloire et de la réputation »[826]. L'abbé Jean Terrasson, dans la Préface de son *Sethos* (1731), fait la distinction entre l'auteur moral et l'auteur de fiction. S'il range son texte plutôt dans la classe des fictions, c'est parce que, pour lui, la fantaisie, loin d'être source d'inventions débridées, permet de montrer des personnages exemplaires que les textes d'histoire ne sauraient jamais repérer à l'état pur. La fiction utopique est supérieure au récit historique seulement en tant qu'elle peut transmettre des leçons éthiques.

Rétif de la Bretonne avance l'idée que l'échec des utopies à convaincre le public rationaliste et sceptique serait dû justement à l'abandon de cette recette poétique. Un mauvais auteur de projet social est celui qui « a noyé l'instructif & fait disparaître l'agréable de cette production ». A cause de leur impossibilité théorique, la République de Platon, l'Utopie de Thomas More et le projet de gouvernement de l'abbé de Saint-Pierre « ont été regardés comme des chimères inexécutables »[827]. Dans son *Andrographe* (1782) (qui couronne une série de « graphes » réformateurs), Rétif de la Bretonne se vante de proposer, lui, des « projets de règlements » et des principes pédagogiques parfaitement exécutables.

Les évaluations rationalistes et humanistes du terme d'utopie lui ont valu, à partir de l'Illuminisme jusqu'à nos jours, le sens relativement péjoratif qu'il conserve dans la langue commune. En Angleterre, après la Restauration, des textes comme *Christianopolis* et la *Nouvelle Atlantide* étaient traités comme des « fictions spirituelles » (« *witty fictions* »), « simple chimères », « châteaux d'air », « caprices romantiques »[828]. Dans le *Dictionnaire* de Trévors de 1751 ou dans le *Dictionnaire de l'Académie* dans la sixième édition de 1795, l'utopie servait à désigner, d'une manière dépréciative, un pays imaginaire, de nulle part, une chimère, une

---

[825] Jean-Jacques ROUSSEAU, Lettre 47 à M. de Mirabeau, 26 juillet 1767, *in Lettres philosophiques*, p. 167.

[826] Marie-Anne de ROUMIER-ROBERT, *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes ou Le nouveau Mentor*, p. XVI.

[827] Nicolas-Edme RÉTIF DE LA BRETONNE, *L'Andrographe*, p. 11.

[828] Dominic BAKER-SMITH, « The Escape from the Cave : Thomas More and the Vision of Utopia », *in* Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, pp. 42-43.

rêverie, un projet irréalisable[829]. Exposé à la lumière froide de la raison, le doute que Thomas More avait inclus comme jeu d'esprit dans sa fiction a fini par faire surface dans la signification courante du mot « utopie ». Travaillé et érodé par la critique rationnelle, l'utopisme est arrivé à signifier l'idéal irréalisable, l'irréalité, l'impossible.

Chapitre 2. Le narrateur en position dystopique

Les auteurs d'utopies ressentaient plus ou moins impérativement la pression du paradigme rationaliste. Si la censure religieuse avait engendré des utopies chrétiennes et réformistes, l'(auto)censure rationnelle a poussé les utopistes a assumer les impératifs d'un âge de lumières. Le trait d'union entre ces deux types d'utopies conformes aux idéologies dominantes est représenté par *Les aventures de Télémaque* de Fénelon (1699)[830]. Supérieur de l'institut des Nouvelles Catholiques fondé par la Compagnie de la Propagation de la Foi, précepteur du petit-fils de Louis XIV, Fénelon était imprégné d'un « augustinisme latent » et d'un fidéisme stoïcien (malgré son implication dans les polémiques sur la doctrine du Pur Amour). Sa continuation de l'*Odyssée* est une polytopie qui, enchaînant plusieurs eutopies[831], fait un éloge de la prudence contre-réformée, du quiétisme moral et du « raisonnement » qui, seul, peut « gagner les peuples »[832].

D'un côté, Fénelon exprime les valeurs de la Contre-Réforme et de la *Weltanschauung* baroque. Le modèle de souverain qu'il propose est le prince « prudent » et discret », en opposition avec le tyran machiavélique et bon vivant de la Renaissance[833]. La cité idéale est une variante laïque de monastère, qui encourage le travail et le commerce, mais interdit tout luxe et délaissement. De l'autre côté, ce piétisme se ressent du prestige que la raison avait acquis au XVII^{e} siècle. Il est hautement significatif que Mentor, l'instructeur de Télémaque mais aussi le législateur de l'eutopie de Salente, soit Minerve en personne, déesse de la sagesse qui n'hésitait pas à retenir Ulysse par les cheveux quand le héros était emporté par la fureur et les passions violentes.

Dans l'apprentissage du fils d'Ulysse, les conseils moraux de Mentor esquissent la doctrine d'une religion raisonnée, où le christianisme se teint de déisme et de rationalisme philosophique. Selon l'enseignement de Minerve, l'univers est la création de « cette lumière simple, infinie et immuable, qui se donne à tous sans se partager ; de cette vérité souveraine et universelle qui éclaire tous les esprits, comme le soleil éclaire tous les

---

[829] Voir Bronislaw BACKZO, *Lumières de l'utopie*, pp. 47 sqq.

[830] Sur la place et l'influence de Fénelon sur la littérature utopique, voir Albert CHEREL, *Fénelon*.

[831] Toutefois, comme le note Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, p. 42, parmi les sociétés visitées par Télémaque pendant son périple, une « a clairement une valeur d'anti-modèle : c'est Chypre, l'île de la volupté, contre-utopie rudimentaire et peu cohérente ».

[832] Jeanne-Lydie GORÉ, Introduction à FÉNELON, *Les aventures de Télémaque*, pp. 16 sqq.

[833] Marcel PRÉLOT, Préface à Françoise GALLOUÉDEC-GENUYS, *Le prince selon Fénelon*, p. XVII.

corps »[834]. Comme le note Ely Carcassonne, dans *Les aventures de Télémaque*, la mythologie antique souffre une spiritualisation graduelle et rejoint le mysticisme chrétien. La raison incarnée par Minerve est le Verbe divin, le Logos[835].

Le phare de l'âme raisonnable est « la raison éternelle », la « lumière divine ». Ceux qui ne la voient pas passent leur vie dans une « profonde nuit », entourés de « sombres et fausses lueurs, de vaines ombres, de fantômes qui n'ont rien de réel ». Les facteurs de l'égarement sont « le plaisir des sens » et « le charme de l'imagination »[836]. Pour éduquer Télémaque, Minerve doit lutter avec Vénus, déesse de l'amour, et Calypso, magicienne enchanteresse des yeux. En accord avec ce rejet de la fantaisie, la Salente gouvernée par Mentor sera une cité raisonnable, austère, sévère, sans aucune couleur ni éclat, sans exubérance et sans sentiment, pouvant poser comme modèle maximal pour les « utopies de la raison ».

Un an plus tard, en 1700, Claude Gilbert offre une autre utopie incarnant l'idéal de l'homme conduit uniquement par la raison. Reprenant les critiques de Descartes, de Bacon et de tous les nouveaux philosophes au sujet de la mythologie, des fables, des superstitions et des contes, les protagonistes de *L'histoire de Calejava ou de L'isle des hommes raisonnables* déplorent le penchant du grand public pour le fantastique. Pour plaire à ces lecteurs superficiels, « il faut faire entrer du merveilleux dans un récit, il le faut charger de circonstances rares & extraordinaires, le rendre le plus fleuri qu'il est possible, sans quoi il ne frapperoit que foiblement l'esprit & l'imagination ». Malheureusement, « la vérité ne fournit jamais assez de surprenant, il la faut abandonner ou se taire »[837]. C'est contre ce courant de la fantaisie irréaliste et mensongère que Claude Gilbert monte son utopie. Calejava, qui dans la langue du pays signifierait « Terre d'homme », est « L'isle des hommes raisonnables ». « Croyant mériter le nom d'hommes par excellence », les insulaires estiment « qu'il n'y a qu'eux sur la terre qui soient raisonnables ; ils trouvent les sentiments des autres peuples si extravagants, leurs coutumes si ridicules, qu'ils ne font point de difficulté de leur refuser la qualité d'hommes »[838].

Marivaux met lui aussi en scène le thème de la rationalité, qu'il combine au thème de la grandeur corporelle. Si Lilliput et Brobdingnag de Swift connotaient, par les dimensions de leurs habitants, la petitesse ou la hauteur morale, dans l'*Ile de la raison ou les petits hommes* de Marivaux (1727), les hommes rationnels sont des géants, alors que ceux qui sont déraisonnables et manquent de bon sens se retrouvent réduits à la taille de pygmées. Huit Européens échoués dans l'île découvriront qu'ils peuvent grandir ou rétrécir en fonction de leurs progrès dans la sagesse. Grâce au gouverneur de l'île, qui s'applique à leur donner des conseils, ceux qui sont ouverts d'esprit croissent rapidement, alors que les récalcitrants restent des Lilliputiens.

---

[834] FÉNELON, *Les aventures de Télémaque*, p. 190.

[835] Ely CARCASSONNE, *Fénelon. L'homme et l'œuvre*, p. 81.

[836] FÉNELON, *Les aventures de Télémaque*, p. 191.

[837] Claude GILBERT, *Histoire de Calejava ou de L'isle des homes raisonnables*, p. 14.

[838] *Ibidem*, p. 3.

D'une manière plus patente que chez Swift, la grandeur corporelle est, chez Marivaux, une allégorie satirique. Les personnages même doutent que leurs tailles changent vraiment et se demandent s'ils ne sont pas en proie à une illusion d'optique, de « quelque accident [arrivé] à notre rétine, en vertu duquel nous nous croyons petits ». Le gouverneur est d'un avis plus moralisateur, pensant que « leur petitesse n'était donc que l'effet d'un charme, ou bien d'une punition des égarements et de la dégradation de leur âme »[839]. Contrairement au dicton qui dit que la stupidité ne fait pas souffrir, voilà la bêtise traitée comme une maladie ou un estropiement physique.

En tout cas, *L'île de la raison* est une utopie morale, dans laquelle le bon entendement est capable de faire changer les moeurs et d'éradiquer les défauts. Les Européens retrouvent des tailles normales quand ils font contrition et se repentent de leurs vices. La Comtesse est guérie quand elle admet qu'elle souffre « de l'orgueil, de la sottise et de l'étourderie ». Les plus obstinés, et donc les plus lents à retrouver une dimension décente, sont le Philosophe, le Poète et le Médecin, qui s'appuient orgueilleusement sur leurs propres vérités et jugements. Francis Bacon déjà avait dénoncé les opinions reçues et les préjugés personnels comme un obstacle redoutable pour la bonne marche de l'entendement. La solution que Marivaux recommande pour cette impasse est de facture érasmienne. Le traitement pour l'inflation de l'ego est la sagesse d'« admettre qu'on est fou »[840] !

Ce ne sont là que trois exemples parmi une multitude. A partir de la fin du XVII^{e} siècle, la majorité des utopistes ont commencé à imaginer leurs cités idéales dans les cadres du rationalisme philosophique. Les Sévarambes de Denis Veiras, les Hermaphrodites de Gabriel de Foigny, les Ajaoiens de Fontenelle, les Salentins de Fénelon, le peuple de Calejava de Claude Gilbert, les « nouveaux Athéniens » d'Ambrose Philips, les Houyhnhnms (en tant que « *animal rationale* ») de Jonathan Swift, les habitants de l'Ile de la raison de Marivaux, les Galligènes de Tiphaigne de la Roche, tous ces habitants de l'utopie sont des êtres superlativement raisonnables. L'intellect était devenu la faculté maîtresse de l'homme, la seule qui garantissait le succès des projets d'amélioration sociale et anthropologique.

Cependant, l'intrusion violente de la rationalité au sein de la fantaisie utopique n'a pas manqué de créer un certain inconfort souvent non-dit et des anxiétés subliminales chez beaucoup d'auteurs et de lecteurs d'utopies. Tandis que de l'extérieur l'utopie était soumise au tir concentré des philosophes de la raison et des lumières, à l'intérieur elle a subi une fracture suicidaire. Convertis à l'idéal rationaliste, une partie des utopistes imaginaient des « îles des hommes raisonnables » et grossissaient les rangs des détracteurs de l'imagination. Restés fidèles aux charmes de la fantaisie merveilleuse, ou tout simplement sceptiques quant au modèle anthropologique cartésien, une autre partie voyait avec inquiétude cette marche triomphante de la rationalité. Une guerre civile, intestine, a éclaté entre les utopistes de la raison et les utopistes du merveilleux fantastique.

---

[839] MARIVAUX, *L'île de la raison ou les petits homes*, *in Théâtre complet*, tome I, pp. 601, 603.

[840] *Ibidem*, p. 643.

Souvent, ce conflit déchirait l'esprit d'un même et seul auteur, le laissant dans l'impossibilité de formuler un choix clair et monovalent envers un modèle ou un autre. Ce conflit des options a provoqué une fissure dans la mentalité utopique. Un des résultats de cette « schizophrénie » du genre a été le divorce entre l'auteur et le personnage, entre l'utopiste et l'utopien. L'écrivain (en tant qu'il est possible de parler du profil « véritable » et de l'idéologie « réelle » d'un auteur), le narrateur visitant l'Utopie et les habitants de l'Utopie se sont retrouvés dans la situation d'émettre des opinions et de formuler des jugements opposés les uns aux autres. L'auteur a commencé a n'être plus du même avis que son protagoniste, celui-ci à douter du bien fondé de l'optimisme des Utopiens, ce qui a transformé l'utopie, d'une symphonie dirigée par un chef d'orchestre (le législateur), en une cacophonie, en une querelle de voix et de masques.

Le télescopage des points de vue plaçait souvent le protagoniste du récit utopique dans une situation gênante et pénible. Les difficultés du héros pour se mettre d'accord avec l'auteur, avec ses hôtes utopiens et avec lui-même étaient un symptôme alarmant pour le bien-être de la mentalité utopique, qui préparait à la longue la transformation de la Cité de l'homme dans une antiutopie. Nous allons définir ce procédé narratif de « dépaysement » du protagoniste, qui jette une lumière angoissante sur la société (considérée) idéale, comme « narrateur en position dystopique ».

Pour construire le concept de « narrateur en position dystopique », nous utiliserons deux distinctions proposées par Carmelina Imbroscio et Martin Schäfer. Carmelina Imbroscio part des éclaircissements de George Benrekassa et d'Alberto Petrucciani sur le statut du narrateur dans la fiction utopique pour différencier le narrateur du récit de voyage du narrateur du roman utopique. La différence entre les deux réside dans le fait que, si le narrateur de voyage est un explorateur ou un conquistador qui représente les valeurs de son monde d'origine, le narrateur utopique est presque toujours « un être en fuite », un individu qui conteste son pays et désire s'intégrer dans la cité idéale découverte. Face à ce nouveau venu, qui est autant un « corps étranger » et un intermédiaire entre les deux civilisations, la société utopique, isolée et claustrée en elle-même, a généralement deux réactions possibles : soit de l'assimiler complètement, de le phagocyter, soit de le rejeter ou de le détruire[841].

De son côté, Martin Schäfer, traitant des antiutopies modernes, distingue le « voyageur utopien » (« *utopian traveler* ») de l'« étranger antiutopien » (« *antiutopian outsider* »)[842]. Le terme d'« *outsider* » décrit convenablement la position d'un personnage positif, porteur des valeurs partagées de l'auteur et du public, qui se retrouve dépaysé, inadapté, persécuté dans une société négative, tyrannique et monstrueuse. Par sa présence, par ses principes, par ses actions, l'outsider joue le rôle de repère contrastif pour une cité de nature antiutopique.

---

[841] Carmelina IMBROSCIO, « Du rôle ambigu du voyageur en utopie », *in* Carmelina IMBROSCIO (éd.), *Requiem pour l'utopie ?*, pp. 123-133.

[842] Martin SCHÄFER, « The Rise and Fall of Antiutopia : Utopia, Gothic Romance, Dystopia », *in Science Fiction Studies*, volume 6, part 3, 1979.

Combinant les démarches théoriques de Carmelina Imbroscio et de Martin Schäfer, nous obtenons trois typologies du personnage narrateur : héros intégré à l'utopie, héros rejeté par l'utopie, héros qui refuse l'utopie. Les deux premiers sont des « voyageurs utopiques », le dernier est un « outsider antiutopique ». Nous allons appeler « narrateur en position dystopique » la deuxième typologie, celle du héros rejeté par l'utopie ou incapable de s'intégrer en utopie. Cette position suppose que les personnages arrivés dans un royaume idéal (ou clamé tel) ressentent, à partir d'un certain moment, une sorte de malaise et d'inquiétude. Bien que la société décrite par eux montre toutes les excellences du lieu parfait, les explorateurs finissent par se retrouver dans une situation incommode, qui les oblige à partir ou à se faire expulser.

Au premier abord, nous avons donc trois typologies : le « voyageur utopique », le « narrateur en position dystopique » et l'« outsider antiutopique ». Le « narrateur en position dystopique » partage avec le « voyageur utopique » (donc intégré dans la société visitée) autant le refus du « *mundus* » (le « *contemptus mundi* », pourrait-on dire), le dédain envers la civilisation d'où il vient, que l'admiration pour la civilisation découverte. De son point de vue, celle-ci est une topie positive, même quand il se fait expulser ou renonce de son propre gré à s'y adapter. En revanche, l'« outsider antiutopique » change de perspective et de position, il reste plus proche des valeurs de son monde et regarde d'un œil critique la civilisation étrangère. De son point de vue, celle-ci est une topie négative. Quoique ni le « narrateur en position dystopique », ni l'« outsider antiutopique » n'arrivent à s'intégrer dans ladite société, le premier continue de la considérer comme un modèle parfait, alors que le deuxième voit en elle une antiutopie cauchemardesque.

Néanmoins, la situation est plus compliquée, parce que la typologie du « narrateur en position dystopique » admet deux cas, en fonction de l'attitude du personnage même envers la société visitée, positive ou négative, combinée avec la perspective de l'auteur sur sa création fictive.

Jean-Michel Racault a fait sur ce point plusieurs analyses et considérations illuminatrices. Partant de l'observation que la qualité positive ou négative des topies est aussi un effet de perspective, le critique soutient que le glissement de l'utopie à l'antiutopie est dû au changement du « traitement littéraire du personnage narrateur » : « c'est l'individualisation très poussée du narrateur, ainsi que son implication personnelle dans la vie quotidienne de la société utopique, qui seules permettent de mettre en évidence les failles de cette société ; c'est par lui que peut s'inverser du positif au négatif la signification des textes »[843]. Le voyageur-narrateur ne se voit plus attribuer le rôle de témoin et d'interprète de l'idéologie utopienne : il devient un personnage « plein », individualisé et irréductible aux projets massificateurs des législateurs imaginaires. C'est ce conflit entre l'individu et la collectivité, entre la différence et l'identité, entre les passions de l'âme et la raison abstraite qui jette sur la cité idéale le doute de tyrannie et de totalitarisme[844]. La position du narrateur, sa condition humaine même, rend manifeste, parfois par réduction à l'absurde,

[843] Jean-Michel RACAULT, *De l'Utopie à l'Anti-utopie*, p. 36.

[844] Idem, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, pp. 594-595, 748-749.

l'impraticabilité de l'utopie. Le personnage venu de l'extérieur est un témoin qui met en évidence l'impossibilité systémique de la perfection utopique.

Traduite dans les termes de Jean-Michel Racault, la distinction de Martin Schäfer entre « le voyageur utopique » et l'« outsider antiutopique » est donnée par l'attitude du protagoniste envers la topie dont il est le témoin. Si la perspective du second est « dysphorique »[845], on peut par symétrie caractériser l'attitude du premier comme « euphorique ». Le narrateur « euphorique » est un admirateur inconditionnel du monde visité, qu'il est prêt à défendre non seulement contre ses compatriotes, mais aussi contre ses propres besoins et habitudes. En revanche, le narrateur « dysphorique » refuse d'emblée la condition que lui attribue la société utopique et critique ouvertement les principes qui régissent ce projet social.

Fort de ces éclaircissements, nous nous proposons de créer une petite systématique qui associe les attitudes respectives du narrateur et de l'auteur envers les différentes topies qu'ils décrivent. Plus précisément, il s'agit de coupler les attitudes positive ou négative de l'auteur avec les attitudes euphorique ou dysphorique du narrateur. Il en résulte quatre combinaisons possibles : 1. L'auteur et le narrateur s'accordent que la cité décrite est une topie positive ; 2. L'auteur la voit comme une topie positive, mais le narrateur la ressent comme une topie négative ; 3. L'auteur la reçoit comme une topie négative, alors que le narrateur est convaincu de sa positivité et de son excellence ; 4. L'auteur et le narrateur s'accordent pour dire que la cité décrite est une topie négative.

Le premier et le quatrième cas ne posent pas de problèmes d'interprétation : les sociétés imaginaires sont respectivement une utopie (ou une eutopie, selon les définitions que nous proposons pour ces termes dans l'Annexe 2) et une antiutopie (ou une dystopie). Le narrateur est, dans le premier cas, un « voyageur utopique » euphorique, heureux de découvrir et finalement de s'intégrer dans le monde visité. Dans le quatrième cas, il est un « outsider antiutopique », qui est écrasé par ce monde et le critique de manière véhémente.

Dans le deuxième et le troisième cas, en revanche, qui supposent le désaccord entre l'auteur et le narrateur, nous avons affaire au procédé de « dénégation » (« *disclaim* ») : l'auteur propose un modèle, qu'il paraît approuver (ou au contraire désapprouver) intellectuellement, sentimentalement ou fantasmatiquement, alors que le personnage affiche l'attitude inverse, créant un contraste étrange, mais révélateur, avec son créateur. Evidemment, il reste à investiguer quelles sont les causes, programmatiques ou inconscientes, de ce dédoublement, de cette « schizophrénie » idéologique et littéraire, dans le cas spécifique de chaque utopiste. En toute probabilité, il s'agit d'un jeu de rôles compliqué, qui permet l'expression de plusieurs points de vue divergents, qui exprime le rapport de forces entre les instances intérieures de l'utopiste (le surmoi contre l'ombre, la raison contre les pulsions, etc.) et qui implique différentes attitudes : ironie, auto-ironie, mauvaise conscience, etc.

---

[845] Idem, *De l'Utopie à l'Anti-utopie*, pp. 36, 566-567.

Autant dans la deuxième que dans la troisième typologie, le narrateur se retrouve dans une position dystopique. Dans la deuxième, qu'on peut exemplifier avec *L'histoire des Sévarambes* de Denis Veiras, l'auteur pose la société visitée comme un modèle à suivre. Il est parfois difficile de cerner les vraies intentions de l'auteur, caché derrière tant de miroirs narratifs, mais en tout cas c'en est bien l'impression qu'il veut faire transparaître. Denis Veiras paraît s'appliquer très sérieusement à la construction imaginaire de sa société idéale, et ses lecteurs, de Leibniz à Bayle, l'ont bien pris à la lettre. Mais ses personnages, quant à eux, se retrouvent dans des situations assez incommodes, qui finissent par les obliger de s'en aller ou de se faire expulser. Bon catholique, le capitaine Siden ne peut approuver la civilisation déiste des Sévarambes. Et quoique Siden ne soit qu'un masque dénégateur (un « *disclaimer* ») de Denis Veiras, que l'auteur introduit pour se protéger des conflits avec la censure ou pour exprimer ses propres conflits intérieurs, il n'en est pas moins un personnage avec une disposition plutôt dysphorique.

Dans le troisième cas, qu'on peut exemplifier symétriquement avec *La terre australe connue* de Gabriel de Foigny, les attitudes de l'auteur et du personnage se renversent. Jacques Sadeur est inconditionnellement « euphorique » des Hermaphrodites, il approuve leurs raisonnements et lois (du moins d'un point de vue rationnel qu'il se propose d'adopter), même au péril de soi. Lemuel Gulliver est tout aussi disposé à renoncer à sa condition humaine pour s'intégrer à la société des Houyhnhnms et il accepte leurs décisions même si elles lui font injustice. Mais les auteurs, Foigny et Swift, quant à eux, ne partagent pas cette euphorie, ils sont beaucoup plus sceptiques en ce qui concerne l'eudémonisme de ces sociétés. Le personnage paraît être pour eux une sorte d'instrument pour tester à distance, par intermédiaire, des fictions dans lesquelles ils ne veulent pas s'engager directement.

Dans la deuxième et troisième typologie, le désaccord entre auteur et narrateur rend plus difficile de décider s'il s'agit d'une utopie ou d'une antiutopie. En tout cas, bien que la présence et l'attitude du personnage est un instrument efficace de valorisation positive ou négative de la topie, décisive nous paraît finalement l'attitude de l'auteur même. Quand il donne l'impression d'admirer la société visitée et d'adhérer à ses valeurs, celle-ci apparaît comme une utopie (ou eutopie), et c'est le personnage plutôt qui se retrouve dans la position ingrate de naïf et de porte-à-faux. Quand il laisse transparaître des doutes quant à la perfection de la cité respective, tout l'enthousiasme du narrateur n'arrive pas effacer la coloration dystopique ou antiutopique du texte.

Dans ce chapitre, nous allons nous pencher sur la deuxième et la troisième typologie. Elles entrent, toutes deux, dans la même catégorie du « narrateur en position dystopique », catégorie qui couvre l'intervalle de l'utopie à l'antiutopie. Pour notre démarche, il importe moins que le narrateur soit, lui, en harmonie ou en divergence avec la société respective, qu'il soit euphorique ou dysphorique, qu'il s'en fasse expulser ou qu'il la quitte volontairement. Le critère définitoire reste la contradiction entre auteur et personnage, la distance (et même la mauvaise conscience) qui s'insinue dans la pensée utopique.

Le motif explicite du départ ou de l'expulsion du « narrateur en position dystopique » est souvent la différence entre la condition et l'adresse, les habitudes et les mœurs, l'éducation et la morale de l'Européen comparés à ceux des Utopiens. Le visiteur se découvre dans une position d'infériorité biologique ou culturelle qui s'avère humiliante et intolérable. Ses manques et handicaps face à la perfection des autochtones deviennent une source de mécontentement, de reproches et de dépréciation – voire autodépréciation. Le « moi idéal » que l'utopie pose comme but pour ses citoyens provoque, chez les voyageurs venus de l'Ancien Monde, des blessures narcissiques de l'image de soi.

Or, l'objectif des utopies est d'offrir un exemple à suivre pour tout un chacun. Elles sont des modèles que les individus devraient pouvoir atteindre par un effort moyen, raisonnable, en aucun cas surhumain. Autrement dit, elles sont un idéal téléologique, qui se trouve au bout de la ligne droite qui mène de la condition actuelle à la condition utopique envisagée. Elles supposent, évidemment, des difficultés, des restrictions, des renoncements, mais finalement elles finissent par couronner une pédagogie et une ingénierie individuelle et collective. La découverte d'un lieu idéal est le germe et le moteur d'une amélioration spontanée et inconditionnée de soi-même.

En revanche, le sentiment d'inadaptation et de rejet suggère que le narrateur ne peut adopter l'idéal utopique comme son propre idéal. Il ne ressent pas la civilisation utopienne comme le point d'aboutissement de son propre effort eudémonique. Il découvre qu'il se trouve sur une autre ligne d'évolution morale, technologique ou anthropologique que le peuple qu'il admire pourtant. L'intuition de cet écart provoque, chez le visiteur et chez ses hôtes, une inquiétude et un désarroi qui se termine par une rupture. C'est comme si le personnage reconnaissait que le royaume qu'il a découvert est bien un lieu parfait, mais qu'il n'est pas fait pour lui. Le narrateur devient ainsi un rétracteur de ce que l'auteur prétend avancer par les descriptions utopiques.

La plupart des utopies libertines du XVII^{e} siècle soumettent leurs narrateurs à un tel traitement dystopique. Même quand ils décrivent des sociétés admirables, souhaitables et enviables, les « esprits forts » paraissent être possédés par un esprit sceptique plus général, qui transparaît dans l'inconfort et les troubles de leurs héros. Il est difficile d'apprécier combien cette attitude est due à une autocensure provoquée par la morale religieuse dominante, qui oblige les utopistes hétérodoxes à prendre leurs distances face aux propres fictions, et combien revient à un sentiment de désenchantement et à un pessimisme viscéral quant à la possibilité de l'homme de sortir du marasme du destin et de la condition humaine.

A partir de la fin du XVII^{e} siècle, le sentiment d'inadaptation dystopique du narrateur s'insinue dans la fibre des visions utopiques et commence à les « ronger » de l'intérieur. Ce processus de dégradation cellulaire est visible dans les voyages planétaires de Cyrano de Bergerac. La Lune et le Soleil de Cyrano de Bergerac sont pourtant, initialement du moins, des équivalences littérales du Paradis terrestre et du Royaume céleste. A sa descente sur notre satellite, M. Dyrcona se retrouve dans l'Eden biblique, que les pères médiévaux situaient sur une montagne aussi haute que le cercle lunaire. Comme nous l'avons vu, Cyrano de Bergerac n'hésite

pas à réécrire la Genèse, donnant la Lune pour emplacement originel du jardin d'Adam. Quant au Soleil, il est une variante spiritiste et théosophique du Ciel Empyrée chrétien.

Or, ces équivalences, qui paraissent initialement optimistes, sont vite sabotées par l'association de la Lune et du Soleil avec d'autres *topoï*, plus douteux et alarmants. L'un est le Pays de Cocagne. Quand il se plaint d'avoir faim, M. Dyrcona est invité par son hôte lunaire à une partie de chasse. Un coup de feu fait tomber du ciel deux douzaines d'oiseaux convenablement cuisinés, comme dans le proverbe sur le « pays où les alouettes tombent toutes cuittes »[846]. Par commodité, les Lunairiens mêlent à la poudre du fusil les ingrédients et les condiments nécessaires pour assaisonner le gibier. L'économie d'effort pour satisfaire les besoins du corps augmente sans doute l'impression d'abondance matérielle, mais nuit en revanche à l'idée morale.

D'un autre côté, la profusion de biens rapproche la Lune de Cyrano de Bergerac au royaume du Prêtre Jean et autres pays fabuleux de la « matière d'Asie ». En particulier, les Lunairiens empruntent beaucoup de traits aux races fantastiques du Moyen Age. Comme les sages brahmanes et gymnosophistes, ils vont nus et communiquent par gestes. Comme les *macrobii*, ils vivent longtemps et reçoivent comme un privilège le droit de mettre fin à leur existence. Comme les *astomi*, hommes sans bouche des Indes, ils ne se nourrissent que de la fumée et de l'arôme des plats cuisinés. Comme les *artibatirae*, ils marchent à quatre pattes, pour profiter au maximum des dons anatomiques faits par la nature. Comme les anthropophages, ils honorent leurs parents et amis morts en mangeant leur chair, pour leur assurer ainsi une survivance au moins matérielle. Comme différents autres peuples asiatiques, ils pratiquent une morale sexuelle libre, les femmes ayant autant de droits que les hommes[847]. Or, bien qu'au niveau explicite ces pratiques soient présentées comme supérieures à celles des Terriens, elles ne manquent pas de ranger les Lunairiens dans la catégorie des races tératologiques de l'imaginaire médiéval.

Un troisième topos subversif est celui du « *mundus inversus* ». Cyrano de Bergerac reprend les axiomes de John Wilkins sur la symétrie réversible entre la Terre et la Lune. Les prêtres lunairiens, à l'instar de leurs correspondants terriens, sont scandalisés par l'affirmation de M. Dyrcona selon laquelle « la Lune [leur Lune !] estoit un monde dont je venois et […] leur monde n'estoit qu'une Lune »[848]. Dans ce miroir renversé, les mœurs et les pratiques terrestres se retrouvent sens dessus dessous. Ceux punis au déshonneur sont obligés de s'habiller « par ignominie fort magnifiquement ». Les héros et les nobles portent pour emblèmes non des sabres et autres instruments de mort, mais des effigies phalliques et des « montre-sexes ». Les grands nez (quel soulagement pour Cyrano !) sont la garantie d'un « homme spirituel, prudent, courtois, affable, généreux et libéral », alors que les petits sont « le bouchon des vices opposez ». Comme dans les représentations médiévales du monde renversé, les rapports entre les générations sont intervertis : « en ce

---

[846] Savinien CYRANO DE BERGERAC, *L'autre Monde*, *in Œuvres complètes*, p. 383.

[847] *Ibidem*, pp. 376, 381-382, 394, 415

[848] *Ibidem*, p. 395.

monde là les vieux tendoient toutte sorte d'honneur et de déférence aux jeunes ; bien plus, […] les pères obéissoient à leurs enfans ». Les rapports entre les sexes le sont aussi, puisqu'« une femme […] pourroit appeler un homme en justice qui l'auroit refusée ». Dans le Soleil, « nous ne choisissons pour nos Roys que les plus foibles, les plus doux, et les plus pacifiques ». Finalement, les cérémonies funéraires luxueuses, avec des sépultures riches, sont des châtiments, alors que la mort simple et sans pompe est une marque d'honneur[849].

Finalement, une quatrième association symbolique, qui arrive à renverser complètement le sens paradisiaque de l'utopie lunaire de Cyrano de Bergerac est celle avec l'enfer astral des néo-pythagoriciens. Pendant l'Antiquité tardive, les mystiques et les philosophes païens avaient accrédité l'idée que le monde des morts se trouvait dans le ciel de la Lune. Ames et daïmons, tous les êtres spirituels descendaient ou remontaient dans les cieux planétaires, dans la sphère qui leur convenait le mieux, ou allaient plus loin, en delà du cristallin des étoiles fixes. Importée dans le cadre chrétien, la mystique pythagoricienne prescrivait l'image d'un enfer situé dans l'espace astral.

Le conseiller de M. Dyrcona, un génie solaire, attire son attention sur le fait que les Lunairiens descendus sur la Terre furent traités comme des monstres ou des singes possédés du diable. Les « Lemures, Larves, Lamies, farfadets, nayades, Incubes, ombres, manes, Spectres, phantosmes »[850] et autres figures surnaturelles ne seraient que des habitants de notre satellite, diabolisés par les théologiens et les religieux. Le génie conseiller se présente lui-même comme le fameux Démon de Socrate. Tout comme il avait donné des réinterprétations ésotériques des mythes de la création de l'homme à partir du limon et du jardin d'Eden, Cyrano ne se prive pas d'offrir une explication spiritiste à la légende de la chute des anges, la présentant comme une migration des esprits solariens dans les autres planètes.

Après avoir publié *Les Estats et Empires de la Lune*, M. Dyrcona est, dans *Les Estats et Empires du Soleil*, accusé à son tour, par des bigots et des fanatiques, d'être un sorcier. Selon ses accusateurs, qui menacent de le jeter en prison et demandent sa montée au bûcher, le protagoniste aurait visité notre satellite pour assister au Sabbat. Et cela ne serait possible « sans l'entremise de… Je n'oserois nommer la beste »[851]. Par son ironie mordante envers les superstitieux et les dogmatiques chrétiens, Cyrano procède à une désatanisation et récupération des daïmons antiques. En accord avec l'ésotérisme et le spiritualisme des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles, il rend aux esprits élémentaires et aux génies planétaires un statut noble et spirituel.

Cependant l'ironie perverse de Cyrano de Bergerac n'hésite pas à tirer profit de toutes les inversions. Les débats entre M. Dyrcona (en tant que représentant des Terriens), un Lunairien particulièrement hardi d'esprit et le Démon de Socrate sont une sorte de tournoi théologique, dans lequel les trois personnages incarnent respectivement un chrétien fidéiste, un libertin déiste et un cabaliste mystique. Or, quand les « blasphèmes »

---

[849] *Ibidem*, pp. 394, 396-397, 414-417, 469.

[850] *Ibidem*, p. 377.

[851] *Ibidem*, p. 426.

du Lunairien contre le Christ et la résurrection font penser au narrateur qu'il parle avec l'« Antéchrist », un diable apparaît *ex machina* pour enlever le mécréant. Occasion pour M. Dyrcona d'admirer « mille fois la providence de Dieu qui avoit reculé ces hommes, naturellement impies, en un lieu où ilz ne pussent corrompre ses bienaymés »[852]. Autrement dit, la Lune est (superbe autoironie de la part de Cyrano de Bergerac) un espace de quarantaine pour les impies et un enfer des libertins.

Dans ces conditions, M. Dyrcona arrive à se sentir de plus en plus mal à l'aise dans les Estats et les Empires extra-terrestres. Les civilisations de la Lune et du Soleil, bien qu'en principe supérieures à celle de la Terre, le mettent dans une position dystopique. Tout d'abord, sa condition biologique est un handicap par rapport au mode de vie de ses hôtes. La nécessité de se nourrir d'aliments solides, comparée à l'alimentation exclusivement olfactive des « astomes » lunaires, lui vaut l'assimilation à un magot ou autre singe. Les Lunairiens le prennent d'ailleurs « pour un animal des mieux enracinez dans la catégorie des brutes ». Lui et Domingo Gonzales (personnage que Cyrano de Bergerac reprend à Francis Godwin, dialoguant inter-textuellement avec son prédécesseur anglais), sont utilisés à la cour des Lunairiens comme « les bestes du Roy »[853]. La rétrogradation du protagoniste humain au rang de bête deviendra un des mécanismes tout-puissants des antiutopies.

La position dystopique du narrateur se réfère, en plus de sa condition biologique et de son anatomie humaine, à son éducation, à sa science, à ses opinions, à ses mœurs. Evidemment, les utopistes profitent de ces confrontations pour critiquer la civilisation européenne dont leurs protagonistes sont les produits. Cela n'empêche que les civilisations supérieures des utopiens deviennent invivables et parfois mortelles pour les visiteurs. Sur la Lune, M. Dyrcona se fait poursuivre en justice par les prêtres d'une religion déiste. Ironique inversion de ce qui se passe en Europe, il est mis en accusation précisément pour ses articles de foi orthodoxe. Sa conviction, conforme aux vues catholiques, que la Lune n'est pas un monde, et encore moins un monde habité et habitable, est traitée par les Lunairiens comme un blasphème, qui mérite la « condamnation à l'eau (c'estoit la façon d'exterminer les athées) ». Heureusement, le protagoniste s'en sort avec une « amande honteuse » et un habillage magnifique « par ignominie »[854].

Sur le Soleil, M. Dyrcona à des démêlés tout aussi délicats avec une population d'oiseaux intelligents, rappelant la comédie d'Aristophane. Dotés d'ailes, habitant les sphères supérieures, les oiseaux apparaissent comme des êtres supérieurs aux humains, qui ne sont, eux, que des animaux. Par inversion de ce qui se passe sur Terre, sur le Soleil les oiseaux sont les maîtres de toute la faune, alors que le narrateur est vu comme un prédateur. Emmené au Tribunal des Oiseaux, M. Dyrcona est jugé pour appartenir à la race la plus pernicieuse, la seule qui emploie son temps à massacrer les autres races et à briser les lois de la Nature. « Or si je prouve que l'Homme semble n'estre né que pour la rompre », affirme l'accusateur publique, « ne

---

[852] *Ibidem*, p. 424.

[853] *Ibidem*, pp. 380, 390.

[854] *Ibidem*, pp. 395-396.

prouveray-je pas qu'allant contre la fin de sa création, il mérite que la Nature se repente de son ouvrage ? »[855].

Dans un monde renversé, celui qui se vante d'appartenir à l'espèce la plus noble de la création apparaît comme la plus vile, ignoble et barbare des bêtes. Le stratagème de critiquer les mœurs humaines du point de vue de différentes espèces animales inférieures à l'homme sera utilisé par maints (anti)utopistes. Oiseaux, chiens, chevaux, abeilles, singes et autres créatures seront offertes comme des contre-exemples aux prétentions de l'homme de gouverner la nature. Même le règne végétal, des arbres comme les chênes parlants (de la famille des arbres prophétiques de Dodone) rencontrés par M. Dyrcona toujours sur le Soleil, ou comme les Potuans découverts par Niels Klim dans la terre intérieure[856], serviront de témoins aux auteurs de voyages extraordinaires dysphoriques que l'homme est le moins capable de construire une société vraiment utopique, égalitaire et heureuse.

De telles comparaisons bafouent l'orgueil démesuré des utopistes qui prétendent faire de l'homme un démiurge et de la cité idéale une société angélique. L'auto-justification de l'homme utopique ne peut pas se substituer à la justification par le Christ et par la grâce, l'homme ne semble pas capable de dépasser, par ses efforts seuls, sa condition déchue. Bien souvent, les narrateurs en position dystopique sont obligés d'accepter non seulement leur nature adamique, mais aussi leur composante bestiale et inhumaine. Le renversement antiutopique rabaisse l'homme du rang d'ange à celui de bête, métamorphosant les rêveries angéliques en des cauchemars tératologiques.

Le comble du sarcasme de la position dystopique est atteint quand l'homme, le dernier échelon de la chaîne des êtres, la couronne de la création, est obligé, pour survivre en utopie, d'assumer une condition animale. Au Tribunal des Oiseaux, pour échapper au verdict que « l'Homme estoit quelque chose de si abominable, qu'il estoit utile qu'on crût que ce n'estoit qu'estre imaginaire », M. Dyrcona essaie de se faire passer pour un singe. Son avocat s'emploie à son tour à démontrer que son client n'était pas « un animal qui approchoit en quelque sorte de leur raisonnement », que, par contre, « la pauvre beste n'ayant pas comme nous l'usage de la raison, [il faut excuser] ses erreurs, quant à celle que produit son défaut d'entendement »[857]. A la limite, une telle condamnation de l'homme à l'irrationalité pourrait être acceptée si elle venait de la part de quelque créature divine et supraterrestre. Formulée par des oiseaux ou des chevaux (Swift est très proche), elle renverse d'une manière angoissante la signification positive des royaumes utopiques habités par ces êtres.

Mis dans une position incommode par la supériorité raciale, morale et spirituelle de ses hôtes, le narrateur n'a souvent d'autre solution que d'abandonner l'utopie. Ayant fui la Terre à plusieurs reprises pour sauver sa vie, M. Dyrcona se voit tour à tour expulsé des états et des empires de la Lune et du Soleil. Du Paradis lunaire, où il formule des opinions impies, il est chassé par son hôte Hénoch (le gardien médiéval de l'Eden).

---

[855] *Ibidem*, p 472.

[856] Ludvig HOLBERG, *Nicolaï Klimii Iter Subterraneum* 1741.

[857] Savinien CYRANO DE BERGERAC, *L'autre Monde*, *in Œuvres complètes*, pp. 466-467, 473.

De la Lune, il redescend sur la Terre accroché au Lunairien blasphémateur qu'un diable emporte aux enfers. Quant au Soleil, comme le récit n'est pas achevé, on ne sait pas de quelle manière Cyrano de Bergerac pensait rapatrier son protagoniste. Il reste cependant que M. Dyrcona y est condamné par le Tribunal des Oiseaux « à estre mangé des Mouches », châtiment suspendu au tout dernier moment.

Les successeurs de Cyrano de Bergerac ne seront pas toujours aussi hardis, mais ils auront appris la leçon du scepticisme, du sarcasme, voire de la misanthropie. Le royaume des Sévarambes de Daniel Veiras, qui est venu à désigner, de Leibniz à Rousseau, l'utopie par excellence, n'est pas inconditionnellement accueillant et confortable pour ses visiteurs européens. Pourtant c'est l'un des meilleurs mondes possibles. Exaltant les lois et les coutumes que Sévarias le législateur avait formulées, les Sévarambes « concluaient que toutes les autres nations étaient misérables et aveugles auprès de la leur ». Conduits par « toutes les lumières de leur raison », ils pratiquent une religion déiste et solaire qui est « la plus raisonnable et la moins chargée de superstition ». Adeptes spontanées de la « méthode », ils « s'appuient si fort sur la raison humaine qu'ils se moquent de tout ce que la foi nous enseigne » : de l'idolâtrie païenne aux fables des Grecs, des contes de veille avec des lutins, fées, magiciens et sorciers à l'ésotérisme « ridicule et chimérique »[858].

Or, bien que les Sévarambes « nous traitaient avec beaucoup de douceur », les Européens ne manquent pas de se sentir discriminés. Aux yeux de leurs hôtes, ils sont des métèques, participant d'une race inférieure, sinon biologiquement, au moins moralement et spirituellement. L'intolérance se manifeste pleinement quand les enfants de la petite colonie européenne arrivent à l'âge où les jeunes Sévarambes sont adoptés par l'état. Un grand conseil débat du problème, et si les uns, plus tolérants, militent pour l'adoption et l'intégration, les autres formulent des réserves sévères. Ils argumentent que les visiteurs de l'Ancien Monde sont des « étrangers et une génération maligne ; que nous étions petits de stature et d'une faible constitution et qu'il n'était nullement convenable de nous mêler avec les Sévarambes, de peur que ce mélange de notre sang avec le leur n'y apportât du changement et de la corruption »[859].

On reconnaît immédiatement la critique renvoyée en miroir à l'Europe, mise en position renversée, d'infériorité, par rapport à l'utopie australe. Les « utopies huguenotes », comme les appelle David Fausett, ont ce double effet : elles offrent une société d'accueil pour les persécutés d'Europe, mais ne peuvent pas non plus s'abstenir de réitérer le traumatisme de la persécution. Obsédés par le fantasme du rejet, Denis Veiras, Gabriel de Foigny ou Tyssot de Patot projettent « une lumière dystopique sur la structure narrative »[860]. Leurs protagonistes incarnent la condition de l'*autre*, de l'étranger, qui n'arrive pas à se sentir chez soi ni dans l'Ancien, ni dans les Nouveaux Mondes.

Dans l'expulsion des visiteurs de la Cité idéale, on reconnaît les fantasmes de pureté, d'isolement et d'isolationnisme de tout projet utopique, soucieux de se barricader derrière des défenses naturelles, des

---

858 Denis VEIRAS, *Histoire des Sévarambes*, pp. 202-203, 205, 244-245, 267.

859 *Ibidem*, pp. 265-266.

860 David FAUSETT, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century*, pp. 27-28.

différences génétiques et des séparations culturelles. Mais cela ne rend pas moins désagréable et blessante la position dystopique du narrateur. Pour le capitaine Siden et ses compagnons, ce monde que les protagonistes n'hésitent pas à offrir en modèle à leurs compatriotes, est de par sa perfection même inaccessible à ceux participant d'une civilisation inférieure. L'inadaptation dystopique vient de la distance culturelle entre les Utopiens et les Européens.

Il est vrai que le capitaine Siden a un motif de plus pour ne pas s'intégrer inconditionnellement dans le monde australien : la foi. Une partie de l'équipage, des protestants, décident de se convertir à la religion des Sévarambes. Le narrateur, qui voit en eux une sorte de relapses (« il n'y avait pas lieu de s'étonner de voir que les enfants de ceux qui s'étaient élevés contre la Sainte Eglise catholique tombassent dans un sens reprouvé et renonçassent, enfin, au christianisme que leurs pères avaient partagé en plusieurs sectes, envenimées contre la religion ancienne, orthodoxe, catholique et romaine, hors laquelle il n'y a point de salut »[861]) ne réussit pas à les dissuader. Tout ce qu'il peut faire est de se conserver lui-même dans la foi en Jésus-Christ.

Il n'est pas difficile de cerner le message de « désaveu » que Denis Veiras confie à son protagoniste. Ce que l'auteur décrit de manière positive, le posant comme un modèle à envier, le personnage le désavoue, sur un article de foi qui implique sa personnalité. En principe, nous dirions que nous assistons à un stratagème – le narrateur, bon chrétien, visite une civilisation étrangère hétérodoxe, qu'il est obligé, prétend-t-il, de décrire minutieusement, quoiqu'il n'y adhère pas – pour éviter les problèmes d'*imprimatur* et de censure (stratagème qui manifestement n'a pas suffi, puisque le dernier volume du roman a dû être distribué illicitement). Pourtant, il est plus laborieux de discerner qui, en fait, désapprouve qui, le personnage l'auteur ou l'auteur le personnage, ou de trancher quelle part de l'approbation de Denis Veiras va vers la civilisation chrétienne et quelle part vers la société australe.

Voilà donc que, sur un point précis, l'utopie sévarambe est inférieure à l'Ancien Monde, du moins de la perspective du narrateur[862]. L'extériorité dystopique du capitaine Siden par rapport à la société australe y rend son intégration incomplète et décide finalement de son retour en Europe. « Malgré toute ma raison », confie-t-il, « un violent désir de revoir ma patrie s'empara de mon cœur »[863]. Il lui arrive la même chose qu'à Bran et autres héros irlandais qui, arrivés en Tir nam Béo, L'Ile des éternels vivants, sont finalement contraints par la mélancolie de retourner dans leur pays natal. De même que ces paradis terrestres, l'utopie est un lieu auquel les visiteurs peuvent peut-être s'adapter avec le cerveau, mais non avec le cœur.

---

[861] Denis VEIRAS, *Histoire des Sévarambes*, p. 246.

[862] Mais à cette réserve concernant la société présente des Sévarambes ont peut certainement ajouter les critiques dirigées à la société antérieure des Stroukarambes, gouvernée par l'« imposteur religieux » Stroukaras. Carole F. MARTIN, par exemple, en parle comme d'une « dystopie stroukarambe », dans « L'Utopie, le souverain et l'individu : le cas des Sévarambes », *in* David Lee RUBIN & Alice STROUP (éd.), *Utopia 1: 16th and 17th Centuries*, pp. 203-204.

[863] Denis VEIRAS, *Histoire des Sévarambes*, p. 267.

Un année plus tard, Gabriel de Foigny transforme la rupture entre le narrateur et les Utopiens en une distance anthropologique presque infranchissable. Si les différences entre le capitaine Siden et ses compagnons, d'un côté, et les Sévarambes, de l'autre, étaient de stature, de vigueur physique et morale, de mœurs, de convictions religieuses, etc., et pouvaient à la limite être rattrapées par un régime de vie austral et une éducation adéquate, les Européens et les Australiens des *Aventures de Jacques Sadeur* (1676) appartiennent en revanche à des espèces zoologiques différentes. Puisant dans les explorations et les découvertes de la médecine du XVII^e^ siècle, Gabriel de Foigny fait de ses Utopiens des hermaphrodites, dans la descendance de l'androgyne de Platon[864].

Les mappemondes et les narrations du Moyen Age peuplaient l'ailleurs géographique d'un véritable bestiaire d'hommes tératologiques, dont les hermaphrodites. La difformité, l'anormalité organique de ces êtres à deux sexes faisait d'eux des monstres, par lesquels Dieu « montrait » justement quelque chose, donnait une leçon morale aux hommes normaux. De même que le clonage de l'homme avec la bête (cynocéphales, satyres, etc.), l'hermaphroditisme pouvait apparaître comme une conséquence du péché originel ou comme un châtiment « génétique » de l'autoérotisme[865]. Cette valorisation avait déjà étayé des satires grotesques comme *L'Isle des hermaphrodites* d'Artus Thomas (1605), où les bisexués désignaient les « mignons » d'Henri III.

Par le mécanisme d'inversion spécifique à l'utopie, Gabriel de Foigny renverse les termes et fait du peuple hermaphrodite une race supérieure aux Européens. Possédant les deux sexes, et donc autonomes du point de vue sexuel et génératif, les Australiens sont des « hommes entiers », par rapport à l'humanité sexuée, composée seulement de « demi-hommes ». Un sage vieillard australien insiste lourdement : « Il faut donc que tu sois convaincu, ou que nous sommes plus qu'hommes, ou que vous êtes moins qu'hommes ». Jacques Sadeur, qui est lui aussi un hermaphrodite, mais seulement par accident génétique (donc un monstre parmi les Européens), et non par appartenance à la race australe, ne tarde pas à adopter le verdict d'infériorité anthropologique, à savoir l'idée que « nous ne fussions pas tout à fait hommes »[866].

L'hermaphroditisme n'est pas tant une allégorie morale, mais plutôt une allégorie psychologique. Gabriel de Foigny résolut par le « corrélat objectif » d'une nouvelle race le problème des fonctions de l'âme, tant débattu par les philosophes du XVII^e^ siècle. Pour les cartésiens, comme nous l'avons vu, les sens, la fantaisie et les sentiments étaient autant des sources d'erreur, qui risquaient d'embrouiller l'entendement et le bon jugement. Un des facteurs les plus violents d'agitation des esprits animaux (et en conséquence de formation d'images enthousiastes et fantasmatiques) était identifié dans la passion et l'instinct sexuel. L'érotisme apparaissait, depuis Platon déjà, comme une manie, comme générateur de la folie érotique.

---

[864] Pour les traditions mythologiques et médicales sur les hermaphrodites qui ont inspiré Gabriel de Foigny, voir Pierre RONZÉAUD, *L'utopie hermaphrodite*.

[865] Sur les explications données pour l'existence des races monstrueuses par les érudits du Moyen Age, voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 217-240.

[866] Gabriel de FOIGNY, *Les aventures de Jacques Sadeur ou La Terre Australe connue*, pp. 85, 88, 99, 109.

La déduction brutale faite par Gabriel de Foigny est que la « fureur » des passions et sa cohorte de péchés peut être annulée par la bisexualité. Possédant les deux sexes, n'ayant pas à engendrer par attraction et commerce avec leurs proches, les Australiens sont à l'épreuve des emportements de la libido. Cette clôture de l'étage inférieur du corps, cette désaffectation de la composante animale, fait des hermaphrodites des êtres entièrement intellectuels. « Nous vivons sans ces ardeurs animales des uns pour les autres ; […] notre amour n'a rien de charnel »[867], relève le vieillard local à son visiteur européen. Les Australiens conviennent à l'idéal de l'« homme raisonnable » prôné par la philosophie rationaliste et déiste, ils sont l'incarnation exemplaire de l'utopie anthropologique qui pose que la « nature de l'homme » consiste en être « humain, raisonnable, débonnaire, sans passion »[868].

En revanche, l'Européen, l'homme dans l'acception courante, est en proie à la bête intérieure. « La preuve infaillible que ce n'est pas un homme », raisonne inexorablement le sage australien, « & qu'il n'en a au plus qu'une image vaine & trompeuse, se connoit lors qu'il est emporté, querelleux, gourmand, luxurieux, ou autrement defectueux ; parce que l'homme consiste en l'exemption de ces deffauts, qui sont naturels à la beste laquelle approche plus ou moins l'homme selon qu'elle est plus ou moins vicieuse »[869]. L'incapacité de dominer les instincts est la source des « imperfections » et des péchés qui affligent la société humaine : dissensions, disputes et « boucheries effroyables de frère à frère », cupidité et avarice, lubricité et luxure, vanité et orgueil, etc.[870] L'extirpation des passions apparaît comme la panacée de l'âme morale et rapproche l'hermaphrodite australien de l'Adam prélapsaire.

Et pourtant, malgré son excellence, l'univers hermaphrodite est la cible de plusieurs critiques voilées et reproches non exprimés. Le personnage narrateur ne paraît pas être tout à fait conscient de son mécontentement, et en tout cas il refoule l'idée que le modèle peut avoir des failles. Hésitant de révéler directement ses opinions, Gabriel de Foigny place son personnage dans la position incommode 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.

La supériorité sociale des Hermaphrodites, soutient Suains, le sage vieillard qui entretient Jacques Sadeur, est conférée par la mise en pratique des principes de l'égalité et de la communauté des biens. En accord avec tant de moralistes utopiens, les Australiens sont convaincus que l'inégalité « causoit nécessairement plusieurs divisions : d'où suivoient les chagrins, les désordres, les débats & les contentions »[871]. En éliminant la cause de l'inégalité – la propriété –, ils vivent dans une société exempte de facteurs de corruption et de dissension. Avec un tel raisonnement, d'une logique impeccable, les Australiens rejettent pratiquement la

---

867 *Ibidem*, pp. 94-95.

868 *Ibidem*, p. 100.

869 *Ibidem*.

870 *Ibidem*, p. 111.

871 *Ibidem*, p. 101.

civilisation (du moins celle traditionnelle) et récupèrent la pureté de la nature. D'un coup, ils satisfont autant la loi de la raison et la loi naturelle.

Or, voilà que c'est justement cette prétention de détenir la vérité absolue qui les rend rigides, intolérants, totalitaires et racistes. Convaincus que leur mode de vie est le seul valide, ils ont comme « coutume inviolable parmi nous de ne souffrir aucun demi homme »[872]. Avec une cruauté incalculable, qui ne peut venir que de l'application d'une logique glacée, inhumaine, les Hermaphrodites n'hésitent pas à massacrer et à extirper l'espèce des Fondins qui habitent dans les terres voisines. Ces Fondins, autrement primitifs et agressifs, sont des hommes sexués : ils représentent donc notre race. Jacques Sadeur, qui se sent attiré par des « femelles » fondines, n'échappe à la purification ethnique que grâce à son anomalie congénitale – l'hermaphroditisme.

Très probablement, par l'épisode de l'extermination en masse des Fondins, Gabriel de Foigny exprime une critique dure de la mentalité coloniale des Européens, en les obligeant à subir symboliquement (par empathie littéraire avec les Fondins persécutés) le traitement qu'ils imposaient aux populations du Nouveau Monde. Il est possible aussi qu'il mette en œuvre une lassitude, un désabusement sombre en ce qui concerne la race humaine, une misanthropie dont le maître absolu sera Jonathan Swift. Le rapport entre les Hermaphrodites et les Fondins annoncent bien ceux entre les Houyhnhnms et les Yahous. Quoiqu'il en soit, l'hécatombe ne lasse pas de provoquer des frissons au protagoniste et d'élever un doute sur une rationalité si parfaite et si intolérante.

Libérés des passions, vivant exclusivement au niveau de l'intellect, les Australiens exhibent implicitement un immense complexe de supériorité raciale. Ce n'est pas seulement les Fondins, ces demi-hommes, qu'ils se proposent de faire disparaître, mais aussi plusieurs espèces d'animaux, oiseaux pour la plupart, jugées nuisibles et dangereuses, ou simplement inutiles aux besoins de la société[873]. En revanche, en explorant les combinaisons de la nature, ils arrivent à créer des animaux contrefaits (qui restent pourtant des pures curiosités, puisqu'ils ne vivent pas longtemps). Autrement dit, ils aspirent à remplacer la nature par un milieu parfaitement artificiel, dont ils sont les démiurges incontestés.

Evidement, ce serait un anachronisme que d'attribuer à Gabriel de Foigny les soucis éthiques que suscitent aujourd'hui le racisme, l'écologie ou le clonage. Il reste néanmoins que ses Hermaphrodites, bien que théoriquement en accord avec la loi naturelle, agissent d'une manière anti-naturelle, anéantissant les espèces concurrentes, remplaçant les animaux communs par des êtres créés artificiellement. On est en droit de se demander si, par la mise en pratique d'un tel programme de purification biologique, ils n'expriment pas la compulsion fantasmatique de « tuer la bête » intérieure, de forclore la partie instinctive et inconsciente de l'être. Le texte de Gabriel de Foigny serait dans ce cas le porteur d'une révolte non formulée contre le rationalisme utopique.

---

[872] *Ibidem*, p. 87.

[873] *Ibidem*, pp. 174-175.

Que les Hermaphrodites manifestent un complexe de supériorité angélique, basé sur l'orgueil luciférien d'une espèce qui se croit capable de se refaçonner ontologiquement, est suggéré par un autre thème qui engendre chez Jacques Sadeur un malaise dystopique – la condition mortelle. Pratiquants d'une religion déiste et raisonnée, les Australiens se sentent pourtant trahis par un Dieu hautain et indifférent, qui rappelle le Mauvais Démiurge gnostique : « Nous sommes soumis à la liberté 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 »[874] (le Caïn de Byron se plaindra de Yahvé dans les mêmes termes). Ils déplorent tant leur caducité, leur angoisse de la mort est finalement si aiguë, qu'ils cherchent à « mourir avec empressement ».

Une utopie qui culmine avec le suicide collectif – voilà un argument qui a déjà poussé A. Cioranescu et R. Démoris à voir dans *La terre australe connue* une critique de l'utopisme rationaliste[875]. Paola Vecchi a analysé « les contradictions qui minent de l'intérieur ce modèle de perfection unanimiste » depuis les perspectives conjuguées de Narcisse et de Thanatos. La peur de mourir, rendue plus sévère par la condition physique presque adamique des Hermaphrodites, engendre un paradoxal désir de mourir. Autrement dit, le narcissisme alimente la pulsion de mort. Avec la déconstruction de l'idéal de la « mort heureuse » posé par tout projet utopique, « le modèle parfait – mais parsemé des signes inquiétants de la crise – que l'auteur avait édifié, s'écroule soudainement. Ici s'opère à tous les niveaux un renversement total des données du monde utopique »[876].

L'immortalité était la promesse majeure des topoï paradisiaques. Si l'utopie est un projet humaniste censé supplanter le jardin d'Eden, clos à jamais pour l'humanité après le péché, il n'est pas à s'étonner que le fantasme de la vie sans mort agisse dans les fonds symboliques des quêtes utopiques aussi. Le suicide des Hermaphrodites est une forme de protestation aberrante à l'incapacité de leur société idéale d'abolir la mort. La Cité de l'homme se retrouve finalement dans la même impasse que le Paradis terrestre des traditions médiévales. A la fermeture du jardin divin correspond le doute humaniste qui a commencé à ronger l'utopie et à la métamorphoser en antiutopie.

La position dystopique du narrateur ne se résume pas à ces constatations inquiétantes concernant la société des Australiens. Jacques Sadeur a aussi des motifs plus concrets et personnels pour se sentir mal à l'aise. Il avait déjà dû supporter le mépris des Hermaphrodites envers un « demi-homme » qui, malgré son accident congénital, reste plus proche des Fondins et des bêtes, que des « hommes entiers ». Mais son attrait érotique vers les Fondines (les Hermaphrodites considèrent la « conjonction charnelle » avec ces femelles comme un

---

[874] *Ibidem*, p. 146.

[875] Voir Pierre RONZÉAUD, *in ibidem*, Note 21, pp. 146-147.

[876] Paola VECCHI, « L'amour de soi et la mort en utopie. La perfection inquiète de Gabriel de Foigny », *in* Carmelina IMBROSCIO (éd.), *Requiem pour l'utopie ?*, p. 46.

crime de bestialité), aussi bien que son refus de participer au génocide et sa compassion pour les victimes, lui attirent une condamnation à mort.

Le protagoniste se voit condamné rien moins que pour sa nature humaine. La « perversité » de Gabriel de Foigny consiste à faire que son héros acclame le verdict. Si admiratif des Australiens, Jacques Sadeur adopte la position intellective de ceux-ci et accepte les accusations et le châtiment. Avec une parfaite rupture schizophrène entre ce qu'il croit penser et dire, et ce qu'il dit effectivement, il plaide coupable : « Il est vray, disois-je, que j'ay témoigné de la tendresse pour ma nature ; il est vray que je n'ay pû égorger mes semblables ; il est vrai que j'ay fait paroître de la compassion pour les autres moy-même »[877].

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 sans doute les hommes – ses compatriotes –, mais dévoile aussi ses doutes face à l'utopie australe qu'il imagine. D'ailleurs, le personnage lui-même exprime une révolte plutôt inconsciente envers les régulations australes, puisque, bien qu'au niveau de la raison et du discours il approuve la condamnation, au niveau des faits il trouve plus convenable de fuir l'île. Son idéal de rationalité hermaphrodite est trahi et bafoué par son instinct de conservation tout à fait animal et humain.

Jacques Sadeur a beau clamer les valeurs des Australiens : « cette union inviolable de tous », « ce détachement de tous les biens », « cette pureté inviolable entre eux », « cette attache si étroite à la raison, qui les unit tous, & les porte à tout ce qui est bon & nécessaire »[878]. Gabriel de Foigny, lui, avec son expérience de vie si compliquée et mouvementée, est plus sceptique face aux utopies de la perfection angélique (qui lui rappellent les sociétés confessionnelles de son temps, intransigeantes et fanatiques) et plus ouvert à la tolérance des imperfections et failles de la nature humaine. Les aventures de Jacques Sadeur sont, comme l'observe Alice Stroup, une démonstration par réduction à l'absurde que l'homme sans passions est une impossibilité anthropologique[879]. Selon Jean-Michel Racault, l'utopie australe, qui « ne fait aucune place au corps, à la sexualité, au désir, à l'affectivité, […] parfaitement incompatible avec l'existence humaine », offre « le tableau d'un monde dans lequel la sacralisation de l'Homme aboutit à la plus complète déshumanisation »[880].

La terre australe connue dévoile un profond « pessimisme utopique ». Ce pessimisme est de fait une variante hétérodoxe de la doctrine chrétienne de l'homme déchu. Pierre Ronzéaud pense que, confronté à l'idée de

---

[877] Gabriel de FOIGNY, *Les aventures de Jacques Sadeur ou La Terre Australe connue*, p. 216.

[878] *Ibidem*, p. 110.

[879] Gabriel de Foigny « démasque le stoïcisme comme un guide impossible à suivre. Là où Suains dénonce les passions comme une imperfection, Sadeur montre comment elles agissent dans la société européenne engendrant l'inégalité, la mort par maladie, et le commerce. Il s'agit, en fin de compte, d'une perspective fonctionnaliste des passions. Mais aussi d'une vue pessimiste sur la nature humaine : si le stoïcisme est une philosophie morale manquée, alors l'égalitarisme australien est à son tour impraticable. Le sort de Sadeur est une allégorie de l'imperfectibilité humaine dans ce monde ». Alice STROUP, « Foigny's Joke », *in* David Lee RUBIN & Alice STROUP (éd.), *Utopia 1: 16th and 17th Centuries*, pp. 184-185.

[880] Jean-Michel RACAULT, *De l'Utopie à l'Anti-utopie*, pp. 264-265.

péché originel, Gabriel de Foigny avait à choisir entre deux solutions : soit d'admettre un homme perfectible (par ses propres agissements utopiques, en dehors du rachat par le Christ), soit de postuler un homme imperfectible, qu'il faut alors remplacer par une autre race, non-corrompue, celle des Hermaphrodites justement. Gabriel de Foigny a opté pour la deuxième solution, opposant au mythe négatif de la chute le mythe positif de la maintenance de la perfection. Or, cette séparation raciale entre l'homme préadamique et l'homme déchu enlève au second tout espoir de salut. Le constat de « l'impossibilité d'adapter à une telle perfection [celle des Hermaphrodites australiens] l'individu européen, naturellement "vicieux" et culturellement corrompu par le discours chrétien »[881], suggère que le salut nous reste inaccessible et que l'utopie est invivable.

Comme le dit Paola Vecchi, « En tant que clôture dérisoire de toute perspective future, l'utopie, c'est la mort »[882]. Nadia Minerva a vu juste : les utopies eudémoniques débouchent sur un impasse incontournable, puisqu'elles supposent un modèle anthropologique impossible. Pour mettre en place les lois abstraites, purement rationnelles du législateur utopien, ses sujets doivent se « robotiser », se transformer en « monstres-machines », en « hermaphrodites-robots ». D'où la conclusion pessimiste visant toute utopie : « Son germe de destruction, sa contradiction interne résident justement en cela : née pour l'homme et par l'homme, elle n'est pas à mesure d'homme, ou tout au moins d'un être marqué par la faute »[883]. Le thème de l'utopie, démontrée impraticable pour l'homme, rejoint celui du jardin d'Eden, fermé pour toujours par Dieu ! Les deux topoï se retrouvent sous le coup d'un même interdit métaphysique et anthropologique.

Un autre auteur du groupe que Raymond Trousson appelle la « *Frühaufklärung* »[884] de l'utopie, Simon Tyssot de Patot, installe à son tour le protagoniste des *Voyages et avantures de Jaques Massé* (1710) dans une position dystopique. Les habitants du pays austral découvert par Jaques Massé sont organisés en une société eutopique qui se trouve en droit, depuis son excellence morale, de juger et condamner les mœurs de l'Ancien Monde. De même que les Brobdingnagiens et les Houyhnhnms de Swift, les Australiens de Tyssot de Patot écoutent les relations des Européens avec répugnance : « tout cela ne faisoit que les aigrir, & leur donner de l'horreur pour des gens qu'ils ne connoissoient pas, mais qu'ils croyoient indignes de la lumière »[885]. Ce complexe de supériorité ne manque pas de mettre Jaques Massé mal à l'aise.

L'inconfort du personnage a pourtant une autre visée que la simple critique de l'Europe. L'auteur ne se propose pas non plus de discréditer indirectement l'utopie, montrant l'aspect arrogant de sa splendeur et supériorité. La disposition dystopique est ici le résultat de la fonction de « dénégateur » attribuée au

---

[881] Pierre RONZÉAUD, *L'utopie hermaphrodite*, pp. 62, 70, 83.

[882] Paola VECCHI, « L'amour de soi et la mort en utopie. La perfection inquiète de Gabriel de Foigny », *in* Carmelina IMBROSCIO (éd.), *Requiem pour l'utopie ?*, p. 53.

[883] Nadia MINERVA, « L'utopiste et le péché », *in ibidem*, pp. 88-91.

[884] Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, pp. 102 ssq.

[885] Simon TYSSOT DE PATOT, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, p. 85.

personnage. Jaques Massé est un témoin et un rapporteur vaguement hostile, qui joue le rôle de miroir contrastant pour la société australe.

Plus précisément, le protagoniste est investi comme porte-parole de la culture européenne. Au premier abord, on ne le dirait pas, puisque, dans les péripéties qui précèdent et suivent son séjour chez les Australiens, Jaques Massé ne s'associe qu'avec des hétérodoxes, des panthéistes et des athées, fait figure de libertin, d'opiniâtre et d'incrédule[886] et finit condamné par l'Inquisition. Néanmoins, une fois arrivé dans l'utopie australe, dont les habitants professent une foi déiste, il devient un fidéiste et un défenseur inattendu de la religion chrétienne. Tyssot de Patot transforme ainsi son personnage en une cible pour les attaques qu'il dirige, à travers les Australiens, contre les chrétiens. La position dystopique dans laquelle il se retrouve est dans ce cas un dispositif de la satire religieuse.

En tant que défenseur de la foi en Jésus-Christ, Jaques Massé doit encaisser les ironies d'une population de déistes qui croient dans un Grand Esprit qui ne s'enquiert point du sort de ses créatures : « Il faut de bonne foi, reprit le Juge, que vous habitiez des Climats bien fortunez, puis que la Divinité s'y communique ainsi aux hommes : ou il faut, pour mieux dire, que les Gens de votre Monde soient bien vains & présomptueux d'avoir l'impudence de publier hautement, que l'Esprit universel s'abaisse jusqu'au particulier, & se familiarise avec un Ver de terre »[887]. Dans ses controverses avec les philosophes locaux, Jaques Massé se transforme, du hardi libre penseur qu'il était parmi les siens, en un avocat ingénu de la civilisation européenne, et est obligé de recevoir toutes les critiques à l'adresse des lois injustes, des guerres et barbaries, des absurdités des siens.

D'ailleurs le royaume austral n'est pas du tout un modèle sans faille. Sa supériorité éthique est le résultat d'une simplicité culturelle, ce qui fait que le savoir technologique et les artefacts ingénieux (les horloges, par exemple) de Jaques Massé et ses compagnons soient accueillis par les natifs avec émerveillement et enthousiasme. La morale et la politique religieuse n'est pas non plus si sage et tolérante, puisque le « blasphème contre Dieu […] est le péché le plus énorme parmi eux » (étrange prévention pour des déistes !) et les impies sont condamnés, tout comme les meurtriers, les adultères, les paillards et les grands larrons, « pour leur vie à travailler au fond d'une mine obscure »[888].

De ce fait, le respect et les privilèges dont ils jouissent parmi les Australiens, la sympathie et la protection du roi même, ne suffisent pas pour retenir Jaques Massé et son compagnon dans le royaume. Une suspicion d'adultère (avec la reine !), la demande de travailler continuellement à fabriquer des horloges, la divergence d'opinions et de foi, les induit à quitter « ce beau païs ». Leurs hôtes, prêts à le retenir même de force, doivent admettre : « il n'a été en notre puissance de les faire revenir, à cause qu'ils ne se plaisent point parmi nous, que leurs Maximes diffèrent trop des nôtres, & qu'ils veulent voir s'il n'y aura pas moyen de repasser

---

[886] *Ibidem*, p. 45.

[887] *Ibidem*, p. 87.

[888] *Ibidem*, p. 85.

dans leur Païs, où ils peuvent exercer leur Culte en toute liberté : au lieu qu'ici ils n'osent pas même le défendre »[889].

Le trouble dystopique des protagonistes les pousse à la rupture et à l'abandon de l'heureux royaume austral. La cause latente de leur inadaptation est, selon le commentaire d'un des camarades retrouvés, « le foible de la plûpart des hommes », à savoir de ne pas se contenter de ce qu'ils possèdent, de chercher le bonheur toujours autre part de là où ils sont. La suggestion est que notre nature humaine, inquiète et curieuse, le désir de nouveauté et le besoin d'exercer le libre arbitre, avec tous les risques qui s'y associent (et effectivement le destin de Jaques Massé est une suite de catastrophes et malheurs), est incompatible avec la félicité immobile de l'utopie. Plutôt sceptique par nature, Tyssot de Patot se moque de l'optimisme politique[890] et ne crédite ni la promesse eschatologique chrétienne concernant la cité céleste, ni les rêves utopiques visant un paradis terrestre[891].

Le comble de l'inconfort est vécu par Lemuel Gulliver. Jonathan Swift réussit à mettre son protagoniste dans des positions dystopiques dans pratiquement toutes les combinaisons imaginables du système utopique. D'une manière ou d'une autre, le personnage se sent obligé de s'évader ou est exclu de tous les lieux qu'il visite au cours de son voyage polytopique. Autant l'ici européen que l'ailleurs austral sont pour lui des places invivables. Le pessimisme anthropologique du doyen irlandais fait de Gulliver un inadapté, un « outsider » autant de notre monde que des utopies, eutopies, dystopies et antiutopies du monde antipodique.

Pour commencer, penchons-nous sur les rapports de Gulliver avec son pays natal, l'Angleterre. Fils d'un père suffisamment aisé pour l'entretenir au collège, en apprentissage chez un chirurgien célèbre de Londres, puis à l'université de Leyde, médecin établi avec une petite clientèle assurée, marié convenablement à une fille qui lui apporte un dote significative et lui donne plusieurs enfants, Lemuel Gulliver bénéficie de toutes les conditions pour se sentir bien à l'aise dans son pays. Pourtant, une curiosité parfois malsaine et une instabilité ou un désir de changer portés jusqu'au suicide le font succomber à la « folie de voyages », fascination que les moralistes de l'époque rangeaient du même côté que les idéaux de chevalerie (Gulliver a été significativement comparé à Don Quichotte, cet autre grand explorateur de fantasmes).

Lemuel Gulliver fait toutes ses découvertes suite à des naufrages, cliché narratif très convenable utilisé par la majorité des auteurs de voyages extraordinaires et d'utopies des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Cependant, il est intéressant d'observer que ces naufrages suivent une sorte d'évolution violente, de crescendo tragique, qui rend compte d'une pression répulsive toujours croissante du « *mundus* ». C'est comme si l'attraction qui pousse le protagoniste vers l'ailleurs se manifeste, en miroir, par une répulsion de plus en plus implacable exercée par le monde d'ici.

---

[889] *Ibidem*, pp. 145-146.

[890] Lise LEIBACHER-OUVRARD, « Du mythe à l'histoire : *Candide* et les *Voyages et avantures de Jacques Massé* », *in Studi francesi*, no. 3, 1988, pp. 471-479.

[891] Alice STROUP, « Massé's Haircut », *in* David Lee RUBIN & Alice STROUP (éd.), *Utopia 2: The Eighteenth Century*, p. 31.

Dans le premier voyage, parti de Bristol pour les Indes orientales, le bateau de Gulliver essuie une violente tempête qui le pousse à la dérive : douze membres de son équipage se meurent de faim, les autres se retrouvant dans un état d'épuisement absolu. Finalement le navire se brise contre un écueil. Des six hommes rescapés en chaloupe, Gulliver est apparemment le seul à atteindre vivant le rivage de Lilliput. Dans le deuxième voyage, poussé par la mousson au delà des Moluques, le navire finit par aborder Brobdingnag. Descendus à terre pour se ravitailler, les marins sont effrayés par l'apparition d'un géant et abandonnent notre héros dans le royaume inconnu. Dans le troisième voyage, envoyé comme capitaine de chaloupe pour faire commerce local, Gulliver est abordé par des pirates hollandais et il est abandonné seul sur une barque en pleine mer. Finalement, pendant le quatrième voyage, d'anciens boucaniers recrutés faute d'équipage se mutinent contre Gulliver, capitaine du bâtiment, et le débarquent sur un rivage inexploré, celui des Houyhnhnms précisément.

Echoué à cause d'un orage, abandonné involontairement par ses compagnons effrayés, attaqué par des pirates, fait prisonnier par son propre équipage, voilà une progression significative des facteurs d'expulsion. De la météorologie aux hommes, de la faute irréfléchie à l'agression planifiée, de l'extérieur de la nature à l'intérieur du groupe humain, ces facteurs croissent exponentiellement. On dirait que Gulliver n'est pas seulement « condamné par la nature et par la fortune à une vie agitée »[892], mais plutôt que le destin (ou le démiurge narrateur, pour changer de plan de référence) devenait de plus en plus conscient, persévérant et pervers dans son acharnement contre le personnage.

En même temps, on peut noter une progression des tentations et des attraits exercés sur Gulliver à chaque nouveau voyage pour le faire reprendre la mer. Salaires et honoraires de plus en plus alléchants, positions professionnelles de plus en plus importantes (médecin courant, chirurgien chef, sous capitaine de chaloupe, enfin capitaine de navire), on dirait que le monde austral déploie tous ses charmes pour envoûter le héros. Les dames de l'autre monde insulaire des Celtes, les filles de Manannan Mac Lir, n'usaient pas moins de tout un rituel magique pour convoquer les héros irlandais aux îles de féerie.

Gulliver est donc repoussé par une force invisible hors de son monde et attiré comme par un aimant fantasmatique vers l'autre monde (« la passion insatiable de voir les pays étrangers »[893]). Bien que bénéficiant de conditions de vie raisonnables (il n'est pas persécuté religieux, il n'est pas poursuivi par la loi et par des institutions, il ne cherche pas un accomplissement professionnel, sentimental ou autre qui lui soit refusé dans son milieu, il n'est pas pauvre et en général il ne manque de rien), Gulliver est toutefois un fugitif et un expulsé de l'Ancien Monde. Dans les termes de Carmelina Imbroscio, il n'est pas un narrateur de récit de voyage, qui part explorer et coloniser avec ses valeurs les continents inconnus, mais un narrateur d'utopie, peu attaché à ses racines culturelles et ouvert à la découverte et à l'adoption d'autres modes de vie.

---

[892] Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, p. 823.

[893] *Ibidem*, p. 821.

Ces autres modes de vie peuvent être très différentes. Swift enchaîne dans sa « polytopie » plusieurs sociétés, qui couvrent l'éventail de possibilités et de nuances allant de l'utopie à l'antiutopie. Au premier abord, nous serions tentés de voir Lilliput, Brobdingnag, Laputa, Lagado, Glubbdubdrib, Luggnagg et Houyhnhnmland comme une suite sinusoïdale de dystopies et d'eutopies. Raymond Trousson a démontré que, du point de vue de l'auteur, tous ces lieux sont finalement peu souhaitables ou terrifiants. Pays de la minceur autant corporelle que morale, Lilliput manifeste « l'intention évidente de démystifier l'utopie par le sarcasme et l'ironie » ; au deuxième voyage, « Swift, en fait, ne croit guère au paternalisme bonhomme de Brobdingnag et il ne nous le présente pas sérieusement comme un idéal » ; Laputa nous fait plonger « au cœur de la fureur antiutopique », exposant une version caricaturale de la Cité du Soleil de Campanella et de la Maison de Salomon de Bacon ; alors que le « pays de Houyhnhnms est bien une utopie, mais une utopie désespérée », parce qu'elle est destinée à une autre espèce que l'homme[894].

Le narrateur, quant à lui, ne partage pas le pessimisme généralisé de l'auteur. En Lilliput, Laputa, Lagado, Glubbdubdrib et Luggnagg, il est tour à tour désenchanté et dysphorique, mais en Brobdingnag il est passablement euphorique, alors que la contrée des Houyhnhnms suscite son attachement inconditionné. Et pourtant, malgré les différences d'humeur, le personnage se retrouve dans des positions dystopiques dans chacun de ces pays. En Lilliput, Laputa, Lagado, Glubbdubdrib et Luggnagg, il est ouvertement critique de ce qu'il voit et finalement s'empresse de quitter ou doit fuir ces mondes. En Brobdingnag et en Houyhnhnmland, il trouve respectivement une eutopie patriarcale et une utopie de la raison, mais les habitants le traitent de « *little odious vermin* » et de Yahou bestial. Kidnappé par un oiseau géant, ou proscrit par le conseil des chevaux savants, il n'est aucunement dans la position de partager les bienfaits de l'utopie.

Expulsé des pays australx, Gulliver devrait être au moins heureux de retrouver ses commodités dans l'Ancien Monde. Or, son manque d'attaches à l'ici européen y rend problématique sa réintégration au moment de la rentrée. Les réactions de Gulliver face à ses compatriotes dépendent de la nature du pays qu'il a visité. Si celui-ci a été une dystopie ou une antiutopie, la réinsertion est plus facile ; s'il a été une eutopie ou une utopie, la réadaptation risque de devenir impossible. A son retour de Lilliput, le protagoniste se montre stimulé par l'expérience vécue et prêt à l'exploiter (par exemple en vendant très cher les animaux minuscules rapportés de l'expédition).

Mais au retour de Brobdingnag, il commence à accuser des symptômes de dépaysement et d'aliénation. Assumant la perspective des « géants », il voit chez lui tout en petit. Il est choqué par la petitesse des maisons, des arbres, du bétail et du peuple, il crie au gens de reculer pour ne pas les écraser, il embrasse les genoux de sa femme et il a l'impression que sa famille s'est rétrécie « presque à rien », par une trop grande frugalité au manger. En tout, il se croit de nouveau en Lilliput. La parabole ironique est transparente, mais

---

[894] Raymond TROUSSON, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », *in* Jean MACARY (éd.), *Essays on the Age of Enlightenment*, pp. 318-320.

cela n'empêche que, pour les besoins de la satire, le personnage, lui, manifeste un beau syndrome paranoïaque.

La conclusion du troisième voyage, qui a été massivement désappointant, ne pose pas de problèmes. En revanche le quatrième, dans lequel Gulliver a vécu l'expérience, pour lui euphorique, de la rencontre avec les Houyhnhnms, et celle non moins choquante, bien que dans un sens contraire, avec les Yahous, marque l'irrésistible chute du personnage dans un autisme misanthropique. Le refus des mœurs et des vices de ses compatriotes, les Yahous européens, l'amène au rejet schizoïde de sa condition même. Repoussant tout contact avec ses semblables, y compris avec sa famille, il se retire pour vivre dans une écurie, en la compagnie des chevaux.

Lemuel Gulliver finit comme un étranger à tout, aux utopies et aux dystopies qu'il a découvertes, à l'ici et à l'ailleurs, à l'Europe et aux continents antipodaux, à la nature animale et à la nature humaine. Il est l'« outsider » total, pour lui il n'y a plus d« habitat rêvé » ou de « lieu idéal ». Avec Swift, on dirait que, dans la conscience européenne, l'archétype utopique et les figures du refuge se sont effondrés dramatiquement. Le fantasme psychologique sécurisant visant l'existence d'une place qui garantit le bonheur paradisiaque a été délogé par l'angoisse des enfers sur terre, par le cauchemar des antiutopies.

La position dystopique du narrateur est un point archimédien décisif pour le basculement de l'utopie en antiutopie. Plus le personnage visite de pays différents, plus il a l'occasion de rentrer dans des situations incommodes et embarrassantes. Swift reprend à son compte le schéma narratif des « polytopies », déjà mis en place par Joseph Hall et Jean de la Pierre. Si ces auteurs l'utilisaient pour enchaîner sur le même parcours plusieurs royaumes de déchéance et cités infernales, Swift en profite pour meurtrir son protagoniste, pour tester non sa capacité d'adaptation, mais plutôt sa résistance à la désillusion. Le dispositif sera repris par divers utopistes, à commencer par le continuateur de Swift, le père Guyot Desfontaines, qui fait subir au fils de Gulliver, Jean, une série d'expériences sinon aliénantes, du moins tout aussi bizarres.

Un dernier exemple, *Les Voyages de Hildebrand Bowman* (1778), nous permettra de voir ce qu'il advient des romans polytopiques vers la fin du XVIII^{e} siècle. De tous les royaumes visités par Bowman dans le continent austral, Carnovirria, Taupiniera, Olfactaria, Auditante, Bonhomica et Luxo-volupto, seule Bonhomica remplit les critères d'une eutopie. Dotés d'un sixième sens, le sens moral, les Bonhomicains jugent les comptes-rendus de leur hôte sur l'Angleterre de la même manière que les Brobdingnagiens et les Houyhnhnms traitaient Gulliver. Devant rendre compte des pratiques européennes du commerce et de la navigation, de la guerre et des armes, des mœurs des femmes et du comportement amoureux, le personnage se retrouve dans une position bien gênante[895].

La situation change dans les autres régions australes, habitées par des peuples plus proches des races monstrueuses du Moyen Age. Ici, grâce à ses connaissances techniques et stratégiques, Bowman sort de la

[895] [An.], *The Travels of Hildebrand Bowman*, pp. 171-177.

position incommode et devient un dirigeant et un civilisateur. Il conduit par exemple les Olfactariens à la victoire dans une guerre contre les Carnovirriens et est acclamé comme chef. Par la reconnaissance publique de ses mérites, la situation du protagoniste se renverse en miroir : il n'est plus un « narrateur en position dystopique » dans un pays utopique, il est ce qu'on pourrait nommer, symétriquement, un « narrateur en position eutopique » dans un pays antiutopique.

Apparemment, le « narrateur en position eutopique » est le mieux placé pour transformer le peuple exotique dans une société meilleure. Il détient le pouvoir et les moyens d'Utopus, le législateur utopien. Et pourtant les choses ne vont pas dans cette direction. Le plus souvent, le peuple gouverné est si primitif, si violent, si peu réceptifs aux ordres, qu'il ne peut être policé. La position eutopique ne suffit pas pour que les protagonistes deviennent les architectes d'une utopie ; tôt ou tard ils doivent se résigner à quitter le pays. Malgré les bonnes intentions des héros, ces topies ne peuvent point être améliorées, elles restent des dystopies et des antiutopies. A mesure que les couleurs des civilisations exotiques s'assombrissent, les narrateurs passent inéluctablement de la position dystopique à celle d'« outsider antiutopien », témoin d'un monde de plus en plus décrépi et funeste.

Chapitre 3. Iles de fous et autres dystopies classiques

La pression des censures combinées, superposées ou relayées, exercées par l'idéologie religieuse et par la mentalité rationaliste, rendait le lieu idéal suspect aux yeux de beaucoup d'auteurs. Les contre-utopistes chrétiens, admettant et adoptant les dogmes concernant le Paradis terrestre perdu et la Cité maudite de l'homme, avaient transformé l'ailleurs utopique en un enfer sur terre, en des royaumes de pécheurs qui font concurrence aux cercles dantesques. Les contre-utopistes humanistes, quant à eux, sceptiques vis-à-vis de la capacité de l'homme à mettre en place une société parfaite, ont trouvé d'autres manières pour exprimer leur incrédulité et leurs sarcasmes.

Du XVI^{e} au XVII^{e} siècle, avec l'apparition du rationalisme philosophique, nous assistons à un renversement radical de la valorisation que les penseurs de la Renaissance faisaient (métaphoriquement, sans doute) de la raison et de la folie. Erasme voyait la folie comme la valeur dominante de notre monde et invitait Thomas More à faire un *Eloge de la sagesse*, à imaginer un monde idéal, placé dans l'ailleurs utopique.

Or, voilà que cette distribution de rôles, constitutive du genre utopique, était questionnée déjà par le premier utopiste italien, Francesco Doni, dans *I mondi celesti, terrestri ed infernali degli Academici Pelligrini* (1552). A travers les deux partenaires de ces dialogues, *Il Savio* et *Il Pazzo*, Doni confronte en quelque sorte

More et Erasme, ou plutôt les deux types de discours « en miroir » construits par les deux humanistes[896]. Le Sage de Doni présente le projet d'une Cité idéale, alors que le Fou tourne ce programme en dérision. Par un jeu savoureux de réversibilités et d'ironies, le rêve utopique du premier apparaît comme une folie, alors que la folie contestatrice du second devient du bon sens.

Soucieux de souligner la dimension moraliste et en même temps conceptuelle (dans le sens de *concetto*, jeu d'esprit) de son texte, Doni adopte un registre allégorique. L'objet de débat de ses personnages serait « une vision monstree de Jupiter & de Mome » à des « pèlerins académiques » concernant « un nouveau monde, lequel, par un d'iceux est appellé Fol & par l'autre est dit le Monde Sage »[897]. Et si la vision positive relevée dans ce rapt onirique (« songe »), le Monde Sage, est présentée comme une Utopie, comme une Cité de l'homme sage, en revanche la vision négative, le Monde Fol, est assimilable à un monde infernal, à une antiutopie.

Par le biais de l'inversion ironique, l'auteur d'utopie, mis en question par Dieu même, apparaît comme un fou. Doni s'inscrit dans le même mouvement baroque du « *desengaño* » que Cervantès. Le Sage et le Fou correspondent finalement à Don Quichotte et à Sancho Panza. L'utopiste vient se ranger du même côté que le Chevalier de la Triste Figure, alors que leurs bouffons et écuyers, le contre-utopiste et l'homme pragmatique, se font les porte-parole de la vision désenchantée du bon sens. L'étiquette de fou restera désormais collée aux utopistes, du moins pour leurs adversaires idéologiques, religieux, rationalistes ou empiristes de toute sorte. Grimmelshausen, par exemple, dans son *Simplicissimus* (1669), traite l'utopiste narrateur de « *Narr* » (Fou) et de Fantaisiste[898].

A la fin du XVI^{e} siècle et au début du XVII^{e}, la « désillusion » baroque s'est étendue à tous les grands thèmes de la tradition, empoisonnant la crédulité du public. La « thérapeutique » appliquée par Cervantès aux idéaux chevaleresques, qui a rapidement ruiné le genre du roman de chevalerie, a été reprise pour discréditer les voyages extraordinaires et utopiques. Une mappemonde d'Oronce Finé, *O caput elleboro dignum*, représentant « le monde dans une tête de fou » (à savoir une carte remplaçant la face d'un homme dans l'accoutrement d'un bouffon), satirisait la fascination pour les relations de voyages. Remplie de fantasmes géographiques, une telle tête était bien digne du traitement à l'ellébore, plante censée combattre la folie.

Le meilleur exemple pour la satire baroque de la « folie des voyages » est peut-être la comédie *Les antipodes* de Richard Brome (jouée en 1638 et imprimée en 1640). Brome n'était pas à son premier geste iconoclaste, puisqu'il avait déjà ironisé dans son théâtre la mode des « sujets élevés » comme l'amour platonique et l'amitié idéale. A l'instar de Don Quichotte, le protagoniste de la pièce, Pérégrine, est lui aussi contaminé par

---

[896] Sur les rapports entre Thomas More et Francesco Doni voir Christian RIVOLETTI, *Le metamorfosi dell'utopia*, pp. 11 et passim.

[897] Francesco Doni, *I mondi celesti, terrestri ed infernali degli Academici Pelligrini*, p. 204.

[898] Voir Winfried SCHLEINER, *Melancholy, Genius, and Utopia in the Renaissance*, p. 217.

les « pseudosciences épidémiques » de la culture populaire, à travers la lecture assidue de la littérature de voyages[899]. Si pour Don Quichotte l'archétype du genre chevaleresque était l'*Amadis de Gaule*, pour Pérégrine le chef de file est Jean Mandeville, l'auteur que Hakluyt s'empressait d'exclure de la deuxième édition de ses *Principales navigations*.

Prenant Jean Mandeville pour autorité et prototype, le personnage de Richard Brome s'intègre inconditionnellement dans le paradigme de la pensée enchantée. Son esprit est « *in travail* » (ancien orthographe pour « *travel* »), dans un voyage perpétuel à travers des continents magiques, peuplés de monstres, pygmées et géants, singes et éléphants, griffons et crocodiles, oies à deux têtes et poules à laine, cynocéphales (« *men with heads like hounds* ») et *blemmyes* (« *without heads or necks, / Having their eyes placed on their shoulders, and / Their mouths amidst their breasts* »). Sur les traces d'Alexandre (du roman médiéval) et de Mandeville, il visite les arbres du soleil et de la lune, le Cathay du Grand Khan et le royaume du Prêtre Jean. Il vit totalement immergé dans la « matière d'Asie » et dans « l'horizon onirique de l'Océan Indien »[900].

Le docteur Hughball, appelé pour établir la nosologie de la maladie de Pérégrine, commence par identifier la nature et la typologie des « *travelling thoughts* » de son patient. Il l'interroge sur les voyages de sir Drake, Thomas Cavendish, Richard Hawkins et Martin Frobisher, voyageurs réels, que Pérégrine traite pourtant avec condescendance par rapport à Jean Mandeville, voyageur de cabinet, mais que notre personnage prend à la lettre. Le diagnostique médical du docteur Hughball (mélancolie par excès de lecture – « *excessive bookishness* ») s'appuie sur la distinction entre deux branches de la littérature de voyages : les récits de voyages réels et les voyages extraordinaires et fantastiques. Etre sain signifie vivre dans le monde empirique et repousser les relations invraisemblables et non vérifiables comme des aberrations. Evidemment, Pérégrine, quant à lui, vit dans un autre paradigme de pensée, médiéval celui-là, qui, rien qu'un siècle auparavant, ne distinguait aucunement les deux types de relations. Or, selon les philosophes du XVII[e] siècle, la fantaisie sans contrôle est une maladie de l'âme.

Pérégrine n'est pas le seul à souffrir de « sécheresse du cerveau ». Sa femme, Marthe, est en proie à d'accès hystériques d'humeur changeante, provoqués par l'abstinence (« *female celibacy* »)[901]. Naïve jusqu'à la bêtise, elle est mariée depuis trois ans mais, ignorée par son mari, ne sait rien de la procréation (occasion pour Richard Brome d'envoyer une flèche aux pratiques monacales et aux « superstitions » sur l'immaculée conception). Le père de Pérégrine, Joyless, qui est d'ailleurs très soucieux de la maladie de son fils, souffre à son tour de la paranoïa de la jalousie, suscitée pas sa deuxième épouse, la très jeune Diane. Lord Letoy, celui

---

[899] « *In tender years he always loved to read / Reports of travels and of voyages* », Richard BROME, *The Antipodes*, p. 227.

[900] Voir Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge* ; Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, chap. III et IV.

[901] « *For though they have been three years wed, / They are yet ignorant of the marriage bed* », Richard BROME, *The Antipodes*, p. 228.

qui pourtant met en scène le psychodrame destiné à guérir tous ces « fols », n'est pas moins un extravagant, possédé par l'obsession de la mode (« *fashion* »), des titres, des apparences, du spectacle. Bref, Richard Brome réunit une belle compagnie de « mélancoliques », correspondant à quelques unes des typologies les plus courantes de la systématique de Robert Burton.

Le traitement conçu par le docteur Hughball pour ces folies (plutôt érasmiennes que psychiatriques) est de nature, comme le démontre Ian Donaldson, homéopathique[902]. A la différence des prêtres et des confesseurs (les docteurs de l'âme de l'époque), il ne se propose pas d'extirper les obsessions en prêchant les valeurs et les attitudes contraires, mais en les mettant en scène. Il n'essaie pas de contester la réalité des fantasmes de ses patients, mais de les matérialiser, pour qu'ils dévoilent d'eux-mêmes leur inconsistance et leur incohérence. Il s'agit d'une cure baroque, paradoxale, selon laquelle la folie ne se guérit qu'à travers la folie, par un excès poussé à l'absurde.

Les patients de Hughball prennent leurs visions pour des choses réelles, ils sont dans l'incapacité de distinguer la fiction de la réalité. Dans leur cas, la « folle du logis » est devenue maîtresse de la maison. La cure que le docteur propose pour cette fantaisie « sauvage », échappée au contrôle de la raison et de l'expérience des sens, est une fantaisie « cultivée » : l'art. De concert avec le docteur, lord Letoy demande à sa troupe d'acteurs de mettre en scène les fantaisies exotiques de Pérégrine. Notre « Don Quichotte des voyages » est ainsi emmené dans un périple fictif aux Antipodes. Profitant de l'incapacité du patient à discerner le spectacle de la réalité, Hughball substitue la convention théâtrale aux fantasmes maladifs. Comme dans *Hamlet* et autres drames baroques, le théâtre (dans le théâtre) est un instrument efficace de conscientisation des mécanismes de la fantaisie et de la pensée.

Pérégrine est confronté à ses propres fantasmes matérialisés. Si jusqu'alors il avait vécu les relations extraordinaires de Jean Mandeville d'une manière imaginaire, comme des représentations mentales « *in absentia* » des choses décrites, il a maintenant l'occasion de retrouver ces représentations « *in praesentia* », de manière empirique, comme des choses (des artefacts théâtraux) accessibles aux sens. Les deux mondes que l'entendement sain sépare spontanément, le monde réel de l'ici européen (gouverné par ce que Freud appelle « le principe de réalité ») et le monde fictionnel de l'ailleurs antipodal (sous le signe du « principe de plaisir »), sont ainsi mis en contact et soumis à des expériences perceptives d'une consistance égale.

Pour combler l'écart géographique entre les deux mondes, le docteur Hughball doit faire appel à un stratagème. De manière normale, la mise en relation du monde européen avec le monde antipodal aurait été faite par un long voyage maritime. Mais dans la pièce l'ici et l'ailleurs sont court-circuités et Pérégrine est immédiatement plongé dans le monde antipodal contrefait par les comédiens. Alors, pour ne pas susciter les doutes du patient quant à la réalité du voyage, Hughball lui offre une potion somnifère à boire. A son réveil, Pérégrine est informé qu'il a dormi huit mois et que pendant cet intervalle ils sont arrivés sur le continent austral. Le voyage physique est substitué par un voyage onirique. Pérégrine, lui, est convaincu que

[902] Ian DONALDSON, *The World Upside-Down*, p. 94.

l'expédition a été bien réelle, mais le fait que son voyage soit placé sous le signe du sommeil suggère qu'il ne s'agit pas d'un déplacement géographique, mais d'un périple intérieur.

Le stratagème de Hughball recoupe plusieurs thèmes littéraires qui avaient eu un grand succès à l'époque baroque, à savoir le « roi d'un jour » et « la vie est un songe ». Quelques années plus tôt, Calderón de la Barca avait donné au public son drame *La vie est un songe*, dans lequel Segismundo, jeune prince élevé dans la prison à cause d'un horoscope qui avait prédit qu'il sera tyran et parricide, est fait roi d'un jour par son père, pour tester ses réactions une fois en possession du pouvoir. Segismundo est endormi avec une potion de belladone et, à son réveil, il se retrouve à la cour, comme si la vie en prison n'avait été qu'un cauchemar. Mais comme il devient violent, le roi le rendort et le renvoie dans sa cellule, comme si la condition de prince n'avait été, à son tour, qu'un beau rêve. Soumis à ces changements, qui lui révèlent que rien n'est consistent et stable, Segismundo subit un « *desengaño* » baroque. Désormais « prudent » et « discret », ce prince de la Contre-Réforme verra la vie terrestre comme un rêve et remettra ses espérances au Royaume de Dieu, le monde du vrai réveil et le seul ontologiquement réel[903].

Pérégrine devient lui aussi « roi d'un jour ». Les acteurs qui jouent le rôle d'Antipodaux ont reçu du docteur Hughball et de lord Letoy la disposition de se conformer à tous les désirs et demandes du malade. Le protagoniste commence par se comporter comme un conquistador. Prenant le dépôt de décors, costumes et armes factices pour le palais du peuple austral, il s'arme avec un équipement de parade et, à la manière de Don Quichotte, combat les opposants pour se forger un royaume. Couronné « roi des antipodes », il rentre dans la posture d'un roi sage, qui s'empresse de donner de nouvelles lois pour améliorer la vie de ses sujets. Voilà donc Pérégrine devenant un législateur utopien !

Malheureusement, les antipodes sont un monde renversé par rapport au nôtre (les Antipodaux marchent, selon le cliché, avec leurs pieds contre les nôtres). Richard Brome met en œuvre tous les motifs du thème médiéval du « *mundus inversus* », qu'il avait exploité dans d'autres comédies comme *The Late Lancashire Witches* et *The Masque of Queenes*. Située sur le point diamétralement opposé du globe, la ville visitée par Pérégrine est une « anti-Londres ». De fait, elle est la Londres bien réelle, mais vue sous l'autre jour, comme dans le négatif d'un film. C'est au docteur Hughball d'imposer à son patient cet éclairage interprétatif de facture dysphorique et à la troupe d'acteurs de mettre en scène ces visions et personnages bizarres et absurdes.

En accord avec l'horizon d'attente déployé par le concept du monde renversé, dans l'Angleterre des antipodes tout est à l'envers. Les sergents de police ne battent ni arrêtent les gens dans la rue, les femmes dirigent les activités de la cité et les hommes font le ménage ou se prostituent, les vieux maris et épouses invitent leurs jeunes conjoints à se chercher des amants, les maîtres sont soumis à leurs esclaves, les élèves enseignent aux professeurs et les jeunes sont mieux cultivés que les vieux (ce qui rappelle une des races

---

[903] Cf. Corin BRAGA, *10 studii de arhetipologie* [*10 études d'archétypologie*], chapitre « *Visul Baroc - simbol al colapsului ontologic* » [Le rêve baroque – symbole de l'effondrement de l'ontologie].

merveilleuses de l'Orient médiéval, les hommes qui vivent leur vie à l'envers, de la vieillesse à la jeunesse), les poètes sont bien payés, les avocats n'acceptent pas la bribe et ne chargent que les mendiants (qui sont d'ailleurs les plus grands courtisans et les meilleurs orateurs), un gentleman est mis en accusation pour sa fidélité et le refus de commettre l'adultère, les malades donnent des conseils aux docteurs, les puritains professent le mensonge, les fous guident les ambassadeurs, les moines donnent les rudiments de l'art militaire aux généraux, un fabricant de corbeilles combat les idées du cardinal Bellarmin.

Bien que parfois l'inversion ait une portée satirique, ciblant des mœurs européennes comme la jalousie, la corruption ou la violence, ce monde sens dessus dessous est une contre-utopie cauchemardesque. En dépit du sens souvent positif de l'une ou l'autre attitude des Antipodaux, le non-sens global de leurs actions fait du royaume austral un enfer sur terre. Richard Brome récupère le thème du « *mundus inversus* » dans sa variante médiévale (le monde sage est l'ici de la cité et le maintenant quotidien, alors que le monde fou est l'ailleurs du carnaval et doit être expulsé au plus vite), délaissant sa variante renaissante (l'ici d'Erasme est un monde de fous, l'ailleurs de Thomas More est un monde sage). Par ce retour, il renverse aussi la distribution des pôles de l'utopie, de manière que la Londres du docteur Hughball apparaît comme la cité de bon sens, alors que l'anti-Londres de Pérégrine est la cité de l'aberration. Le bien dans l'ici et le mal dans l'ailleurs antipodal, c'est bien la configuration d'une antiutopie.

Pérégrine, le voyageur utopien par excellence, entre, dès son arrivée aux antipodes, dans une position dystopique. En assistant à une série de scènes de plus en plus démentes, il commence à se sentir mal à l'aise. « Veux-tu me rendre fou ? », demande-t-il au docteur Hughball, qui le rassure : « Nous avons navigué, j'espère / En delà de la ligne de la folie »[904]. Face à cette invasion d'absurdité, son bon sens est obligé de prendre le dessus. En tant que roi (d'un jour) et législateur (imaginaire), il se donne comme tâche de redresser tout ces « torts » à la norme du sens commun[905]. Sa disposition euphorique initiale, qui soutenait son appétit de voyager, explorer et découvrir, est remplacée par une dysphorie accentuée et par le désir de changer le monde rêvé.

Dans les termes de la conception baroque, Pérégrine éprouve un désenchantement. La mise en scène du docteur Hughball, de même que le spectacle monté par le duc pour Don Quichotte, ont l'effet de confronter les deux « fous » avec leurs propres fantasmes. Tant que ces fantasmes avaient un statut subjectif, qu'ils n'existaient que comme des images internes que les protagonistes projetaient sur la réalité extérieure, ils avaient un ascendant et un pouvoir de séduction spécifiques pour la fantaisie mélancolique et saturnienne. Mais du moment où ils sont matérialisés par l'art, mis en scènes comme des spectacles, ils descendent sur le plan des choses de la réalité banale. Si les visions internes ont une irradiation numineuse, les artefacts et les décors de théâtre sont rabaissés à la même condition physique que les objets ordinaires.

---

[904] Richard BROME, *The Antipodes*, p. 297.

[905] « *Before I reign / A month among them, they shall change their notes, / Or I'll ordain a course to change their coats. / I shall have much to do in reformation* ». *Ibidem*, p. 296.

Réduits à la condition triviale de la contingence que les « chevaliers de l'absolu » voulaient fuir, les idéaux de type chevaleresque ou utopique perdent leur aura de fascination. Le traitement conçu par le docteur Hughball pour l'obsession des voyages consiste dans la réalisation (même simulée) de la pulsion. Le meilleur médicament pour les utopistes est de les aider à mettre en pratique leurs projets de société parfaite et de les laisser contempler les résultats. Dans la réalité empirique, les constructions idéales, eudémoniques en intention, chimériques dans le sens positif du terme, deviennent des monstres avortés, des cauchemars du bon sens.

Un vieil adage dit que l'accomplissement des désirs annonce la mort. La concrétisation du rêve utopique de Pérégrine, devenu roi et législateur des antipodes, produit le déchargement et le désinvestissement de ses énergies obsessionnelles. Le docteur Hughball et lord Letoy ont conçu une cure psychologique très actuelle, qui recoupe, dirait-on, les approches psychanalytiques post-freudiennes et post-jungiennes. L'idée du traitement homéopathique (la folie guérie par la folie) va au delà de la psychanalyse classique (qui suppose l'interprétation, donc le passage des contenus inconscients dans un discours rationnel conscient), vers les méthodes de « l'attention librement flottante » de W. R. Bion et du « *emotional body process* » des jungiens contemporains. Ces méthodes invitent le patient non à rationaliser ses pulsions, mais à les manifester dans des fictions et des épisodes dramatiques.

C'est ce que fait Hughball lorsqu'il offre à Pérégrine de « voyager » avec lui[906] : il demande au malade de symboliser ses visions, de visualiser ses fantasmes, de « mener jusqu'au bout » sa folie. Il l'envoie dans un voyage en lui-même, destiné à rendre manifestes les obsessions latentes. Le rôle du médecin de l'âme (ou du psychanalyste postmoderne) est de catalyser l'expression de ces fantaisies et de guider le patient vers une sortie du labyrinthe. Tel un chaman, le guérisseur doit accompagner le « fou » dans sa descente dans l'inconscient et l'aider à trouver une voie de retour là où le patient s'est perdu lui-même. Le docteur Hughball est le guide psychopompe qui conduit le malade parmi les décors du psychodrame mis en scène par lord Letoy.

Les Antipodes de Pérégrine sont son inconscient chargé et explosif[907], mais aussi l'inconscient de toute une société qui refoulait dans l'ailleurs géographique ses propres anxiétés et angoisses. Le renversement de l'ordre normal, du principe de réalité, la personnification des peurs ancestrales dans des races primitives ou monstrueuses, sont autant de mécanismes de l'inconscient. Le merveilleux et le magique, que l'idéologie religieuse, puis les philosophies rationaliste et empirique, avaient forclos du monde européen, tout ce refoulé collectif avait fait son retour dans la « folie » de Pérégrine. Le personnage de Richard Brome est la victime de la « grande censure de l'imaginaire européen » à l'âge de la Raison.

---

[906] « *Do not think it strange, sir. / I'll make your eyes witness of more / Than I relate, if you'll but travel with* me ». *Ibidem*, p. 239.

[907] Les antipodes sont la métaphore de l'inconscient : « *Reason in the little world of man must dominate over unreason, as in the greater world the upper hemisphere physically dominates the lower hemisphere* ». Ian DONALDSON, *The World Upside-Down*, p. 95.

Quel est le mécanisme psychologique très précis de la « guérison » du protagoniste ? Que lui arrive-t-il pour qu'il devienne conscient de son « illusion » ? Est-ce qu'il a vécu une expérience empirique (le voyage régi par lord Letoy) qui lui a dévoilé le manque de substantialité des fantasmes ? S'est-t-il retrouvé, au moment où il fut départi de l'immanence quotidienne pour surprendre l'ailleurs dans sa densité évanescente, dans le vide des apparences ? On dirait plutôt que non, puisque les parures du théâtre sont tout aussi solides et palpables que les choses de la vie quotidienne. Aussi longtemps qu'il perçoit la réalité matérielle des décors, Pérégrine doit être plutôt conforté dans sa vision des antipodes. Jusqu'à l'apparition du docteur Hughball, il avait seulement rêvé de ce monde. Maintenant, avec la cure, il a l'occasion d'en faire l'expérience sensorielle, de le toucher physiquement.

On voit immédiatement que la souffrance de Pérégrine n'est pas un problème de confusion perceptive, mais un problème de symbolisation, d'interprétation des images. Dans les termes de Malebranche, Pérégrine n'est pas un « visionnaire des sens » (il est toujours capable de distinguer les perceptions d'objets présents des images d'objets absents), mais un « visionnaire d'imagination », qui crédite de manière égale les images des sens et les images de la fantaisie. Selon les philosophes du XVII^{e} siècle, pour pouvoir discriminer les deux types d'images, il fallait prendre pour critère une faculté extérieure à l'imagination, soit la perception, soit la raison. Puisque les décors de théâtre sont parfaitement concrets et ont la même densité que les objets quotidiens, il est évident que ce n'est pas au critère perceptif que Richard Brome confie le rôle de juge de la fantaisie. En conséquence, il ne reste que le critère intellectuel qui soit apte à désillusionner le personnage.

Le docteur Hughball soumet son patient à une expérience intellective. La troupe d'acteurs incarne soigneusement un monde à revers, bouleversant et contredisant tous les principes de la raison et du bon sens. On peut dire que le traitement de Pérégrine est une démonstration par réduction à l'absurde : voilà à quoi ressemble un monde véritablement antipodal. Confronté à des figures et à des mœurs absurdes, Pérégrine est confondu et interloqué : « Peuvent les hommes et les femmes êtres si contraires / En tout ce que nous considérons spécifique de chaque sexe ? » Et la seule conclusion qu'il peut en tirer est que « Assurément tout cela sont des rêves / Rien que des rêves »[908]. En d'autres mots, si le critère de la réalité est la raison, et si le comportement des Antipodaux manque complètement de logique, il résulte que l'expérience des antipodes n'est pas réelle. Les choses sans logique, manquant à la rationalité, ne peuvent pas être vraies !

La déduction de Pérégrine n'a pas pour effet immédiat de le faire douter de la réalité de son « voyage » aux antipodes, elle a une conséquence plus générale, en accord avec la vision baroque : elle le fait douter de la réalité et du bien-fondé du monde en général. C'est la même mésaventure qui arrive à Segismundo, le personnage de Calderón : obligé d'accepter la réalité autant de sa vie dans la prison que de son expérience de « roi d'un jour », le prince commence à douter de toute expérience des sens. La suspension des critères spontanés de certification de la réalité extérieure provoque l'écroulement de sa vision du monde. Les

[908] Richard BROME, *The Antipodes*, p. 291.

métaphores de la vie en tant que rêve, du monde comme un spectacle ou comme un foire, de la beauté éphémère de la rose, sont l'expression de l'« ontologie faible » clamée par la *Weltanschauung* baroque.

La mise en scène du docteur Hughball provoque le « désillusionnement » de son patient. Pérégrine désinvestit l'ailleurs antipodal de la fascination qui avaient capté et drainé ses énergies psychiques. Le dernier spectacle que son médecin lui fait subir est une allégorie de sa maladie même. Les acteurs de lord Letoy exécutent, richement masqués, une danse dans laquelle ils personnifient la Discorde, le Délire (« *Folly* »), la Jalousie, la Mélancolie et la Folie (« *Madness* »). C'est une parabole psychologique qui donne visage et corps aux maladies de l'âme définies par Robert Burton. Ces cinq dérangements mentaux sont confrontés aux personnifications des forces et instances psychiques contraires : l'Harmonie, suivie de Mercure, Cupidon, Bacchus et Apollon, c'est-à-dire l'Esprit (« *Wit* »), l'Amour, le Vin et la Santé. C'étaient là, dans la médecine de l'époque, les dispositions et les agents capables de combattre les humeurs malsaines.

D'après les explications du docteur Hughball, sa thérapeutique suppose deux étapes. Tout d'abord, il procède à la sublimation de la réalité environnante de Pérégrine (Londres) en une fiction (l'anti-Londres antipodale). Puis il s'efforce de faire s'effondrer la fiction, par le processus du « *desengaño* » baroque. Le patient décrit son état dans les termes d'un désenchantement existentiel qui rappelle beaucoup de héros contemporains, de Don Quichotte et Hamlet à Segismundo et au « prince parfait » de Calderón : « si ignorant de ma condition – / Ne sachant pas si je dors ou je suis éveillé, si je parle ou je rêve ; / Si je suis ou je ne suis pas ; ou si j'existe bien / quand je fais des choses ou quand je ne fais rien »[909]. Le voyage aux antipodes a été si confondant, si troublant, que Pérégrine hésite à réinvestir ses énergies dans tout nouvel objet, fut-il réel ou idéal.

Dans le compte-rendu que lord Letoy fait de la cure, Pérégrine a été amené à passer de la folie furieuse (« *madness* ») à la folie confusionnelle (« *folly* »), puis aidé à récupérer l'entendement (« *competent reason* »)[910]. Des traitements similaires sont appliqués, par diverses mises en scène, à l'hystérie de Marthe, la femme de Pérégrine, et à la jalousie de Joyless, son père. Couronné roi des Antipodes, Pérégrine est invité à prendre en mariage la fille du roi local, qui n'est autre que Marthe déguisée en aborigène. Ainsi, le mariage qui n'avait pas eu lieu dans la vie réelle va se consommer dans le voyage imaginé aux antipodes. Le docteur Hughball avait vu juste : l'attention de Pérégrine étant déplacé du plan de la réalité sur le plan des fantasmes, il fallait transformer sa femme réelle en un fantasme aussi. Tout comme Don Quichotte ne voyait pas Aldonza Lorenzo, la fille du village, mais seulement sa Dulcinée imaginée, Pérégrine n'est pas capable de se rapprocher de Marthe la femme concrète, mais seulement de la Fille du roi des Antipodes.

Dans la psychologie de Robert Burton, assumée par Richard Brome et utilisée par son personnage le docteur Hughball, le meilleur remède pour la « mélancolie » est l'amour. La bile noire excitée par trop de lectures dans le cas de Pérégrine, ou par abstinence prolongée dans le cas de Marthe, est guérie par l'institution d'une relation maritale normale. Si avant la cure Pérégrine vivait dans le monde désexualisé, sublimé, des fictions

[909] *Ibidem*, p. 300.

[910] *Ibidem*, p. 305.

merveilleuses, après la cure, avec la désaffection du monde idéal, il se retourne vers le monde contingent, des passions de la chair. La folie du cerveau est combattue par l'activation des sens, par la (ré)découverte de la sexualité.

Une telle explication utilise les termes de la psychologie du XVII^{e} siècle. Nous pouvons aussi essayer de la traduire dans des concepts plus actuels, dans le système de Lacan par exemple. Les trois grandes instances des psychologies rationalistes et empiristes de l'époque – les sens, l'imagination et la raison – peuvent à la limite être mises en correspondance avec les trois grands ordres de Lacan – le réel, l'imaginaire et le symbolique. Dans le cas de Pérégrine, le trouble mental est situé au niveau de la capacité de symbolisation. Comme nous l'avons vu, utilisant les termes de Malebranche, Pérégrine n'est pas un « visionnaire des sens » ; c'est-à-dire, utilisant les termes de Lacan, que Pérégrine n'est pas affecté au niveau du « réel ». Le personnage est bien capable de percevoir les choses, la cure du docteur Hughball se base justement sur sa capacité à toucher et à certifier la réalité des choses environnantes. Autrement dit, le patient perçoit correctement, du point de vue des organes sensoriels, autant les choses vraies que les choses feintes (les parures et les décors de théâtre). Il n'a pas d'hallucinations ni d'apparitions, il ne voit pas concrètement les fantasmes du cerveau.

Utilisant les termes de Malebranche, Pérégrine est un « visionnaire de l'imagination », qui ne peut distinguer les différents types d'images internes. Pour le guérir, le docteur Hughball doit activer en lui l'entendement logique. Plus exactement, il le met dans des situations qui obligent sa raison à (re)prendre son rôle d'agent discriminateur et certificateur de la vérité. Utilisant les termes de Lacan, on dirait que Pérégrine est bloqué dans l'ordre de l'imaginaire. Il n'est pas capable de s'élever dans l'ordre du symbolique, donc de développer les mécanismes de symbolisation qui permettent l'organisation et la compréhension des images chaotiques et engloutisseurs de la fantaisie.

Pour Lacan, l'ordre de l'imaginaire est le domaine de la mère. C'est autour de cette figure numineuse que constellent les figures et les images grouillantes de la fantasmatique intérieure. Or, ce qu'on peut déduire de la biographie de Pérégrine, c'est que ses problèmes dérivent de son rapport à l'imago maternel. Sa mère est morte depuis un bon but de temps et son père vient de se remarier avec une jeune femme, Diane, de l'âge de Pérégrine. Cela pourrait expliquer le besoin d'évasion du fils, sa fugue de la maison familiale dans un ailleurs quelconque. Le fils trahi refuse le remplacement de la mère de sang par une mère adoptive. Pérégrine est incapable de se détacher de la tutelle de la figure maternelle et d'adopter une position adulte, c'est-à-dire de contracter un mariage, d'avoir des relations sexuelles avec une femme, de concevoir des enfants, de devenir père.

Par delà ce complexe œdipien, nous pouvons entrevoir une explication plus raffinée. En analysant la toute première enfance, des psychanalystes comme Mélanie Klein, Françoise Dolto et Maud Mannoni ont montré

que l'enfant commence à connaître le monde en explorant le corps de la mère[911]. La représentation originelle de l'espace à travers le corps maternel s'amplifie ultérieurement jusqu'à atteindre une vision globale du monde. L'enfant continue de construire son identité en explorant le milieu ambiant à travers les mêmes réflexes et schémas qu'il avait mis en œuvre lors de sa gestation et de sa vie de nourrisson. Les enfants qui n'ont pas bénéficié de la présence et des soins de la mère, montre Françoise Dolto, tenteront de compenser ce manque par un désir irrépressible de voyager. Parcourir le monde est une satisfaction symbolique, substitutive, de l'appropriation du corps de la mère.

C'est bien le cas de Pérégrine, dont le besoin compulsif de voyager constitue une quête fantasmatique de la mère défunte. Pour lui, l'exploration de la mappemonde est une sorte de « *regressus ad uterum* », d'expédition de récupération de l'*imago* maternel. Dans les termes de Lacan, cette attraction du personnage vers le passé et vers l'ailleurs le maintient englouti dans l'ordre de l'imaginaire. Le voyage aux antipodes est une immersion dans l'inconscient archaïque, vers l'image irradiante de Mater Gaïa. Quand le docteur Hughball lui donne la potion qui devra l'endormir, Pérégrine fait une observation révélatrice : « Elle doit être envoyée, / Je le crains, par ma mère morte, pour nous empêcher / De partir dans ce voyage »[912]. Le personnage admet ainsi que le « sommeil » perpétuel de la fantaisie est patronné par l'imago maternel. En même temps, il donne aussi expression aux défenses de son complexe : si la mère imaginaire tente de l'empêcher de partir, c'est qu'elle pressent que, à la différence de tous les voyages vécus par Pérégrine en imagination, le voyage théâtral de lord Letoy finira par annuler l'emprise numineuse qu'elle a sur son fils.

Ce sont les démarches de Joyless (le « père sans joie », chagriné par la mort de la mère, peut-on supposer) qui mettent fin au règne des fantasmes maternels. A travers les « machinations » du docteur Hughball et de lord Letoy, le père aboutit par imposer chez son fils le « *nom-du-père* » et l'ordre symbolique. Les mises en scène des acteurs sont des outils parfaits pour activer le processus de symbolisation, puisque l'art (et spécialement le procédé du théâtre dans le théâtre) est un miroir qui permet le distanciement des images reflétées, le désengouement de l'ordre de l'imaginaire.

Le « *desengaño* » baroque correspond à cette ascension du monde des fantasmes grouillants dans le monde des significations. Pérégrine avait du mal à différencier non la consistance sensorielle et matérielle des fictions, mais leur signification intellectuelle. Par le traitement du docteur Hughball, il met en marche la faculté de l'entendement, qui le fera émerger dans l'ordre du symbolique. Exorcisant finalement l'image de la mère, il sera capable d'assumer le « *nom-du-père* », la condition d'homme, de mari et de père. Simultanément, son père sera guéri à son tour de la jalousie, qu'on pouvait attribuer à une concurrence œdipienne avec le fils, nourrie autant par la position maternelle de celui-ci que par le jeune âge de Diane, plus rapprochée en cela de Pérégrine que de Joyless.

---

[911] Voir Françoise DOLTO, *Au jeu du désir. Essais cliniques*, Paris, Seuil, 1981 ; Idem, *Séminaire de psychanalyse d'enfants*, II, Paris, Seuil, 1985 ; Maud MANNONI, *L'enfant, sa "maladie" et les autres*, Paris, Seuil, 1967.

[912] Richard BROME, *The Antipodes*, p. 245.

La pièce de Richard Brome est, en tout, une parabole dépréciative de la pensée magique et utopique. L'explorateur de nouveaux mondes et le législateur utopien, personnifiés par Pérégrine, sont des malades mentaux. La passion des voyages et les projets des sociétés idéales sont des dérangements du cerveau, des maladies de la fantaisie. Le roi des Antipodes est un roi des fous, le maître d'un monde renversé qui est le double sombre du monde réel. A la limite, ce monde fantasmatique pourrait être matérialisé, mais non dans la réalité physique, seulement dans le miroir de l'art. L'unique démiurge dans cette vision désenchantée est le metteur en scène, l'artiste. Lord Letoy est le maître de la fantaisie (« *lord of fancy* »), mais uniquement en tant qu'artisan de décors factices et de spectacles illusoires. Le seul voyage qui mérite d'être entrepris est, comme le marque Anthony Parr, celui qui mène au désillusionnement[913]. Paraphrasant Calderón, la conclusion de la comédie pourrait être « L'utopie est un songe ».

La critique baroque des voyages imaginaires et des idéaux utopiques est devenue une marotte des auteurs de l'époque. Deux ans après la parution des *Antipodes*, un anonyme plagiait Richard Brome dans *Newes in the Antipodes. Newes, True Newes, Laudable Newes. The World is Mad… especially now when in the Antipodes these things are come to passe* (1642), satire dirigée contre le puritanisme (le monde renversé des antipodes est une société puritaine). Le comble de l'absurde est atteint dans le *Chrononhotonthologos* d'Henry Carey (1733), pièce burlesque où les inversions sont matérialisées physiquement (le roi des Antipodes, par exemple, marche sur ses mains).

Les utopistes adeptes d'une religion raisonnée et déiste avaient peuplé les continents et les îles australes de populations dominées par la raison : les Sévarambes, les Hermaphrodites, les Ajaoiens, les Avaïtes, les Salentins, les « nouveaux Athéniens », les Houyhnhnms, les habitants de l'Ile de la raison. Les contre-utopistes qui s'appliquent à dénoncer cet idéal comme une chimère anthropologique imaginent, en revanche, des îles de fous et de sots. En règle générale, ces sociétés polluées sont des satires de l'Europe, mais le renvoi satirique à notre monde ne change néanmoins pas la structure formelle qui fait de ces récits des antiutopies : le négatif est situé dans l'ailleurs exotique.

En 1713, Edward Ward publie *A New Voyage to the Island of Fools*, dans lequel il annonce qu'il va présenter « *the policy, government, and present estate of the Stultitians* ». Il s'agit d'une critique « à clé » de l'Angleterre, déguisée sous la forme d'un voyage d'exploration entrepris par un noble vénitien. Parodiant les stéréotypes du discours sur le primitivisme, le narrateur se pose dans la position de témoin (« *witness* ») qui observe et raconte dans cinq « lettres » les pratiques d'une nation éloignée. Toutefois, dans la dédicace du texte, l'auteur prévient ses lecteurs de la convention rhétorique qu'il propose, à savoir la lecture allégorique, dans les termes du « *wit* » : « Bien que cette Ile de Fous n'est pas à trouver sur la carte du monde, vous n'aurez pas de difficultés à deviner son vrai nom et sa localisation d'après les mœurs de ses habitants »[914].

---

[913] Anthony PARR, Introduction à *Three Renaissance travel plays*, p. 6.

[914] [Edward WARD], *A New Voyage to the Island of Fools*, p. 1.

Le peuple de l'île n'est pas « Stultitien par nature, mais par pratique ». La sottise est de facture morale et se réfère aux vices qui ont pris le contrôle de la nation. Esclaves des sentiments, des inclinaisons, de l'intérêt, de l'avarice, de l'ambition, du désir de vengeance et des « fantaisies », les Stultitiens s'adonnent aux louanges, adulations, flatteries, serments, faux témoignages, crimes, rebellions, escroqueries, trahisons, émeutes, prostitution et « *all manner of wickedness and folly* »[915]. La cause de la corruption générale est, comme l'avaient diagnostiqué des essayistes comme Thomas Browne et Thomas Hobbes, l'obnubilation de l'entendement par les superstitions et les chimères collectives : « Il ne faut pas plus, pour les pousser à la révolte, à la rébellion, et en général à toute action, que de leur éveiller la fantaisie avec quelques Notions nouvelles ou des Projets qu'ils embrasseront avidement sans réfléchir s'il y a de la Vérité, de la Raison ou de la Probabilité en eux »[916]. La cause de la folie des Stultitiens sont les « pseudosciences épidémiques » de l'imagination.

Le maître de la critique des « projecteurs » extravagants et des inventeurs déments reste encore Jonathan Swift. Comme le montre Christine Rees, à la différence du XVII^e^, le climat intellectuel du XVIII^e^ siècle s'est montré beaucoup plus hostile à la pensée utopique, le qualificatif d'« utopiste » devenant gênant, sinon franchement péjoratif. Dans ce contexte, *Les voyages de Gulliver* sont simultanément « une démonstration brillante et une critique de l'imagination utopique », un exemple parfait d'auto-déconstruction de la fiction utopique (« *the most self-deconstructive utopian fiction of the period* »)[917]. Balnibarbi et l'île (volante, cette fois !) de Laputa sont un pays de fous par excès d'intelligence et de rationalité, mais manquant au bon sens commun.

Si le quatrième voyage de Gulliver dénonce les prétentions des déistes et des rationalistes de faire émerger un homme meilleur, étayé par les lois de la raison et de la nature, le troisième s'attaque directement à la nouvelle science basée sur le rationalisme cartésien et l'empirisme baconien. Examinant le phénomène (dans le sens de « merveille ») de la rationalité humaine (n'oublions que pour le doyen l'homme est seulement un « *animale rationis capax* »), Swift retrace les origines du « nouvel rationalisme » (qui éblouissait la société anglaise) à la fondation de la Société Royale[918].

L'île volante de Laputa est autant une allégorie politique (qui accuse le régime anglais en Irlande[919]) qu'une métaphore dépréciative (équivalant à la « tour d'ivoire ») qui, annonçant les antiutopies scientistes du XX^e^ siècle, condamne les sciences théoriques comme trop abstraites et de ce fait inhumaines ou ouvertement antihumaines. Car les mathématiciens et les musiciens de Laputa ne sont pas seulement ridicules (ils doivent être réveillés de leurs méditations par des pages munis de « frappoirs ») et inefficaces (les tailleurs prennent

---

915 *Ibidem*, p. 5.

916 *Ibidem*, pp. 3-4.

917 Christine REES, *Utopian Imagination and Eighteenth-Century Fiction*, pp. 65, 124-125.

918 Philip PINKUS, *Swift's Vision of Evil*, pp. 72, 103-105.

919 Allusion transparente sur laquelle s'accordent tous les commentateurs de Swift, dont W. D. TAYLOR, *Jonathan Swift. A critical essay*, p. 224, parmi les premiers.

les mesures des habits utilisant des instruments d'observation du ciel et des supputations astronomiques), mais aussi criminels. La merveille technologique qu'est l'île volante est utilisée pour dominer le peuple d'en bas et, à la rigueur, punir ses séditions par la famine et l'écrasement littéral.

Quant à l'Académie de Lagado, elle est une pépinière d'inventeurs qui parodient la manie des « entrepreneurs » de l'époque[920], et particulièrement les projets et les conférences présentés à la Société Royale[921]. Par exemple, en 1704, Thomas Salmon exposait *The Theory of Music reduced to Arithmetical and Geometrical Proportions* ; en 1717, Nathaniel St. Andrew donnait *An Account of an extraordinary Effect of the Cholick* (basé sur l'étude des fèces et des vomissures) ; en 1726, Stephen Hales parlait de *Vegetable Staticks: or, An Account of Some Statical Experiments on the Sap in Vegetables* (projet d'extraction de la chaleur solaire des légumes) et *Also, a Specimen of an Attempt to Analyse the Air, by a Great Variety of Chymico-Statical Experiments* (comme par exemple gonfler à l'aide d'une pompe les boyaux d'un chien)[922].

Dans ce contexte, les « projecteurs » rencontrés par Gulliver ne paraissent plus si extravagants, qui s'ingénient à récupérer les rayons de soleil des concombres, à retransformer les excréments humains en aliments, à calciner la glace pour obtenir de la poudre à canon, à bâtir les maisons en commençant du toit, à faire composer les couleurs des peintres par des aveugles, à labourer la terre avec des cochons, à utiliser les toiles d'araignée pour confectionner des habits, à guérir les coliques avec un grand soufflet, à condenser l'air jusqu'à le rendre tangible, à amollir le marbre pour en faire des oreillers, à inventorier toutes les phrases (et donc les inventions) possibles grâce à un métier combinant les mots, à communiquer avec des objets, à enseigner les sciences en les écrivant sur des aliments, à traiter les maladies du « corps politique » avec des laxatifs et autres médicaments, à changer et recombiner les organes anatomiques des politiciens, à prévoir les complots d'après l'analyse des fèces des mécontents, etc.

Comme on peut vite s'apercevoir, une grande partie de ces expériences ne sont pas basées sur la méthode baconienne, mais sur la pensée hermétique. Elles ne supposent pas des mesures quantitatives, mais des associations qualitatives et des synesthésies. Elles mettent le signifiant et le signifié, le symbole et la chose désignée, sur le même plan de réalité. Autrement dit, elles ne font pas la distinction entre l'imaginaire et le réel, ce qui était précisément l'un des buts de la « méthode » de bien penser. Les commentateurs ont justement observé que « les expérimentations de l'Académie de Lagado rappellent la phase pré-paradigmatique de la science, ancrée dans les schémas spéculatifs des analogies de la Renaissance entre le macrocosme et le microcosme, qui n'apportent pas de contributions valides à l'explication scientifique »[923].

---

[920] Auxquels Richard BROME avait déjà offert une place d'honneur dans ses *Antipodes*, p. 297.

[921] Voir Marjorie NICOLSON & Nora M. MOHLER, « The Scientific Background of Swift's "Voyage to Laputa" », *in* A. Norman JEFFARES, *Fair Liberty Was All His Cry*, pp. 226-269.

[922] *Apud* Clive T. PROBYN, *Jonathan Swift : The Contemporary Background*, pp. 162-165.

[923] Jürgen KLEIN & Gerhild RIEMANN, « Enigmatic Folly or Foolish Enigma: Speculations on Gulliver Travels, Book III », *in* Rudolf FREIBURG, Arno LÖFFLER & Wolfgang ZACH (éd.), *Swift : The Enigmatic Dean*, p. 95.

Swift avait d'ailleurs lancé une satire dévastatrice contre la pensée magique dans *A tale of a tube*. Dans cette petite histoire il décrit la secte de ce qu'il appelle les « éoliens » (« *aeolists* »), les adorateurs du « vent ». Le narrateur du récit est un membre de la « république des auteurs obscurs » (« *dark authors* »), adeptes de l'alchimie, de la cabbale, de la gnose, de la Rose-Croix qui, par une inversion satanique, professent atteindre le divin à travers des sciences occultes et démoniaques[924]. Le « vent » qu'ils glorifient est l'*Anima Mundi* de la philosophie néoplatonicienne, l'Ame universelle qui permet l'exercice des influences magiques. Traitant la deuxième émanation cosmique de « vent » et d'« air », Swift renvoie le support ontologique de toutes les disciplines hermétiques au néant des illusions et des chimères.

Les puritains sont critiqués au même titre que les occultistes. Le « vent » désigne tout autant l'« esprit » et l'« inspiration » dans le sens que leur donnaient les prêtres puritains de l'époque dans leurs sermons et services religieux. Swift construit un syllogisme parodique, par lequel il assimile magiciens et fanatiques sous le même terme péjoratif de « souffleurs de vent » : 1. Tous les occultistes sont des Eoliens. 2. Les puritains sont des Eoliens. 3. Par conséquence, les puritains sont des occultistes. Il ne faut pas croire que le sceptique sans remède qu'est Swift pratique une critique constructive, pour proposer une alternative positive. La parabole des trois frères Peter, Jack et Martin vise les trois confessions concurrentes, catholique, calviniste (puritaine) et anglicane, alors que la parabole des « adorateurs du Tailleur » (« *Tailor-worshippers* ») satirise le matérialisme et l'athéisme[925].

La « nouvelle science » du XVII^{e} siècle n'échappe pas non plus à la satire polytropique swiftienne. Dans *A Tale of a Tub*, l'Irlandais tourne en dérision les projets de la Société Royale de Londres et de la Société Philosophique de Dublin, de promouvoir la philosophie naturelle et expérimentale, la médicine et la mécanique[926]. Il s'attaque ainsi simultanément au « nouveau organon » et à l'« *instauratio magna* » de Bacon, à l'expérimentalisme spagirique de Paracelse et Van Helmont, et à la « méthode » et au mécanicisme de Descartes et Newton[927]. Epicure, Diogène et Lucrèce Apollonius, Paracelse et Van Helmont, Luther et Calvin, Bacon et Descartes, Toland, Milton, Harrington et Shaftesbury se retrouvent sur la même liste de « philosophes fous », dont l'esprit souffre des « vents » produits par des désordres digestifs.

Si la position que Phillip Harth et autres commentateurs pensent qu'on peut finalement attribuer à Swift est celle d'un rationalisme chrétien, il n'est que tout à fait logique que notre doyen ait « toujours écrit en opposition à l'Illuminisme et à tout "modernisme" »[928]. La religion sans raison mène au fanatisme religieux

---

924 Voir Philip PINKUS, *Swift's Vision of Evil*, vol. I, pp. 67-68.

925 Phillip HARTH, *Swift and Anglican Rationalism*, pp. 59, 82-83.

926 En 1667, faisant *The History of the Royal Society of London* (1667), Thomas Sprat distinguait trois types de « *chymistes* » : ceux qui font des recherches sur la nature en général, ceux qui préparent des médicaments et ceux qui veulent obtenir par des transmutations la pierre philosophale. *Apud* Clive T. PROBYN, *Jonathan Swift : The Contemporary Background*, p. 56.

927 Voir Kenneth CRAVEN, *Jonathan Swift and the Millennium of Madness*, pp. 132, 159-160, 190.

928 Samuel H. MONK, « The Pride of Lemuel Gulliver », *in* Milton P. FOSTER (éd.), *A Casebook on Gulliver among the Houyhnhnms*, pp. 229-230.

(les puritains), alors que la raison sans guidage religieux conduit à l'athéisme[929]. Dans les deux cas, le résultat est l'« enthousiasme », dans le sens dépréciatif que ce terme avait acquis après le discrédit du néoplatonisme. Meric Casaubon, dans son *Treatise Concerning Enthusiasme* (1655), montrait dès le sous-titre que l'enthousiasme est « un effet de la nature : mais il est mal compris par beaucoup soit comme Inspiration Divine, soit comme Possession Diabolique ».

Dans *The Mechanical Operation of the Spirit*, Jonathan Swift ajoute narquois une quatrième explication : l'enthousiasme est un « lancement de l'âme » (« *launching out the soul* »), donc une « dé-psychisation », une perte de l'esprit. Cette « *ek-stase* » monstrueuse s'obtient par un effet artificiel, par une « opération mécanique », à savoir la « méthode » de bien penser. Swift satirise ainsi le nouveau modèle anthropologique de l'homme machine et de la « mécanisation » de la pensée et de l'esprit[930]. En fin de compte, les savants de Laputa et les inventeurs de Lagado sont encore plus rabaissés sur l'échelle de la création que Gulliver quand il est traité par le roi de Brobdingnag de « *petite vermine odieuse* » et par les Houyhnhnms de Yahou. Ils sont par delà la bestialité et l'animalité, ils ont quitté le biologique pour rejoindre le règne anorganique des automates, qui pensent logiquement mais manquent d'âme.

La critique de l'enthousiasme et de la fantaisie est ainsi renvoyée comme un boomerang aux philosophes rationalistes et illuministes, qui prétendaient apporter à l'humanité les lumières du vrai entendement. Comme l'affirme Jenny Mezciems, comparant Swift à Orwell, le troisième voyage de Gulliver est le plus antiutopien de tous[931], puisqu'il interroge le mythe prométhéen en train de se constituer, donc les fondements de la société moderne. Chez Swift, la Société Royale et les Académies de Sciences deviennent des îles de fous et de déments, d'autistes et de décérébrés. Or, dans la catégorie des « projecteurs » sont inclus les utopistes aussi. Dans *The Mechanical Operation of the Spirit*, les « *commonwealths* » utopiques sont comparés à des chimères de la même espèce que la pierre philosophale et la quadrature du cercle. L'Académie de Lagado est une contre-utopie opposée à la Maison de Salomon de Francis Bacon et d'autres auteurs de « pansophies ».

Au lieu de peupler les terres exotiques de sociétés parfaites, d'une innocence adamique et d'une organisation exemplaire, les contre-utopistes classiques préfèrent y situer des topies négatives, qui regroupent et critiquent les tares de notre monde[932]. Utilisant le thème du monde renversé dans son schéma original, antique et médiéval (qui suppose la projection du mal dans l'ailleurs), ils font des expérimentations fictionnelles de ce que serait l'Ancien Monde si les tendances qu'ils considèrent malignes prenaient le dessus. Thomas Artus fait de *L'Isle des Hermaphrodites* (1605) un miroir grotesque de la France d'Henri III, gouvernée par des « mignons » dégénérés. Richard Head imagine une *Ile flottante* (1673) conduite par une belle compagnie d'escrocs et de banquiers ayant fait faillite qui, conduits par Robert « *Owe-much* », arment trois navires,

[929] Phillip HARTH, *Swift and Anglican Rationalism*, p. 143.

[930] Voir John. M. BULLITT, *Jonathan Swift and the Anatomy of Satire*, p. 124.

[931] Jenny MEZCIEMS, « Swift and Orwell : Utopias as Nightmare », *in* Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, p. 101.

[932] Voir Gregory CLAEYS (éd.), *Utopias of the British Enlightenment*, p. VII.

Pay-nought, *Excuse* et *Least-in-Sight*, pour trouver de nouvelles « colonies » de dupes. Thomas Stretzer donne *A New Description of Merryland* (1741) où le « gay pays » découvert par Roger « Phfuquewell » est l'allégorie d'une société libertine. John Witherspoon écrit *A History of a Corporation of Servants* (1765) dans laquelle il satirise par réduction à l'absurde plusieurs projets de réformes sociales et morales de son temps. Toutes ces îles de tarés sont des reflets à rebours de l'Europe.

Comme dernier exemple de la variété des dystopies classiques, nous prendrons la *Découverte de l'Isle Frivole* de l'abbé Gabriel François Coyer (1751). L'Isle Frivole est un royaume situé dans le Continent Austral Inconnu, qui offre une image parabolique, dans le négatif, de la France du XVIII[e] siècle. Son découvreur, l'Amiral Anson, est un anglais sobre et puritain, qui joue le rôle de repère contrastif pour la superficialité et le délaissement éthique qui sévit dans l'île. Autrefois, lui raconte le « Grand-Contrôleur des Modes », le royaume était habité par un peuple barbare, qui était en train de constituer une société digne et héroïque. Malheureusement, cette voie fut abandonnée après que vint s'échouer sur l'île un navire de Français, qui introduisirent chez les autochtones le goût du luxe et des frivolités. L'histoire est une métaphore autant pour le concept illuministe de déchéance inévitable de toute civilisation que pour l'idée de colonisation par le vice, d'exportation criminelle des raffinements décadents chez des peuples innocents.

La colonie finit par ressembler à la métropole et même par la dépasser en corruption. La figure des « Frivolites » rassemble tous les « ions négatifs » repris au « *mundus* » (la France du XVIII[e] siècle) par le procédé de la catalyse dystopique. La capitale, Ville de l'Esprit, est dominée par un Palais immense, entouré des boutiques des métiers « les plus nécessaires à l'Etat » : brodeurs, vernisseurs, bijoutiers, marchands de parfums, fabricants d'étrennes, ouvriers en lustres, compositeurs de desserts figurés, inventeurs et contrôleurs des modes, peintres pour les voitures de ville, maîtres à danser, faiseurs de romans, etc. Tous ces arts qui réjouissent les yeux (et corrompent l'âme, suggère morose l'abbé Coyer) auraient été connus et adoptés grâce aux livres que les naufragés français avaient sur eux : romans délicieux, comédies pétillantes d'esprit, tragédies galantes, opéras d'amour[933]. (De cette liste de littérature décadente ne manquent que les romans chevaleresques et les voyages fantastiques).

Les typologies caractérielles des habitants illustrent l'idée que le degré de raffinement nuit à la morale. Les Frivolites pratiquent ouvertement l'hypocrisie qui, en Europe, sert à déguiser sous le masque de la civilité et de l'honnêteté les ambitions et les dévergondages les plus immondes : « Un homme en place qui vole en grand, est en grande considération : si avant sa fortune il eut pris quelques Agathines sur un chemin, on auroit puni l'indécence. Une beauté pardonne tout à un téméraire, hors les expressions peu délicates. Un mari ne prétend pas gêner le cœur de sa femme : mais il éclateroit si ses amusemens n'étoient pas décens. A l'arrivée de l'Amiral on formoit un établissement où le sexe subalterne pourroit perdre sa vertu avec décence »[934].

---

[933] Gabriel François COYER, *Découverte de l'Isle Frivole*, pp. 12-13, 23.

[934] *Ibidem*, p. 38.

Dans ce monde des valeurs et des vertus à l'envers, l'Amiral Anson, qui essaie de gagner décemment sa vie, échoue lamentablement quand il donne des conférences sur les professions et les inventions utiles (construction de navires, mines, chirurgie, géographie, physique, mathématiques), mais a un grand succès en parlant des arts de la musique, de la danse et de la cuisine. Il fait fortune en vendant la patente des rubans, des perruques et des dentelles. Mais son opinion, en tant que porte-parole de l'auteur, est clairement dévoilée par la consigne qu'il impose à l'équipage lors du retour en Europe : se taire sur l'emplacement de l'île. D'habitude, les voyageurs utopiens, charmés et séduits, font le même vœu de discrétion, par désir de protéger le pays visité de l'avidité des Européens. Quant à l'Amiral Anson, ce n'est pas l'Isle Frivole qu'il veut protéger, mais son propre pays, l'Angleterre. C'est comme s'il mettait son équipage en quarantaine, pour éviter la propagation du microbe de la frivolité parmi ses compatriotes.

Mais l'abbé Coyer développe le thème de la frivolité en delà de la simple satire morale. La superficialité atteint dans son récit une profondeur (si le paradoxe nous est permis) ontologique. Tout dans l'Isle Frivole semble dématérialisé, réduit à des surfaces et des décors. Non seulement les objets fabriqués par les hommes, mais la nature même est factice. Les fruits, pourtant très beaux et colorés, ne renferment qu'« une image de substance qui laissait le même besoin », les arbres se rompent au plus léger poids, les tigres sont des animaux d'opérette (« leurs griffes & leurs dents n'étoient qu'un cartilage flexible, plus fait pour orner que pour blesser »), les oiseaux sont « trompeux », la terre est « aussi légère que la fleur de farine », de manière que les laboureurs en tracent des sillons soufflant simplement dans des soufflets[935].

Ces « phénomènes inconnus ailleurs », que l'Amiral Anson note avec application dans son journal de bord, sont les manifestations d'un monde désontologisé, réduit aux apparences. Les choses observées par l'explorateur sont effectivement des phénomènes, dans le sens philosophique du terme, donc des apparitions sans essence. L'abbé Coyer met à jour le symbole baroque du monde comme illusion dans les cadres de la mentalité illuministe. Son Isle Frivole n'est pas seulement la satire d'une société superficielle et dépravée, mais aussi le symbole d'une civilisation laïcisée, athée et libertine, qui a perdu son âme.

Du même coup, le néant d'essence reproché à la civilisation est renvoyé à la topie imaginaire qui la porte : le royaume austral. A l'instar des *Antipodes* de Richard Brome, l'utopie devient chez l'abbé Coyer un jeu de surfaces trompeuses et de décors factices. Pure apparence, chimère détraqué, elle acquiert, de par ce fait, la charge angoissante des dystopies.

---

[935] *Ibidem*, pp. 5-7.

Chapitre 4. Les contre-utopies rationalistes

La plupart des textes analysés dans le chapitre précédent sont des satires et des paraboles, qui mettent en scène les maux de notre société européenne. Selon la définition que nous donnons aux différentes variétés utopiques, ces récits sont des dystopies, à savoir des topies qui sélectionnent les traits négatifs du « *mundus* ». Une autre catégorie de textes de la même époque s'en prend non aux défauts du monde réel, mais aux remèdes proposés contre ces manques, c'est-à-dire aux projets utopiques. Les contre-utopistes classiques s'attaquent aux principes mêmes de l'utopie, dénonçant son irrationalité et son impossibilité.

A la deuxième moitié du XVII^e^ et au début du XVIII^e^ siècle, l'opinion faisant foi voulait que les « romances » et les voyages extraordinaires fussent des inventions pernicieuses et des mensonges irresponsables[936]. Les promesses millénaristes et les projets utopiques étaient vus comme des « doctrines épidémiques » qui contaminaient le grand peuple. Traitant des sectes réformés radicales, mais aussi des « *fantastic eutopian commonwealths* » du XVII^e^ siècle, un auteur anglais signant Philolaus donnait *A Serious Aviso to the Good People of this Nation, Concerned that Sort of Men, called Levellers* (1649). Selon lui, ces fictions sociales, mises en pratique, « se démontreraient beaucoup plus dégoûtantes et porteuses de mauvaises conséquences que les plus villes mésalliances encore imaginées… parce qu'elles me paraissent plus conformes aux conceptions et aux humeurs personnelles de leurs auteurs qu'au bien-être et à l'avantage des hommes »[937].

Un autre auteur, Marchamont Nedham, tout aussi contrarié par les mouvements sociaux et les propositions utopiques, prévenait que ces gens se proposaient de construire un paradis sur terre, mais risquaient de mettre en place un enfer social : « *A Heav'n on Earth they hope to gain, / But we do know full well, / Could they their glorious ends attain, / This kingdom must be Hell* »[938]. Comme le montre Keith Thomas, « la réfutation finale de l'utopie est la dystopie, la démonstration que les visions utopiques sont non seulement impraticables, mais aussi sinistres »[939]. Rongé par la même méfiance, Joseph Hall avait déjà transformé le continent austral, réceptacle possible pour des projets millénaristes et utopiques exportés de l'Europe, en des cercles infernaux.

A l'âge des Lumières, le chef de file des utopistes désenchantés fut, incontestablement, Bernard Mandeville. Sa *Fable des abeilles* (1714) provoqua un scandale dont les échos ont résonné tout au long du XVIII^e^ et du

---

936 Jean-Paul FORSTER, *Jonathan Swift. The Fictions of the Satirist. From Parody to Vision*, pp. 69-70.

937 J. PHILOLAUS, *A Serious Aviso to the Good People of this Nation, Concerned that Sort of Men, called Levellers* London, 1649, p. 5.

938 Marchamont NEDHAM, *A Short History of the English Rebellion*, in *The True Character of a Rigid Presbyter*, 2nd edition, London, 1661, p. 64.

939 Keith THOMAS, « The Utopian Impulse in Seventeenth-Century England », *in* Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, p. 43,

XIX^e siècle. Traducteur en anglais de *Some Fables* de La Fontaine (1703), prenant lui-même le pseudonyme *Aesop Dress'd* (un Esope camouflé ou maquillé), Mandeville s'était fait la main dans la « méthode facile et familière de Monsieur de La Fontaine ». La parabole animale (insectoïde dans ce cas) lui sert à exprimer sa propre conception sur l'état des choses dans la société et sur les propositions mélioratives de ses contemporains, moralistes, projecteurs, législateurs, sectateurs ou utopistes.

Pour cerner la tournure spécifique que Bernard Mandeville donne à sa fable contre-utopique, il serait instructif de la comparer à une autre fable du début du siècle des Lumières, ayant pour protagonistes les mêmes insectes. Il s'agit de la *Fable des abeilles* que Tyssot de Patot insère dans le XV^e chapitre des *Voyages et avantures de Jaques Massé* (1710). C'est une parabole de la religion chrétienne narrée à Jaques Massé par un de ses nombreux interlocuteurs libres penseurs, et que le personnage, jouant conséquemment son rôle de dénégateur, traite de « fable impertinente & ridicule »[940].

Un roi tout-puissant d'une Ile de l'Océan, qui a le pouvoir d'ordonner à la nature de produire tout ce qu'il y a de plus beau, prend un soin spécial des abeilles de son royaume. Il leur assure la nourriture en abondance, mais leur défend toutefois de toucher à une espèce particulière de fleurs qui se trouvent dans la cour de son palais. L'interdiction n'a pas pour objet de protéger les insectes contre une plante nuisible, mais de mettre à l'épreuve leur obéissance. Evidemment, les abeilles ne peuvent pas s'abstenir de goûter à la fleur interdite, le roi se fâche et se propose d'exterminer toute leur race. Puis, attendri, il décide de se réconcilier avec elles et leur envoie son fils unique, métamorphosé en insecte. Celui-ci est piqué à mort par les habitants d'une des pires ruches, mais son sacrifice néanmoins satisfait le roi et restaure la paix entre lui et ses sujets.

Jusqu'ici, la fable est une allégorie neutre, sans interprétations hétérodoxes, du péché originel et de son rachat par Jésus-Christ. Elle devient « impertinente » quand elle commence à raconter l'évolution des ruches après la passion du Fils. Au lieu de suivre tout simplement les enseignements du prince, les abeilles se font conduire par une caste de « Frêlons ». « S'étant dispensez de travailler, & vivant sur le travail des Abeilles, toute leur occupation consiste à inventer de quoi faire peur aux Abeilles & les tenir dans la dépendance »[941]. Pour ce faire, les Frêlons inventent d'innombrables « chimères », comme par exemple l'idée que le « bourdonnement » des abeilles ne périt pas à la mort physique, mais s'en va soit dans le palais du roi pour lui chanter des louanges, soit dans une grande voûte souterraine pour subir des peines. Pire encore, pour conserver leur pouvoir, les Frêlons n'hésitent pas à provoquer des guerres entre les ruches, ou à faire exterminer les abeilles dissidentes de leur propre ruche. En un mot, ces Frêlons sont des imposteurs qui falsifient le message du roi et profitent de l'innocence de leurs semblables.

On reconnaît rapidement tous les thèmes de la critique libertine et illuministe de l'Eglise : les articles de foi chrétienne comme des superstitions et des duperies inventées pour manipuler et asservir le peuple, le fanatisme et les guerres de religion, les prêtres comme des profiteurs, etc. La fable emprunte plusieurs

[940] Simon TYSSOT DE PATOT, *Voyages et avantures de Jaques Massé*, pp. 189-192.

[941] *Ibidem*, p. 191.

thèmes au discours utopique : le Royaume de Dieu est une île australe, la fécondité du jardin divin est contée dans les termes du primitivisme et du Nouveau Monde, la description de la société des abeilles utilise les instruments des projets sociaux utopiens, etc. En ce qui concerne sa configuration, la satire anti-ecclésiastique de Tyssot de Patot est une dystopie, qui situe dans l'ailleurs exotique une image pire (ou qui n'en souligne que les pires éléments) de ce qui se passe dans l'ici européen.

Publiée anonymement en 1705 sous la forme d'un poème intitulé *La ruche mécontente*, puis éditée, toujours anonymement, en 1714, et finalement en 1723 (accompagnée d'un *Essai sur la charité et les écoles de charité* et d'une *Recherche sur la nature de la société*[942]), la *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville convoque les mêmes insectes que Tyssot de Patot, en tant que métaphore ésopique de la civilisation humaine. Mais le mécanisme satirique n'est plus le même. L'auteur anglais ne charge pas simplement les abeilles des défauts qu'il veut flétrir chez ses contemporains. Il utilise la ruche comme un espace d'expérimentation imaginaire, dans lequel il met en application les principes de redressement moral et social suggérés par des textes critiques justement comme celui de Tyssot de Patot. Bernard Mandeville ne s'attaque donc pas à la société telle quelle est, mais à ce qu'elle deviendrait si un législateur utopien avait le pouvoir de la réformer selon ses normes.

Dans la tradition de Thomas More, le texte commence par une description de la société qui sera mise en question à travers la modélisation utopique. Suivant la convention du genre ésopique, l'Angleterre y apparaît comme une « vaste ruche bien fournie d'abeilles ». Sous la figure des insectes, les traits de la société humaine sont inévitablement caricaturés et simplifiés, mais en général le portrait global en est assez balancé. L'image allégorique du royaume anglais ne retombe du côté ni d'une topie négative (comme il arrive dans les dispositifs utopiques), ni d'une topie positive. Avec des caractéristiques négatives et positives équilibrées, la ruche correspond à ce que nous appelons « *mundus* », c'est-à-dire l'image du monde réel, complexe et contradictoire, tel que l'auteur se l'imagine sans pencher vers le pessimisme ou vers l'optimisme.

> « Jamais abeilles ne furent mieux gouvernées,
> Plus inconstantes, ou moins satisfaites.
> Elles n'étaient pas asservies à la tyrannie
> Ni conduites par la versatile démocratie,

[942] Michèle LE DOEUFF fait des considérations intéressantes sur l'ordre dans lequel Thomas More et Bernard Mandeville ont écrit, premièrement la description de l'Utopie et la Fable, et deuxièmement la description de l'Angleterre et les essais théoriques. « La chronologie ici risque d'induire un modèle psychanalytique du type fantasme – rationalisation secondaire, ou – pire – de nous ramener à une opération chère à la critique classique : distinguer le moment de l'inspiration, voire de la vision, et celui du travail ». Sa théorie est que le deuxième (chronologiquement) texte est censé réduire la polysémie du premier, pour le faire accessible aux lecteurs. « Dualité et polysémie du texte utopique », *in* Maurice de GANDILLAC & Catherine PIRON (éd.), *Le discours utopique*, p. 327. Tout en étant d'accord avec cette idée, nous ne pouvons pas nous empêcher d'observer que les textes « secondaires » n'ont pas seulement le rôle d'éclaircissants théoriques, mais tout autant celui de constructeurs du dispositif utopique qui, selon nos analyses, nécessite en même temps l'image de la topie positive et l'image de la topie négative, de l'ailleurs et de l'ici.

Mais par des rois, qui ne pouvaient mal faire, car

Leur pouvoir était limité par des lois. »[943]

Dans les cadres de cette monarchie constitutionnelle apicole, Bernard Mandeville place une galerie de typologies professionnelles et morales qui reprend tous les stéréotypes des satires sociales de l'époque : escrocs, coquins et imposteurs, avocats préoccupés à « couper le droit en quatre », médecins prisant « la gloire et l'argent / Plus que la santé du malade dépérissant », prêtres « payés pour attirer les bénédictions d'en haut », soldats poltrons, ministres malhonnêtes, justice corrompue, etc. L'auteur n'épargne aucune critique à ses contemporains, cependant il le fait avec une sérénité de philosophe qui, détaché, contemple le monde. Car, paradoxalement, tous ces maux, correctement diagnostiqués, n'empêchent pas le bien-être général, bien au contraire, il en sont la condition.

La thèse de Bernard Mandeville, qui a scandalisé ses contemporains, pose que le « vice » (le péché d'avarice, disaient les théologiens) est le moteur de la prospérité. « Leurs crimes conspiraient à leur grandeur », commente l'auteur, et les « plus grandes canailles de toute la multitude / Ont contribué au bien commun ». De ce fait, bien que « chaque partie étant pleine de vice, / Le tout était cependant un paradis ». L'art de l'Etat, qui rendait la ruche de nos abeilles la plus forte et la plus riche de toutes les nations, résidait dans l'habilité de faire « s'accorder les dissonances / Des partis diamétralement opposés ».

Bernard Mandeville se place dans la position ambiguë, « spirituelle » (« *witty* ») sans doute mais incommode en même temps, du cynique qui fait l'apologie des vices et des péchés[944]. Le luxe des grands, observe-t-il,

« Donnait du travail à un million de pauvres gens.

Et l'odieux orgueil à un million d'autres.

L'envie elle-même, et la vanité,

Etaient serviteurs de l'application industrieuse ;

Leur folie favorite, l'inconstance

Dans les mets, les meubles et le vêtement,

Ce vice bizarre et ridicule, devenait

Le moteur même du commerce »[945].

Ces idées n'ont pas tardé à le faire accuser d'athée, libre penseur, sophiste, vaniteux, libertin, corrompu, immoral. Pour ne prendre qu'un exemple, William Warburton, dans *The Divine Legation of Moses* (1738), voyait en lui un « grand monstre en matière de morale », un « verbeux déclamateur » utilisant « la basse

[943] Bernard MANDEVILLE, *La fable des abeilles*, p. 29.

[944] Comme le dit Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, p. 121 : « la fable de Mandeville ne se place pas sur le terrain des vérité couramment admises, mais sur celui du paradoxe. L'auteur subvertit les notions reconnues du bien et du mal ; il prétend montrer l'utilité sociale des vices et de la corruption, la nécessité de l'injustice sociale, de l'inégalité et de l'argent. Cette axiologie inversée s'oppose tout à la fois aux normes morales communes et aux idéaux utopiques traditionnels ».

[945] Bernard MANDEVILLE, *La fable des abeilles*, pp. 33-34.

pitrerie et la rhétorique impure », dont l'édifice n'est qu'une « masse confuse d'erreurs et d'absurdités »[946]. En revanche, le noyau de vérité caché dans l'idée que les vices privés font le bien public a été bien saisi par des penseurs comme David Hume, Adam Smith et Karl Marx, qui ont vu en Bernard Mandeville l'auteur qui a eu le courage de mettre à nu l'hypocrisie de ses contemporains.

En regardant attentivement, le cœur scandaleux de la thèse est donné par le fait que Bernard Mandeville superpose, mimant l'ingénuité, deux visions divergentes sur le bien social et le bonheur humain. F. Grégoire a identifié ces idéaux contradictoires dans l'ascétisme et le renoncement à tout bien temporel prônés par le christianisme, d'un côté, et la « nature humaine une et éternelle, axée sur les passions et l'amour propre, sur l'appétit de domination et de possession de tout ce qui, selon l'idéal chrétien, constitue des valeurs fausses »[947], de l'autre. La morale religieuse, puritaine et austère, va à l'encontre de la mentalité bourgeoise et capitaliste, dans laquelle la possession n'est pas une honte et la recherche du bien-être matériel n'est pas un vice[948]. Mais au lieu de traiter la vision capitaliste dans des termes neutres ou apologétiques, qui l'auraient déculpabilisée et rehaussée à un statut plus noble (comme cela se passe pour l'article de la Constitution des Etats-Unis statuant le droit de l'individu à poursuivre le bonheur personnel), Bernard Mandeville lui applique la vision hostile et péjorative de la morale chrétienne, ascétique et rigoriste.

C'est sur cette image ambivalente et complexe de notre monde que Bernard Mandeville fait son expérimentation contre-utopique. A ce point, un auteur respectant le procédé d'extrapolation utopique standard aurait choisi les traits positif du « *mundus* » pour en faire une eutopie, et éventuellement aurait repris, en antiphrase, ses traits négatifs (renversant par exemple la condition déchue en condition adamique, la mortalité en longévité exempte de maladies, etc.) pour en faire une utopie. En ce qui concerne l'accomplissement de ces améliorations, il aurait chargé la nature (le climat sain, les fruits abondants et nourriciers, etc.) et un Législateur, un Utopus capable d'imposer des nouvelles lois à toute la société.

Bernard Mandeville simplifie la mise en œuvre du projet utopique, l'attribuant directement aux dieux. Véritable « *deus ex machina* », Jupiter intervient dans la vie de la ruche, indigné par l'hypocrisie et l'impudence des prêtres et des riches. Par un coup de baguette magique, il débarrasse la « ruche braillarde de la malhonnêteté » et remplit de piété et de rectitude le cœur de toutes les abeilles. Comme par miracle, tous changent d'attitude, honteux de ce qu'ils faisaient, rougissant de leur escroqueries et supercheries. L'utopie éthique, l'idéal de tous les législateurs, est accomplie en un clin d'œil, nous offrant le modèle d'une société moralement parfaite.

Les abeilles commencent donc à pratiquer les vertus dont les utopistes se vantent de garnir leurs société idéales : droiture, probité, sincérité, austérité, absence d'orgueil, désintérêt pour l'image de soi, pacifisme,

---

946 *Apud* Lucien et Paulette CARRIVE, Introduction à *ibidem*, p. 11.

947 F. GRÉGOIRE, *Bernard de Mandeville et la « Fable des Abeilles »*, pp. 94-95.

948 Mais comment encaisse dans tout cela la thèse de Max Weber que l'éthique protestante est le support de la mentalité et de l'économie marchande moderne ?

cessation de la politique colonialiste et agressive. Les avocats, les médecins, les prêtres, les ministres et les fonctionnaires ne veulent plus toucher rien qui ne leur est dû. « Tous ceux qui étaient incapables, ou qui savaient / leurs services superflus, se retirèrent ». Les riches renoncent aux facilités superflues et aux objets de luxe et de parade et admirent « les biens tous simples / sans en chercher ou en désirer davantage ».

> « On fuit les dépenses inutiles, autant que la malhonnêteté.
> On n'a pas des soldats à l'étranger.
> On se moque de l'estime des autres nations,
> Et de la vaine gloire qui s'acquiert par la guerre.
> On se bat que pour sa patrie,
> Quand le droit et la liberté sont en jeu »[949].

Et pourtant, « ô dieux ! Quelle consternation, / Quel immense et soudain changement ! » Au lieu de commencer à fonctionner comme un paradis sur terre, la ruche entre dans un déclin rapide. L'éradication du vice et des fraudes, acclamée par tous, provoque la chute de toutes les activités basées sur le « luxe », de l'économie et du commerce. Les prix baissent, les salaires tombent, le chômage monte en spirale. La disparition de la criminalité, par exemple, laisse les juges et les avocats, les geôliers et les serruriers sans emploi. La splendeur et la richesse générales disparaissent. Les palais merveilleux sont en ruine, les terrains se vendent pour rien, les artisans sont en chômage, les peintres et les sculpteurs n'ont plus de commandes, les patrons de tavernes et cabarets ferment leurs portes, les compagnies suppriment des manufactures entières.

La crise économique engendre la faiblesse politique et militaire. Les ruches qui enviaient le pouvoir et la prospérité de nos abeilles se hâtent de l'envahir. Sans utiliser de mercenaires, les citoyens défendent bravement leur bien et se font massacrer. Les rescapés se retirent dans un creux d'arbre modeste et isolé, où il vivent dans le respect des seules valeurs de la sobriété, du contentement avec le stricte nécessaire et de l'intégrité. C'est une fin d'histoire totalement dysphorique et déprimante.

Bernard Mandeville procède donc par réduction à l'absurde. Il ne s'empresse pas de critiquer les utopies dans le stade de « projet » mental, d'idéal fantastique, il façonne plutôt une ébauche d'utopie et la met en marche, pour voir où elle mènera. Or, la conclusion est pessimiste : les utopies sont des sociétés destinées au dépérissement et à l'implosion. Les principes d'éthique puritaine clamés par tant de prêcheurs, orateurs, moralistes et philosophes vont à l'encontre d'une prospérité économique et spirituelle basée sur la satisfaction non seulement des besoins primaires, mais aussi des désirs fantasmatiques[950]. *La Fable des abeilles* met en cause la contradiction, observée par les analystes actuels du genre utopique, entre le modèle monacal et austère, et le modèle de l'aisance et de la richesse sociale.

---

[949] Bernard MANDEVILLE, *La fable des abeilles*, p. 37.

[950] Pour une analyse du rôle social des facteurs psychologiques de l'orgueil et de la vanité chez Mandeville, voir F. GRÉGOIRE, *Bernard de Mandeville et la « Fable des Abeilles »*, p. 29.

Bernard Mandeville demande à ses compatriotes de choisir entre ces deux propositions, puisqu'elles sont incompatibles, donc irréalisables en même temps. Il n'est pas un Machiavel des Lumières, et encore moins un cynique psychopathe : il se contente d'attirer l'attention sur le fait qu'il n'est pas possible de prêcher et de vanter la morale antisomatique des religieux et de jouir en même temps des ressources et commodités de ce que l'on appelle aujourd'hui une « société consumériste ». Comme le saisit parfaitement Raymond Trousson, Mandeville oppose à l'idéalisme utopique un hédonisme réaliste[951]. Le réalisme social fut l'un des arguments de poids avancés par les antiutopistes classiques contre les projets de sociétés où la vertu et l'abstinence sont des facteurs dévitalisants et finalement anti-humains[952].

A part les abeilles, qui ont inspiré des auteurs comme Giovanni Bonifacia (*La Republica delle api*, 1627), Bernard Mandeville et Tyssot de Patot, d'autres insectes qui vivent dans des colonies susceptibles d'être comparées à la société humaine, et aux projets utopiques dans notre cas, ont été les fourmis. Un utopiste suisse, Emeric de Vatel, les a utilisées pour une fable morale destinée à donner une vision distanciée de l'humanité : *Les fourmis* (texte publié dans le recueil *Poliergie, ou Mélange de littérature et de poésie*, 1757). La mise en narration est expéditive et conventionnelle : le narrateur confesse être occupé de « pensées fort sérieuses ». Il est un déiste, qui professe « l'existence d'un Etre éternel et infini, auteur de toutes choses ». Il accepte aussi l'idée que, dans sa bonté infinie, le Créateur a engendré des créatures de tout ordre, excellentes et mauvaises.

Le « doute affligeant » qui le tourmente est pourquoi dans le monde « tout paraît […] confondu », pourquoi les hommes n'éprouvent pas un sort proportionné à leurs vertus, pourquoi les vertueux sont souvent soumis à des disgrâces et des malheurs, alors que les méchants jouissent de la plus plaisante vie[953]. Il s'agit de la vielle question « *Unde malum ?* » (quelle est la source, le but et la signification de l'existence du mal dans le monde ?), qui s'opposait au dogme chrétien des récompenses et des punitions pondérées en fonction de la morale et du comportement des individus et a nourri tant de pensées parfois hétérodoxes, des gnostiques antiques jusqu'à Dostoïevski.

---

[951] Raymond TROUSSON, « L'utopie en procès au siècle des Lumières » : « Le récit de Mandeville, tout en maintenant la forme de l'utopie, constitue une véritable mise en procès de la perfection utopique qui ignore les instincts, les intérêts, l'émulation, la concurrence ; les paradis vertuistes ne sont ni viables, ni souhaitables parce qu'ils font bon marché de la dynamique humaine et sociale. En outre, l'ambition, le goût du confort et du luxe, l'amour des arts ne sont pas des vices, sinon dans l'esprit naïf des rêveurs qui croient parvenir au bonheur par le nivellement et l'ascétisme. A l'idéalisme utopique s'oppose ici une réaction fondée sur l'hédonisme. La cité utopique ne peut être obtenue que par la mutilation de la nature humaine ; travaillons au bonheur, sans doute, mais pour l'homme tel qu'il est, non tel qu'on le rêve. C'est donc le réalisme qui, par le biais même de l'utopie, porte le premier coup à l'optimisme utopique des Lumières. » *In* Jean MACARY (éd.), *Essays on the Age of Enlightenment*, pp. 316-317.

[952] C'est encore Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, p. 121, qui fait très bien le point : « dans son rôle d'apologiste du luxe, des vices, des passions et de la corruption générale de la société marchande – mais s'agit-il réellement d'une apologie ? – Mandeville conteste les fondements mêmes de l'aspiration utopique à un ailleurs spatial (l'île du bout du monde) ou temporel (l'âge d'or) délivré de tous les maux qui, dans l'optique traditionnellement moralisante des utopies, dégradent la société dans laquelle nous vivons ».

[953] Emeric de VATEL, *Les fourmis*, pp. 201-202.

Le protagoniste reçoit sa réponse un jour en se promenant sur les bords du Gange. Reprenant un thème traditionnel, réutilisé de façon stéréotypée aux Lumières, Emeric de Vatel donne la parole à un vieux Brahmane. Ce « sage sauvage » ne produit pas une leçon de savoir théorique, mais une expérience participative. Il offre au narrateur quelques gouttes d'une « essence merveilleuse », qui le transforme en fourmi, et l'envoie dans la « petite république » des insectes, pour assister à leur problèmes et débats. Or, justement, les fourmis sont en train de débattre sur des catastrophes qui se sont récemment abattues sur leur communauté : des hommes avaient moissonnée le champ de blé dans lequel se trouvait la fourmilière et avaient inondé le terrain, faisant périr des milliers de « citoyens ».

L'événement donne naissance à un conflit d'interprétations entre le providentialisme chrétien, l'athéisme libertin et le relativisme déiste. Un orateur fanatique, qui représente le point de vue de la religion, attribue le désastre à la volonté de Dieu et l'interprète comme un fléau destiné à punir le peu de croyance des fourmis. Un autre orateur, qui incarne un libertin matérialiste et athée, le traite comme un malheureux accident, comme un hasard sans aucun but volontaire et programmé. Le narrateur intervient à son tour, exposant les conclusions qu'il a tirée de l'expérience : « Un Dieu sans doute gouverne toutes choses avec autant de bonté que de sagesse. Mais cessez de croire que vous soyez le centre des événements et le grand but auquel ils se rapportent ». Ces propos, qui relativisent la place des fourmis dans l'ordre de la création, traitant l'idée de « préjugé ridicule »[954], valent au personnage l'accusation d'hérésie et sa mise à mort (ce qui le fait revenir à la condition humaine).

Le narrateur trouve ainsi, grâce à l'expérience de dépaysement et de mise en perspective, la solution à ses propres doutes. L'univers n'est pas anthropocentrique et n'a pas été créé pour parfaire au « principe anthropique », selon lequel l'homme est le roi de la création. La Providence divine ne s'occupe pas d'une manière spéciale de l'humanité, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de divinité et de providence, que le tout soit régi par le hasard du mouvement des atomes et de la matière. La vision déiste d'Emeric de Vatel intègre l'homme dans un ordre plus général, dans lequel il ne détient qu'une place relative parmi d'autres êtres. Dans un univers infini, produit par un Dieu infiniment supérieur aux hommes, le destin de l'humanité est intégré dans un tissu de raisons et d'objectifs qui la dépassent et ne s'intéressent pas spécialement à elle.

Pour produire cette leçon sinon de pessimisme, du moins de modestie anthropologique, Emeric de Vatel emploie le procédé de télescopage déjà utilisé par Jonathan Swift dans les voyages de Gulliver en Lilliput et en Brobdingnag. Pour mettre en perspective la place de l'humanité dans l'univers, rien de tel qu'une sortie en dehors du règne humain et des dimensions du monde quotidien. Cinq ans auparavant, en 1752, Voltaire avait procédé à une comparaison beaucoup plus dévastatrice pour l'optimisme anthropologique, amenant sur notre planète Micromégas, un habitant de Sirius pour lequel les hommes sont encore moins que des fourmis, plutôt des microbes. La « république des fourmis » d'Emeric de Vatel est une dystopie qui présente notre société dans un miroir amoindrissant, situé non dans un ailleurs géographique, mais dans un ailleurs zoologique,

[954] *Ibidem*, p. 204.

dans une autre espèce que celle humaine. En tout cas, le mal dans la petite dystopie insectomorphe rend supportables les malheurs dans le « *mundus* » des hommes, sert de clarification mais aussi de consolation pour la condition humaine.

Les fables antiutopiques (ou les dystopies animalières) étaient courantes aux XVII[e]-XVIII[e] siècles, de la république des chiens d'Anne-Marie-Louise-Henriette d'Orléans (*La relation de l'Isle imaginaire*, 1646) à Houyhnhnmland de Swift. Le dernier exemple que nous allons prendre de cette variété de topies négatives est *Le voyage à Cacklogallinia* du capitaine Samuel Brunt (on ne connaît que ce pseudonyme de l'auteur) (1727). Après des mésaventures impliquant cannibales, pirates et tempêtes, le capitaine Brunt finit par échouer, seul rescapé, sur un continent ou une île australe inconnue. Dans la tradition du monde renversé, l'île est gouvernée par des oiseaux intelligents, qui cultivent et se nourrissent d'autres espèces, humains inclus. Le protagoniste, quant à lui, est traité, du fait qu'il pense et parle, comme un accident et une curiosité de la nature.

Surnommé Probusomo (ce qui voudrait dire dans la langue des oiseaux « monstre de la nature », belle réversion ironique pour l'homme probe et intègre qu'il prétend être), Samuel Brunt est obligé de faciliter le traditionnel échange d'informations entre les deux civilisations, l'Europe et Cacklogallinia. Rentrant dans la typologie de l'explorateur, porteur et exportateur des valeurs de son pays d'origine, le capitaine présente dans la meilleure lumière possible, comme un témoin naïf et enthousiaste, le système de gouvernement, la politique externe, le commerce, la justice, la religion et l'église, la médecine et les autres institutions européennes. Comme le veut la rhétorique de la satire, l'oiseau ministre conclut que les hommes d'état de l'Ancien Monde sont des fous et que leurs royaumes vont vite s'effondrer et tomber en esclavage à d'autres nations.

Mais la critique de l'Europe ne se fait pas de la position d'une race animale moralement supérieure à l'humanité. Les oiseaux ont les mêmes mœurs corrompus et viciés que les hommes. L'empereur et ses ministres s'intéressent s'il y a de l'or dans le vieux Monde, pour le conquérir, et, désenchantés, ils font le plan d'une société par actions pour exploiter l'or de la Lune, à laquelle ils se proposent arriver grâce aux « palanquins » inventés par un de leurs « projecteurs ». Le renvoi satirique à l'Angleterre est évident (les commentateurs y ont reconnu l'affaire de spéculation par actions « *South Sea Bubble* » de 1720), mais formellement, en ce qui concerne la distribution des positions entre le bien et le mal, Cacklogallinia est une dystopie, qui place dans le continent austral une société d'oiseaux intelligents au moins inquiétants. Le capitaine Brunt s'estimera heureux quand, au moment du retour de la Lune, pourra rejoindre son propre monde.

Comme nous l'avons vu, l'inconfort du personnage, sa perspective dysphorique[955], est définitoire pour l'installation de l'antiutopie. Quand auteur et narrateur se mettent d'accord pour dire que la topie visitée est négative, le protagoniste passe de ce que nous avons nommé « narrateur en position dystopique » à ce que

[955] Jean-Michel RACAULT, *De l'Utopie à l'Anti-utopie*, pp. 36, 566-567.

Martin Schäfer appelle l'« outsider antiutopique ». Si le voyageur utopique était finalement expulsé ou quittait de son propre gré le royaume visité, le départ était toutefois perçu comme une faillite, comme une incapacité à accéder à la condition supérieure qui était le lot des utopiens. En revanche, le narrateur antiutopique refuse d'emblée la condition que lui attribue la société utopienne et critique ouvertement les principes qui régissent ce projet social.

Le basculement d'une position à l'autre peut être mis en lumière dans quelques antiutopies symptomatiques du XVIII[e] siècle, *Le philosophe anglais* de l'abbé Prévost et *L'histoire des Galligènes* de Charles-François Tiphaigne de la Roche. *Le philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland* est la chronique fleuve (le roman est paru en sept tomes, de 1731 à 1739) des péripéties de Cleveland, fils naturel de Cromwell. Le « lord protecteur » fait ici figure de père terrible, d'ogre qui persécute ses enfants. Caractère fort et rebelle, Cleveland est obligé de fuir l'Angleterre, à la suite de plusieurs événements sanglants. En mer, il rencontre Bridge, un demi-frère, lui aussi persécuté par le père castrateur. Jean Sgard propose, avec raison, de voir dans les aventures de Cleveland une « quête du père » et un mythe familial[956] (un « roman familial » dans les termes de Freud), une reconstruction identitaire nourrie par une série de fantasmes réprimés.

Parmi les mésaventures racontées par Bridge au long du troisième livre, il y a un épisode contre-utopique. Vendu comme esclave, Bridge avait été recueilli par Madame Eliot, qui le conduisit dans une colonie de protestants (que Cleveland soupçonne à un certain moment d'être des Quakers) établie sur une île près de Sainte-Hélène[957]. Toutes les données initiales portent à croire qu'il s'agit d'une communauté utopique. D'abord, l'île bénéficie de l'anonymat et des protections naturelles spécifiques aux rêves de claustration des projeteurs de lieux idéaux. Absente des cartes, elle est accessible seulement à ses habitants et à l'abri des visites importunes. Configurée comme un cratère, elle est protégée par une muraille de montagnes circulaires infranchissables, à l'exception d'un étroit passage connu seulement des initiés. La plaine centrale jouit d'un climat serein, un « continuel printemps », et d'une flore la « plus libérale et plus féconde », qui nourrit abondamment toute la population[958].

La colonie de réfugiés, qui « faisaient profession de condamner les usages ordinaires de la société humaine », avaient trouvé dans cette île providentielle une Terre promise pour leur dessein « de vivre d'une manière tout opposée à celle des autres hommes »[959]. La société qu'ils y installent est une communauté patriarcale, gouvernée par un conseil de sages réélu chaque année. S'appliquant à la reforme morale des individus, les colons ont réussi, d'après leurs dires, à extirper deux des trois principales passions « qui font la guerre au

---

[956] Jean SGARD, *Prévost romancier*, pp. 142-145.

[957] Claire-Eliane ENGEL donne pour sources de l'épisode la chronique de la colonie rocheloise créée à Sainte-Hélène après le siège et la prise de La Rochelle par Richelieu, la colonie des *Pilgrim Fathers* de Plymouth, le célèbre voyage de Mayflower et l'histoire de la colonie de l'île d'Eden racontée par François Leguat. *In Figures et aventures du XVIII[e] siècle. Voyages et découvertes de l'abbé Prévost*, pp. 112-125.

[958] Abbé PRÉVOST, *Le philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland*, p. 105.

[959] *Ibidem*, p. 107.

cœur des hommes » : l'ambition, combattue par un égalitarisme de type familial (dans lequel les esclaves sont des membres des famille des maîtres), et l'avarice, guérie par l'inutilité des richesses et du luxe. En tout, il s'agit d'une eutopie austère, qui cherche le bonheur dans une morale spartiate.

Il reste cependant la troisième passion qui contrevient à l'ataraxie utopique : l'amour. Madame Eliot confesse que leur communauté n'a pas trouvé de « remède » à cette faiblesse humaine : « Nos jeunes filles se consument, et, ce qui est extrêmement triste pour elles, nous ne pouvons ni les délivrer de cette passion, ni leur donner de quoi la satisfaire »[960]. Le problème est que, comme pour ruiner les prétentions de bonheur ascétique des utopiens mâles, dans l'île naissent beaucoup plus de filles que de garçons, ce qui oblige les gouvernants à organiser des expéditions dans l'Ancien Monde pour apporter des époux. C'était justement l'objectif poursuivi par Madame Eliot quand elle avait libéré Bridge et cinq de ses compagnons.

Ramenés sur l'île, les jeunes sont distribués par tirage aux sorts entre les quelque cent filles à marier. Et c'est ici que la planification utopique échoue, boutant sur l'imprévisible des sentiments humains. Des utopistes autoritaires comme Campanella pensaient régler les mariages et la procréation d'une manière complètement planifiée. A l'âge de la Raison, les projets d'amélioration anthropologique et d'eugénisme social pouvaient faire fi des raisons du cœur et de la fantaisie, qui était de toute façon « la maîtresse de l'égarement et des erreurs », comme le disait Pascal. Mais vers la moitié du XVIII^{e} siècle, avec le pressentiment du préromantisme sur le point d'émerger, les sentiments (et les fantasmes érotiques) ne peuvent plus être éliminés d'une manière si expéditive.

Car voilà que les nouveaux venus se révoltent contre ce contrôle de l'affectivité et dirigisme matrimonial. « Mon cœur demandait à choisir », confesse Bridge, et de fait le jeune homme tombe amoureux d'Angélique, la fille de Madame Eliot, délaissant la fille qu'on lui avait attribué. Or, le choix irrationnel fait par la passion contrevient au principe d'égalitarisme abstrait imposé justement pour combattre les affections électives. Les six jeunes hommes établissent des relations amoureuses avec les filles de leur choix, ce qui leur attire l'accusation d'immoralité et d'infidélité. Bridge et Angélique sont même condamnés à mort, le protagoniste étant finalement expulsé de l'île.

L'épisode oppose la raison dominatrice et totalitaire de l'utopie aux passions imprévisibles et aléatoires du cœur. Le protagoniste est un « outsider » de cette société idéale qui définit le bonheur par des lois abstraites, inhumaines, et l'auteur sympathise avec sa position. L'inadaptation et le refus du bonheur collectif proposé par la colonie utopienne fait de l'épisode du roman de Prévost une contre-utopie, à savoir une démonstration que la société planifiée n'apporte pas le bonheur individuel, au contraire, impose une amputation de l'âme de ses habitants.

---

[960] *Ibidem*, p. 110.

Raymond Trousson y voit « la faillite d'une société idéale édifiée sur la domestication de l'individu au nom du bien collectif »[961]. L'idée que l'individualisme est fatal à la spéculation utopique, qui est inévitablement massifiante, est confirmée par deux autres épisodes dystopiques du *Philosophe anglais*. Devenu chef des Abaquis, Cleveland se transforme en un « législateur » qui se propose d'améliorer le mode de vie de la tribu en imposant des lois et des règles de facture utopienne. Mais quoique son rationalisme soit tempéré par la loi naturelle, il ne peut éviter de devoir imposer le bonheur par le mensonge, l'imposture, la crainte et les menaces. L'épisode des Nopandes, population dont le primitivisme ingénu a, lui aussi, une coloration utopique, aboutit à la même conclusion pessimiste : la félicité utopique ne peut être imposée que par la force (les Nopandes brûlent dans une vallée nommée Enfer tous les déviants).

L'abbé Prévost met parfaitement en évidence, comme le démontre Jean-Michel Racault, « l'antagonisme latent entre l'ordre utopique et la nature humaine »[962]. Si l'utopie hermaphrodite de Gabriel de Foigny, par exemple, imposait aux visiteurs venus d'Europe un dépassement de la condition humaine, trop corrompue, trop imparfaite, trop simple, ce qui mettait le protagoniste dans une position dystopique, les eutopies américaines de Prévost demandent, au contraire, une réduction de la complexité d'âme de ces voyageurs qui se retrouvent dans la position d'« outsiders » non intégrables dans la communauté respective. La conclusion contre-utopique du *Philosophe anglais* est que les utopies sont invivables, qu'elles soumettent les individus à un processus de lavage cérébral et animique qui détruit les sujets de cette expérimentation eudémonique[963].

Un autre récit qui marque la « faillite de l'utopie » à l'époque des Lumières est *L'histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan* de Charles-François Tiphaigne de la Roche (1765). Après le naufrage stéréotypé, le protagoniste, un Français nommé Duncan, aborde une île habitée par les descendants d'un autre navigateur français, Almont (d'où le nom de Galligènes, nés des Galles). Toutes les données mythologiques et symboliques s'accordent pour que le pays soit une eutopie, à servir d'exemple contrastif à la France d'avant la Révolution. L'île avait littéralement émergé de la mer au moment du naufrage, elle est donc une « Terre nouvelle ». Sur son sol poussent des arbres aux multiples qualités, proches du symbolisme de l'Arbre de vie. Almont s'y pose en nouvel Adam, et ses deux enfants, un garçon et une fille, peupleront l'île. D'une robinsonnade paradisiaque, le récit passe, grâce à la fécondité biblique des premiers habitants, à une eutopie sociale, basée sur les sages lois qu'Almont, en patriarche et législateur, désigne pour ses descendants.

Les Galligènes prétendent être « sur la terre les seules hommes raisonnables »[964], ce qui devait inclure leur société dans la classe des utopies rationalistes. En effet, ils pratiquent la majorité des principes de l'utopisme de l'époque : égalité, camaraderie, communauté des biens, des femmes, des enfants, liberté sexuelle, religion

---

[961] Raymond TROUSSON, « L'utopie en procès au siècle des Lumière », *in* Jean MACARY (éd.), *Essays on the age of Enlightenment*, pp. 323-324.

[962] Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, pp. 772-774. D'ailleurs tout le chapitre que Racault dédie au roman de Prévost est à citer et à retenir.

[963] Voir aussi Jacques DECOBERT, « Au procès de l'utopie », *in Revue des sciences humaines*, vol. 3, 1974, p. 155.

[964] Charles-François TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan*, vol. I, p. 120.

déiste, mode de vie naturel, mœurs simples, etc. Mais la manière dans laquelle Tiphaigne de la Roche met en page ces traits, qui devraient démontrer la supériorité de la société australe, est au moins bizarre et douteuse. Au lieu d'énumérer tout simplement les principes eudémoniques respectifs, Duncan participe à une série de dialogues, on pourrait dire socratiques, dans lesquels il découvre, d'une manière paradoxale, par un renversement de vision, la vraie signification des pratiques des Galligènes.

Le scénario de cette maïeutique adaptée à l'esprit de finesse et aux jeux d'idées de l'époque est partout le suivant : Duncan remarque une coutume qui, d'après tous les standards européens, apparaît comme une contre-valeur ; puis, un Galligène resitue cette coutume dans le cadre des standards australs, ce qui la transforme d'un manque en une vertu. Ainsi, Duncan apprend, à son grand désarroi, que les Galligènes reprouvent l'amitié et l'amour du proche, la fidélité et la constance dans l'amour, la magnanimité et l'héroïsme, etc. A envisager cette simple énumération, on serait tentés de dire que le récit de Tiphaigne de la Roche est une simple antiutopie qui, à l'instar du *Mundus alter et idem* de Joseph Hall, met en place des peuples fondés sur la liste des vices moraux. Plus subtilement, on pourrait penser à une double inversion ironique, par laquelle l'auteur imagine une société perverse, mais la présente par des louanges hypocrites. Le mécanisme de la réversion contre-utopique est en tout cas là : dans le pays antipode des Galligènes, l'ivresse est une vertu, qui permet d'avoir des visions et formuler des oracles, le sol trop fécond doit être « cultivé » (c'est-à-dire détruit) en y ajoutant des cailloux et de la terre stérile (qu'on se rappelle les inventions agronomiques de Lagado), le séditieux est préférable aux courageux, etc.

Mais l'intention de Tiphaigne de la Roche est encore plus subtile. Après le désarroi initial de Duncan, un Galligène s'applique à lui démontrer la logique qui régit ces principes, à savoir la table australe de valeurs morales, basée justement sur les idées d'égalité, de communauté, etc. Ainsi, dans l'explication « antipodale », l'amitié pour des personnes particulières ou la fidélité à des amants uniques empêchent la véritable ouverture vers tous les citoyens et stimulent l'isolation, l'instinct de propriété, les factions. La magnanimité et l'héroïsme sont basés sur la vanité et l'orgueil et mènent à des aspirations de grandeur, complots et séditions. L'attachement aux biens et aux récompenses nuit au détachement de soi et au bien général.

Par les petits « gadgets intellectuels » de ces paradoxes et inversions révélatrices, Tiphaigne de la Roche fait une démonstration active du principe du relativisme et de la réversibilité de positions. Ce qui est vertu pour les Européens est vice pour les Galligènes et vice-versa, voilà le meilleur argument pour la nécessité de la tolérance et de la compréhension réciproque des sociétés humaines. Pourtant, notre perplexité concernant la véritable intention de Tiphaigne de la Roche (louange ou critique ?) demeure entière quand il s'agit de portraits comme celui de Mirmond, « l'homme de la République dont les mœurs étoient les plus exactes & les plus sévères : c'étoit le Caton des Galligènes » : « Jamais citoyen n'a pu lui reprocher d'avoir eu, dans tout le cours de sa vie, un seul ami. Son cœur ignora toujours les dangereuses impressions de la reconnoissance, & ne connut de l'amour, que ces désirs vagues dont toutes les femmes sont successivement

l'objet. Il aimoit singulièrement tous les citoyens ; mais jamais il ne donna son estime à aucun d'eux, & jamais il ne rechercha celle de personne »[965]. Ce qu'on peut dire, c'est que le « Caton austral » incarne à la perfection le principe que tant d'antiutopistes reprocheront à l'utopie, celui de s'intéresser à l'homme en général, abstrait, et de sacrifier l'homme concret, l'individu avec ses aspirations et besoins.

Quoi qu'il en soit de l'intention de l'auteur, la position du personnage narrateur est plus clairement tranchée. Examinant les « branches de la police » des Galligènes, Duncan devient de plus en plus réticent. Jugeant plus par le bon sens et par la « répugnance qu'il pensoit tenir de la nature » que par la déduction syllogistique et le raisonnement abstrait, il trouve les mœurs australiennes « contraires au bon ordre ». La communauté des femmes et l'inexistence des familles, favorisant sans le vouloir les relations sexuelles incestueuses, par exemple, est pour l'Européen un principe qui le révolte. « Ces mélanges monstrueux », confesse-t-il, « nous répugnent par eux-mêmes »[966].

Par son refus d'adhérer aux valeurs du royaume antipodal, Duncan fait du pays des Galligènes une antiutopie. Toutefois, Tiphaigne de la Roche ne se propose pas de représenter l'échec principiel de toute utopie, comme le feront les contre-utopistes du XX^{e} siècle. Sa démonstration vise seulement la précarité ou le caractère éphémère de toute construction utopique, sa corruption prévisible sur la moyenne et la longue durée. Au moment où elle est visitée par Duncan, la société des Galligènes est sur le bord de l'effondrement. Nombre d'individus, mécontents de la constitution existante, s'apprêtent à déclencher une révolution, et ce n'est qu'un accident (la confession d'un conjuré) qui empêche le changement de régime. Il n'empêche toutefois pas le massacre d'une partie des révolutionnaires, qui se préparaient, à leur tour, à éliminer l'élite administrative en place.

La cause de la caducité des cités idéales est la condition humaine. Comme nous l'avons vu, la doctrine du péché originel et de la rédemption par Jésus-Christ a été le boutoir des penseurs chrétiens pour renverser les utopies en antiutopies. Selon le démontre Nadia Minerva, « l'absence de péché est – pour l'utopie – la condition de sa réussite » ; et encore, « l'incompatibilité entre péché et utopie sert d'ailleurs à démonter le caractère impraticable de cette dernière »[967]. Pour réussir dans sa démarche, le législateur utopien doit être non seulement un créateur de lois et un ingénieur social, mais aussi un rédempteur.

Tiphaigne de la Roche met à niveau la critique religieuse de l'utopie, basée sur la doctrine du péché originel, avec le pessimisme illuministe sur la nature humaine et la société. Méditant sur la relativité des valeurs, bouleversé par les démonstrations réversibles des Galligènes, Duncan pense que, pour émettre tant de vérités alternatives, il faut que « l'espèce humaine soit bien violemment induite à la contradiction »[968]. Bien que formulée négativement, l'idée devient le point archimédien de la suspicion du personnage envers l'utopisme.

---

965 *Ibidem*, vol. II, p. 98.

966 *Ibidem*, vol. I, pp. 148, 157, 159.

967 Nadia MINERVA, « L'utopiste et le péché », *in* Carmelina IMBROSCIO (éd.), *Requiem pour l'utopie ?*, p. 74.

968 Charles-François TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan*, vol. I, p. 132.

L'inconstance est en définitive une manifestation de « l'esprit de liberté […] inhérent à l'homme »[969]. La conclusion, qui anticipe les contre-utopistes modernes, est que, de par sa nature libre, capricieuse même, l'homme résiste à l'inclusion forcée dans tout projet figé ou de longue durée.

La constatation n'est pas euphorisante, au contraire elle est imbue de pessimisme anthropologique. Les Galligènes rencontrés par Duncan, tout comme leurs contemporains européens, se plaignent de la dégradation des mœurs, de l'involution de la société, d'une pente décadente de l'histoire. Par rapport à l'« âge d'or » des origines, donc du temps auroral d'Almont, la communauté australe se retrouverait, aujourd'hui, dans une déroute fatale. La philosophie du déclin est formulée en ces termes : « Et, comme avec le tems, la société s'est formée & perfectionnée, avec le tems, & par degrés, elle dégénère, décline & tombe. Ainsi rien n'empêche de croire que les Galligènes ont été beaucoup mieux qu'ils ne sont, qu'entre eux les vertus sont bien plus rares qu'autrefois, & que leur République penche vers sa chute, comme beaucoup d'autres »[970].

La grande découverte du XVIII[e] siècle, le temps historique, l'évolution et l'involution, porte un coup fatal aux utopies atemporelles et immuables de l'âge classique. « Hélas ! la dimension temporelle sécrète nécessairement des germes de dissolution », commente Jacques Marx. « Les *Galligènes* sont donc bel et bien une utopie, mais une utopie rongée par le scepticisme, et qui manque finalement de *tonus* : elle ne se soutient plus que par une certaine conformité avec les impératifs du genre, mais elle est minée de l'intérieur, par le doute, le pyrrhonisme intransigeant de l'auteur »[971]. Ce manque de « tonus » utopique, ressenti autant par le protagoniste Duncan que par l'auteur, fait glisser *L'histoire des Galligènes* vers l'antiutopie.

Duncan, quant à lui, formule une hypothèse encore plus pessimiste : le mythe de l'Age d'or est un fantasme mélancolique qui valorise le passé, la jeunesse, imposant l'idée d'une déchéance collective, alors que, de fait, les hommes sont constants dans leur nature, toujours portés à la corruption de toute valeur qu'ils ont eu la chance de partager à un certain moment. « Voilà comme les peuples sont faits, dit-il ; ils voyent ce qu'ils sont, & sentent ce qu'ils devroient être. On se forme l'idée d'une société beaucoup plus vertueuse que celle dont on fait partie ; on réalise ensuite cette idée en l'attachant à ses ancêtres, & comparant cette société imaginaire avec la société actuelle, on crie à la corruption. On a tort ; les hommes ont toujours été les mêmes, quant au fond ; ils n'ont changé que dans la forme, il y a toujours eu des méchans, des gens bas, des traîtres, des scélérats. Un tems peut se comparer à l'autre ; si nous ne valons rien, nos pères ne valoient pas mieux, & sans doute les Galligènes ont été toujours ce qu'ils sont »[972].

Qu'elle qu'en fût la cause, la république des Galligènes se confronte à de sérieux problèmes de stabilité politique. Tiphaigne de la Roche imagine l'évolution de son utopie sur un schéma qui inverse ce qui devrait

---

[969] *Ibidem*, vol. I, p. 135.

[970] *Ibidem*, vol. I, p. 100.

[971] Jacques MARX, *Tiphaigne de la Roche. Modèles de l'imaginaire au XVIII[e] siècle*, pp. 76, 78.

[972] Charles-François TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan*, vol. I, p. 109.

être, dans l'allégorie utopique, le destin de la France. Royaume despotique, civilisation corrompue, la France devrait aboutir à une révolution qui instaurerait l'égalité et la fraternité. République utopique, la Galligénie est en plein déclin et la révolution des conjurés vise à faire d'elle une tyrannie aristocratique. De manière significative, le moteur de cette involution est l'insinuation graduelle, dans la mentalité des australiens, des valeurs de l'Ancien Monde : l'amitié et l'amour monogame, la bravoure et l'héroïsme, le désir d'affirmation de soi.

Tiphaigne de la Roche joue très adroitement de l'ambiguïté, dirigeant la lumière négative du miroir antiutopique tant sur les Galligènes que sur les Français. Le déclin de la république antipodale est bien dû à la progression des mœurs européennes parmi les Australiens, même si ce processus est, comme le pense Duncan, inhérent à la nature humaine et donc inéluctable. Et si les Galligènes, ces fils des Galles, réussissent à bloquer la révolution, leurs lointains ascendants de l'Ancien Monde n'hésiteraient pas, en échange de matériaux austraux très rares, d'y exporter leur morale, de leur « transmettre nos mœurs & nos usages, & les voilà dédommagés de reste ». Et à l'auteur de commenter sarcastiquement sur la mentalité coloniale : « Qu'on voye l'Amérique, elle a été envahie, arrosée de sang ; mais aussi, elle devient policée de jour en jour, & les Amériquains n'ont rien à dire »[973].

Si Duncan reste un « *outsider* » par rapport à la république galligène, il n'est pas moins un inadapté dans son propre monde. Il rejette bien les pratiques et les principes de ses hôtes, mais l'apologie des valeurs européennes qu'il veut récupérer n'est pas moins railleuse : « Jamais il n'avoit pû goûter leurs maximes, ni s'accoutumer à leur usage. Que faire dans un pays, où l'on n'a ni fortune à espérer, ni place à solliciter, ni récompense à attendre ? En Europe, un concurrent vous écrase, & vous en écrasez un autre ; un grand vous humilie, & vous humiliez votre inférieur : celui-ci vous dupe, & vous dupez celui-là. Vous avez des amis, & à tout moment l'occasion de vous en plaindre ; une femme qui est à vous, & que vous avez droit de mal mener ; des enfans, dont vos sueurs & vos veilles préparent de loin l'aisance & la dissipation : tout cela occupe ; on passe le tems : mais chez les Galligènes, c'est à périr de langueur »[974]. La leçon swiftienne de l'ironie à tranchant multidirectionnel a été bien assimilée.

Car Galligénie, même quand elle réussit à stopper la déchéance, n'est pas non plus un modèle à suivre. La conjuration révolutionnaire avait été fomentée par le désir des habitants de se manifester, de s'affirmer, de sortir de l'égalité massificatrice et morne. Le chef des révoltés, Montmor, était poussé par l'amour pour une femme, Alcina, qu'il voulait faire sortir de la communauté sexuelle et prendre en mariage, selon la coutume monogame européenne. La fin des deux est une tragédie shakespearienne rendue paradoxale et incompréhensible par l'acculturation dans le milieu galligène. Bien qu'ils incarnent ce que nous avons tendance à considérer, du point de vue européen, comme des valeurs qui méritent le sacrifice, les deux amoureux sont jugés, et se jugent eux-mêmes par les valeurs inversées des Galligènes. Ainsi, Alcina, bien

[973] *Ibidem*, vol. II, p. 132.

[974] *Ibidem*, vol. II, p. 128.

qu'elle n'avait pas approuvé les plans de sédition de son amant, plaide comme coupable et se donne seule la mort, s'accusant du fait qu'elle ne peut pas s'empêcher d'aimer toujours Montmor et de trahir ainsi les valeurs des siens.

Mettant en place ce qui aurait dû être une eutopie, Tiphaigne de la Roche démontre que ses habitants ont une psychologie schizophrène. Le prix à payer pour la maintenance de l'ordre soi-disant utopien est le massacre des opposants et le sacrifice des deux amants. Comme le montre Raymond Trousson, dans le récit de Tiphaigne de la Roche l'optimisme utopique est ombragé par un scepticisme foncier[975]. Il est littéralement « utopique » de penser que le bonheur collectif puisse pourvoir au bonheur personnel. Le symbolisme du martyre, épisode qui finit par éloigner définitivement Duncan du royaume austral, est parlant : pour que l'utopie subsiste, il faut que l'amour périsse ! La morale de *L'histoire des Galligènes*, qui ne sera pleinement formulée que par les contre-utopistes modernes, est que les utopies de la raison sont des sociétés totalitaires, septiques, inhumaines.

****

Le « procès de l'utopie » au cours du XVIII[e] siècle a influencé et a été influencé à son tour par l'évolution du concept de primitivisme et par l'usage qu'on faisait de la tératologie exotique. L'histoire de la figure du « sauvage » a eu, dirait-on, une configuration sinusoïdale, avec des hauts et des bas. Tout au début, à leur découverte par les premiers explorateurs, les populations aborigènes ont généralement bénéficié d'une image favorable, nourrie par les fantasmes paradisiaques de Colomb et de ses successeurs. De « l'amiral de la mer Océane » à Bartolomé de las Casas, d'Amérigo Vespucci à Montaigne, découvreurs, voyageurs, historiens, géographes et philosophes ont forgé le concept du « bon sauvage ».

Cette image, qui soutenait des conceptions millénaristes et utopiques de facture hétérodoxe, adamique et pélagienne, a été combattue dans le cadre de l'offensive des églises établies contre les hérésies et les déviances. Du Concile de Trente jusqu'à la « crise de la conscience européenne » et au déclin de l'idéologie religieuse, pendant plus d'un siècle, l'image dominante, imposée par la culture officielle, a été celle du « mauvais sauvage ». Selon cette conception, l'homme naturel ne peut pas être spontanément bon, puisqu'il hérite la nature corrompue par le péché et nécessite le rachat par le Christ et par l'Eglise. Pour reprendre les arguments de John Wesley dans *The Doctrine of the Original Sin* (1756), si l'homme était naturellement vertueux, à quoi servirait la doctrine de la Rédemption[976] ?

Cela ne veut pas dire que, refoulée, l'image du « bon sauvage » ait complètement disparu au cours du XVII[e] siècle. Seulement, elle a continué à être gérée par des groupes et des conceptions en dehors de l'idéologie dominante. Si les chrétiens, les fidéistes, les puritains, les sceptiques, même une classe d'épicuriens

---

[975] Raymond TROUSSON, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », *in* Jean MACARY (éd.), *Essays on the age of Enlightenment*, pp. 322-323.

[976] Louis A. LANDA, « Jonathan Swift », *in* Milton P. FOSTER, (éd.), *A Casebook on Gulliver among the Houyhnhnms*, pp. 174-175.

soutenaient que l'homme se débat dans une condition déchue, en revanche les stoïciens, les cartésiens, les déistes, les néoplatoniciens (de Cambridge), etc., continuaient de maintenir que l'homme est naturellement bon. Si au XVI[e] siècle c'était l'image du « *Indio de paz* » (Indien pacifique) qui avait étayé l'eudémonisme utopique, au XVII[e] siècle c'était au tour des « utopies de contrebande » d'offrir un asile au primitivisme « optimiste ».

A partir du XVIII[e] siècle, le concept du « bon sauvage » a de nouveau pris le dessus. Les philosophes des Lumières ont relancé l'image de l'homme naturellement bon et raisonnable, pour l'utiliser comme « révélateur » photographique et repère contrastif dans leur attaque contre la civilisation traditionnelle. La Hontan, Bougainville, Diderot, Montesquieu et presque tous les « philosophes » de l'époque, jusqu'au Polonais Stanislas Leszczynski[977], mettaient en scène des sauvages donnant des leçons de vie saine, de longévité, de morale, de sagesse et de vertu aux Européens corrompus et déchus. La mise théorique et idéologique sous-jacente était de démontrer que la « loi naturelle » était supérieure aux sociétés de l'Ancien Monde.

Pourtant l'impact de l'offensive chrétienne contre les utopies primitivistes n'a pu être complètement effacé. Une importante ligne d'utopistes sceptiques ne pouvaient plus gérer l'image d'une culture primitive naturellement bonne, même quand ils l'opposaient à une culture européenne dégradée. Les contre-utopistes des Lumières se sont attaqués simultanément aux présuppositions de l'eudémonisme utopique et du primitivisme optimiste. Et même s'ils ne se proposaient plus de conforter le dogme du péché originel, leur conclusion n'était pas moins que l'homme est un être inférieur qui, s'il veut prétendre à la place de roi de la création, doit évoluer d'une manière significative.

Car, dès la deuxième moitié du XVIII[e], c'est le concept d'évolution qui refaçonne le primitivisme. L'idée de la progression des races, les humains inclus, sur une échelle qualitative étendue dans l'histoire a donné une autre dimension aux figures semi-anthropomorphes évoquées par plusieurs utopistes. Les abeilles, les fourmis, les chevaux ou les chiens étaient, dans les fables utopiques, de simples métaphores ou symboles de la race humaine. En revanche, les contre-utopies basées sur l'anthropologie évolutionniste ont vu dans les races tératologiques non plus des accidents et des merveilles de la nature, mais des stades primitifs de l'évolution de l'homme. La « matière d'Asie » médiévale, avec ses personnages monstrueux, a été ainsi « recyclée » en une préhistoire de la phylogenèse humaine.

Les voyages extraordinaires et utopiques de la deuxième moitié du XVIII[e] siècle témoignent pleinement de ce changement de paradigme. Les peuples amphibies entre l'homme et la bête ne sont plus des races simplement parallèles à l'humanité, comme les Hermaphrodites de Gabriel de Foigny ou les Houyhnhnms de Jonathan Swift, mais des échelons inférieurs (et parfois supérieurs) dans l'évolution de notre espèce. Robert

---

[977] Voir Emanuel ROSTOWOROSKI, « Stanislas Leszczynski et les Lumières à la polonaise », et Jean FABRE, « Stanislas Leszczynski et le mouvement philosophique en France au XVIII[e] siècle », *in* Pierre FRANCASTEL (éd.), *Utopie et institutions au XVIII[e] siècle*, pp. 15-24 et 25-41.

Paltock, dans *The Life and Adventures of Peter Wilkins* (1751), offre une description anatomique et physiologique des hommes volants australes (les Glums et les Gawrys) plus proche du discours de Linné, avec des planches et des observations « empiriques », que de celui des moralistes et des fabulistes.

La même année, un auteur qui se présente comme Ralph Morris (un pseudonyme en toute probabilité) fait explorer à son protagoniste, John Daniel, grâce à une machine volante, plusieurs régions inconnues de la terre habitées par des espèces simili-humaines. Aux alentours du pôle, John Daniel rencontre des gens avec la peau de la couleur resplendissante du bronze et des cheveux (plutôt des crinières) couvrant tout leurs corps. Sur une côte de l'Australie, il tombe dans le repaire d'une famille de monstres humains ressemblant à des grenouilles ou à des reptiles, qui sont pourtant des Européens à l'origine, mais dont l'évolution a été corrompue par l'imprégnation dans la fantaisie de la mère de la famille de l'image d'un être aquatique. Comme le remarque David Fausett, dans ces deux romans les utopiens ont un aspect animal, avec des gènes d'oiseau, de poisson ou de reptile, ce qui relève évidemment de l'imagologie, du problème des contacts culturels et des stéréotypes raciaux et ethniques[978].

Comme nous l'avons vu, l'auteur anonyme (James Burney ?) des *Voyages de Hildebrand Bowman* (1778) imagine une pléiade de races sous-humaines, les Carnovirriens, les Taupinieriens, les Olfactariens, les Auditantines. Caractérisées par des évolutions anormales des organes des sens, ces nyctalopes, troglodytes, cannibales sont en général des maillons précédant l'homme européen sur l'échelle de l'évolution. Pourtant le réservoir le plus riche d'espèces pré-humaines est offert sans aucun doute par Rétif de la Bretonne. Dans le *Dédale Français* (1781), le continent austral devient un creuset d'expérience génétiques imaginaires, où l'humanité est greffée pratiquement sur toutes les espèces animales.

La vision de Rétif de la Bretonne est emblématique de l'évolution du thème du primitivisme dans la deuxième moitié du XVIII^{e} siècle. D'un côté, il adopte les concepts illuministes du bon sauvage et de la civilisation qui corrompt. De l'autre, il reprend la doctrine augustinienne de l'homme pêcheur, mais dans la variante moderne de l'évolutionnisme qui mène des états originaux inférieurs à des états ultérieurs supérieurs. Ce qui en résulte est une combinaison assez paradoxale : l'homme primitif est naturellement bon mais inférieur sur l'échelle de l'évolution, l'homme civilisé a atteint un stage supérieur mais il est corrompu et rendu mauvais par la civilisation même. Arrêtons-nous un moment sur chacune de ces deux conceptions contradictoires.

Adepte de l'idée du bon sauvage, Rétif de la Bretonne pose que, de même que Dieu n'a pu créer, dans sa perfection et sagesse, que des êtres bons, la nature, à son tour, n'a pas pu engendrer des races malsaines et corrompues. A sa naissance, l'homme est un individu orienté vers le bien et la beauté : « Un principe incontestable », dit notre auteur dans la Troisième Lettre de l'*Andrographe* (1782), « c'est que la bonté & la beauté sont les deux modes, ou façons d'être naturels à l'homme. Des causes absolument étrangères, nous en écartent plus ou moins. Ces causes, le plus ordinairement, viennent des Hommes ; mais elles peuvent aussi

[978] David FAUSETT, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century,* pp. 73-90.

venir des situations, & des objets inanimés. Tout Etre méchant ou laid, l'est donc en conséquence d'une cause seconde, simultanée ou postérieure à la formation »[979].

Le mal et la laideur sont chassés hors du « génome » de la race humaine. S'ils apparaissent tout de même chez certains individus, c'est qu'ils sont des manques à la règle, des défauts provoqués soit par des causes externes, soit par l'homme lui-même. (On voit bien que, dans l'anthropologie de Rétif de la Bretonne, autant Dieu, en tant que créateur du bien, que le diable, en tant qu'agent du mal et de la corruption, n'apparaissent plus dans le tableau). L'observation de la vertu, qui est une loi naturelle, assure le bonheur, alors que les vices sont cause de souffrance morale et physique[980]. Aussi longtemps qu'il suit les règles de la raison et de la nature, l'homme peut atteindre à la perfection.

Dans La découverte australe par un Homme-volant ou le Dédale français, les arguments en faveur de l'eudémonisme humain sont formulés à maintes reprises. Visitant le paradis alpin établi par son gendre Victorin sur le Mont-inaccessible en Dauphiné, le père de Christine admire « surtout la beauté des jeunes Habitants, ce qui venait sans doute de la pureté de l'air, & surtout de l'exemption des passions désagréables : car la beauté est naturelle à l'Homme, ainsi que la bonté »[981]. Victorin rêve de haranguer les souverains qui s'adonnent à la guerre avec l'argument que « l'homme, cet Etre doué de raison, se conduit, se défend, s'explique par elle. […] Abjurant la raison, qui rapproche l'Homme de la Divinité, c'est en athées, ou plutôt c'est en brutes que vous voulez vous conduire ! »[982]. La raison, la bonté, la beauté, la santé sont innées dans l'homme, il suffit donc de suivre la loi de la nature pour vivre la meilleure vie possible.

Le mal, la laideur, les maladies et la déchéance sont les tares de la civilisation humaine. C'est la vie en société, les intérêts divergents et concurrentiels, les institutions publiques, qui corrompent les mœurs et le naturel. Rétif de la Bretonne a une vision désabusée, voltairienne, de la France et l'Europe de son temps[983]. S'il envoie ses protagonistes, Victorin et Christine, sur le Mont-inaccessible, c'est pour y bâtir un espace compensatoire, un refuge de pureté. L'appareil de vol inventé par Victorin et son royaume aérien expriment symboliquement le rejet d'une civilisation trop rigide et moralement pourrie. Et encore, la rêverie de fuite, le besoin de renouvellement sont si grands que le jardin inaccessible ne suffira pas longtemps à ces « Dédales français » et les obligera à s'envoler toujours plus loin, vers « un ciel nouveau, une terre nouvelle », la *Terra Australis Incognita*.

Si la cause principale de l'égarement et de la dégénérescence est constituée par les penchants et les mœurs « artificiels », la solution en est la réformation de la société. *L'Andrographe* est un « projet de règlement, proposé à toutes les nations de l'Europe, pour opérer une réforme générale des mœurs ». Le livre se veut la

---

979 Nicolas-Edme RÉTIF DE LA BRETONNE, *L'Andrographe*, p. 25.

980 « Il n'y a de bonheur que dans la vertu : c'est une maxime dont tout confirme la vérité ». *Ibidem*, p. 28.

981 *Ibidem*, p. 81.

982 *Ibidem*, p. 84.

983 Voir Daniel BARUCH, *Nicolas Edme Restif de la Bretonne* ; Charles A. PORTER, *Restif's novels or An autobiography in search of an author*, pp. 326-334.

clé de voûte de toute une série de propositions réformistes, comprenant *Le Pornographe ou la prostitution réformée*, *Le Mimographe ou le théâtre réformé*, *Les Gynographes ou la femme réformée*, *L'Anthropographe ou l'homme réformé*, *Le Thesmographe ou les lois réformées* et *Le Glossographe ou la langue réformée*. Revisitant les pansophies du XVII[e] siècle, notre « poly-graphe » est convaincu que l'amélioration de la société humaine se fait par la pédagogie et l'éducation des jeunes. Les lois et les restrictions ne sont censées fonctionner que jusqu'au moment où l'éducation morale devient une seconde nature et prend le dessus dans la société.

En l'absence de ces reformes, la société humaine reste dans un état de corruption irrémédiable. La solution en est la retraite dans les petits paradis à usage personnel, comme le jardin de Candide ou le Mont-inaccessible de Victorin. Ou sinon la reconstruction à partir de zéro d'une communauté humaine parfaite. C'est ce que feront les « Dédales français » dans le Continent antipodal. En définitive, Rétif reprend le scénario de l'installation dans le Nouveau Monde de tant de colonies protestantes radicales, adamiques, qui n'avaient pas de place en Europe. L'Ancien Monde et le Monde austral sont construits en miroir, selon les politiques du « *mundus inversus* » et des antipodes[984]. En accord avec la disposition utopienne des topies du bien et du mal, c'est notre monde qui porte les marques de la corruption et de l'involution alors que le monde exotique respire un air auroral.

Par rapport aux cartes T-O du Moyen Age, qui remplissaient les franges du monde connu avec des figures tératologiques, chez Rétif de la Bretonne on dirait que les races monstrueuses ont été transférées des antipodes en Europe. Comparés aux Patagons, ce sont les Européens qui sont des Lilliputiens, des Pygmées et des *microbii* (êtres à courte vie). Compère Nicolas, se comparant à l'Australien dont il va transcrire l'histoire, se présente lui-même sous l'image peu flatteuse d'un *blemmye*, homme sans tête de la tradition médiévale : « Qu'on se représente un petit-Homme, qui se tient si gauchement qu'il paraît contrefait ; dont l'air triste & rêveur, la tête enfoncée entre deux hautes épaules, la démarche vague & indéterminée représentent assez au naturel un Acéphale de la Guyane ». L'auto-ironie est une tactique pour mettre en relief l'excellence de l'humanité australe, par la relocalisation dans l'Ancien Monde d'une tératologie qui d'habitude était projetée dans l'ailleurs.

Dans le monde austral, Victorin et ses compagnons mettent sur pied une communauté moralement mais aussi technologiquement et institutionnellement meilleure que celle de France. Rétif de la Bretonne ne prêche donc pas l'abandon de la civilisation, en faveur d'une vie naturiste, arcadienne et physiocrate, il ne conseille pas le retour à l'Age d'Or ou à l'Eden adamique, mais la reprise du processus d'évolution technique et culturelle sur de nouvelles bases. L'axiome principale reste que la nature humaine est fondamentalement bonne, seulement elle a pris une mauvaise direction dans l'histoire, qu'il conviendrait de changer.

[984] Compère Nicolas, le porte-parole de Rétif, se demande rhétoriquement : « serait-il possible que la Nature se doublât dans les deux Hémisphères, & qu'à la même latitude, on trouvât non-seulement les mêmes Plantes, les mêmes Animaux ; mais encore les même Hommes, les mêmes Empires, & des Peuples parlant les mêmes langues ! » Nicolas-Edme RÉTIF DE LA BRETONNE, *La Découverte Australe par un Homme-volant, ou le Dédale Français*, p. 31.

Sur ces bases, Rétif de la Bretonne érige une utopie qui s'applique à développer exclusivement les données natives de l'individu humain. Les principes de ce projet « minimaliste » sont formulés par Victorin, le « législateur » de la colonie alpine, puis de celle australe. Cet Utopus adapté à la philosophie du XVIII[e] siècle élabore un « code de la nature » volontairement simplifié, fruste et spartiate : « Meurtre : jeté du haut du Mont en bas ; Vol : impossible ; Calomnie ou médisance : privation des plaisirs publics ; Biens : en commun ; Adultère : esclave du Mari pendant deux ans ; Viol : esclave de la Fille, tant qu'elle voudra ; Coups donnés : le Chef rendra le talion ; Enfant désobéissant : condamné à vivre loin de ses camarades ; […] ; Incorrigibles : précipités »[985].

Evidemment, la sévérité sans nuances de ces lois donnerait l'occasion à un autocratisme totalitaire, qui exclut toute différence d'opinion et de choix. Cependant Rétif de la Bretonne pense que la dictature et la tyrannie ne sont un résultat à craindre si la législation s'applique à des sociétés petites où les relations interpersonnelles priment : « la vertu, sur le Mont-inaccessible, est fort-naturelle ; je le répète, toute Société assez bornée pour que les individus y soient égaux, se connaissent tous, aient tous besoin les uns des autres, est nécessairement heureuse & vertueuse : voilà le nœud ; je ne sais si aucun Moraliste l'a trouvé »[986]. Le projet de Victorin est d'étendre en quelque sorte la structure de la famille, avec son harmonie présumée, à la structure de toute la société.

La perversion provient du grand nombre et, en fin de compte, des différences particulières, difficilement harmonisables (c'est là le grand problème des utopistes !). En dehors du contrôle par ses proches, l'individu perdu dans la masse est plus porté à ignorer ou à braver la morale. Les grandes collectivités non seulement encouragent les vices individuels, mais elles en font un principe de survivance et de bien-être social : « jamais, jamais l'Homme n'est vicieux, que le régime social où il vit ne soit assez mauvais pour que le vice y soit un avantage… ». Voilà donc la « Belle & grande vérité ! que jamais une Société trop nombreuse, un Etat trop vaste ne peuvent être heureux »[987]. La critique adressée par Rétif de la Bretonne à la civilisation moderne vise sa déshumanisation par massification des individus, abstraction des relations interpersonnelles et impersonnalité des lois et de l'éthique.

L'utopie antipodale n'est donc pas une construction attribuée à des aborigènes, mais une branche alternative de la civilisation européenne. Le « peuple nouveau » de Victorin est composé de Français éduqués dans l'esprit de la loi naturelle. Il est toutefois vrai que la terre australe offre à son tour un équivalent, et de fait supérieur, à l'utopie des hommes volants : le peuple Patagon. Rétif de la Bretonne reprend la légende des « géants patagons » lancée par Antonio Pigafetta dans sa relation du tour du monde par Magellan[988] pour en faire le porteur de son idéal humain. Situés aux antipodes de l'Europe, dans un climat paradisiaque, les

---

985 *Ibidem*, p. 82.

986 *Ibidem*, p. 72.

987 *Ibidem*, pp. 71-72.

988 Antonio PIGAFETTA, *Relation du premier voyage autour du monde par Magellan (1519-1522)*.

Mégapatagons sont « nos antipodes physiques & moraux » (jusqu'au point de parler littéralement à l'envers). Ils incarnent par voie naturelle toutes les qualités qui se sont perdues en Europe et que la colonie de Victorin se propose de restaurer par la législation utopique.

L'excellence des Mégapatagons est rendue manifeste, est chosifiée dirait-on, par la taille physique de ces hommes, hauts de douze à quinze pieds, ou encore plus. Reprenant les allégories de Swift et de Voltaire, Rétif de la Bretonne connote lui aussi la dimension corporelle comme altitude caractérielle et morale. La clé de la métaphore est donné par un dialogue entre un fils de Victorin et sa femme patagonienne : en Europe, « Les Hommes, plus grands d'un pied que leurs pareils par la stature (ce n'est quasi rien) méprisent les autres Hommes, naturellement, & presque sans le vouloir ; à-peine daignent-ils être justes avec eux. Ceux qui sont grands par l'esprit méprisent encore les Hommes davantage »[989]. Rétif de la Bretonne s'attaque à l'orgueil insensé des individus qui se prétendent supérieurs à leurs semblables en mettant toute la race humaine, par rapport aux Patagons, dans la position inconfortable de pygmées doublement physiques et moraux.

Mais si les Brobdingnagiens et les Micromégas n'ont presque pas de mesure commune avec les Européens, les Mégapatagons restent dans une proximité convenable de notre race, ce qui fait d'eux un idéal visitable et atteignable. C'est ce que fait Victorin par le mariage politique de son fils à une fille patagonne. Bien que les détails concernant la concordance physionomique et sexuelle entre les mariés deviennent risibles et grotesques, évoquant des fantasmes érotiques de types respectivement infantile et maternel, le but de l'union est un brassage d'espèces qui devrait aboutir à des enfants de taille intermédiaire. Purifié dans les mœurs par la législation de Victorin, le « peuple nouveau » d'hommes volants est en train d'évoluer aussi génétiquement vers la stature corporelle et à la fois éthique des Mégapatagons.

Dédales français et Mégapatagons, ce sont deux civilisations basées sur la loi naturelle, offertes en modèle aux royaumes d'Europe. Rétif de la Bretonne entre donc parfaitement dans le schéma de l'utopie. Et pourtant, le souvenir du thème chrétien de l'homme mauvais, plaqué sur le concept d'évolution des espèces, ne cesse de le hanter. Les races tératologiques du Moyen Age refont surface dans les îles du Pacifique où Victorin va installer sa colonie heureuse. L'île Christine, où débarquent (mieux, atterrissent) les hommes volants, est peuplée par une race d'« Hommes-de-nuit », humains nyctalopes qui ne voient que dans le noir et sont aveugles le jour. Il s'agit d'une espèce vraiment monstrueuse, puisque les colons les comparent à des chauve-souris, qui ne parlent pas mais « guiorent », vivent dans des cavernes et se nourrissent de la chair crue et de restes.

A partir d'ici, l'imagination tératomorphe de Rétif de la Bretonne commence à se dupliquer géométriquement. Explorant une à une les îles du Pacifique, les nouveaux Dédales découvrent différentes espèces d'humains bestiaux : hommes-singes, hommes-ours, hommes-chiens (cynocéphales), hommes-cochons et femmes-truies, hommes-taureaux et femmes-génisses, hommes-béliers, hommes-castors,

[989] Nicolas-Edme RÉTIF DE LA BRETONNE, *La Découverte Australe par un Homme-volant, ou le Dédale Français*, p. 121.

hommes-boucs (satyres), hommes-chevaux et filles-juments, hommes-ânes, hommes-grenouilles, hommes-serpents, hommes-éléphants, hommes-lions, hommes-tigres, hommes-chat-huants, etc. Partant de l'adage selon lequel l'homme est à mi-distance entre l'ange et la bête, Rétif de la Bretonne offre aux hommes-volants (qui, grâce à la morale utopienne et à l'intelligence technique, aspirent à la condition angélique) toutes les contreparties animales imaginables. Sa fantaisie monstrueuse utilise une combinatoire qui lui permet de greffer l'élément humain sur pratiquement toutes les espèces vivantes.

Plus d'un siècle auparavant, Margaret Cavendish avait déjà exploré ces combinaisons et clonages biologiques, peuplant son « Monde de flammes » d'hommes-ours, hommes-renards, hommes-oiseaux, satyres, sirènes, hommes-poissons, hommes-vers, hommes-singes, hommes-araignés, hommes-mouches, etc. Mais la duchesse ne s'était pas donné la peine d'offrir une carnation visuelle à ses zoo-anthropes, alors que Rétif de la Bretonne, tel un véritable explorateur confronté à des bizarreries de la nature, consacre à chaque nouvelle race une petite description anthropologique. On dirait que l'auteur français avance une alternative fantastique aux expéditions de James Cook qui, à la même époque, démontrait que le Grand Continent Austral n'existait pas. Rétif de la Bretonne, quant à lui, construit la carte détaillée d'une géographie symbolique qui reflète moins l'hémisphère austral de notre globe, que l'hémisphère ténébreux de l'imaginaire européen.

L'axiome de l'homme naturellement bon ne s'applique plus aux races simili-humaines. Enfoncés dans la nature animale, ces individus partagent les caractéristiques bestiales spécifiques de chaque animal, singe, cochon, chien, âne, lion, serpent. Ces spécificités reprennent les clichés « totémiques » qui associent les types et les comportements humains à des figures animalières tutélaires : bêtise, luxure, violence, avidité, etc. Malgré leur ouverture d'esprit et leur curiosité bienveillante, Victorin et ses compagnons sont obligés d'accepter que « ces Hommes-singes étaient naturellement méchants ». Toutefois, il s'agit d'une méchanceté naturelle, de penchants et d'habitudes créés par l'instinct de survie, et non d'une méchanceté morale, due aux perversions de la civilisation. C'est le même dilemme satirique que chez Swift : qui sont les pires – les Yahous austraux ou les Yahous européens ?

En tout cas, Rétif de la Bretonne est beaucoup plus optimiste que le doyen irlandais. Tout d'abord, ses hommes-volants sont disposés à chercher et à retrouver dans chaque espèce monstrueuse cette particularité essentiellement humaine qu'est la rationalité. « L'Homme, médite Victorin, peut différer par la figure, par la peau, par l'habitude du corps, être diurne ou nocturne, mais ce rayon divin, la raison, est partout sa caractéristique. Ces Etres-là se parlent : ils s'entendent : vois-les, mon Fils ! ils délibèrent ; ils se consultent ; ils nous regardent »[990]. Pour l'anthropologie chrétienne, comme celle de Gaspar Schott dans sa *Physica curiosa*, la lueur de raison, don explicite de Dieu, suffisait pour ranger de telles races dans l'humanité.

Comment expliquer alors leur existence ? Pour les auteurs du Moyen Age, les races monstrueuses étaient le résultat soit d'une dégénérescence physique (due à diverses causes, de l'influence des astres et des climats

[990] *Ibidem*, p. 130.

aux déficiences de conception), soit d'une déchéance morale (elles étaient vues comme les rejetons de Caïn, de Nemrod ou d'autres grands pêcheurs)[991]. Si les auteurs antiques, comme Aristote et Varron voyaient dans les monstres des anomalies, des erreurs de la nature, « *contra naturam nata* », Isidore de Séville et les pères qui le suivaient, rejetant l'idée que Dieu a pu se tromper dans la création, traitaient les « *portenta* » comme des signes divins, produits pour « montrer » les desseins de la providence.

Rétif de la Bretonne, quant à lui, partant des théories évolutionnistes de Buffon et Telliamed[992], imagine une nouvelle explication à la tératologie. Il se base sur une vision panthéiste et animiste, qu'il attribue aux sages Patagons. Le « Grand-Animateur » procède à la création du monde par une panspermie universelle (« émission séminale »). Il créé ainsi les êtres secondaires, les soleils et les étoiles, qui engendrent les êtres tertiaires, les planètes et les comètes, qui à leur tour engendrent tous les êtres qui les habitent, des mousses et éponges aux anémones et plantes, des animaux aux hommes. N'ayant pas un patron divin et un but téléologique, comme dans la théodicée chrétienne, les germes évoluent d'une manière aléatoire, par tentatives et transformations. L'humanité est l'heureux résultat d'une longue évolution et sélection des réussites. « La Nature a fait mille essais, mille efforts (pour me servir de nos expressions imparfaites) avant de produire l'Homme. Plusieurs de ces essais subsistent par Races : telles sont les différentes espèces de Singes »[993].

C'est sur l'arbre des espèces, qui culmine avec l'homme, que Rétif de la Bretonne places les races semi-anthropomorphes du Pacifique. Il voit en elles des alternatives manquées, des essais avortés de la nature avant d'arriver au résultat final qu'est l'humanité : « ces Etres ne sont que des Hommes qui ne sont pas montés jusqu'au dernier degré de perfection, & chez lesquels la Nature s'est arrêtée plus tôt, après les avoir fait passer de la mer, origine de tous les Etres vivants & des plantes, à l'air libre & sec »[994]. Il explique donc la tératologie par une création incomplète, partielle. Suivant Buffon, qui soutenait que l'Eurasie était plus évoluée biologiquement que les Amériques, il voit les terres australes comme des zones plus archaïques, plus proches du moment de la genèse. Si les races monstrueuses ont disparu de l'Ancien Monde, c'est parce que les hommes actuels les ont exterminées dans la compétition pour la survie, alors que dans les îles du Pacifique elles subsistent encore.

L'anthropologie de Rétif de la Bretonne prétend expliquer rétroactivement les êtres merveilleux des mythes et des légendes antiques et médiévales. Des hommes à tête de bœuf, de cheval, de singe ou de chien auraient existé aussi en Europe. La mémoire de ces « êtres mipartis » se conserverait dans les figures poétiques des centaures, des satyres, des faunes, des sylvains, de l'Anubis, du Minotaure, des Cérastes, des hommes-ailés,

---

[991] Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 226 sqq.

[992] Voir Marc CHADOURNE, *Restif de la Bretonne ou le siècle prophétique*, Chap. V « L'envol d'un prophète », pp. 202 sqq.

[993] Nicolas-Edme RÉTIF DE LA BRETONNE, *La Découverte Australe par un Homme-volant, ou le Dédale Français*, p. 219.

[994] *Ibidem*, p. 166.

etc. Seulement, après avoir exterminé les races vivantes, les « petits hommes » ont aussi banni leurs images, les traitant d'incubes et de succubes, de démons. Dans l'esprit de l'œcuménisme illuministe, Rétif de la Bretonne prêche, par la bouche des Mégapatagons, la tolérance anthropologique et raciale : « revenez de vos erreurs : admirez la marche de la Nature, & surtout, n'anéantissez pas, sous prétexte de la corriger, les degrés qu'elle a laissés à l'Homme-raisonnable, pour descendre dans ses abîmes, ou s'élever jusqu'à ses perfections »[995].

En effet, les « Dédales français » statuent dans les lois de l'utopie australe la tolérance envers leurs voisins mi-humains mi-bêtes. Ils vont encore plus loin : ils commencent un programme d'aide à l'évolution, pour pousser les hommes-bêtes vers le dernier échelon représenté par l'homme. Il est vrai que, à leur tour, les « petits hommes » européens doivent admettre qu'au-dessus d'eux se trouve une race plus avancée, celle des Patagons, et qu'ils doivent penser, eux aussi, aux moyens d'évoluer à la taille et à la moralité des géants australiens. En tout cas, pour les espèces sous-évoluées, Victorin déploie une sorte de projet génétique d'amélioration raciale. Par conceptions mixtes, par brassage de gènes, il pense pouvoir faire sortir les « êtres mipartis » de la bourbe de l'animalité et de les hausser à la condition humaine.

Comme la caractéristique spécifiquement humaine posée autant par l'anthropologie chrétienne que par la philosophie classique était la raison, l'instrument principal pour influencer l'évolution reste la pédagogie. Evidemment, il ne pourrait pas s'agir des mêmes mesures éducationnelles que celles proposées dans l'*Andrographe*, mais de moyens plus simples. Grâce à leur dispositif aérien, les hommes-volants enlèvent des couples de chaque race et les emmènent sur l'île Christine. Ici les captifs sont confiés à des éducateurs, qui leur enseignent tout ce qu'ils peuvent assimiler des secrets de la civilisation, le langage en première place. Après une période d'apprentissage, ces individus évolués sont remis dans les îles, pour agir comme des ferments et des lumières parmi leurs peuples.

L'île Christine se transforme ainsi en une sorte de ménagerie, anticipant l'île du docteur Moreau. Ou plutôt en une arche de Noé, où sont recueillis les spécimens de plusieurs races préhumaines qui sont, comme on dirait aujourd'hui, en « voie de disparition ». (De fait, si ces races sont menacées, c'est bien à cause du programme évolutionniste des « Dédales français », qui, bien que moins violent que la lutte féroce pour la survie, n'est pas moins efficace dans la mutation raciale et l'acculturation des espèces humaines australes). Victorin fait figure de nouvel Adam appelé à nommer et à gérer non seulement les simples animaux, mais aussi les animaux en voie d'évolution vers l'homme. L'optimisme pédagogique des Lumières lui permet d'assumer le rôle de démiurge-législateur. Par ses interventions génétiques et civilisatrices, il aide la nature à accélérer ses processus d'évolution.

En conclusion, Rétif de la Bretonne combine les deux doctrines concurrentielles sur le primitivisme. A la base, l'homme est un être naturellement bestial. Nonobstant, comme la nature ne fait pas d'erreurs, la bestialité ne doit pas être comprise dans un sens moral dépréciatif, seulement dans le sens d'infériorité sur

[995] *Ibidem*, pp. 165, 180, 220.

l'échelle de l'évolution. Le « génome » de l'homme est en conséquence bon, il contient les latences du bien et du beau, mais il doit être cultivé. Pour sortir de l'animalité, l'homme doit bénéficier des lueurs de la raison et de la culture. Cependant, la civilisation, du moins celle qui a été bâtie dans l'Ancien Monde, à pris une mauvaise direction historique, qui mène à la corruption et à la déchéance. C'est pourquoi le projet civilisationnel doit être réenvisagé sur de nouveaux fondements, plus simples, conformes aux lois de la nature et de la raison. Suivant la législation utopique imposée par Victorin, la colonie australe est une communauté de Dédales qui ont réussi à fuir le labyrinthe et d'Icares qui bâtissent une nouvelle cité. Dans les termes de l'évolutionnisme du XVIII[e] siècle, les « hommes-volants » de Rétif de la Bretonne sont le maillon entre les hommes-bêtes du passé anthropogonique et les Mégapatagons du futur.

Finalement, pour conclure ce chapitre sur les critiques rationalistes de la pensée utopique, quoi de plus raisonnable que d'invoquer l'œuvre complètement « irrationnelle » du Marquis de Sade, l'auteur des « hétéro-topies » les plus radicales par rapport à la civilisation européenne ? Sade met en question non seulement la société telle quelle, mais aussi les principes qui la dirigent, les idoles des moralistes et des « philosophes », comme l'honnêteté, la justice, la vérité, le bon goût, la beauté, l'innocence, la candeur, la pudeur et la rationalité elle-même. Comme le note Franco Venturi, « la contre-utopie de Sade est la société contemporaine de l'Europe », où la vertu est devenue le sbire de la nature et le parrain du despotisme[996]. Mais est-ce que cette « proposition » alternative, la société libertine totale, est vraiment une utopie ?

Dans un très profond essai sur Sade et Rétif de la Bretonne, Maurice Blanchot a démontré que, partant du constat tragique de la « solitude absolue » de l'être humain, Sade a confié à ses personnages le droit et le devoir de jouir de tout, sans égard pour les possibles préjudices portés aux autres : « L'égalité des êtres, c'est le droit de disposer également de tous les êtres ; la liberté, c'est le pouvoir de soumettre chacun à ses veux »[997]. Cet hédonisme volontariste, programmatique et amoral rappelle le « Fais ce que vouldras ! » de l'Abbaye de Thélème. Les joyeuses compagnies de libertins de Sade participent d'un Pays de Cocagne où les appétits du ventre ont cédé la place à ceux du sexe. Mais est-ce que, au delà de l'effet bénéfique de la décompression, de la libération des fantasmes réprimés et de la vitalité subliminale, Sade, lui, voit dans ce scandale de la morale un projet utopique ou plutôt une antiutopie ? Une réponse serait apparemment difficile à trouver dans le labyrinthe imbriqué de la (mauvaise) conscience et du (bon) inconscient du Marquis.

Toutefois, nous n'allons pas nous pencher sur les grandes provocations que Sade lance à l'éthique traditionnelle dans ses récits érotiques et licencieux, mais seulement aux épisodes « utopiques » (ou antiutopiques) de l'histoire de Sainville et de Léonore du roman « philosophique » *Aline et Valcour* (1795). Il y a dans le roman deux sociétés exotiques qui remettent en question les principes de l'utopie, le Royaume de Butua et le Royaume de Tamoé. A première vue, ces deux contrées africaines où Sainville échoue

---

[996] Franco VENTURI, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, p. 544.

[997] Maurice BLANCHOT, *Sade et Restif de la Bretonne*, p. 15.

successivement pendant qu'il recherche interminablement sa Léonore, sont deux propositions alternatives, une dystopie et une eutopie, sur la nature humaine et le primitivisme.

Le peuple de Butua est une exemplification à l'excès de l'image du primitif « nu, sauvage et anthropophage », comme disait Hans Staden au XVI^e siècle. Sans aucun égard pour les « philosophes » de son époque, ou plutôt pour tourner en dérision leurs penchant pour les figures de sages exotiques, Sade met en scène « des peuples anthropophages, dont les mœurs et les cruautés surpassent en dépravation tout ce qui a été écrit et dit, jusqu'à présent, sur le compte des peuples les plus féroces ». Pour surenchérir, un des amphitryons de Sainville assure que le récit de son hôte n'est pas quelque « historiette indécente », mais une « partie de l'histoire humaine »[998].

Sous le signe de la véridicité et de la reproduction telle quelle d'une réalité rencontrée sur place, Sade va cumuler chez les habitants de Butua les clichés les plus hostiles et dépréciatifs du discours anti-primitiviste : cannibalisme, barbarie, cruauté, polygamie, pédophilie, homosexualité, machisme, superstition, idolâtrie, satanisme, corruption et dépravation, portés jusqu'à l'auto-annihilation par destruction des progénitures et extinction ethnique. Pierre Favre voit justement dans le Royaume de Butua une « utopie du mal », dont « l'idéal est l'exercice du sadisme, la pratique quotidienne du mal »[999].

Il n'y a pas à se tromper, Sade emploie les thèmes du complexe de supériorité raciale pour renvoyer la flèche satirique à ses compatriotes, qui devraient se retrouver dans le miroir peu flattant de ces barbares exotiques. On peut même se demander s'il ne procède pas, imaginant le Royaume de Butua, à une modélisation fictionnelle de ce que serait une société libertine, donnant libre cours à la libido pervertie et violente, non procréative et anti-sociale. Sainville, qui joue le rôle du voyageur naïf, horripilé par ce qu'il voit, formule un certain nombre d'inquiétudes et d'accusations dans ce sens. Et la preuve que les Européens ne sont pas meilleurs aux sauvages est apportée par Sarmiento, un Portugais échoué comme conseiller à la cour du roi. Son intégration aux mœurs barbares est si complaisante et créatrice, que Sainville, toujours dans la position du dénégateur antiutopique, pense de son compagnon : « La scélératesse de l'âme du seul Européen dont j'eusse la société me paraissait aussi dangereuse que la dent meurtrière des cannibales »[1000].

Pourtant, Sarmiento n'est ni un scélérat ni un psychopathe, il est plutôt un philosophe que le relativisme et la tolérance pousse au cynisme et à la misanthropie. C'est lui qui offrira quelques lumières sur l'anthropologie assez étrange qui émerge en cette fin de XVIII^e siècle dans des textes ambigus comme celui de Sade. Tout d'abord, l'image des Butuans est un manifeste anti-Bougainville, anti-Diderot et contre tous les adeptes de l'idéologie du « bon sauvage ». Sainville, quant à lui, explique ce rejet par les valeurs de la doctrine chrétienne traditionnelle, par la théorie de l'homme déchu que l'Eglise et la foi doivent endiguer vers le bien

---

998 SADE, *Aline et Valcour*, p. 213.

999 Pierre FAVRE, *Sade utopiste. Sexualité, pouvoir et état dans le roman Aline et Valcour*, pp. 10-11.

1000 SADE, *Aline et Valcour*, p. 240.

et la justification : « l'homme se corrompt dans le sein de la nature, parce qu'il naît avec des passions dont les effets font frémir toutes les fois que la civilisation ne les enchaîne pas »[1001].

Sarmiento dépasse toutefois cette opposition un peu vétuste entre le bon sauvage des humanistes et l'homme déchu des docteurs de l'Eglise, introduisant une nouvelle vision sur le primitivisme. Tout d'abord, il conteste le droit de l'Etat de s'ériger en arbitre moral. Au lieu de former et de corriger, les institutions sociales écrasent « le peuple infortuné » et font dissoudre les personnalités et les individus. Se demandant si « cette main qui élève des digues, a réellement le droit de les édifier », le Portugais reprend à son compte la critique voltairienne de la civilisation contemporaine. La société ne rectifie pas les mœurs et ne restaure pas l'humanité, mais la corrompt et la pervertit.

Cela revient à dire que l'homme n'est ni bon, ni mauvais de nature, qu'il devient bon ou mauvais par formation et éducation. La qualité éthique de l'individu dépend de ce que la société fait de lui : « Nous appartenons encore plus à l'habitude qu'à la nature, mon ami ; celle-ci n'a fait que nous créer, l'autre nous forme ». La responsabilité du bien et du mal est donc retirée à la nature humaine (fut-elle adamique comme chez les utopistes, ou déchue comme chez les antiutopistes) et ré-attribuée à la collectivité formatrice, au milieu social. Il n'y a vraiment ni fatalité divine, ni détermination raciale (génétique), mais seulement des conditionnements naturels (par exemple, les climats, qui, chez les géographes et philosophes antiques et médiévaux étaient responsables des caractéristiques anatomiques et humorales des nations) et sociaux.

Le pas suivant du raisonnement de Sarmiento est de démontrer que le bien et le mal sont d'ailleurs des valeurs relatives. Chaque peuple définit sa propre échelle axiologique : « c'est une folie que de croire qu'il existe une bonté morale : toute manière de se conduire, absolument indifférente en elle-même, devient bonne ou mauvaise en raison du pays qui la juge »[1002]. C'est ce relativisme œcuménique très actuel, cette ouverture à accepter sans juger et à ne pas condamner les mœurs et les pratiques des autres peuples, qui pousse le Portugais à s'adapter inconditionnellement aux habitudes de Butua (quoique l'on puisse se demander s'il ne s'agit pas d'une excuse très élaborée de la part du personnage, d'une théorie de la permissivité destinée à déculpabiliser son désir compulsif de partager le comportement sexuel des Butuans).

Finalement, la démonstration de Sarmiento aboutit à un renversement crucial de la vision sur le primitivisme. Si l'homme n'est pas bon ou mauvais de nature, si le bien et le mal sont des conventions sociales, la conclusion est qu'il faut découpler la nature de l'éthique. La nature (humaine incluse) a ses propres raisons, qui ne peuvent être mesurées avec les valeurs morales, artificielles et relatives. Les lois de la nature ne se soumettent et ne doivent pas être rapportées aux conventions sociales. « Ce système anéantit toutes les vertus », s'inquiète Sainville. « Mais la vertu n'est que relative, encore une fois, c'est une vérité dont il faut se convaincre », le rassure Sarmiento[1003].

[1001] *Ibidem*, p. 257.

[1002] *Ibidem*, p. 221.

[1003] *Ibidem*, p. 227.

Autrement dit, ce n'est plus l'éthique qui surplombe la condition humaine, mais la nature. Le renversement produit par Sade est de ne plus formuler la question anthropologique dans les termes de l'homme bon ou mauvais de nature, mais d'accepter que tout ce qui vient de la nature (donc du corps) est normal et légitime, indifféremment du jugement moral que les hommes peuvent en porter. On se rend vite compte que la plaidoirie de Sade a pour but à long terme un « nouvel ordre amoureux » : les instincts et les penchants de la chair sont naturels, il ne faut pas les culpabiliser, les réprimer et les punir. En voilà peut-être un support théorique, une « doctrine », pour la « libération sexuelle » que Sade met « sadiquement » en pratique dans ses textes « pornographiques ».

Une application beaucoup moins choquante de cette théorie est offerte par le deuxième épisode utopique de l'histoire de Sainville et Léonore, la visite du Royaume de Tamoé. Le roi du pays, Zamé, est le fils d'un officier français qui avait décidé de quitter son vaisseau et de rester dans une île du Pacifique par amour d'une fille autochtone. Assumant le rôle d'Utopus, le français était devenu le législateur et le reformeur de la population locale, transformant l'île en un eutopie. C'est cette société heureuse que son fils, le roi Zamé, est fier de présenter à Sainville et de donner en exemple à l'Europe.

Le problème avec cette eutopie (du point de vue de la théorie des genres du moins), est que, bien que formellement elle soit une proposition d'amélioration sociale et morale, dans les détails on s'aperçoit qu'elle contredit point par point les caractéristiques des utopies classiques. Même quand il n'explore pas les ténèbres de la nature humaine, mais ce qui devraient être ses espoirs et projets lumineux, Sade ne manque pas de donner une variante si personnelle qu'elle prend à revers les normes et les coutumes littéraires et morales. L'iconoclastie de Sade (même dans le bien) est étayée par l'axiome sur lequel il construit son récit utopique, à savoir précisément l'idée argumentée par Sarmiento que tout ce qui est naturel est bon, même quand il vient à l'encontre de l'éthique traditionnelle.

Zamé est un « philosophe », selon le principe que l'homme total, l'homme parfait, est l'homme sage (voilà bien l'idéal platonicien mis à jour à l'âge des Lumières). En examinant philosophiquement tous les cultes, les religions et les doctrines qu'il avait rencontré au cours d'un long périple d'apprentissage à travers le monde, le roi est arrivé à élaborer son propre système et proposition sociale. Son point de départ est l'acceptation de l'égalité de tous les individus et races : « Tous les hommes sortent égaux des mains de la nature, l'opinion qui les distingue est fausse ; partout où ils seront égaux, ils peuvent être heureux ; ils est impossible qu'ils le soient où les différences existeront »[1004]. Ce sont là les prémisses de toute utopie égalitaire et communautaire, que le législateur s'apprête à mettre en place. En effet, par l'éradication des différences et du luxe, le roi peut se vanter d'avoir anéanti l'orgueil, la cupidité, l'avarice, l'ambition.

C'est à partir de ce point que le projet utopique de Sade prend une direction divergente par rapport aux utopies classiques. Pour établir l'égalité monastique des citoyens, les utopistes « purs et durs » comme Campanella étaient obligés d'avoir recours à une législation sévère et à des règlements draconiens (dans

[1004] *Ibidem*, p. 290.

beaucoup d'utopies, la moindre faute est punie par l'exil, parfois par la mort). Sade propose la voie inverse : la tolérance complète. Si tout ce qui vient de la nature est bon, il n'y a pas à s'inquiéter ni à réprimer aucun penchant de l'individu. Par contre, l'attitude répressive ne fait qu'accroître les désirs interdits et stimuler la violence et l'insubordination. Malgré leur législation autoritaire et leur politique de punitions et d'incarcération, les états européens n'ont pourtant « rien changé à la perversité naturelle de l'homme »[1005]. C'est pourquoi, dans le royaume de Zamé, il n'y a pas de sanction, de prison ni de peine de mort.

L'anomie d'état est en première instance une preuve de tolérance sociale et de compassion envers la nature humaine : « L'homme déjà si malheureux par lui-même, déjà si accablé de tous les maux que lui préparent sa faiblesse et sa sensibilité, ne mérite-t-il pas un peu d'indulgence de ses semblables ? »[1006] Mais elle est en même temps une pédagogie plus subtile que les projets coméniens de l'âge classique, qui annonce en quelque sorte les techniques éducationnelles tolérantes de nos jours. Par un renversement hardi, Sade, l'auteur continuellement accusé et incarcéré pour immoralité, retourne l'accusation contre ses juges, affirmant que ce sont justement les lois prohibitives et les interdictions qui créent les vices et les crimes.

Contre la pédagogie restrictive et punitive, il recommande, par la bouche de Zamé, une éducation « hédoniste », digne d'un Pays de Cocagne, destinée à assouvir les appétits et les fantasmes : « la science du législateur n'est pas de mettre un frein au vice ; car il ne fait alors que donner plus d'ardeur au désir qu'on a de le rompre ; si ce législateur est sage, il ne doit s'occuper, au contraire, qu'à en aplanir la route, qu'à la dégager de ses entraves »[1007]. Sade propose une déculpabilisation des penchants affectifs et instinctuels, même quand ils sont violents, en les attribuant à la nature, et non à une option délibérée de l'individu. Il réclame la clémence pour les crimes, parce que « les criminels, nécessairement enchaînés par des lois supérieures de la nature, ont été coupables malgré eux »[1008].

Mais si la nature a des lois qui transgressent le code moral (pulsions sexuelles, férocité, cruauté, etc.), qu'est-ce qu'il reste à faire au bon législateur, au pédagogue de la nation, pour acheminer ses sujets vers un ordre meilleur que celui des bêtes sauvages ? Du côté de la nature humaine, Zamé préconise une tolérance qui, par l'assouvissement des besoins pressants, par la satisfaction des compulsions anxieuses que la nature a mis en nous, nous rend meilleurs par une sorte d'épuisement du penchant à la violence. Du côté de la culture, donc des règles artificielles inventées par les hommes, il recommande de ne pas ajouter « au désir naturel du vice celui plus vif encore de briser un frein »[1009]. Il faut donc s'astreindre de contrevenir à la nature, parce que cela ne ferait que la « dénaturer », à la rendre plus violente encore.

[1005] *Ibidem*, p. 325.

[1006] *Ibidem*, p. 336.

[1007] *Ibidem*, p. 345.

[1008] *Ibidem*, p. 348.

[1009] *Ibidem*, p. 352.

La pédagogie paradoxale, mais non sans logique, proposée par Sade suppose premièrement une observation attentive de la nature humaine, deuxièmement la séparation des penchants bons, constructifs, des penchants mauvais, agressifs, et finalement la stimulation active des premiers et la tolérance tacite des seconds. Dans les mots de Zamé, si l'« état naturel de l'homme est la vie sauvage », le conseil qu'il donne aux pédagogues et législateurs est « n'ajoutez que ce qui peut perfectionner cet état heureux dans lequel il se trouvait alors ; donnez-lui des facilités, mais ne lui forgez point de chaînes ; rendez l'accomplissement de ses désirs plus aisé, mais ne l'asservissez pas ». Il faut « mettre tous les moyens en usage pour tâcher de le rendre aussi bon qu'il peut l'être, aucun pour le punir de n'être pas comme il faudrait qu'il fut »[1010].

Il n'est pas de notre devoir de juger du bien fondé ou de l'aberration de la proposition de Sade. Ni de décider s'il a des intuitions formidables qui annoncent les techniques psychanalytiques d'investigation du matériel refoulé et les pédagogies permissives contemporaines, ou s'il utilise, en parfaite mauvaise conscience, la fiction utopique pour déculpabiliser ses propres penchants inavouables. En tout cas, le marquis a eu des continuateurs aussi, à ne penser qu'au *Nouveau Monde amoureux* de Charles Fourier ((1867), basé justement sur le principe révolutionnaire que la sexualité est innocente, qu'il n'y a pas de fantasme érotique honteux, que toutes les passions sont acceptables et doivent être vécues [1011].

Ce que nous pouvons nous demander est si sa fiction est euphorique ou dysphorique, si le royaume de Tamoé est une eutopie sincère, comme elle est présentée par Sainville, ou une utopie « perverse », qui mine les principes de toute utopie ? A bien y regarder, les présupposés de Sade sont pessimistes. De par la nature, l'homme est faible, vicieux, bestial. C'est bien la doctrine chrétienne de la condition déchue de l'humanité. Mais là où le christianisme offrait en compensation une chance de rédemption, grâce au libre arbitre de l'individu et au guidage du Christ et de l'Eglise, Sade adopte les doctrines de son époque concernant l'homme machine (donc soumis à la matière) et la civilisation corrompue et corruptrice. Et si les illuministes, qui rechassaient le dogme chrétien, pouvaient tout de même avoir recours au primitivisme et au naturisme comme alternative à la civilisation, Sade se retrouve sans issue, ni du côté du primitivisme, bestial en dernière instance, ni du côté de la société, tyrannique et créatrice à son tour de vices.

Dans ces conditions, s'il faut décider du statut de l'épisode de Tamoé, ce qu'on peut dire sans risque, c'est que le royaume austral est une hétérotopie, un monde « autre », qui se retrouve en une position critique et dénégatrice autant envers le « *mundus* », donc envers l'Europe des Lumières, qu'envers les topies positives, construites sur des principes de moralité et d'eugénisme social que Sade conteste ouvertement. Elle est une utopie (mais est-ce que le libertinage institutionnalisé, le libertinage posé comme principe moral, peut être reçu comme une utopie ?) construite en défi et aux antipodes des utopies classiques, c'est-à-dire elle est une *contre-utopie*[1012], syntagme où chacun des termes conserve son sens, même si le résultat sémantique est un oxymoron. Paradoxalement, ce qui reste de positif dans les épisodes utopiques du roman de Sade, c'est la

[1010] *Ibidem*, pp. 310, 303.

[1011] Voir Thierry PAQUOT, *L'utopie ou l'idéal piégé*, pp. 40-41.

critique indirecte à l'adresse de toutes les utopies de l'époque, accusées de despotisme, rigorisme cruel, uniformisation, massification, anti-naturalisme et finalement anti-humanisme.

[1012] Ou une « anti-utopie du bien », selon les analyses de Pierre FAVRE, *Sade utopiste. Sexualité, pouvoir et état dans le roman Aline et Valcour*, p. 52.

Quatrième partie. La censure empirique de la pensée utopique

Chapitre 1. L'expérience contre l'imagination

La troisième attaque contre les voyages extraordinaires et utopiques est venue de la part de la pensée pragmatique, nourrie par les principes de l'empirisme anglais. A la différence de la tradition cartésienne, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke ou David Hume doublent et même remplacent, en tant que critère de vérité, la consistance rationnelle par le témoignage des sens. Dans son *Novum organum* (1620), Francis Bacon distingue deux procédés cognitifs, celui déductif, et celui inductif : « Il y a et il ne peut y avoir que deux voies pour la recherche et pour l'invention de la vérité. L'une, partant des sens et du particulier, s'élance d'un coup d'aile vers les axiomes les plus généraux et, s'appuyant sur ces principes comme sur une vérité inébranlable, rend ses jugements et invente les axiomes moyens. C'est la voie suivie aujourd'hui. L'autre dégage les axiomes à partir des sens et du particulier, en s'élevant de façon continue et graduelle pour parvenir enfin au plus général. C'est la vraie voie, mais elle n'a pas été essayée »[1013]. La première voie est celle des docteurs de l'Ecole, qui instrumentent les vérités révélées chrétiennes avec la méthode aristotélicienne. La voie proposée par Bacon, offerte comme un « nouveau organon » et une « grande restauration » de la vérité, se veut un « art » d'« interprétation de la Nature »[1014].

Les deux pôles ontologiques qui font possible cette bifurcation méthodologique sont Dieu et la Nature, le Créateur et la création. Les vérités des Dieu se constituent en « lumières divines », que Descartes continuait de mettre à la base de son épistémologie, en tant que garantes de la rectitude et de la cohérence de la raison humaine, alors que les lois de la Nature sont des « lumières naturelles ». Les organes cognitifs de l'homme qui permettent l'appréhension de ces deux lumières sont la raison et les sens. Autant la raison et les sens peuvent produire des théories et des représentations correctes de la réalité. Les problèmes de l'entendement humain apparaissent au point de conjonction entre les deux facultés, dans l'espace intermédiaire occupé par l'imagination et les notions communes, reçues (les idoles).

Francis Bacon ne s'attaque donc ni aux « lumières divines » (comme tous les philosophes du XVII^{e} siècle, il conserve Dieu dans le système), ni à la raison humaine. Pour ce qui touche à Dieu, il prend soin de présenter sa propre méthode comme un complément de la théologie et non comme un démolisseur de la foi : « nous

[1013] Francis BACON, *Novum organum*, Livre I, aphorisme 18, p. 105.

[1014] *Ibidem*, p. 77.

demandons en priant et en suppléant que les affaires humaines ne fassent pas obstacles aux divines, que l'ouverture des voies des sens et l'éclat plus grand donné à la lumière naturelle ne suscitent pas incrédulité et ténèbres en nos esprits envers les mystères divins ; mais que plutôt, d'un entendement pur, débarrassé de ses fantaisies et de ses chimères, et pourtant livré et soumis sans condition aux oracles divins, nous rendions à la foi ce qui est à la foi »[1015]. Sur la distinction platonicienne entre « *eidos* » et « *eidolon* »[1016], Bacon oppose les idées de Dieu (« *divinae mentis ideae* ») aux idoles de l'esprit humain (« *humanae mentis idola* »)[1017]. Les premières sont, évidemment, vraies, alors que les secondes sont le plus souvent fausses.

Bacon ne s'interroge pas, non plus, au sujet de la véracité des idées purement intellectuelles et de la consistance des lois logiques, et ne nie pas la capacité de la raison de construire la vérité. Il est vrai que, à la différence du théologien, qui établit son système sur la révélation (les « oracles divins »), le philosophe est obligé, lui, de fonder ses démarches, plus modestement, sur son entendement seul. Néanmoins l'intellect est bien capable, par ses opérations spécifiques, de produire des raisonnements valides.

Le fait dont doute Bacon, en opposition avec les cartésiens, est la capacité de la raison de se défaire des erreurs et de retrouver le droit chemin par ses propres forces dans le labyrinthe des fausses opinions. Les fantaisies et les notions reçues risquent le plus souvent de submerger et d'obnubiler la capacité discriminatrice de l'intellect : « la corruption de la philosophie par la superstition et le mélange de théologie étend bien autrement ses maux et gagne profondément les philosophies, soit dans leur totalités, soit dans leurs parties. L'entendement humain en effet n'est pas moins soumis aux impressions de l'imagination qu'aux impressions des notions communes »[1018].

L'attaque de Bacon cible donc la faculté intermédiaire entre les sens et l'intellect, à savoir l'imagination et ses « superstitions ». Les fantaisies humaines sont d'autant plus pernicieuses qu'elles sont partagées par plusieurs individus et qu'elles reçoivent ainsi la garantie et l'autorité de la tradition. « Rien ne plaît plus au grand nombre », déplore Bacon, « si ce n'est ce qui frappe l'imagination ou ce qui enchaîne l'entendement dans les liens des notions communes »[1019]. Les objets illusoires qui assiègent l'entendement et empêchent la « restauration des sciences » sont de quatre genres : les idoles de la race (*idola tribus*), les idoles de la caverne (*idola specus*), les idoles de la place publique (*idola fori*) et les idoles du théâtre (*idola theatri*)[1020]. A la différence des cartésiens, qui incriminent l'imagination en tant que faculté du psychisme individuel, Bacon accuse plutôt ce qu'on peut appeler l'imagination collective, les chimères partagées.

[1015] *Ibidem*, p. 72.

[1016] Pour l'évolution de ces concepts chez les néoplatoniciens de la Renaissance, voir Erwin PANOFSKY, *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*.

[1017] Francis BACON, *Novum organum*, Livre I, aphorisme 23, p. 106.

[1018] *Ibidem*, Livre I, aphorisme 65, p. 125.

[1019] *Ibidem*, Livre I, aphorisme 77, p. 138.

[1020] *Ibidem*, Livre I, aphorisme 39, p. 110.

Pour arriver au « mariage vrai et légitime entre la faculté empirique et la faculté rationnelle »[1021], il faut donc évacuer d'entre les deux la masse considérable de fictions individuelles et collectives. Et si la raison a des problèmes à distinguer, de par elle-même, entre le vrai et le faux, Bacon propose aux philosophes d'emprunter l'autre voie, « celle qui n'a pas été essayée », celle des sens. La méthode consiste à « établir des degrés de certitude, à préserver les sens par une sorte de réduction, à rejeter au contraire, le plus souvent, le travail de l'esprit qui suit les sens : enfin à ouvrir et à aménager une voie neuve et sûre de l'esprit, à partir des perceptions sensibles elles-mêmes »[1022]. Selon Bacon, « la meilleure démonstration est de loin l'expérience, pourvu qu'elle tienne ferme à cela même qui est expérimenté »[1023], et non pas la cohérence et l'autoconsistance logique invoquées par les cartésiens.

Fort du critère de l'expérience, Francis Bacon procède à la critique de l'occultisme et de la « pensée enchantée » en général. Les mythologies populaires, « les fables, les superstitions, les sornettes que les nourrices instillent goutte à goutte aux enfants, ne laissent pas de dépraver gravement leur esprit ». Formés dans ce climat pédagogique infus, la plupart des individus sont enclins à donner crédit à tous les « mensonges reçus et vantés »[1024]. Même certains savants, ceux qui pratiquent la magie naturelle ou la magie superstitieuse, se laissent « porter par des conjectures oiseuses et des plus faciles »[1025]. La solution pour faire lumière dans ce labyrinthe est de chasser « les spectres de l'imagination avec une sorte de religion et d'exorcisme »[1026].

L'appel à la confirmation par l'expérience s'avère fatal pour les *mirabilia* de la tradition enchantée. Pour entamer l'« *instauratio magna* », Francis Bacon propose aux philosophes de dresser une collection de tous les monstres, les choses rares et les créations extraordinaires, en un mot, de toutes les merveilles de la grande tradition. Ce panorama servirait à distinguer les objets réels des objets illusoires, c'est-à-dire à séparer les vérités de l'entendement des idoles de toutes sortes. La « grande censure de l'imaginaire » renaissant par la théologie (selon l'analyse de Ioan Petru Couliano) est ainsi relayée autant par le rationalisme cartésien, qui traite la fantaisie comme la « folle du logis », que par l'empirisme baconien, qui voit en elle la fille égarée qui doit être chassée de la maison.

L'assaut contre la forteresse des superstitions est repris par Thomas Hobbes dans *Léviathan* (1651). Le philosophe anglais part de la définition du miracle comme « une œuvre de Dieu (distincte de la manière, fixée lors de la création, dont elle s'opère selon la nature) accomplie pour rendre manifeste aux élus la mission confiée à un ministre extraordinaire en vue de leur salut »[1027]. Tout en acceptant la présence du sacré

[1021] *Ibidem*, p. 72.

[1022] *Ibidem*, p. 94.

[1023] *Ibidem*, Livre I, aphorisme 70, p. 130.

[1024] *Ibidem*, p. 84.

[1025] *Ibidem*, Livre I, aphorisme 85, p. 146.

[1026] *Ibidem*, p. 85.

[1027] Thomas HOBBES, *Léviathan*, Part III, chapitre XXXVII, p. 466..

dans l'histoire, surtout pendant le ministère de Jésus-Christ, Thomas Hobbes critique les faux miracles, beaucoup plus nombreux, des charlatans qui dupent la population. Ces mystifications sont rendues possibles par l'ignorance et l'aptitude pour l'erreur, communes à tous les hommes, et spécialement à ceux qui ont une moindre connaissance des lois et des causes naturelles.

Pour expliquer les égarements de l'opinion publique, Thomas Hobbes développe une psychologie à trois étages, comprenant les sens, l'imagination et la raison. La base de sa psychologie est représentée par les organes sensoriels. Prenant parti contre les adeptes de l'apriorisme des idées, Hobbes pose l'axiome qu'il n'y a pas de construction mentale qui ne soit passé premièrement par les sens : « A l'origine de toutes nos pensées se trouve ce que nous appelons sensation (car il n'y a pas de conception dans l'esprit humain qui n'ait pas d'abord, tout à la fois ou partie par partie, été engendrée au sein des organes de la sensation). Les autres dérivent de cette origine. »[1028] Les organes des sens, « pressés » par les corps extérieurs soit immédiatement (le goût, le toucher) soit médiatement (la vue, l'ouïe, l'odorat), transmettent cette pression à l'intérieur, par les nerfs, vers le cerveau et le cœur. Ces organes répondent à leur tour par une contre-pression ou une résistance dirigée vers l'extérieur, engendrant des « semblants », des « fantasmes » des corps extérieurs, qu'on appelle sensations (lumières, couleurs, sons, goûts, etc.).

Comme le démontre Yves Charles Zarka, Thomas Hobbes fait un choix métaphysique fondamental quand il traite les sensations non comme des apparitions de l'être, mais comme des fantasmes, des images subjectives. « Le phénomène n'est plus manifestation de l'être, au contraire, c'est désormais une représentation subjective qui nous sépare de la chose. Corrélativement, l'imagination (*phantasma*), qui était chez Aristote la capacité de faire apparaître les choses perçues comme choses de telle ou telle sorte, devient chez Hobbes la faculté de conservation et de reproduction des images mentales. On comprend, dès lors, que le fantasme devienne une représentation subjective qui ne ressemble pas à la chose. Percevoir, et par suite imaginer, c'est donc moins un mode d'être au monde, qu'une façon de ne pas y être, ou mieux, d'en être séparé »[1029].

Au deuxième étage de sa psychologie, Thomas Hobbes situe l'imagination. Si les sensations sont des images, des fantasmes, parfaitement distinctes des choses extérieures, les éléments de l'imagination sont des *sensations déchues*, les réminiscences obscurcies des images créées par la perception : « L'imagination n'est donc rien d'autre qu'une sensation en voie de dégradation […] De là vient que l'imagination est d'autant plus faible que le temps est plus long, qui s'est écoulé après la vision ou la sensation de quelque objet »[1030]. Thomas Hobbes conflue ainsi fantaisie et mémoire, imagination et souvenir (« l'imagination et le souvenir ne sont qu'une seule chose »[1031]). Si la sensation est une représentation, un simulacre, l'imagination est

---

[1028] *Ibidem*, Part I, chapitre I, p. 11.

[1029] Yves Charles ZARKA, *La décision métaphysique de Hobbes*, p. 35.

[1030] Thomas HOBBES, *Léviathan*, Part I, chapitre II, pp. 14-15.

[1031] *Ibidem*, p. 16.

poussée encore plus loin en dehors de l'ontologie, puisqu'elle elle n'est qu'une survivance ou la rémanence de ce simulacre.

Il est vrai que ce « malaise ontologique » permet à l'imagination une plus grande liberté face aux choses extérieures. A part les représentations directes des objets, comme celle d'un homme et d'un cheval (l'imagination simple), la fantaisie peut combiner ces représentations, comme dans l'image d'un centaure (l'imagination composée). En fonction de l'état de l'homme qui imagine, il y a plusieurs formes d'imagination composée : l'imagination dans l'état de veille (les fictions, les rêveries), l'imagination pendant le sommeil (les rêves) et l'imagination qui ne distingue pas entre l'état de veille et de sommeil (les apparitions et les visions). Les apparitions sont des rêves que l'homme pense avoir vus en état de veille. Ces accidents sont dus à des circonstances et à des émotions fortes, qui troublent la faculté discriminatoire de l'individu[1032].

Or, selon Hobbes, c'est de cette ignorance ou incapacité de faire distinction entre les sensations et les représentations, d'un côté, et les rêves, les apparitions et les visions, de l'autre, qu'est née la religion des gentils d'autrefois, qui croyaient aux satyres, aux faunes, aux nymphes, aux sylphes, aux spectres et aux gnomes, et des hommes d'aujourd'hui, qui continuent de croire aux fées, aux fantômes et aux gobelins. La sorcellerie est également visée par cette accusation, non pas parce qu'elle impliquerait le commerce avec le diable, mais parce qu'elle perpétuerait une confusion pernicieuse. Quoique l'attitude envers la sorcière et le magicien ait changé (le philosophe ne les considère plus comme des apostats, mais comme des charlatans ou des naïfs), on voit que la censure empirique ne manque pas de prendre le relais de la censure religieuse.

L'Ennemi, le diable lui-même, n'est plus une créature réelle, extérieure, qui tente et corrompt les hommes ; il est le faux jugement, la corruption de la faculté de discrimination entre la fantaisie et la réalité. Si le monde dans lequel nous vivons est un Royaume des Ténèbres, cela est dû aux faux prophètes qui ont transformé les fantaisies des poètes païens en une démonologie, propageant une « doctrine fabuleuse touchant les démons, qui ne sont que des idoles, ou fantasmes du cerveau, dénoués de toute nature réelle qui leur soit propre et distincte »[1033]. Les être surnaturels, merveilleux, sont ainsi résorbés dans la psychologie, en tant que combinaisons fausses opérées par l'imagination. La fantaisie est la source des erreurs et doit être surveillée attentivement par les hommes de bon sens.

Moins d'un siècle plus tard, dans ses *Two Dissertations concerning Sense, and the Imagination. With an Essay on Consciousness* (1728), Zachary Mayne reprendra l'idée que « l'Imagination est presque toujours, dans un degré ou un autre, dangereuse et préjudicielle pour l'Entendement » [1034]. Si l'Intellect ne reste pas sur ses gardes à toujours trier les images que lui procure l'imagination, il risque de certifier ces fantaisies comme

---

[1032] *Ibidem*, pp. 16-18.

[1033] *Ibidem*, Part IV, Chapitre XLIV « Des ténèbres spirituelles dues à une interprétation incorrecte de l'écriture », pp. 626-627.

[1034] *Apud* Michael V. DePORTE, *Nightmares and Hobbyhorses. Swift, Sterne, and Augustan Ideas of Madness*.

vraies et pertinentes, alors qu'elles ne sont que peu ou nullement en relation avec la matière de ses pensées et méditations. C'est dans cette besogne que les sens peuvent apporter un instrument efficace de discrimination entre les idées correctes et les représentations fantaisistes.

Utilisant la raison comme critère de certification de la vérité, des rationalistes comme Descartes, Spinoza ou Thomas Browne pouvaient distribuer la nouvelle science et la théologie scolastique du même côté de la barricade intellectuelle. Avec l'introduction du critère de la vérification empirique, la religion risque de retomber assez vite, malgré les précautions prises par Francis Bacon, dans le domaine opposé à celui de la science.

Un premier pas en est fait par John Locke, dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), où il opère la distinction entre la raison humaine et la révélation divine. La Raison, affirme Locke, est « une Révélation naturelle, par où le Père des Lumières, la Source éternelle de toute Connoissance, communique aux Hommes cette portion de vérité qu'il a mise à la portée de leurs facultés naturelles ». Symétriquement, « la Révélation est la Raison naturelle augmentée par un nouveau fond de découvertes émanées immédiatement de Dieu »[1035]. Locke continue d'accepter l'axiome des lumières divines, mais il n'en fait plus le garant des fonctions de l'intellect. La raison de l'homme s'applique aux choses de la nature ; ses instruments cognitifs appartiennent aux lumières naturelles du monde créé. Les lumières divines sont une surcharge qui peut bien envahir et surclasser les contenus de l'intellect humain, lui apportant une « révélation » dans le sens métaphysique et mystique du mot, mais elles restent un don extérieur et un accident par rapport au fonctionnement intrinsèque de l'intellect humain.

John Locke prend ainsi position contre le néoplatonisme de la Renaissance, selon lequel les idées des hommes sont des copies des idées de Dieu (« *formulae idearum* »), des empreintes laissées dans le cerveau humain par les sceaux de la réalité métaphysique. Les prémisses polémiques de Locke sont « Qu'il n'y a point de Principes innées dans l'esprit de l'Homme » et « Qu'il n'y a point de Principes de pratique qui soient innés ». Bien qu'elle est isomorphe structurellement à l'Intellect divin, et de par cela elle peut en recevoir et retravailler les révélations, la raison humaine n'est pas en contact immédiat avec les pensées de Dieu et n'est pas nourrie d'une manière ininterrompue par celles-ci. C'est ce clivage entre les lumières divines et les lumières naturelles qui rend possible l'apparition des erreurs.

A ce point, Locke lance une attaque plus spécifique contre le néoplatonisme, à savoir contre la théorie de l'enthousiasme telle qu'elle avait été reformulée par Giordano Bruno. Critiquant l'idée que « l'enthousiasme est […] une révélation immédiate […] plus commode et plus courte qu'un raisonnement long et pénible »[1036], Locke argumente que toute révélation doit être en quelque sorte certifiée ou en tout cas accompagnée par la raison humaine. Une révélation est vraie et correcte, si elle met en accord et couvre la distance entre les lumières divines et celles naturelles. Sinon, dans l'intervalle peuvent s'insinuer des « illuminations »

[1035] John LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, p. 584.

[1036] *Ibidem*, p. 398.

irrationnelles, qui prétendent refléter la vérité, mais qui ne sont que des chimères. L'enthousiasme est une révélation sans raison qui donne libre cours aux fausses croyances et superstitions : « je veux parler de l'Enthousiasme, qui laissant la Raison à quartier, voudroit établir la Révélation sans elle, mais qui par là détruit en effet la Raison & la Révélation tout à la fois, & leur substitue de vaines fantaisies, qu'un Homme a forgées lui-même, & qu'il prend pour un fondement solide de croyance & de conduite »[1037].

La source des égarements de l'entendement devient, encore une fois, la fantaisie. Profitant de l'écart entre les lumières divines et l'intellect humain, l'imagination insère dans la pensée ses propres constructions. « Y a-t-il quelque chose plus propre à se précipiter dans l'erreur que de prendre l'imagination pour guide ? » s'interroge Philalète, un des partenaires du dialogue qui constitue l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Ceux qui le font sont des dupes, des fanatiques auto-manipulés par leurs propres désirs : « Leur fantaisie devient une illumination et une autorité divine, & leurs desseins sont une direction infaillible du ciel, qu'ils obligés de suivre ». Théophile, le second partenaire, n'est pas moins tranchant : « Quelques personnes idiotes, ayant l'imagination agitée, en forment des conceptions, qu'ils n'avaient point auparavant »[1038].

Quels sont les moyens pour rejeter les fausses images de la fantaisie ? Conformément à leurs priorités axiomatiques, les rationalistes pensaient que les erreurs pouvaient être isolées et déconstruites par l'application correcte et cohérente des lois de la raison et de la logique. Dans l'aval de « l'autre voie » montrée par Francis Bacon, les empiristes confient le rôle de contrôle à l'expérience. Dans le débat entre les partisans de l'*a priori* ou de l'*a posteriori* des idées, John Locke lance l'argument de poids de la « *tabula rasa* » : « Supposons donc qu'au commencement l'Ame est ce qu'on appelle une Table rase, vuide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit »[1039]. Locke prend soin de préciser que, par idée, il se réfère à tous les contenus mentaux, à « tout ce qui est l'objet de notre Entendement lorsque nous pensons », donc non seulement aux « notions » et aux « espèces », mais aussi aux « fantômes » et aux illusions[1040].

En accord avec la théorie qu'il n'y a pas d'idées innées, Locke donne pour source de toutes les idées soit les objets extérieurs (qui fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles), soit les opérations de l'esprit lui-même. Les principales activités mentales sont, en accord avec ces deux sources, la « pratique » et la « spéculation »[1041]. Les autres activités, comme la mémoire et l'imagination, ne produisent pas d'idées nouvelles, elle ne font que recombiner les représentations acquises. La mémoire est un dépotoir d'« idées dormantes », qu'elle met à la disposition des jeux de l'imagination, de la vivacité d'esprit, de l'invention[1042].

[1037] *Ibidem*, p. 583.

[1038] *Ibidem*, pp. 398-400.

[1039] *Ibidem*, p. 61.

[1040] *Ibidem*, pp. 5-6.

[1041] *Ibidem*, p. 62.

[1042] *Ibidem*, p. 106.

L'esprit possède plusieurs instruments combinatoires : la distinction, la comparaison, la composition, la nomination, la combinaison, la séparation, etc. Par leur intermédiaire, il obtient, à partir d'idées simples, produites par l'expérience des sens, les idées complexes. En général, les idées peuvent être claires ou obscures, distinctes ou confuses, réelles ou chimériques, complètes ou incomplètes, vraies ou fausses. En tant que provenant des sens, « les idées simples sont toutes réelles & conviennent toutes avec la réalités des choses ». En tant que constructions, les idées complexes peuvent être autant vraies que fausses, réelles ou chimériques. Pour les distinguer, il faut en appeler à la certification empirique : « […] celles-là sont chimériques qui sont composées de telles collections d'idées simples qui n'ont jamais été réellement unies, qu'on n'a jamais trouvé ensemble dans aucune substance, par exemple une créature raisonnable avec une tête de cheval jointe à un corps de forme humaine »[1043].

Les erreurs sont donc des idées complexes, formées par les opérations combinatoires de l'esprit, qui n'ont pas de support dans la réalité. Si la raison ne doit accueillir que les idées claires, distinctes, réelles, complètes et vraies, la fantaisie est le domaine des idées obscures, confuses, chimériques, incomplètes et fausses. L'imagination reste le paria de l'entendement humain, en tant que source secondaire et alternative d'idées erronées, alors que la pratique et la raison sont les sources privilégiées respectivement d'idées simples et d'idées complexes correctes.

Leibniz, dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (publié post mortem en 1765), commentaire dialogué en marge de l'œuvre de Locke, combat l'empirisme radical de celui-ci, mais n'est non plus intéressé par la réhabilitation de l'imagination. Ainsi, il ramène et réduit les distinctions de Locke aux définitions de Descartes concernant les idées claires / confuses et de Spinoza concernant les idées réelles / chimériques. Sa critique vise à réintroduire l'apriorisme de la raison, plus précisément la possibilité de distinguer le vrai du faux en utilisant les critères intrinsèques de l'intellect : « le meilleur est de dire que les idées possibles deviennent seulement chimériques lorsqu'on y attache sans fondement l'idée de l'existence effective, comme font ceux qui se promettent la pierre philosophale, ou comme feraient ceux qui croiraient qu'il y a eu une nation de centaures »[1044]. Ce n'est pas par la vérification pratique, mais par la surveillance des opérations et des associations logiques qu'on peut assurer la justesse de l'entendement. La fantaisie ne trouve pas non plus de place dans le rationalisme mathématique de Leibniz.

Enfin, le processus de dépréciation de l'imagination à partir de la position empirique est mené à terme par David Hume. Partant de sa « décision métaphysique » fondamentale, Thomas Hobbes avait affaibli l'imagination du point de vue ontologique. Les sensations (imagination simple) et les visions, rêves et apparitions (imagination complexe) sont toutes des fantasmes, les premières conformes toutefois aux choses, les secondes souvent erronées. A son tour, John Locke, pour désigner les représentations mentales, a préféré au terme de « fantasme » celui d'« idée ». Ce nouveau couple psychologique, dans lequel les fantaisies ne

---

[1043] *Ibidem*, pp. 296-298.

[1044] Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, pp. 198, 205-206.

sont plus assimilées aux sensations mais aux idées, ne réussit cependant pas à ennoblir les produits de l'imagination, bien au contraire. Au processus de dévaluation ontologique des fantasmes mis en marche par Hobbes, s'ajoute ainsi le processus de dépersonnalisation de la fantaisie, sa réduction à une autre fonction mentale, réalisée par Locke et Hume.

Plusieurs analystes de l'évolution des idées, de Bertrand Russell à André Robinet, ont mis en relief la tendance des philosophes des XVII[e]-XVIII[e] siècles à réduire l'appareil psychique à deux fonctions, les sens et l'intellect[1045]. De même que Locke ne reconnaissait dans l'appareil psychique que les sensations et la raison, la pratique et la spéculation, David Hume affirme que « toutes les perceptions de l'esprit humain se ramènent à deux espèces distinctes que j'appellerai impressions et idées »[1046]. Les impressions sont les sensations, les perceptions, les passions et les émotions qui envahissent l'esprit en venant de l'extérieur ; les idées sont les images affaiblies circulant dans la pensée et le raisonnement. Dans un autre passage, Hume parle d'impression de sensation (comme le froid et le chaud, la soif et la faim, etc.) et d'impression de réflexion, qui est « une copie qui subsiste après que l'impression a cessé, et c'est cela que nous appelons une idée ; cette idée de plaisir ou de douleur, en revenant à notre âme, produit des impressions nouvelles de désir et d'aversion, d'espoir et de crainte »[1047]. Avec les termes d'aujourd'hui, on pourrait appeler les deux concepts de Hume, respectivement images perceptives et images imaginaires. En tout cas, ce qui ressort immédiatement est que les images imaginaires, ou impressions de réflexion, sont assimilées et résorbées dans l'idée. Par l'inflation du concept d'idée, l'intellect arrive à englober la fantaisie.

Quand elles circulent en dehors de la raison pure, les impressions de réflexion sont de deux types, idées de la mémoire et idées de l'imagination. Les idées de la mémoire sont des impressions conservées qui peuvent revenir dans l'esprit avec la vivacité et dans l'ordre initial, reconstruisant une image des expériences passées. Les idées de l'imagination sont plus faibles et ne sont pas tenues de respecter l'ordre et la forme des impressions originelles. Autrement dit, à la différence de la mémoire, l'imagination a la liberté de « transposer et de changer ses idées. Les fables que nous trouvons dans les poèmes et les romans placent ce principe hors de toute discussion. La nature y est totalement bouleversée et il n'est question que de chevaux ailés, de dragons qui crachent le feu et de géants monstrueux »[1048].

La différence entre la mémoire et l'imagination consiste cependant moins dans la nature des idées (simples / complexes) ou dans l'organisation de ces idées (conforme à l'expérience / complètement libre), mais plutôt dans la « force » et la « vivacité » de la première en comparaison avec la seconde. David Hume arrive ainsi à esquisser, d'une manière assez floue et imprécise, mais très poignante, le concept de certitude de réalité. C'est la présence ou l'absence de cette intuition garante de réalité qui fait la distinction entre la perception et

[1045] Bertrand RUSSELL, *La philosophie de Leibniz* ; André ROBINET, *Justice et terreur. Leibniz et le principe de la raison*.

[1046] David HUME, *L'Entendement. Traité de la nature humaine*, Livre I, partie I, section I, p. 41.

[1047] *Ibidem*, Livre I, partie I, section II, p. 48.

[1048] *Ibidem*, Livre I, partie I, section III, pp. 51-52.

la mémoire, d'un côté, et la fantaisie et le rêve, de l'autre : « Un homme peut laisser aller sa fantaisie à feindre une série d'événements passés : il n'aurait aucune possibilité de distinguer cette fiction d'un souvenir du même genre, si les idées de l'imagination n'étaient plus faibles et plus obscures »[1049]. Cette idée, très à la mode à l'Age baroque et préfaçant les débats actuels sur les réalités virtuelles, avait été déjà formulée par Descartes, qui en avait fait un argument pour sa méthode de doute systématique. David Hume tranche le problème de l'incapacité de décider entre les représentations de la réalité et celles du rêve, en postulant une différence d'intensité décisive entre les idées de la mémoire et celles de l'imagination.

Les impressions perceptives et les idées de la mémoire possèdent une charge de réalité assurée, à la différence des idées de l'imagination et des idées de la raison (les raisonnements démonstratifs et les raisonnements probables), qui sont moins denses, plus raréfiées et spectrales. Ni l'imagination ni l'intellect ne sont capables de produire la certitude de réalité, ni de la transférer d'une idée à l'autre. « La raison ne saurait jamais nous assurer que l'existence d'un objet quelconque implique toujours celle d'un autre ; de sorte que, lorsque nous passons de l'impression d'un objet à l'idée d'un autre, nous ne sommes pas déterminés par la raison, mais par la coutume ou par un principe d'association »[1050]. En d'autres mots, la raison ne peut pas garantir l'existence réelle des choses désignées par ses idées, le seul critère de distinction entre les idées correctes (ayant un référent réel) et les idées fausses (sans référent) est la vérification par l'expérience.

Les confusions et les erreurs sont dues justement à des associations incorrectes entre certaines idées et certaines impressions. Cette combinaison illicite est appelée par Hume « opinion de croyance », à savoir « une idée vive reliée ou associée à une impression présente ». Les croyances sont des idées qui s'arrogent illégalement le statut d'impressions. « L'effet de la croyance est donc d'élever une simple idée jusqu'à l'égalité avec nos impressions, et de lui conférer une influence similaire sur les passions. Cet effet, elle ne peut l'avoir que si elle fait que l'idée s'approche de l'impression en force et en vivacité »[1051]. Grâce à cette « intensification », les croyances arrivent à influencer les passions et les actions des individus avec la même force que les impressions des événements et des choses extérieures[1052]. Comme le remarque Michel Malherbe dans son livre sur David Hume, « par opposition à l'existence donnée, qui est originaire, la croyance pose des existences absentes, qui relèvent d'un pouvoir fondamental d'illusion »[1053].

Une imagination vigoureuse est bien capable de produire des images vives qui brouillent le critère de réalité. « Quand, par suite d'une fermentation extraordinaire du sang et des esprits, l'imagination acquiert une vivacité telle qu'elle désorganise tous ses pouvoirs et toutes ses facultés, il n'y a aucun moyen de distinguer

---

[1049] *Ibidem*, Livre I, partie III, section IV, p. 147.

[1050] *Ibidem*, Livre I, partie III, section VII, pp. 161-162.

[1051] *Ibidem*, Livre I, partie III, section X, p. 188.

[1052] Voir *Ibidem*, Livre II, partie III, section IV, p. 281.

[1053] Michel MALHERBE, 19 *La philosophie empiriste de David Hume*, pp. 128-129.

la vérité de la fausseté : toute vague fiction ou toute idée confuse, ayant la même influence que les impression de la mémoire ou les conclusions du jugement, est reçue au même titre qu'elles et agit sur les passions avec la même force »[1054]. Les fous et les fanatiques sont des gens incapables de séparer la fantaisie des sensations, des souvenirs et du jugement, alors que les charlatans et les « beaux parleurs » ont le pouvoir de provoquer des confusions similaires dans l'entendement des autres[1055].

Dans un traité ultérieur, *Enquête sur l'entendement humain* (1748), David Hume revient au problème des « opinions de croyance », christianisme inclus. Pour offrir un instrument capable de distinguer le vrai du faux, il reprend un argument que John Tillotson avait énoncé dans son *Discours contre la transsubstantion* (1648). L'argument, de nature purement empirique, pose que l'évidence que nous avons sur la vérité de la religion chrétienne, fournie par la déposition des apôtres, est moins directe et immédiate que le témoignage contraire de notre expérience pratique. Donner le consentement à une théorie comme celle de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, en défaveur de l'évidence des sens, serait contre les règles du raisonnement correct. David Hume se félicite d'avoir élaboré ce raisonnement qui, « s'il est juste, servira pour toujours d'arrêt, auprès des sages et des savants, aux erreurs superstitieuses de toute espèce »[1056].

L'argument ne se veut pas athée, il ne s'attaque pas à l'existence de Dieu et aux fondements du christianisme. Seulement, il détruit le couple méthodologique entre raison et théologie et distribue la science à la rationalité et la religion à la foi. La dissemblance entre les idées de la raison et les idées de la foi provient des choses et des événements extérieurs reflétés par ces idées. La science a pour domaine d'observation les phénomènes uniformes et répétables, alors que la religion est le champ des miracles. Hume définit le miracle comme « une violation des loi de la nature » par un acte déterminé de la volonté de Dieu ou par l'intervention d'un agent invisible[1057]. Possible en principe, vrai dans l'histoire, un miracle ne peut toutefois pas être « prouvé » comme une loi de la nature. C'est pourquoi soumettre « notre très sainte religion » aux critères de l'empirie, épreuve qu'elle n'est pas disposée à subir, serait une méthode sûre de la discréditer[1058].

Bien qu'il sécurise de cette manière le territoire de la religion, Hume n'est pas disposé à lui céder les traditions fabuleuses de l'Antiquité et du Moyen Age. La distinction entre les lois de la nature et les miracles de Dieu ne sous-tend pas la différence entre les impressions de sensation et les impressions d'imagination. Tous « les merveilleux récits des voyageurs, leurs relations d'aventures étonnantes, d'hommes étranges et de mœurs inhabituelles » ne sont que des productions de la fantaisie. Si ces fables ont eu un grand crédit dans l'opinion publique, à l'encontre de la règle de l'uniformité des phénomènes de la nature, c'est qu'elles ont

---

[1054] David HUME, *L'Entendement. Traité de la nature humaine*, Livre I, partie III, section X, pp. 191-192.

[1055] Voir André-Louis LEROY, *David Hume*, chapitre III « Le progrès de l'imagination ».

[1056] David HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, p. 184.

[1057] *Ibidem*, p. 188.

[1058] *Ibidem*, p. 206.

excité « la tendance naturelle des hommes au merveilleux »[1059]. La « pensée enchantée » est ainsi réduite à des impressions d'imagination, vigoureuses et vives sans doute, mais pas moins improuvables et fausses.

La « persécution » de la fantaisie par les philosophes des XVII^e^-XVIII^e^ siècles ne se résume pas à l'attaque des rationalistes et des empiristes, elle est entamée par d'autres courants aussi. Pour clore ce panorama du traitement de l'imagination, en tant que support des voyages extraordinaires et utopiques, par la pensée philosophique de l'époque classique, je vais évoquer brièvement la position des matérialistes aussi.

Pour direction générale, on peut observer que si la ligne des empiristes, Bacon, Hobbes, Locke ou Hume, réduisent l'imagination soit aux sens (en tant que sensation dégradée et affaiblie), soit aux idées, la ligne des matérialistes, Gassendi, La Mettrie, d'Holbach, conservent l'imagination en tant qu'activité distincte de l'âme, mais réduisent l'âme à une fonction du corps. Dans toutes les variantes, rationaliste, empiriste ou matérialiste, la fantaisie est déchue de sa condition ontologique et de ses pouvoirs créateurs (« *vis imaginativa* ») que lui avaient octroyés les néoplatoniciens de la Renaissance.

La Mettrie, par exemple, dans son *Traité de l'âme* (publié en 1751, remaniant un texte de 1745, l'*Histoire naturelle de l'âme*), procède à une réunification des deux substances cartésiennes. Pour ce faire il commence par critiquer la distinction antique, réifiée par les philosophes modernes, entre la substance passive et la substance active. Descartes, montre La Mettrie, parlant au nom plutôt de la foi que de la philosophie, avait nommé la substance passive matière et l'avait caractérisé par l'étendue, et avait attribué le principe actif à Dieu, en tant que cause efficiente unique de tout mouvement[1060]. Or, en porte-parole de « ceux qu'on ne peut convaincre que par la force de l'évidence », La Mettrie rejette « l'hypothèse » divine et affirme que la source du mouvement doit se trouver dans la matière même : « la simple étendue ne donne pas une idée complète de toute essence, ou forme métaphysique de la substance des corps, par cela seul qu'elle exclut l'idée de toute activité dans la matière »[1061].

La Mettrie élimine ainsi du système cartésien tout ce qui lui apparaît comme un résidu platonicien-chrétien. Il réunifie l'étendue et la force motrice, auxquelles il ajoute une troisième fonction, la sensibilité, sous le concept de « puissances de la substance des corps ». Ces puissances sont les principes qui assurent à la matière les facultés de spatialité, de mouvement, de sentir et de réagir. Cette réorganisation fait économie d'autres substances autonomes, la matière étant conçue comme l'essence ontologique unique qui porte en elle tous les principes de l'existence. L'âme perd son statut de substance spirituelle, ou d'entéléchie, etc., et est réduite à la faculté sensitive de la substance des corps. L'âme a une nature matérielle, elle est formée d'une matière très subtile qui coule par et a son siège dans l'appareil des nerfs[1062].

[1059] *Ibidem*, p. 193.

[1060] LA METTRIE, *Traité de l'âme*, chap. V, *in Oeuvres philosophiques*, tome I, p. 138.

[1061] *Ibidem*, p. 135-136.

[1062] *Ibidem*, chapitre X, pp. 167-168.

A part la révolution matérialiste, La Mettrie n'apporte pas de grandes innovations dans la systématisation des fonctions de l'âme. Reprenant la vénérable tripartition thomiste, il sépare l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme rationnelle[1063]. A partir de l'axiome empiriste, il pose les organes des sens comme la porte de contact entre le monde extérieur et l'âme et voit dans les sensations les moteurs primes de la vie mentale. Enfin, sur le modèle cartésien, il conçoit les sensations comme des flux d'esprits animaux qui courent par les nerfs jusqu'au « *sensorium commune* » dans le cerveau[1064]. Là les impulses des sens souffrent différents traitements et modifications, que nous sommes habitués à nommer passions, mémoire et imagination. La mémoire, par exemple, est la faculté de l'âme de susciter, par un courant actuel d'esprits animaux, les mêmes sensations qui ont accompagné un courant similaire d'esprits animaux pendant une expérience passé[1065].

D'Holbach se penche un peu plus longuement sur l'imagination dans son *Système de la nature* (1770). Il part lui aussi de la position antispiritualiste, affirmant que l'âme est une fonction du corps : « Pour nous convaincre que les facultés que l'on nomme intellectuelles ne sont que des modes ou des façons d'être et d'agir résultantes de l'organisation de notre corps, nous n'avons qu'à analyser, et nous verrons que toutes les opérations que l'on attribue à notre âme ne sont que des modifications dont une substance inétendue ou immatérielle ne peut point être susceptible »[1066]. En conséquence, les sensations sont des « secousses » données aux organes des sens par les choses, les perceptions sont les réverbérations de ces secousses propagées jusqu'au cerveau et les idées sont les images mentales des objets qui ont provoqué les sensations et les perceptions.

Sur ces bases, D'Holbach analyse les pensées, les réflexions, la mémoire, l'imagination, les jugements, la volonté et les actions. La mémoire et l'imagination sont à nouveau définies en couple, comme des représentations *in absentia* de choses réelles ou fictives. La mémoire est la faculté du cerveau de reproduire les « remous » qui ont secoué les organes des sens, à un certain moment du passé, au contact avec des choses ou des événements réels. En revanche, l'imagination est la faculté du cerveau de recombiner les sensations, les perceptions et les idées déjà reçues d'une manière nouvelle, créant des images d'objets qui n'ont jamais été perçus par l'individu. Telles images assemblées par la fantaisie sont les Centaures, les hippogriffes, les démons, les dieux païens et même Dieu[1067] (ce qui explique pourquoi le livre a été condamné à être brûlé par un arrêt du Parlement du 18 août 1770).

En tant que « facilité de combiner avec promptitude des idées ou des images », l'imagination peut faire des associations licites, bénéfiques et plaisantes, ou au contraire des associations fausses et désagréables. Dans le premier cas, elle lie ensemble des choses réelles et des images qui leur conviennent. Cette synergie embellit

---

[1063] *Ibidem*, chapitres VIII-IX.

[1064] *Ibidem*, chapitre IX, pp. 151-152.

[1065] *Ibidem*, chapitre X, p. 174.

[1066] D'HOLBACH, *Système de la nature*, Partie I, Chap. VIII, p. 133.

[1067] *Ibidem*, pp. 143-144.

la nature et la vérité et produit « l'enthousiasme pour les choses utiles, la passion forte pour la vertu, l'amour de la patrie, la chaleur de l'amitié, en un mot elle donne de l'énergie et de la vivacité à tous nos sentiments »[1068]. Dans le deuxième cas, l'imagination recombine les choses extérieures avec des images discordantes, ce qui provoque la répulsion et le blâme. Le Beau et le Laid sont ainsi le résultat d'une opération intellectuelle, ils dépendent de la rectitude de l'association entre les « secousses » des sensations et les images de la fantaisie.

Dans le système D'Holbach, l'imagination récupère le concept d'enthousiasme, tel qu'il avait été refaçonné par les néoplatoniciens de Cambridge. Evidemment, l'enthousiasme devient lui aussi une sorte de « charge » énergétique de la substance du corps. Cet impulse, qui peut animer autant le crime que la vertu, « met notre cerveau ou notre âme dans un état semblable de l'ivresse ; l'un et l'autre excitent en nous des mouvements rapides que les hommes approuvent quand il en résulte du bien et qu'ils nomment folie, délire, crime ou fureur quand il résulte du désordre »[1069]. L'imagination est acceptée en tant qu'elle réussit à embellir et à donner de la force aux représentations des sens et aux idées de l'intellect, mais elle est rejetée quand elle « s'égare » et devient déraison. C'est l'imagination qui est tenue responsable pour le fanatisme, les terreurs religieuses, le zèle inconsidéré, les frénésies, les grands crimes, bref, le Mal.

Chapitre 2. Le pacte de vraisemblance

Si les philosophes rationalistes traitaient l'imagination comme la « folle du logis » et la source des erreurs, les empiristes et les matérialistes la subordonnent et la font dériver des sensations et des perceptions. Les images de la fantaisie sont des *duplicata* affaiblis et aléatoirement recombinés des images reçues par les sens. Cela revient à dire que, pour garantir la véracité et la rigueur de l'entendement humain, il faut toujours vérifier les images et les idées subjectives en les rapportant et en les réduisant à leur source, les choses extérieures. Cette nouvelle attitude philosophique (et en général le changement plus large et diffus de la position de l'homme européen face à la réalité) a eu des répercussions sur la littérature aussi. Elle a déterminé la reformulation du pacte fictionnel établi entre l'auteur et son public.

Nous allons essayer de mettre en relief les bases théoriques de cette nouvelle convention de réalité à partir d'un paragraphe de David Hume. Dans la troisième partie du premier livre de *L'entendement*, le philosophe affirme : « Il est certain que nous ne pouvons prendre plaisir à un propos si notre jugement ne donne pas d'assentiment aux images qui sont présentées à notre fantaisie. La conversation de ceux qui ont pris l'habitude de mentir, fût-ce pour des choses sans importance, ne donne jamais la moindre satisfaction ; et cela, parce que les idées qu'ils nous présentent, faute d'être accompagnées de croyance, ne font aucune impression sur l'esprit. Les poètes eux-mêmes, bien que menteurs par profession, s'efforcent toujours de

[1068] *Ibidem*, Partie I, Chapitre IX, p. 158.

[1069] *Ibidem*, p. 159.

donner un air de vérité à leurs fictions, et quand ils négligent totalement de le faire, leurs œuvres, si ingénieuses qu'elles soient, ne sont jamais susceptibles de nous procurer beaucoup de plaisir. Bref, nous pouvons observer que même lorsque les idées n'ont aucune sorte d'influence sur la volonté et les passions, la vérité et la réalité sont encore requises pour faire qu'elles divertissent l'imagination »[1070].

Conformément au présupposé empiriste, l'intellect, invoqué par David Hume en tant que « juge » des images de la fantaisie, n'est pas censé produire d'une manière intrinsèque, avec ses propres ressources, la preuve de véracité. Compte tenu du fait que pour les empiristes « la raison ne saurait jamais nous assurer que l'existence d'un objet quelconque implique toujours celle d'un autre »[1071], la faculté intellectuelle n'est pas tenue de démontrer par déduction et certifier par des critères immanents, comme chez les rationalistes, la vérité des images mentales. Tout ce qu'elle peut faire c'est garantir la pertinence et la justesse logique des associations entre les « impressions présentes » (provenant d'une chose extérieure) et les « idées vives » (fabriquées par l'âme à partir d'impressions antérieures).

David Hume veut bien concéder que « le jugement et la fantaisie se prêtent une assistance réciproque »[1072], cependant il insiste sur le fait que tous les deux ne fournissent que des copies de la réalité, donc des certitudes de seconde main. D'un autre côté, l'accord entre les « impressions de réflexion » et les « impressions de sensation » ne garantit pas, lui non plus, le bien-fondé de ce complexe représentatif, il peut tout au plus créer des « opinions de croyance », donc des images mentales investies d'une charge affective similaire aux images des sens. Les menteurs, de même que les fous, n'arrivent même pas à créer ce semblant de réalité ; c'est pourquoi leurs discours n'ont aucune influence sur les passions et la volonté du public.

Le critère crucial pour que les idées puissent être investies de croyance est leur enracinement dans l'expérience. Pour que l'imagination arrive à divertir le philosophe, « la vérité et la réalité sont encore requises » ; le jugement ne peut donner son assentiment qu'aux images de la fantaisie qui peuvent être vérifiées dans la réalité extérieure. S'ils veulent « faire impression sur l'esprit », les parleurs doivent soit garantir leurs idées par des preuves empiriques, et alors ils sont des philosophes et des scientifiques qui discourent de la vérité, soit « s'efforcer de donner un air de vérité à leurs fictions », et alors ils sont des poètes qui inventent des choses, illusoires certes, mais belles. Tous les autres sont soit des charlatans, qui se proposent de charger malhonnêtement leurs idées de passions impropres, soit des fanatiques et des fous, qui n'arrivent pas ou plus à distinguer les idées trop vives des impressions des sens.

Nous avons ici le noyau du nouveau paradigme littéraire qui s'est imposé aux aubes de l'âge moderne. Pour procurer le plaisir, la littérature doit, de même que la philosophie, toucher l'esprit, c'est-à-dire utiliser des idées vives reliées à des impressions présentes. Bien que « menteur par profession », donc spécialiste de la fiction, le poète est obligé de faire semblant dire la vérité. Il doit se ranger du côté du philosophe, s'il ne veut

---

[1070] David HUME, *L'Entendement. Traité de la nature humaine*, Livre I, partie III, section X, p. 189.

[1071] *Ibidem*, Livre I, partie III, section VII, pp. 161-162.

[1072] *Ibidem*, p. 191.

pas se voir relégué dans la catégorie des imposteurs et des fous. La littérarité est associée à la vérité empirique. Le concept antique de *mimesis* souffre une mise à jour. Dans les poétiques inspirées par l'empirisme, copier la réalité devient créer des « impressions de réflexion » (images de la fantaisie) qui imitent et irradient la même force que les « impressions de sensation » (images des sens).

La critique rationaliste de la fantaisie se voit donc renforcée par la nouvelle mentalité scientifique et pratique, étayée par l'idée de vérification par l'expérience. Il est vrai que, pour mieux mettre en page l'opposition entre l'Angleterre et l'Utopie, Thomas More déjà avait plaqué l'aventure de Raphaël Hythlodée sur le canevas du voyage de Magellan raconté par Pigafetta. Toutefois il l'avait fait pour le plaisir du « jeu d'esprit » et non mû par l'anxiété que son récit ne sera pas reçu à cause d'invraisemblance.

Or, voilà que, un siècle et demi plus tard, un auteur comme Joshua Barnes se trouve dans la position de se plaindre, dans l'introduction de *Gerania* (1686), qu'il y a « *such an innate Principle in the Hearts of most Men, that they are able to admit nothing for current, but what is obvious, nor reckon any Thing credible, unless it be visible* »[1073]. Du point de vue de l'invention narrative, Gerania est une société idéale attribuée à « *a little sort of People, Anciently Discoursed of, called Pygmies* », habitant une île du Gange. Comme on le sait, les Pygmées sont une des races merveilleuses de la littérature du Moyen Age, de même que par exemple les Garamantes. Cependant, si au XVI[e] siècle l'auteur espagnol Antonio de Guevara n'avait eu aucun problème de faire des Garamantes les porteurs de sa société idéale[1074], un siècle plus tard Joshua Barnes se voit obligé de monter toute une démonstration (avec des arguments d'autorité, de probabilité et enfin d'allégorie pédagogique) pour justifier la présence des Pygmées dans son récit.

Le nouveau public auquel s'adresse Joshua Barnes n'est plus prêt à accepter les conventions de la « pensée enchantée » médiévale, il ne croit qu'à ce qui est « évident » et « visible ». Le résultat de cette censure imposée par l'attitude empirique aux textes littéraires a été la formulation et l'introduction du critère de vraisemblance. Du Plaisir donne, dans ses *Sentiments sur les lettres et l'histoire avec des scrupules sur le style* (1683), une expression concentrée de l'insatisfaction provoquée par les « grands Romans » de la tradition : « Il n'est pas difficile de trouver le sujet de cette aversion : leur longueur prodigieuse, ce mélange de tant d'histoires diverses, leur trop grand nombre d'acteurs, la trop grande antiquité de leurs sujets, l'embarras de leur constructions, leur peu de vray-semblance, l'excès dans leur caractère, sont des choses qui paroissent assez d'elles-mesmes »[1075]. Du Plaisir vise en première place les romans de chevalerie, que Cervantès avait déjà pris en dérision dans son *Don Quichotte*. Cependant les voyages extraordinaires et fantastiques rentraient dans la même catégorie de récits anarchétypiques, manquant complètement au critère de vraisemblance.

[1073] Joshua BARNES, *Gerania*, p. ii.

[1074] Antonio de GUEVARA, *Relox de príncipes*, 1532.

[1075] *Apud* Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, p. 296.

La retraite du soutien du public pour les textes de fiction peut être mise en évidence, d'une façon emblématique, par le destin des *Voyages* de Jean Mandeville. Publié au XIV^e^ siècle, ce roman se trouvait au point de confluence entre une série d'*Itinéraires* plus ou moins réels (Jean de Plan Carpin, Odoric de Pordenone, Guillaume de Rubrouck, Marco Polo, etc.) et un corpus de voyages fictifs (*El libro del conocimiento*, *Itinerarius Joannis de Hese*, le *Pèlerinage du chevalier Arnold von Harff*, *El libro del infante don Pedro de Portugal*, etc.)[1076]. Composés en cabinet, les *Voyages* de Mandeville compilaient d'une manière presque exhaustive et en même temps plaisante des informations sur l'Asie lointaine et fabuleuse reprises aux textes antérieurs.

Puisque à l'époque le canon littéraire était construit sur des critères non empiriques[1077], comme le respect inconditionné de la tradition ou l'acceptation des « merveilles » folkloriques en base de l'acceptation des miracles divins, les *Voyages* ont joui d'une grande autorité pendant les deux siècles suivants. Traduits en plusieurs langues, ils ont été utilisés par des cosmographes comme Sebastien Münster, Andreas Bianco ou Martin Behaim et occupaient une place importante dans la bibliothèque de travail de Christophe Colomb, qui les prenait pour source de savoir sur l'Asie. Les premiers auteurs de recueils d'explorations, Richard Willes dans *Histoire of Travaile* (1577), Robert Hakluyt dans *Principall Navigations, Voyages, and Discoveries of the English Nation* (1589) ou Samuel Purchas dans ses *Pilgrimes* (1625), ont inclus spontanément les *Voyages* de Mandeville dans leurs compilations.

Cependant, au XVII^e^ siècle, avec le changement de paradigme, Jean Mandeville commence à passer pour un « raconteur de mensonges »[1078]. Robert Hakluyt exclut les *Voyages* de sa deuxième édition des *Principales navigations* (1598)[1079] et en général plus personne n'est disposé à donner crédit à ce type de récits. L'évêque Joseph Hall parle des « *whetstone leasings of old Mandeville* » et Richard Brome prend Mandeville comme point de mire pour son satire *Les antipodes*[1080]. Robert Burton condamne dans son *Anatomie de la mélancolie* (1621) une pléiade de menteurs dont Pline, Soline, Strabon, Marco Polo, Olaus Magnus et Mandeville. Sir Thomas Browne affirme dans ses *Enquiries into vulgar and common errors* (1641) que les *Voyages* « contiennent des impossibilités et des choses non compatibles avec la vérité »[1081]. Au XIX^e^ siècle, Mandeville sera traité de charlatan et faussaire.

[1076] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 330-377, et *Idem*, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 193-216.

[1077] Pour les critères de l'art poétique de la fin du Moyen Age, voir Mary B. CAMPBELL, *The Witness and the Other World*, pp. 140 sqq.

[1078] Pour le problème des genres posé par Jean Mandeville, voir Tamarah Kohanski, "What is a 'travel book' anyway?: Generic Criticism and *Mandeville's Travels*", *in Literature Interpretation Theory*, volume 7, no. 2-3, 1996, pp. 117-130.

[1079] Robert Hakluyt, *The Principall Navigations, Voiages and Discoveries of the English Nation*.

[1080] Voir l'*Introduction* aux *The Travels of Sir John Mandeville*, Translated with an Introduction by C. W. R. D. Moseley, Middlessex, New York, Victoria, Ontario, Auckland, Penguin Books, 1983, p. 9.

[1081] *Apud* Christiane DELUZ, *Le livre de Jehan de Mandeville*, p. 328.

Si à la fin du Moyen Age et à la Renaissance le public tendait à créditer inconditionnellement tous les textes présentés comme « réalistes », voilà qu'à l'âge de la Raison et de l'Expérience la suspicion se généralise, les « esprits forts » doutant même des relations non fictives. Parmi tant de voyages extraordinaires qui utilisaient avec grande virtuosité la convention de réalité, les relations authentiques risquaient de passer pour des contrefaçons. Est symptomatique en ce sens le traitement du récit de l'expédition, bien vraie, de François Leguat aux Mascareignes[1082]. Au début du XX^e siècle, Geoffroy Atkinson continuait, toujours circonspect, de traiter les *Aventures aux Mascareignes* comme un texte fictionnel[1083].

Gustave Lanson, déjà, avait remarqué que le concept d'expérience, ensemble avec le raisonnement abstrait, a joué un rôle considérable dans l'évolution de la pensée européenne des XVII^e-XVIII^e siècles[1084]. Dans ce cadre d'histoire des idées, la philosophie empirique a provoqué une crise structurelle du genre romanesque, l'obligeant à changer de direction. C'est à cette époque que, dans les termes de la critique littéraire anglo-saxonne, le « *romance* » a été doublé et supplanté progressivement par le « *novel* ». Si les anciens romans (« *romances* ») étaient subsumés à une liberté anarchique de la fantaisie, les nouveaux romans (« *novels* ») ont été soumis à des critères de cohérence logique (visant la structure organique interne) et empirique (visant la vraisemblance, donc le rapport avec le vécu et la réalité externe).

Les romans utopiques, symbiotiquement liés aux voyages imaginaires, n'ont pas échappé à l'attaque de l'empirisme. Le mot même d'utopie a été rapidement chargé d'une connotation péjorative et dépréciative. Si Thomas More, dans l'esprit ironique d'Erasme et de la Renaissance, minait lui-même sa société idéale, la plaçant « nulle part », les intellectuels des XVII^e-XVIII^e siècles n'ont plus résonné au jeu d'esprit et à la subtilité de More. Ils ont « oublié » la composante d'auto-ironie du terme « ou-topie » et l'ont figée dans la signification de cité inexistante et improbable.

Alice Stroup a fait une bonne analyse de l'impact de la « culture du criticisme » sur la pensée utopique française. Dans les années 1660, Charles Sorel utilisait le mot « utopie » pour souligner l'impraticabilité de certains textes politiques. Utopie était synonyme de « gouvernement imaginaire », comme ceux de l'*Utopie* de More et de l'*Histoire du grand et admirable royaume d'Antangil*. Cinquante ans plus tard, en 1715, le *Journal des sçavans* continuait de traiter l'œuvre du chancelier anglais comme « un système politique, bon en certaines choses, mais répréhensible en d'autres, et impossible dans la pratique »[1085]. L'utopie était

---

[1082] François LEGUAT, Aventures aux Mascareignes.

[1083] Geoffroy ATKINSON, *The extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*, pp. 35-65.

[1084] Gustave Lanson, « La formation de l'esprit philosophique du XVIII^e siècle », *in Revue des Cours et Conférences*, décembre. 1907-décembre 1909, et « Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIII^e siècle en France », *in Revue du Mois*, tome IX, 1910.

[1085] *Apud* Alice STROUP, « *French Utopian Thought: The Culture of Criticism* », *in* David Lee RUBIN & Alice STROUP (éd.), *Utopia 1: 16th and 17th Centuries*, p. 3.

contestée sur la base de son manque de plausibilité empirique. Ou encore plus, elle était abhorrée comme un projet impraticable, répréhensible, plaquée sur une psychologie humaine irréaliste[1086].

Pour éviter le risque de retomber dans la catégorie des « romances » (du côté narratif) et des traités politiques fantaisistes (du côté de la proposition sociale), les voyages utopiques ont été obligés de changer de stratégie narrative. Confrontés à l'incrédulité et aux réticences du public, les utopistes ont commencé à chercher des parades pour contrecarrer l'accusation d'invention et de mensonge. Percy G. Adams a passé en revue quelques défenses mises en place par les auteurs des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles : le recours à des espèces littéraires non fictionnelles (histoires, vies, lettres, mémoires, journaux, voyages, etc.) ; le basculement du roman du côté de la fiction dans la non fiction (la relation de voyage, l'histoire, etc.) ; la contre-accusation portée aux critiques de l'utopie d'être des ignorants commodes qui jugent depuis leur cabinet des choses qu'ils ne peuvent pas vérifier eux-mêmes ; la prétention que la vérité des récits réside non dans le sens superficiel, empirique, mais dans le sens profond, philosophique, allégorique ; la fonction éducative et donc le bien-fondé de l'utilisation de l'invention dans l'histoire, etc.[1087]

En fin de compte, le changement de paradigme provoqué par l'attitude empirique et pragmatique visait la convention (esthétique) de réalité. Pour faire rentrer leurs textes dans le nouvel horizon d'attente, les auteurs ont dû inventer de nouvelles stratégies capables de provoquer la « suspension du doute » (« *willing suspension of disbelief* »). Pierre Ronzeaud énumère plusieurs éléments de cette « stratégie de la vraisemblance », qui touchent au genre (« la relation du voyage imaginaire se présente d'abord comme un document, c'est-à-dire un texte réel dont on raconte la découverte, que l'on décrit concrètement avec un rare souci de précision matérielle, dont on expose les transformations (copies ou traductions), et dont l'existence véritable est cautionnée par le témoignage de personnages investis d'autorité qui l'ont eu entre les mains »), au style (« la simplicité du style du manuscrit »), au statut du narrateur, invoqué comme personnage réel (« les preuves fondés sur la biographie du héros-narrateur »), aux techniques de « *captatio benevolentiae* » et de confiance (« l'hypercritique qui, par la critique des témoignages antérieurs ou des fabulations irréalistes, semble garantir l'exactitude d'une relation passée au crible d'une conscience aussi exigeante que celle de son éditeur-présentateur », « l'affirmation corollaire de l'existence du merveilleux dans le réel qui permet d'intégrer des inventions pour le moins surprenantes dans la même relation, et en rejetant la responsabilité sur la variété de la Nature ou de la Création si fécondes en prodiges ») et aux autres tactiques narratives, comme celle des « sas » (des épisodes intermédiaires qui préparent le passage vers l'ailleurs, de notre monde au monde utopique)[1088].

Un autre théoricien de l'utopie, Jean-Michel Racault, estime que le concept de vraisemblance inclut trois notions, celles de possibilité physique, de probabilité statistique et de plausibilité psychologique. Sur ces

---

[1086] Idem, « Foigny's Joke », *in ibidem*, p. 165.

[1087] Percy G. ADAMS, *Travel Literature and the Evolution of the Novel*, pp. 88-97.

[1088] Pierre RONZEAUD, *L'utopie hermaphrodite*, pp. 111-126.

bases, il produit une liste encore plus détaillée des « procédés d'authentification » utilisés par les auteurs de voyages utopiques. Il opère une distinction entre les procédés d'authentification intrinsèques, qui jouent à l'intérieur de l'œuvre, et ceux extrinsèques, qui accompagnent le texte de l'extérieur. Parmi les techniques internes censées produire un « effet de réel » se rangent le recours aux lexiques scientifiques et techniques (géographie, météorologie, navigation, etc.), la multiplication des détails descriptifs, des inventaires et des énumérations, la description minutieuse du monde concret (la « méthode circonstancielle » de Daniel Defoe), le souci de construire un « chronotope » complet, le récit à la première personne, etc. Enfin, parmi les procédés d'authentification externes se trouvent les préfaces, les dédicaces et les notices accompagnant la relation, le rôle attribué au narrateur, à l'éditeur, à l'imprimeur (souvent fictifs) en tant que garants du récit, les informations sur la maison d'édition, le lieu et la date, etc.[1089] On peut ajouter aussi les cartes, les illustrations et les glossaires qui souvent escortent le texte.

C'est ainsi que, à partir de la fin du XVII^{e} siècle, les auteurs de romans utopiques ont commencé à renoncer à la convention de type fictionnel et à adopter ou du moins à imiter la convention de type « réaliste ». « L'utopie classique », montre Christian Marouby, « fiction pour les besoins de la présentation, emprunte aux véritables histoires de voyages un appareil narratif qui lui donne une sorte de caution de réalité. Elle tente en observant leurs conventions de se faire accréditer parmi elles. La ruse, aujourd'hui, peut bien nous sembler transparente ; elle mène cependant très loin dans l'élaboration d'une illusion de vraisemblance »[1090]. Selon l'analyse d'Alice Stroup, entre les livres de voyages véritables et ceux inventés s'est établie une relation biunivoque et symbiotique. Si les autres classes de romans étaient considérées d'habitude comme fictionnelles, les voyages utopiques se déguisaient sous les faits réels. Les utopistes cherchaient la crédibilité en imitant l'empirisme des relations d'exploration[1091].

Si Cyrano de Bergerac, dans *L'autre monde* (1649) et l'*Histoire comique des états et empires du soleil* (1657), comptait encore sur un pacte de lecture « merveilleux » qui lui permettait d'introduire le fantastique sans se soucier des motivations et des justifications, moins d'un siècle plus tard Jonathan Swift se sent obligé d'« empaqueter » les *Voyages de Gulliver* (1726), qui présentent des places tout aussi inaccoutumées, dans une narration de voyage imitant les journaux de bord. Sans doute, Swift utilisait le procédé d'une manière insolemment ironique, mais toute une pléiade d'autres auteurs, comme Denis Veiras (*Histoire des Sévarambes*, 1675), Simon Berington (*Mémoires de Gaudentio di Lucca*, 1737), Ralph Morris (*The Life and Astonishing Adventures of John Daniel*, 1751) ou Robert Paltock (*The Life and Adventures of Peter Wilkins*, 1751), l'ont adopté très sérieusement et systématiquement, se refusant de faire le moindre « clin d'œil » complice aux lecteurs.

[1089] Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, pp. 310-312 sqq.

[1090] Christian MAROUBY, *Utopie et primitivisme*, p. 16.

[1091] Alice STROUP, « French Utopian Thought: The Culture of Criticism », *in* David Lee RUBIN & Alice STROUP (éd.), *Utopia 1: 16th and 17th Centuries*, p. 18.

L'auteur des *Voyages de Hildebrand Bowman* (1778) creuse encore plus la membrane osmotique entre réalité et fiction, greffant son récit sur les journaux de voyage du capitaine James Cook. Hildebrand Bowman, narrateur qui englobe l'identité de l'auteur (resté anonyme), raconte avoir été fasciné par l'histoire du premier voyage de Cook (1768-1771). En conséquence, il se serait embarqué sur l'un des deux vaisseaux, le *Resolution* et l'*Adventure*, partis pour un deuxième voyage (1772-1775), sous la commande des capitaines James Cook et Tobias Furneaux, à la recherche de la Terra Australis Incognita. Pendant cette expédition, qui a ruiné les fantaisies sur le mythique continent antipodal, l'*Adventure* s'est égaré du *Resolution* et Furneaux a perdu quelques uns de ses hommes en Nouvelle Zélande, à la suite d'une altercation avec les Maoris. Hildebrand Bowman prétend être allé à bord de la chaloupe des massacrés et donne les motifs pour lesquels le capitaine Furneaux aurait oublié de le mentionner dans son journal. Seul rescapé, il aurait continué en visitant une série de terres australes fantastiques, Carnovirria, Taupiniera, Olfactaria, Auditante, Bonhomica et Luxo-Volupto.

Tous ces auteurs étaient disposés à sacrifier leur propre nom et renommée, à se laisser éclipser par ou à se cacher derrière leurs personnages. Par exemple, Robert Paltock publie *The Life and Adventures of Peter Wilkins* (1751) sous les initiales « R.S. a Passenger in the *Hector* » et assure à ses lecteurs avoir rencontré son protagoniste lors d'un voyage autour du Cap Horn. Le jeu de l'anonymat a donné pas mal de maux de tête aux historiens de la littérature, souvent sans chances de succès. De l'auteur de *The Life and Astonishing Adventures of John Daniel*, qui signe Ralph Morris, on ne sait rien d'autre sinon qu'il aurait recueilli l'histoire de la bouche même du personnage (« *taken from his own mouth* »)[1092]. Du conteur du *Passage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le centre du Monde* (1721)[1093], qui se présente comme un des protagonistes de l'aventure, on ne sait rien du tout, de même que l'auteur du *Voyage to the World in the Centre of the Earth* (1755) continue de susciter des débats quant à son identité[1094]. Même Casanova présente ses *Vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth* (1788) comme un « roman inconnu adapté par J.-M. Lo Duca ». Dans la bibliographie principale de ce travail, les auteurs présentés entre parenthèses droites et dont l'identité a pu être restituée sont tout aussi nombreux que ceux dont la figure reste dissimulée sous le masque impénétrable de l'anonymat.

Un cas encore plus instructif est celui de « George Psalmanazar », l'auteur de *An Historical and Geographical Description of Formosa* (1704), traduite en français une année plus tard comme *Description*

[1092] [Ralph MORRIS], *The Life and Astonishing Adventures of John Daniel*, couverture. La liste d'autorités de la Bibliothèque Nationale de France ne donne rien sur lui, alors que celle de la Bibliothèque du Congrès de Washington lui donne comme date de naissance 1751 et lui attribue un deuxième livre, *Flying and no failure!*, Totham, Printed by C. Clark, 1848.

[1093] Livre qui pourtant a eu du succès, puisqu'il a été réédité en 1723 sous le titre *Relation d'un voyage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le Centre du Monde. Avec la description de ce périlleux Passage, & des choses merveilleuses & étonnantes qu'on a découvertes sous le Pôle Antarctique*.

[1094] Dernièrement, Gregory CLAEYS (éd.), *Utopias of the British Enlightenment*, a proposé comme possible auteur William BINGFIELD.

de l'Ile Formosa en Asie (1705). Caractérisé par un de ses biographes actuels comme « un catholique qui se posait comme un païen converti au Protestantisme, souvent confondu avec un Juif, Psalmanazar était un Français qui se faisait passer pour un Irlandais en Italie et un Japonais en Allemagne, avant de s'établir en Angleterre comme un Formosan »[1095]. Aimant se cacher sous des identités d'emprunt, Psalmanazar n'a finalement laissé à voir de lui que ses masques, dont la plus fameuse est celle d'aborigène de Formosa. Ses descriptions de la société de l'utopique île asiatique l'ont rendu célèbre dans l'Angleterre du début du XVIII[e] siècle. Toutefois, bien que la Société Royale ne s'était pas prononcé sur la véracité de la relation, beaucoup le traitaient d'imposteur et charlatan, « exemple avéré de simulateur », « combinant avec intelligence l'exotisme le plus fantastique avec des éléments familiers les plus rassurants »[1096].

Il est difficile de se prononcer sur les motivations qui ont poussé Psalmanazar à rester conséquemment caché sous l'identité de son protagoniste. Pour sa part, il a invoqué le souci pour la réputation de sa famille[1097]. Des causes tout autant sociales (le système de prohibitions, les conventions des classe et des rôles, etc.) que personnelles (histrionisme, moralité plutôt luche, conflits psychanalytiques d'identité, etc.) ont sans doute convergé dans ce changement de personnalité. L'important pour nous c'est que les techniques et les stratégies littéraires de la vraisemblance, adroitement utilisées, étaient capables de conférer non seulement une légitimité artistique, mais aussi une identité publique. Si la censure théologique et administrative obligeait les auteurs à l'anonymat par peur des représailles, voilà que la censure empirique a exercé un effet similaire, la prétention de vérité et le désir de validation du récit poussant les écrivains à camoufler leurs personnalités derrière celles des personnages.

Les « pactes de lecture » proposés par les utopistes parcouraient toute la panoplie des inventions et des jeux d'esprit, de la simple mimétique du discours non fictionnel et des motivations prétendument ingénues à des complicités savantes et des ironies mordantes. Pour ne donner qu'un exemple, Hervé Pezron de Lesconvel introduit sa *Nouvelle relation du Voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely* (1706) par l'apologie suivante : « On croit qu'il seroit assez inutile de marquer ici en quelle Partie du Monde l'Isle de Naudely est située : par qui, & en quels tems la découverte en a été faite, &c. On a gardé la-dessus un profond silence, afin de laisser la liberté aux sçavans de faire sur ce sujet toutes les réflexions qu'ils estiment à propos. Ils la placeront, s'ils veulent, dans les espaces imaginaires ; & au lieu d'un Etre Physique, ils en feront un Etre de Raison »[1098].

[1095] K.K.RUTHVEN, *Faking Literature*, p. 20.

[1096] Michael KEEVAK, The Pretended Asian: George Psalmanazar's Eighteenth Century Formosan Hoax, p. 4.

[1097] Voir Elena BUTOESCU, « *The Talented Mr. Psalmanazar. A Footnote to an Enlightened England* », Conférence tenue au Colloque « Discours d'(auto)légitimation dans le domaine de la culture », Faculté des Lettres, Université de Bucarest, 23-25 novembre 2006.

[1098] [Hervé Pezron de LESCONVEL], *Nouvelle relation du Voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely*, pp. XII-XIII.

Les flèches ironiques de Hervé Pezron de Lesconvel ciblent toutes les composantes du « conglomeré » utopique : le niveau de l'infradiscours, c'est-à-dire de la réalité sous-jacente des explorations empiriques (la pratique du « secret » maintenu par les explorateurs et les gouvernements qui veulent garder pour eux les coordonnées des places nouvellement découvertes) ; le niveau du discours utopique (les parades stéréotypées de la vraisemblance : description systématique de la position géographique, de l'histoire, de l'organisation sociale, etc.) ; enfin, le niveau du métadiscours critique, du public savant. Contre-attaques anticipées aux possibles accusations d'invraisemblance et d'invention, de manque de respect aux conventions du genre, et aux tentatives de rationalisation allégorique, les rétorques de Lesconvel témoignent des multiples somations, pragmatiques, empiriques, rationnelles et poétiques qui assiégeaient les auteurs d'utopies.

Le greffage des voyages extraordinaires et utopiques sur les récits de voyages véritables a réussi à leur conférer souvent une crédibilité non seulement esthétique, mais aussi pragmatique et sociale. Les stratégies de création de la vraisemblance sont arrivées à une telle virtuosité qu'elles ont commencé à créer une sorte de malaise d'orientation. Manié avec adresse, le nouveau pacte de lecture mettait le public dans l'incapacité de décider du statut des textes qui lui étaient offerts. Souvent les lecteurs ne pouvaient pas dire si les relations qu'ils lisaient étaient fictionnelles ou non fictionnelles. Vitale Terra Rossa de Parme, l'auteur d'un traité de *Riflessioni geografiche circa le terre incognite* (1686), invoque parmi les sources sur le Continent Austral Inconnu l'*Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras et confesse ne pouvoir pas décider si l'histoire est réelle ou fictive[1099]. Si aujourd'hui, avec l'expérience de lecture accumulée entre temps, on pourrait dire que le public a réussi à s'armer d'intuitions et d'instruments de discrimination assez efficaces (bien que des scandales comme celui autour de Carlos Castaneda peuvent indiquer autre chose), il est évident que les lecteurs des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles étaient beaucoup plus vulnérables aux confusions.

Pour illustrer la difficulté de trancher, avec les instruments de l'époque, entre vérité et vraisemblance, nous allons invoquer un cas extrême, celui des voyages lunaires. Il est « extrême » parce que, à cause de l'improbabilité physique des expéditions astrales à cette période, l'espèce met le mieux en relief comment la véracité littéraire surclasse la probabilité physique et l'expérience empirique. Les relations de voyages extraordinaires sur des continents australx ou dans des îles inconnues pouvaient encore bénéficier de la circonstance atténuante que la mappemonde terrestre n'était pas encore complètement dévoilée. Des explorations hasardées ou systématiques pouvaient toujours découvrir des zones vierges et cette évidence courante, de bon sens, faisait partie des techniques de crédibilité mises en marche par les écrivains.

En revanche, les voyages lunaires, bien que déclarés possibles par des philosophes et des scientistes du XVII^{e} siècle, n'avaient aucune preuve empirique à leur appui. Or, voilà que la stratégie de vraisemblance utilisée par les narrateurs arrivait à se substituer, de même que pour les voyages terrestres et maritimes, aux témoignages pragmatiques. A. G. H. Bachrach, parlant des « menteurs lunaires » (« *Luna Mendax* ») Francis

[1099] « Ma non arriba il moi debole talento a saper giudicare se tale relazione si habbia da creder vera, e leale, o pur finta ». Vitale TERRA ROSSA, *Riflessioni geografiche circa le terre incognite*, pp. 37-38.

Godwin et John Wilkins, observe que « la méthode la plus ancienne et la plus solide pour garantir la suspension délibérée du scepticisme est celle de vêtir tout événement étrange de détails réalistes concernant la vie quotidienne. […] La deuxième est d'assurer la plausibilité rationnelle sur la base de faits scientifiques et habilités technologiques universellement reconnus. Et seulement après on peut aussi faire place à des spéculations intelligentes, ingénieuses, ironiques ou émotionnelles »[1100].

Ces tactiques avaient du succès, comme le démontre le cas de David Russen, un propagandiste de la théorie des mondes habités, à la suite de John Wilkins et Bernard de Fontenelle. Dans son *Iter Lunare : or, a Voyage to the Moon* (1703), Russen reprend le traité de John Wilkins et les fictions de James Godwin et de Cyrano de Bergerac, pour analyser la probabilité que la Lune soit habitée et les possibilités de l'homme d'y arriver. Ce qui est déroutant, hallucinant même, est que notre savant, auteur d'un traité prétendument scientifique, cite indistinctement comme des sources valides tous les trois écrivains, bien que le premier soit philosophe et les deux autres littéraires. Parmi les moyens de locomotion, par exemple, il cite sur le même plan les « gansas » de James Godwin, le « chariot volant » de John Wilkins et le « câble » képlérien de la gravitation[1101].

Tout se passe comme si David Russen était incapable de faire la distinction entre les types de discours et de pactes fictionnels. Pour lui il n'y a apparemment que deux attitudes possibles en face d'un récit de voyage : soit l'accepter comme réel, en tant qu'il est vraisemblable et n'est pas invalidé par des expériences rapportées, soit le rejeter comme charlatanerie, en tant qu'il ne produit pas l'effet de véridicité. Sans organe pour ce qu'on peut appeler la convention fictionnelle, David Russen applique mécaniquement le critère empirique à un auteur pourtant ironique comme Cyrano de Bergerac et, fort de l'imputation de supercherie (« relations fausses »), il s'applique très sérieusement à prouver que *L'autre monde* n'est pas un voyage lunaire réel[1102]. Cette attitude témoigne de la labilité de la distinction dans l'époque entre fiction et non-fiction et finalement de la réussite de la littérature à construire une stratégie de vraisemblance menée jusqu'au trompe-l'œil.

A part les techniques de véracité, les utopistes disposaient de moyens encore plus amples et abstraits pour justifier leurs fictions. Le pacte réaliste n'était qu'un des possibles registres de lecture des voyages en utopie. Au Moyen Age, déjà, à partir des distinctions de saint Augustin, le topos biblique du jardin d'Eden était interprété dans plusieurs sens : littéral, mystique et allégorique. Cela nous a permis, dans les volumes dédiés au thème du Paradis perdu, de distinguer trois types de quêtes ayant pour but le jardin divin, littérales ou physiques, mystiques ou extatiques et allégoriques ou figurales[1103].

[1100] A. G. H. BACHRACH, « Luna Mendax : Some Reflections on Moon-Voyages in Early Seventeenth Century England », in Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia, p. 80.

[1101] David RUSSEN, *Iter Lunare*, pp. 38 sqq.

[1102] *Ibidem*, pp. 61-62.

[1103] Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 108-122.

Ces typologies conviennent aux quêtes utopiques aussi. Elles se retrouvent d'une manière ou d'une autre dans les terminologies usitées par les commentateurs du genre. A la fin du XVIII[e] siècle, Charles-Georges-Thomas Garnier organisait sa grande compilation de romans en voyages « romanesques » d'un côté (vol. 1-12) et voyages merveilleux (13-25), allégoriques (26-270), « amusans, comiques et critiques » (28-30), songes et visions (31-32) et « cabalistiques » (33-36) de l'autre[1104]. Plus proche de nous, Geoffroy Atkinson a partagé le genre des voyages imaginaires, qui constituent le véhicule des voyages en utopie aussi, en voyages extraordinaires, d'un côté, et voyages fantastiques, merveilleux, satiriques et allégoriques, extra-terrestres et souterrains, de l'autre. Caractérisés par un réalisme géographique, les voyages extraordinaires s'opposent aux autres types de voyages, qui, eux, transgressent les conventions réalistes[1105]. Dernièrement, Jean-Michel Racault a refondu la terminologie, désignant les « *novels* » (ou récits « romanesques » ou « voyages extraordinaires ») – voyages réalistes, et les « *romances* » – voyages fantaisistes, satiriques, allégoriques ou merveilleux[1106].

En transposant dans le discours utopique les trois types de voyages au Paradis, on peut produire trois catégories similaires, qui supposent trois pactes de lecture différents. Aux quêtes physiques ou littérales correspondent les voyages utopiques « réalistes » ou « romanesques » (Garnier) ou « extraordinaires » (Atkinson). Aux quêtes mystiques ou spirituelles correspondent les voyages « cabalistiques », les songes et les visions (Garnier), ou les voyages fantastiques et merveilleux (Atkinson). On peut citer dans cette catégorie la *Relation du monde de Mercure* du Chevalier de Béthune (1750), *Amilec ou la Graine d'hommes* de Charles-François Tiphaigne de la Roche (1754) et le *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes, ou Le nouveau Mentor* de Marie-Anne de Roumier-Robert (1765). Enfin, aux quêtes métaphoriques ou figurales correspondent les voyages allégoriques et satiriques.

Quand ils ne voulaient pas adopter le registre réaliste, beaucoup d'utopistes préféraient jouer la carte de l'ironie et de l'allégorie, proposant un pacte de lecture métaphorique. Dans ce cas, la « clé de lecture » était offerte par le nom même du genre ouvert par Thomas More. Relier un récit à l'Utopie signifiait assumer à rebours le sens péjoratif du terme et indiquer la convention de fiction proposée aux lecteurs. En 1647, un anonyme publiait un récit nommé *The King of Utopia: His Letter to the Citizens of Cosmopolis, the Metropolitan City of Utopia*. Eliza Fowler Haywood plaçait ses *Réflexions sur les divers effets de l'amour* dans « *a certain island adjacent to the Kingdom of Utopia* » (1726). Thomas Spence, l'auteur de *A Description of Spensonia* (1795) et *The Constitution of Spensonia* (1798), présentait Spensonia comme « une contrée au pays des fées située entre Utopia et Océana » (« *a country in fairyland situated between Utopia and Oceana* »). Et même quand le nom d'Utopie manquait, l'indice de la lecture allégorique était annoncé

[1104] Charles-Georges-Thomas GARNIER (éd.), *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, Amsterdam & Paris, vol. 1-39, 1787-1789.

[1105] Geoffroy ATKINSON, *The extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*, pp. 7, 11, 25.

[1106] Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, p. 257.

par d'autres biais, comme par exemple dans *La relation de l'Isle imaginaire* (1646) d'Anne-Marie-Louise d'Orléans.

Monsieur de Listonai (Daniel Jost de Villeneuve) et l'abbé Balthazard suggéraient directement par les titres que leurs utopies se situaient dans le monde abstrait de la spéculation et de la sagesse : *Les Voyageurs philosophes dans un pais nouveau inconnu aux habitants de la terre* (1761) et *L'isle des philosophes et plusieurs autres, nouvellement découvertes et remarquables par leurs rapports avec la France actuelle* (1790). D'autres auteurs indiquaient immédiatement le registre de lecture métaphorique et moral qu'ils proposaient aux lecteurs : François Hédelin abbé d'Aubignac publiait une *Histoire du temps ou Relation du royaume de Coquetterie* (1654), Paul Tallemant, *Le voyage de l'Isle d'Amour* (1663), De Busens, *L'Histoire du royaume des amans* (1666), un anonyme la *Relation du Voyage de l'Isle de la Vertu* (1677), Edward Ward, *The Island of Content : or, A New Paradise Discovered* (1709) et *A New Voyage to the Island of Fools, Representing the policy, government, and present state of the stultitians* (1713), Gabriel François Coyer, *La Découverte de l'Isle Frivole* (1751), Bricaire de la Dixmerie, *L'Ile Taciturne et l'Ile enjouée* (1759) et Thomas Stretzer, *A new Description of Merryland. Containing a Topographical, Geographical, and Natural History of that Country* (1741).

L'auteur de la *Relation du Voyage de l'Isle de la Vertu* dévoile, dans l'*Avis au lecteur*, que son but est de présenter une allégorie morale sous la forme d'une expédition maritime : « Il est certain que nos hommages n'en seront pas moins spirituels pour être expliquez par les symboles & des Allegories, qui pour être des fables pour les ignorans, ne laissent pas d'être des mystères pour les sçavans et pour les sages »[1107]. Edward Ward, dans le mot au lecteur qui accompagne son *Nouveau Voyage à l'Ile des Fous*, indique que « Cette Ile des Fous n'est pas à retrouver sur la carte du monde ; toutefois vous pouvez deviner son vrai nom, aussi que sa situation, d'après les manières de ses habitants. Son peuple n'est pas Stultitien par nature, mais par pratique »[1108]. Lus comme des paraboles eudémoniques ou cacodémoniques de notre société, ces royaumes de la vertu ou de la bêtise n'étaient pas soumis aux critères de la crédibilité pragmatique.

Cependant, statistiquement parlant, c'est toujours le premier registre, littéral, qui a eu le plus de succès. Toute une série d'auteurs a préféré construire à l'intérieur du pacte de lecture réaliste, qui impliquait la prétention de vérité. Or, l'impératif de la vraisemblance obligeait les auteurs à donner des explications concernant l'existence réelle de leurs fictions. Parmi les multiples effets exercés par la nouvelle mentalité empirique sur les voyages extraordinaires et utopiques, notre étude se penchera sur ce qu'on pourrait nommer l'éloignement progressif, dans le temps et dans l'espace, et finalement l'effondrement et la disparition des places merveilleuses.

Comme nous avons eu l'occasion de le voir, les jardins naturels ou artificiels découverts par les protagonistes des utopies narratives succédaient aux lieux sacrés de l'Antiquité et plus spécifiquement au Paradis terrestre

---

[1107] *Relation du voyage de l'Isle de la Vertu*, pp. 5-6.

[1108] [Edward WARD], *A New Voyage to the Island of Fools*, p. 1.

de la tradition médiévale. Ils participaient de la « pensée enchantée » par l'opulent décor d'images et symboles, figures et situations hérité aux *mirabilia* du Moyen Age. En revanche, le scepticisme et les exigences de l'attitude pragmatique dénonçaient ces « lieux idéaux » comme inexistants et impossibles dans la réalité. La convention de véracité fonctionnait comme un « principe de réalité » (dans le sens freudien) qui exerçait une censure sur les visions soumises au « principe de désir ».

Sous cette pression, les lieux merveilleux ont commencé à être repoussées hors de l'horizon habituel et commun, vérifiable et légitimé par l'expérience, vers des espaces encore inconnus. Le merveilleux trouvait refuge dans un ailleurs de plus en plus lointain. David Fausett a établi que, dès la fin du XVII^e^ siècle, les utopies sont devenues plus sceptiques et sophistiquées. Confrontées à un matériel ethnologique et anthropologique toujours plus riche, elles ont commencé à se transformer en des dystopies et des polytopies (plusieurs cités idéales enchaînées sur le trajet d'un même voyage extraordinaire). « Ces utopies sont devenues des romans réalistes à une échelle globale, en réponse au fait évident que les non-places utopiques disparaissaient rapidement »[1109].

Le processus d'éloignement et d'obscurcissement des places parfaites se reflète le mieux dans la géographie imaginaire qui soutenait la littérature aux aubes de l'âge moderne. Progressivement, au cours des XVI^e^-XVIII^e^ siècles, l'expérience empirique, nourrie par les explorations géographiques, a rendu le Paradis terrestre et l'utopie introuvables sur les cartes. Le Moyen Age plaçait les Iles des Bienheureux, les Hespérides, le Mag Mell et l'Avalon, les îles de saint Brendan ou des saints Hénoch et Elie dans l'Océan Atlantique. La découverte de l'Amérique a absorbé pour un temps ces mythes dans l'espace du Nouveau Monde. Christophe Colomb était convaincu, au cours de son troisième voyage, quand il atteignit pour la première fois le continent américain, d'avoir abordé le Paradis terrestre que les cartes T-O plaçaient au bout des Indes. Les explorateurs et les conquistadors ultérieurs ont déployé sur le Nouveau Monde toutes sortes de fantasmes paradisiaques, comme la Terre de jouvence, la Terre promise, l'El Dorado, les sept Cités enchantées de Cibola, la Cité des Césars. Divers religieux, ordres et sectes, comme le franciscain Bartolomé de las Casas en Amérique centrale, les jésuites au Paraguay, différents protestants radicaux en Amérique du Nord, ont mis en place, à leur tour, des projets de sociétés millénaristes et utopiques.

Cependant, à mesure que le Nouveau Monde était mieux connu, les lieux utopiques ont commencé à migrer, déjà chez Thomas More, vers des régions plus lointaines, vers le Pacifique. Au XVII^e^ siècle, c'était un hypothétique continent austral, la *Terra Australis Incognita*, qui a abrité le plus grand nombre d'états idéaux. On peut citer à volonté Joseph Hall, *Mundus alter et idem* (1605), Henry Neville, *The Isle of Pines or a late discovery of a fourth island near Terra Australis Incognita* (1668), Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes* (1675, 1677 pour la version française), Gabriel de Foigny, *Les Aventures de Jacques Sadeur, ou La Terre australe connue* (1676), Ambrose Philips, *The Fortunate Shipwreck, or A Description of New Athens in Terra Australis Incognita* (1720), le Marquis de Lassay, *Relation du Royaume des Féliciens, Peuples qui*

[1109] David FAUSETT, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century*, pp. 198-199.

habitent dans les Terres Australes (1727), Zaccaria Seriman, *Viaggi di Enrico Wanton alle Terre Incognite Austral, ed al paese delle Scimie* (1749), les anonymes *Voyage de Robertson aux Terres australes* (1766) et *Description de la Sinapia, Peninsula en la Tierra Austral* (~1766-1800), *The Travels of Hildebrand Bowman, esquire, into Carnovirria, Taupiniera, Olfactaria, and Auditante, in New-Zealand ; in the Island of Bonhommica, and in the powerful Kingdom of Luxo-volupto, on the Great Southern Continent* (1778) et Rétif de la Bretonne, *La Découverte Australe par un Homme-volant, ou le Dédale Français* (1781).

Néanmoins, avec les explorations de James Cook à la fin du XVIII[e] siècle, le mirage du Continent Austral Inconnu s'est évanoui à son tour. A mesure que les taches blanches disparaissaient de la mappemonde, les lieux idéaux ont été obligés de trouver d'autres endroits d'accueil crédibles. C'est ainsi que les utopies ont été forcées de se replier dans des îles inconnues, mystérieuses, mouvantes, flottantes ou submergées. A partir de l'Utopia de Thomas More, *L'Isle des Hermaphrodites* de Artus Thomas (1605), *Oceana* de James Harrington (1656), *Olbia* de John Sadler (1660), *Benganga and Coma* de Hendrik Van Schooten (*The Hairy Giants : or a Description of two Islands in the South Sea*, 1671), les îles merveilleuses découvertes par Lemuel Gulliver (1726) et son fils Jean Gulliver (1730), l'île des femmes militaires de Louis Rustaing de Saint-Jory (1735), l'Île de la Providence de Ralph Morris (*The life and astonishing adventures of John Daniel*, 1751), l'île Noibla de Francis Gentleman (1764), *L'isle inconnue* de Guillaume Grivel (1783-1787) et beaucoup d'autres sont autant de « *new islands, lately discovered* » ou « nouvellement descouvertes ».

Le souci de crédibilité qui hantait tous ces auteurs peut être résumé dans la formule par laquelle François Lefebvre présente l'île d'Eutopie : « Elle est située dans l'Amérique, un peu plus bas que la Guinée, où il y a encore quelques isles inconnues, & dont on fera bientost mention dans la carte »[1110]. La convention consiste à nommer des régions géographiques peu visitées, restées dans une sorte d'angle invisible ou de tache noire dans la vision des explorateurs. Souvent, c'est la nature même qui provoque cette cécité, en camouflant ses trésors derrière des façades infranchissables et qui n'attirent pas l'attention. Robert Paltock envoie Peter Wilkins échouer sur une roche déserte au milieu de l'océan, et pourtant creuse au milieu, abritant une forêt et un lac intérieur, inaccessible de l'extérieur que par un tunnel aquatique souterrain[1111]. De même que l'*Ile mystérieuse* de Jules Verne, la montagne maritime de Peter Wilkins héberge dans ses entrailles le refuge paradisiaque du protagoniste.

Pour brouiller encore plus le repérage cartographique des lecteurs, les utopistes ont pensé à des îles mouvantes, changeant de place, dont l'existence ne pouvait être déterminée par des vérifications pratiques. Des îles flottantes sont *L'Isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas (1605) et *The Floating Island* de Richard Head (1673). Le sous-titre explicatif de ce dernier récit est tout un programme, combinant la prétention d'exactitude géographique avec la clé de lecture satirique-morale : « *A New Discovery relating the strange adventure on a late voyage from Lambethana to Villa Franca, alias Ramallia. To the Eastward of Terra del*

[1110] [François LEFEBVRE], *Relation du voyage de l'isle d'Eutopie*, p. 3.

[1111] Robert PALTOCK, *The Life and Adventures of Peter Wilkins*, pp. 75-76.

Templo. By three ships, viz. The Pay-naught, The Excuse, The Least-in-Sight. Under the conduct of Captain Robert Owe-much. Describing the Nature of the Inhabitants, their Religion, Laws and Customs. Published by Franck Careless one of the discoverers ». D'un *Naufrage des Isles Flottantes* parlera Etienne-Gabriel Morelly (1753), alors qu'un continuateur anonyme de Swift racontera *Gulliver's Last Voyage, Describing Ballymugland, or the Floating Island* (1825). A l'âge de la technologie prométhéenne, Jules Verne exploitera l'idée imaginant *Une ville flottante* (1871) et *L'île à hélice* (1895).

Une solution plus radicale que le déplacement horizontal a été de submerger la cité merveilleuse sous les océans ou de l'élever dans les airs. Reprenant le mythe irlandais de l'île engloutie, Richard Head écrit *O'Brazile, or the Inchanted Island* (1675). Bien que son humeur satirique teint toujours la fiction, Head joue néanmoins sur la prétention de vérité. La relation est présentée sous la forme d'une lettre communiquée par un certain William Hamilton à son cousin de Londres. Dans l'introduction, le narrateur assure le lecteur que « Je vais te mettre au courant d'une histoire non moins vraie, mais que je crois beaucoup plus étrange et merveilleuse, concernant la découverte de l'île O'Brazile, dont on a beaucoup parlé et dont tu dois avoir souvent entendu parler »[1112].

C'est comme si l'imaginaire magique des légendes celtiques revenait à la surface pour hanter le monde ordinaire et rationnel de l'homme moderne. Le sous-marin du capitaine Nemo constituera, lui aussi, une poche engloutie, où se seront réfugiés les « *mirabilia* » des Indes fabuleuses, refoulées par la mentalité sceptique et pragmatique. Et si on parle en termes psychanalytiques, on peut voir dans l'imaginaire de sens contraire, celui de l'envol aérien, un processus similaire, celui de la sublimation. Laputa, l'île que Jonathan Swift envoie flotter dans l'atmosphère (1726), suggère l'impossibilité des miracles (même quand ils ont un aspect technologique) de subsister dans notre monde habituel. Bien que l'intention ironique de Swift est envahissante et écrasante, sa fiction témoigne non moins du processus d'expulsion du fantastique hors de notre plan d'existence.

Le refoulement de l'imaginaire utopique, qui aura souvent pour conséquence l'anamorphose des utopies en antiutopies, devient patent dans trois schémas narratifs qui procèdent à une délocalisation drastique des lieux idéaux. N'ayant plus de place sur la surface du globe, les utopies se sont enfoncées, souvent par les points géométriques des pôles, sous la terre (Simon Tyssot de Patot, le Chevalier de Mouhy, Ludvig Holberg, William Bingfield, Giaccomo Casanova, John Cleves Symmes, Collin de Plancy, E. A. Poe, Jules Verne) ; ou elles ont été projetées dans l'espace astral, dans les planètes, que Fontenelle présentait comme habitables (Francis Godwin, Johannes Kepler, Cyrano de Bergerac, Margaret Cavendish, Daniel Defoe, Mustagh McDermott, le Chevalier de Béthune, Ralph Morris, Voltaire, Charles-François Tiphaigne de la Roche, Marie-Anne de Roumier-Robert, William Thomson, Antoine-François Momoro, L.-A. Beffroy de Reigny, E. A. Poe, Jules Verne, etc.) ; ou enfin elles ont été rejetées hors du temps présent, dans le futur, solution expérimentée par Louis Sébastien Mercier dans *L'an deux mille quatre cent quarante* (1772) et empruntée

[1112] [Richard HEAD], *The Floating Island*, p. 3.

massivement par la science-fiction. Voyages souterrains, voyages astraux et voyages dans le futur, tous témoignent du processus d'occultation et finalement de disparition des places merveilleuses qui s'est déroulé sur la carte de l'imaginaire européen.

Chapitre 3. Les topies souterraines

Le canevas du « *descensus ad inferos* » dépend évidemment de la vision dominante du monde. La conception des entrailles de la terre a subi une évolution importante au cours du XVII[e] siècle, moment où le thème est entré dans la ligne droite qui a mené à Jules Verne. Avant cette révolution, pendant l'Antiquité, le Moyen Age et même la Renaissance, le monde d'en bas était conçu dans les cadres de la vision tripartite mythologique traditionnelle, qui faisait des Cieux, de la terre et de l'Enfer les trois étages du monde. Pour les auteurs médiévaux, au-dessous de la terre se trouvait la grande prison eschatologique des démons et des damnés, l'Enfer. Même quand le modèle populaire de la terre plate, en forme de disque (qui était à la base des mappemondes T-O – *Orbis terrarum* – du Moyen Age) a été supplanté par le modèle pythagoricien de la terre en forme de globe (qui se retrouvait dans les cartes zodiacales ou zonales de la même époque), les auteurs ont su trouver des parades pour adapter la doctrine chrétienne à la vision sphérique. L'une des solutions les plus élégantes a été celle de Dante, qui imaginait l'Enfer comme un cône renversé (excavé par la chute de Lucifer), enfui jusqu'au centre du globe.

L'identification du monde d'en bas à l'Enfer chrétien était nuancée par des apports venant d'autres sources, à savoir la mythologie classique et la mythologique celtique et germanique. Le Moyen Age et surtout la Renaissance ont repris à l'Antiquité païenne le thème des grottes d'incubation et d'initiation, comme celles de Trophonios et de Zalmoxes, ou celles des cultes à mystères. En Italie et en Espagne, à Visignano, à Norcia, à Salamanque, à Tolède ou à Séville, fonctionnaient des « caves à magies », où les apprentis sorciers s'initiaient aux arts noirs. Eneas Silvio Piccolomini, le futur Pape Pie II, certifiait dans ses *Epîtres* (I, 1, 46) avoir entendu dire que, près de Norcia, il y avait une grotte pleine de « sorcières, démons et phantasmes, où ceux qui ont le courage d'y entrer peuvent voir et parler avec les esprits et apprendre les arts magiques ».

Pendant la Renaissance, surtout après le Concile de Trente, dans le cadre du grand combat contre la pensée occulte mené par les Eglises établies, leur réputation plutôt satanique a valu à ces lieux hétérodoxes des condamnations sévères, la clôture ou la destruction. Juan Lorenzo Ananías, dans sa *De natura daemonum* (1.III. cap. 15) notait que la grotte de Salamanque avait été fermée, celle de Visignano détruite et le lac de Norcia soumis à une vigile stricte, alors que le père jésuite Martín del Río, dans ses *Disquisiciones mágicas*, témoignait avoir visité la crypte de Salamanque, « vestige d'une école de mauvaise réputation », qui heureusement avait été close par les Rois Catholiques[1113].

[1113] Martín DEL RÍO, *La magía demoníaca*, pp. 109, 171-172.

Bien que diabolisées par la doctrine officielle, ces caves n'ont néanmoins pas manqué de fasciner le grand public et la littérature populaire. Daniel Poiron et Francine Mora-Lebrun ont recueilli un massif dossier de témoignages et légendes des XIV^e^-XVII^e^ siècles sur la « sibylle de Morsie » (Norcia, en Calabre). Continuant la tradition des sibylles antiques, rendues célèbres entre autres par Virgile, la Reine Sibylle, identifiée à « dame Vénus », apparaissait dans la *Chanson de Tannhäuser*, que Wagner rendra célèbre au XIX^e^ siècle. Le texte le plus élaboré qu'elle ait inspiré est *Le Paradis de la Reine Sibylle* d'Antoine de La Sale, auteur de plusieurs divagations instructives comme *La Salade* et *La Sale*[1114]. Elle était aussi la figure tutélaire d'un des épisodes de descentes initiatiques du roman *Guérin Mesquin* d'Andrea de Barberino[1115].

D'autre part, l'imaginaire médiéval du monde souterrain a été nourri par la mythologie celtique, qui a pénétré dans la littérature européenne à partir de la fin du premier millénaire. Dans les légendes et les récits recueillis et adaptés par les moines d'Irlande, et particulièrement dans trois genres privilégiés – les *echtrae* (aventures surnaturelles), les *imramma* (voyages initiatiques sur mer) et les *fisi* (visions extatiques de l'autre monde) – le Mag Mell (la plaine des délices) apparaissait souvent sous la forme d'un grand royaume englouti, qui doublait par-dessous la terre d'Irlande[1116]. Les *sidhe* et les *cairn* (les tumulus funéraires néolithiques hérités par les Celtes), mais aussi les caves et les crevasses, les lacs et les marais, les puits et les fontaines étaient autant d'entrées dans ce territoire ténébreux où habitait le peuple de féerie, la race mythique des Tuatha De Danann. Adaptée à la religion chrétienne, la mythologie des antres magiques a donné naissance au thème du Purgatoire de saint Patrick, où les courageux visiteurs avaient la possibilité de visiter tous les espaces eschatologiques chrétiens, enchaînés sur un trajet progressif : l'Enfer d'en haut et l'Enfer d'en bas, le Purgatoire et le pont du jugement, le Jardin des délices et le Royaume de Dieu. Devenue célèbre pendant le Moyen Age, l'idée de purgatoire a fini par être reçue dans le dogme catholique et a inspiré plusieurs récits de quêtes initiatiques[1117].

La conception chrétienne (avec ses nuances païennes, folkloriques et magiques) du monde d'en bas n'a été contestée et remplacée qu'au cours du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle. Plusieurs découvertes scientifiques et révolutions de la mentalité commune ont permis ce changement de paradigme : l'imposition du modèle du globe terrestre (le « globe terraqué »), de la cosmologie héliocentrique et de la physique des tourbillons de Descartes.

La conception de la terre en tant que corps astral avait été dominée aux XIV^e^-XV^e^ siècles par les théories de Nicolas Oresme, Jean Buridan et Christophe Clavius. Selon ces auteurs notre planète serait un globe d'eau qui englobe un globe de terre. La sphère terrestre flotterait comme une pomme dans la sphère aquatique, sa partie émergée constituant le monde connu, l'*oïkoumènê*. Avec les découvertes géographiques, la

[1114] Voir Antoine de LA SALE, *Le Paradis de la Reine Sibylle* , et le dossier accompagnant.

[1115] Andrea de BARBERINO*, Guérin Mesquin*.

[1116] Voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, chapitre II.

[1117] Voir dans ce sens le dossier réuni par Michael HAREN & Yolande de PONTFARCY, *The Medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory*.

reconfiguration des mappemondes a été accompagnée d'une révolution scientifique concernant la théorie de la Terre. Les savants de la Renaissance ont rechassé le modèle de Buridan et ont imposé le modèle du « globe terraqué », selon lequel les deux sphères, de la terre et de l'eau, ont le même centre et la première domine la seconde[1118].

Cette théorie, qui continue de constituer les bases de notre conception actuelle du globe terrestre, a été imposée par le traité de Copernic, *Des révolutions des orbes célestes* de 1543. En même temps, elle a été intégrée dans le modèle héliocentrique, qui fait de la Terre une planète gravitant autour du soleil. Au modèle Copernic-Galilée s'est ajouté le postulat de l'univers infini et de la pluralité des mondes, esquissé par Giordano Bruno et popularisé par des érudits comme Fontenelle[1119]. Enfin, pour expliquer la dynamique de la matière, autant terrestre qu'astrale, Descartes a construit la physique des tourbillons, et les physiciens de l'age de la Raison ont perfectionné les théories du magnétisme et de la gravitation.

Toutes ces innovations ont déterminé l'abandon du modèle cosmologique chrétien, bien que des auteurs comme Milton, dans son *Paradis perdu*, aient tenté de resituer les espaces traditionnels de l'Enfer, du Paradis et du monde terrestre dans la nouvelle représentation de l'univers infini. En tout cas, le monde souterrain a cessé d'être identifié à l'Enfer. D'un coup, la censure théologique, la vision culpabilisatrice qui pesait sur l'imaginaire infernal est tombée. Les antres de la terre ont commencé à être vus comme des espaces abritant d'autres mondes, visitables et habitables, dont les peuples n'étaient plus des démons et des damnés, mais d'autres races, humaines ou non humaines, éventuellement monstrueuses, reprises parfois à la « matière d'Asie » médiévale ou à d'autres mythologies.

La nouvelle image du monde souterrain a été façonnée par plusieurs théories physiques du XVII[e] siècle. En 1668, le père jésuite Athanasius Kircher publiait un très influent traité intitulé *Mundus subterraneus*[1120]. Partant de l'homologie renaissante entre le microcosme et le macrocosme, Kircher imaginait le globe terrestre comme un grand organisme planétaire. De même que le corps animal est composé de plusieurs organes et fluides internes, la Terre est un gigantesque objet poreux à une anatomie complexe, dans lequel cohabitent, d'une manière dynamique et parfois violente, la masse de roques, les eaux intérieures, le feu vulcanien et les vents souterrains. Abritant dans ses entrailles (« *viscera* ») la physiologie des quatre éléments, le globe est configuré comme un corps spongieux parcouru par des « *concameratas speluncas, tractus immensos, abyssos impenetrabiles* »[1121]. Ces véritables « boyaux » chthoniens sont sillonnés par des « *venti subterranei* », provoqués à leur tour par le feu de la lave, les eaux qui sortent à la surface et les neiges qui, fondant, coulent à l'intérieur.

[1118] W. G. L. RANDLES, De la terre plate au globe terrestre, pp. 62 sqq.

[1119] Voir Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*.

[1120] Athanasius KIRCHER, *Mundus subterraneus*.

[1121] *Ibidem*, p. 174.

Les cavernes et les canaux du système capillaire terrestre auraient des dimensions colossales, abritant des véritables mondes intérieurs. Pour appuyer cette idée, Athanasius Kircher invoquait la tradition antique et chrétienne sur les « cryptes souterraines » et les « lieux obscurs », dévoilant sans le vouloir que sa théorie est une adaptation et une mise à jour, en accord avec la nouvelle science, des visions religieuses du Hadès, du Tartare, du Shéol, de l'Enfer, des *sidhe*, etc. Un millénaire plus tôt, Isidore de Séville, qui ouvre la voie de l'encyclopédisme chrétien du Moyen Age, traitait, dans le chapitre *De inferioribus terrae* de ses *Etymologies*, les grottes (« *specus* »), les soupiraux (« *spiracula* »), les crevasses (« *hiatus* »), les profondeurs (« *profundum* ») et l'abysse (« *barathrum* »), en termes de Styx Achéron, Erebus, Cocyte, Tartare, Géhenna et Enfer[1122]. Au XVII[e], Athanasius Kircher n'invoquait plus ces espaces théologiques que comme des noms fabuleux, un peu naïfs, pour une réalité physique moins fantastique et en tout cas « désenchantée ».

Néanmoins, l'attitude positive de Kircher ne peut pas cacher son travail de récupération par pseudomorphose « physiciste » du matériel religieux. Au Moyen Age, pour expliquer comment les quatre fleuves bibliques (identifiés au Tigre, Euphrate, Nil et Gange) qui partent de l'Eden (situé dans l'extrémité orientale de l'*oïkoumènê*) arrivent à leurs sources géographiques connues, les docteurs de l'Eglise avaient fait la supposition que ces fleuves coulaient par des méats souterrains et même sous-aquatiques. Par la vision de la terre capillaire, Athanasius Kircher donnait une variante moderne à cette théorie médiévale. Sous les grands massifs montagneux qui forment la colonne vertébrale de chaque continent se trouveraient, affirmait le savant jésuite, des *hydrophylacia*, lacs gigantesques qui alimenteraient les sources des fleuves continentaux. Le *hydrophylacium* de l'Amérique du Sud serait situé sous les Andes, donnant naissance à l'Amazone, au Maragnon et au Rio de Plata ; celui d'Afrique, sous les Monts de Lune, nourrissant le Nil, le Zaïre et le Niger ; celui d'Asie, sous le Himalaya, déversant des fleuves immenses (« *immensa eructat flumina* »), l'Indus, le Gange, l'Obi ; celui d'Europe, sous les Alpes, alimentant le Danube, le Rhin, la Moselle et bien d'autres rivières[1123].

Selon Athanasius Kircher, les cavités souterraines bénéficient non seulement de l'eau des *hydrophylacia*, de la chaleur et de la luminosité « insinuante » des volcans et des courants d'air, mais aussi de la lumière du jour, puisque le soleil peut y pénétrer par de nombreuses fissures et ouvertures. Ce microclimat autorégulé permettrait à ces écosystèmes souterrains d'accueillir une flore (semences, légumes, etc.) et une faune similaires à celles de la surface[1124]. Bien plus, elle pourraient abriter aussi des êtres humains, soit réfugiés sous la terre comme les chrétiens persécutés, soit ayant leur origine dans ces lieux. Sur ce point, Athanasius Kircher procède à l'adaptation peut-être la plus spectaculaire et subtile, équivalant les peuples d'en bas non à des « *daemones subterranei* », mais aux races monstrueuses de la « matière d'Asie ». Et si la présence des troglodytes (des hommes qui, de par leur nom, vivent dans des cavernes) n'est pas une surprise, plus

[1122] Sancti ISIDORI Hispalensis episcope, *Etymologiarum* libri XX. Liber decimus quartus: *De terra et partibus*, *in* J.-P. Migne, *Patrologia latina*, Brepols, 1977, vol. 82, col. 525-526.

[1123] Athanasius KIRCHER, *Mundus subterraneus*, pp. 70-72.

[1124] *Ibidem*, p. 100.

inattendus en tant qu'habitants du « *mundus subterraneus* » sont les brahmanes, les hommes sauvages, les géants, les pygmées et même les dix tribus perdues d'Israël (assimilées aux « *populi conclusi* » dont la clôture par Alexandre derrière la porte de fer est interprétée par Kircher comme une réclusion souterraine)[1125].

Somme toute, on peut dire qu'Athanasius Kircher transportait dans son monde souterrain les populations merveilleuses du Moyen Age. Si les explorations de la Renaissance avaient démontré que ces figures monstrueuses ne se retrouvaient pas sur la surface de la terre, là où les plaçaient les mappemondes du Moyen Age, le père jésuite les repoussait sous la terre, dans des mondes encore non explorés. Par cette relocalisation, Kircher permettait à l'imaginaire magique de survivre dans des recoins enfuis, où l'investigation empirique n'avait pas les moyens de les rejoindre. La délocalisation dans le monde d'en bas des *mirabilia* médiévales peut être vue comme une métaphore pour la censure que la mentalité rationaliste exerçait de plus en plus hardiment sur la « pensée enchantée ».

Dix ans plus tard, en 1678, Johannes Herbinius publiait à son tour un traité, *Dissertationes de Admirandis Mundi Cataractis supra & subterraneis*[1126], qui reprenait la vision d'Athanasius Kircher et l'amplifiait à tout l'univers. Pour arriver à cette extension cosmique, Herbinius empruntait le concept cartésien de « tourbillon » sous le nom de « cataracte ». Les cataractes sont des masses d'éléments en proie à un mouvement violent et impétueux (« *elementi violentus motus* »). Appliqué à l'ensemble du cosmos, le concept de cataracte se divise en plusieurs typologies, avec des variétés parfois spécieuses et pédantes. Ainsi, Herbinius parle de cataractes surnaturelles (« *praeter naturam* »), comme les eaux célestes, le déluge, le feu qui a détruit Sodome et Gomorrhe, etc., de cataractes naturelles (« *naturales* ») et de cataractes artificielles (« *arte seu consilio factae* »). Les cataractes naturelles sont divisées, à leur tour, selon les éléments, en célestes, ignées, aériennes, aquatiques et terrestres, et selon leur place, comme se produisant dans l'air (« *in nubibus & aëre* »), sur la terre (« *in terra* »), sous la terre (« *sub Terra* ») et dans l'eau (« *in aquis* »).

La terre, en tant que « globe terraqué », est imaginée par Herbinius comme un corps poreux, plein de crevasses, trous, ouvertures, galeries, tunnels et fissures (« *Terra est corpus internè & externè porosum, rimarum, foraminum, cuniculorum & hiatum plenum* »). De même que Kircher, Herbinius note que les anciens avaient donné au monde souterrain des noms différents, mythiques ou physiques (« *abyssus, Garathrum, hydrophylacium, Charybdis subterranea, Tartarus, Mamma seu Matrix fluminum atque fontium, Euripus, catadupae, crater, Cor Terrae, vorago, mare subterraneum, Germanis der Ressel* »)[1127], mais que lui, pour se distinguer de cette tradition plutôt superstitieuse (bien que les concepts de *hydrophylacium*, vortex et mer souterraine étaient utilisés aussi dans *Mundus subterraneus*), préfère le terme plus rigoureux de cataractes. Pour le reste, Herbinius confirme les idées de Kircher sur l'habitabilité du monde d'en bas. Citant

---

[1125] *Ibidem*, Liber VIII, Caput III, *De hominibus Subterraneis*, pp. 99-101.

[1126] Johannes HERBINIUS, Dissertationes de Admirandis Mundi Cataractis supra & subterraneis.

[1127] *Ibidem*, Disputatio I, Caput VII, IV et V.

à son tour une série d'autorités, il place différentes races merveilleuses dans les « *cryptae troglodyticae* » de notre globe et leur concède une civilisation (« *sub Terris Republica* ») similaire à celle terrestre[1128].

Enfin, un autre grand développement scientifique qui a modelé la vision du globe terrestre a été la physique du magnétisme et de la gravitation. Insérées dans le système aristotélicien des sphères concentriques des éléments et des cercles planétaires (bien que la Terre eut cédé la place centrale au Soleil), les équations de l'attraction universelle ont engendré un modèle assez étrange. Puisque les scientifiques de l'époque avaient tendance à concevoir les forces gravitationnelles comme émanant d'un noyau dur et compact, similaire à un aimant, plutôt que de les répartir sur toute la masse de la planète, ils ont imaginé que la force attractive de la Terre devait émaner d'un cœur magnétique central, qui constituait une planète plus petite à l'intérieur de notre planète.

En 1692, Edmund Halley affirmait que la Terre est une sphère qui englobe d'autres sphères concentriques, ayant chacune leur propre astre solaire, leur gravitation, leur atmosphère, leur écosystème. L'extension de la cosmologie traditionnelle dans des espaces infinis, vers le grand univers, trouvait ainsi un correspondant dans une « intension » vers le petit univers. L'algorithme imaginaire pythagorique, celui des globes concentriques, était maintenant introjecté dans l'intérieur de la Terre, qui devenait un univers en soi, contenant un système planétaire. Vue de l'intérieur, du globe central, l'écorce de notre planète jouait, à une échelle réduite, le même rôle que la sphère des étoiles fixes dans la cosmologie antique et médiévale. Quelques décades plus tard, au XVIII^{e} siècle, Leonhard Euler continuait la démonstration d'Edmund Halley, plaçant, au centre de la sphère terrestre, un globe illuminé par un soleil toujours au zénith et habité par des peuples hypothétiques.

Le modèle des planètes intérieures a joui d'autorité scientifique pendant deux siècles. En 1818, le capitaine de marine John Cleves Symmes d'Ohio remettait une circulaire aux sociétés académiques d'Europe et d'Amérique dans laquelle il prétendait que la Terre était composée de cinq globes concentriques, qui est chacun vide à l'intérieur et habitable autant sur la surface convexe que sur la surface concave. Ces globes seraient ouverts aux pôles, ce qui fait que la Terre présenterait au Pôle Nord un trou de mille miles en diamètre et au Pôle Sud un trou de six mille miles, par où l'eau des océans, avec les baleines et les poissons qui la peuplent, circulerait librement vers les planètes intérieures. Grâce à l'inclination saisonnière des pôles, le Soleil et la Lune pénétreraient et illumineraient l'intérieur de notre planète aussi. Le climat qui y règne serait plutôt doux et même chaleureux, bien qu'autour des ouvertures des pôles l'air soit glacial[1129]. Dans le contexte scientifique de l'époque, la théorie pouvait passer pour plausible, comme le suggère le fait que la pétition adressée par Symmes quelques années plus tard (en 1823) au Congrès américain pour financer une expédition polaire a reçu vingt-cinq votes positifs.

[1128] *Ibidem*, Disputatio XII, Caput II, II, pp. 259-260.

[1129] Voir J. O. BAILEY, *Pilgrims through Space and Time*, p. 40.

Toujours en 1818, le savant allemand M. Steinhauser émettait dans la *Gazette littéraire* de Halle une théorie similaire, destinée à expliquer la déclinaison de l'aiguille de la boussole. Selon Steinhauser, dans l'intérieur de la Terre se trouverait un globe plus petit, doué d'une forte attraction magnétique. Ce globe ferait autour du centre de la Terre une révolution d'Occident en Orient, dans un intervalle de quatre cent quarante ans, à une profondeur d'environ cent soixante-dix milles[1130]. C'est le mouvement de ce noyau gravitationnel qui provoquerait les déplacements inexplicables du pôle magnétique de la Terre par rapport au pôle de rotation.

En 1826, John Cleves Symmes, prenant James McBride comme collaborateur, faisait publique son système sous le titre *Symmes' Theory of Concentric Spheres*. Une année plus tard, Jeremiah N. Reynolds, rencontré par Symmes à Union College, devenait un adepte de la théorie. Après la mort de Symmes en 1829, Reynolds a continué de s'intéresser à l'exploration du pôle Sud, quoique apparemment il avait renoncé à l'hypothèse de l'habitabilité du monde intérieur[1131]. En tout cas, en 1834 il adressait au Congrès un mémoire de mille cinq cents mots plaidant pour une expédition polaire, mémoire qui sera repris par E. A. Poe dans son *Narrative of Arthur Gordon Pym*.

Dans la littérature, le remplacement de la vision chrétienne sur l'autre monde par la conception physique des mondes souterrains ne s'est produite qu'assez tard, au XVIII[e] siècle. Pendant la Renaissance et le XVII[e] siècle, vivant encore dans le sillage de la Contre-Réforme et des guerres de religion, les auteurs ont continué d'invoquer l'Enfer traditionnel, bien que d'une manière plutôt allégorique et satirique. Ainsi, en 1552, Francesco Doni, l'un des premiers utopistes dans la tradition ouverte par Thomas More, écrivait ses dialogues sur *I mondi celesti, terrestri ed infernali degli Academici Pelligrini*, traduits en français, trente et un ans plus tard, comme *Les mondes célestes, terrestres et infernaux*[1132]. Or, l'un des « mondes » de Doni est « L'Enfer des Escoliers, des mal Marriez, des Putains & Ruffians, des Soldats & Capitaines poltrons, des piètres Docteurs, des Usuriers, des Poëtes & Compositeurs ignorans ». La satire érasmienne de la société est patente, cela n'empêche pas que les décors de l'allégorie critique soient empruntés à l'imaginaire infernal médiéval. En 1605 encore, l'évêque anglais Joseph Hall, dans son *Mundus alter et idem*, continuait de concevoir une société antiutopique dans les termes des bolges de l'Enfer[1133].

Une autre antiutopie de la même époque, *Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des Régions de la Lune*[1134], satire anonyme publiée en 1595, utilise toujours les *topoï* chrétiens de l'Enfer et du Paradis.

[1130] *Préface* au *Voyage au Centre de la Terre ou les Aventures de quelques naufragés dans des pays inconnus*, pp. VIII-IX.

[1131] J. O. BAILEY, *Introduction* à [John Cleves Symmes], *Symzonia*.

[1132] Francesco DONI, *I mondi celesti, terrestri ed infernali degli Academici Pelligrini* ; *Les mondes célestes, terrestres et infernaux*, Tirez des œuvres de Doni Florentin, par Gabriel Chappuis TOURANGEAN, A Lyon, Pour Barthelemy Honorati, 1583, Avec Privilège du Roy.

[1133] Joseph HALL, *Mundus Alter et Idem*.

[1134] [An.], *Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune*.

L'auteur, possédé par un sarcasme noir, viscéral, imagine un périple entrepris par Jean de Lagny[1135] et trois compagnons à la recherche de la Fortune. Le voyage mène le protagoniste par les voies de l'autre monde, par l'Enfer souterrain et le Paradis lunaire, qui sont autant d'allégories des tares et des défauts de notre monde. Bien qu'elles fonctionnent comme une critique de la société contemporaine, les *Nouvelles des Régions de la Lune* ne font pas recours à l'imaginaire dystopique, mais aux décors et aux parafernalia du discours chrétien sur l'Enfer, comme si le nouveau langage pour l'antiutopie n'était pas encore créé ou fonctionnel.

L'expédition de Jean de Lagny dans l'autre monde invoque solennellement comme modèles les rapts de la grande tradition classique et chrétienne, de Triptolème, Empédocle, Scipion et Persée à Hénoch et Elie. Pourtant l'auteur dévoile bien vite l'intention grotesque et narquoise de son texte, annonçant dans la *Préface* que son prédécesseur direct est Rabelais avec la descente de Pantagruel à l'Enfer. Le trajet souterrain, emprunté aux romans d'aventures de la fin du Moyen Age comme Ugo d'Avernia et Guérin Mesquin[1136], a comme points d'entrée et de sortie deux soupiraux infernaux fameux : la caverne de la reine Sibylle et le Purgatoire de saint Patrick. Le tableau des damnés n'est pas nouveau (des « damnez fouetez en chiens courtaults, des auaricieux tirer la langue comme levriers qui ont couru six heures, des paillards baisans le cul de Proserpine par dévotion, des coqus tenir hostellerie pour gens de pied & de cheval »[1137]), à cette différence près qu'en général les suppliciés sont plutôt de bonne humeur, ce qui indique une certaine dégradation du *topos* infernal.

Le traitement ironique du thème chrétien de l'Enfer devient mieux visible dans la figure des diables. Tout d'abord, leur anatomie est calquée sur les hommes-grues et les *blemmyes* (hommes sans tête avec les yeux, le nez et la bouche sur la poitrine) de la matière d'Asie : « [la teste] leur sort de la poictrine avec un long col, & ingeriez à les voir ainsi que se sont grues courbees, ou Capussins en devotion, me pardonnent les benoists peres, & en ceste sorte leurs passent les espaules la teste. Pour le regard de leur representation, d'autant qu'ils n'ont les yeux qu'au ventre […] ». Quant à leur forme de gouvernement (l'auteur parodie le discours utopique), elle est plutôt « anarchique, & se faisoit maistre qui pouvoit »[1138]. En général, les diables sont des figures lamentables et forment une piètre société, du moins en comparaison avec le savoir-faire des humains comme Jean de Lagny, puisque les braves visiteurs conçoivent le projet de les mettre à sac et de les faire chanter.

De tels textes, qui utilisent le matériel religieux d'une manière libertine et insolente, marquent le passage des thèmes médiévaux de l'Enfer, du Purgatoire de Saint Patrick, du paradis souterrain de la reine Sibylle, etc.,

---

[1135] Possible allusion satirique à Jean sans Peur, duc de Bourgogne, qui, pendant ses démêlées avec Charles VI, après la défaite de l'armée française par les Anglais à Azincourt (1415), est venu à Paris à la tête d'une troupe de Savoyards, de Lorrains et d'Allemands. Le roi lui a refusé l'entrée dans la capitale et le duc a été obligé d'attendre six semaines à Lagny, ce qui lui a valu le sobriquet de « Jean de Lagny qui n'a pas hâte ».

[1136] Voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale,* pp. 216-242.

[1137] *Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune*, p. 21.

[1138] *Ibidem*, pp. 19, 15.

aux antiutopies de l'Age classique. Ce passage se produit vers la fin du XVII[e] siècle, avec la « crise de la pensée européenne », quand le bassin sémantique de l'imagination « enchantée » médiévale et de la mythologie chrétienne s'épuise et sa place est reprise par le nouveau paradigme imaginaire des souterrains de nature physique et géologique.

Le premier récit de cette série où l'Enfer chrétien cède la place au globe creux de la nouvelle physique est le roman anonyme de 1721, *Le passage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le centre du Monde*[1139]. Une deuxième édition, sous le titre *Relation d'un voyage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le Centre du Monde. Avec la description de ce périlleux Passage, & des choses merveilleuses & étonnantes qu'on a découvertes sous le Pole Antarctique*, a été publié en 1723[1140].

L'auteur du *Passage* s'appuie sur le modèle de la terre poreuse et des cataractes souterraines d'Athanasius Kircher et de Johannes Herbinius pour imaginer un « périlleux passage » par le centre de notre planète. La géographie traditionnelle avait statué l'existence d'un courant océanique planétaire qui coule du Sud vers le Nord et de l'Ouest vers l'Est (que le Courant du Golfe, dans l'Atlantique, paraissait confirmer sur le plan empirique)[1141]. Symétriquement, la théorie des circuits souterrains offrait l'explication pour le retour de ces eaux, supposant des conduits intérieurs qui vont d'Orient en Occident[1142] et du pôle Nord au pôle Sud. Reprenant des auteurs médiévaux comme Olaus Magnus, Levinus Algotius, Petris Joannes Faber et Giraldus Cambrensis, Athanasius Kircher consacrait plusieurs chapitres à ces « méats occultes », dont le plus fameux était le « maelstrom » de Norvège (qui allait inspirer A. E. Poe). D'autres « gorges » souterraines reliaient la Mer Noire à la Mer Caspienne et au Golfe Persique, la Mer Morte à la Mer Rouge et à la Méditerranée, le Golfe du Mexique à l'Océan Pacifique, etc. [1143] Le plus grand « vortex » (« *immensa maris vorago* ») était évidemment celui supposé relier la Mer Boréale à la Mer Australe[1144].

C'est justement cette idée que le narrateur du *Passage* met en scène. Embarqué à Amsterdam en 1714 sur une baleinière partant pour le Groenland, le personnage est victime d'une tempête violente (« un second déluge ») qui les emmène vers le Nord. Un pilote raconte « qu'il y avoit sous le Pôle Arctique un effroyable

---

[1139] [An.], Le passage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le centre du Monde.

[1140] *Relation d'un voyage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le Centre du Monde*.

[1141] Pierre D'AILLY, par exemple, décrivant l'océan planétaire, affirme que « la masse des eaux s'écoule d'un pôle à l'autre ». En ce qui concerne la cause de ce courant, le cardinal démontre qu'« Il est naturel que les eaux qui entourent les Pôles du Monde soient en masses abondantes car ces régions-là sont froides à cause de leur éloignement du Soleil. Or le froid produit l'humidité ; c'est pourquoi un courant d'eau s'établit d'un Pôle à l'autre, qui traverse l'Océan en passant entre le commencement de l'Inde et la fin de l'Espagne. » *Ymago mundi*, pp. 427, 535.

[1142] Pierre Martyr suppose que le courant Est-Ouest doit passer par dessous le Mexique, donc de l'Atlantique vers le Pacifique: « Piensan la mayor parte que hay vastos tragaderos en el cabo final de aquel gran territorio, que dijimos es ocho veces mayor que Italia, al Occidente de la isla de la Cuba, los cuales absorben aquellas aguas y de allí las arrojan hacia el Ocidente, para que vuelvan a nuestro Oriente ; otros dicen que al Septentrión ». *In Le Nouveau Monde*, p. 208.

[1143] Athanasius KIRCHER, *Mundus subterraneus*, pp. 85-86, 146-148.

[1144] « Hae rationes sufficientes ad astruendam suppolarem illam voraginem, qua absorptum mare & per intima terrae viscera, incomprehensis humano ingenio ductibus circulatum, tandem in altero opposito Australi Polo regurgitatum », *ibidem*, p. 160.

tournant d'eau, qui pouvoit avoir soixante & dix ou quatre-vingt lieuës de circonférence, qu'il estimoit être le plus dangereux écueil du monde, au milieu duquel il devoit y avoir un gouffre épouvantable & sans fonds, où toutes les eaux de ces Mers se précipitans, avoient communication par le centre de la terre, avec les Mers qui sont sous le Pôle Antarctique »[1145]. C'est ce « maelström », qui ne ressort pas simplement dans une autre mer ou océan proche, mais traverse notre globe sur son axe de rotation pour ressortir aux antipodes, qui engloutit le navire du protagoniste.

En vue de la descente inévitable, les navigateurs bouchent les ouvertures du bateau et le transforment en une sorte de « vaisseau hermétique ». Le navire est attiré dans un mouvement circulaire sur la main gauche (on se rappelle que la descente dans l'Enfer de Dante se fait par circonvolution à gauche, direction du mal), vers une « espèce d'île flottante plus blanche que la neige » créée par l'écume de l'eau s'engouffrant dans l'abîme. A cause de la chute et du « bourdonnement horrible », les passagers s'évanouissent et sont portés sans conscience par « ces épouvantables torrens qui roulent avec tant d'impétuosité sous ces affreux souterrains »[1146]. La « traversée mythique » que Jacques Brill analyse en tant que scénario initiatique[1147] ne se fait plus sur la surface de la mer, mais par les entrailles aquatiques de la planète. « Encapsulés » dans leur navire comme dans un athanor alchimique, les explorateurs involontaires vivent une sorte de *regressus ad uterum*. Réduits à l'impotence et à l'inconscience, ils sont transportés comme des embryons par l'utérus de Mater Gaia, dans un circuit qui a la valeur symbolique d'une (seconde) gestation.

En effet, quand ils sont remis à la lumière, les marins se retrouvent sur une mer calme, sous le ciel antarctique, dans un Monde Nouveau, inconnu et pur, vu pour la première fois. Sur les mappemondes des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles, le monde vraiment nouveau, ouvert aux explorations et à la colonisation, n'était plus l'Amérique, mais l'hypothétique Continent Austral Inconnu. Cette *Terra Australis Incognita*, conçue à partir des raisonnements sur l'équilibre des masses de terre et d'eau sur le globe, de la théorie des antipodes, et aussi des « reconnaissances » incomplètes de la Terre de Feu et d'autres îles du Sud, était censée s'étendre autour du pôle Sud jusqu'au niveau actuel de l'Australie. La Popelinière, par exemple, croyait ce continent aussi grand que tout le Monde Ancien et recommandait au roi de France de se hâter à le conquérir, pour contrebalancer l'empire colonial des Espagnols.

Le continent austral inconnu offre à l'auteur de la relation extraordinaire l'occasion de concevoir un monde entièrement inconnu, avec des phénomènes et des paysages étranges et étonnants. En accord avec les théories des tourbillons et des cataractes de Descartes, Kircher et Herbinius, les explorateurs y rencontrent des « météores » de toute sorte, aériens, aquatiques et souterrains. Juste au début de l'exploration, ils contemplent un « météore merveilleux, qui formoït un ovale parfait d'un bleu très-obscur & qui étoit tout

---

[1145] *Ibidem*, pp. 8-9.

[1146] *Ibidem*, p. 18.

[1147] Jacques BRILL, *La traversée mythique ou le fils accompli.*

parsemé d'étoiles »[1148]. Plus loin, ils découvrent une île ronde, une montagne de glace ou un iceberg congelé dans la forme d'une figure pyramidale ou d'un diamant à facettes géométriques. La montagne est illuminée par six météores qui pendent dans l'air comme de grands lustres. Un archipel d'îles rouge vermillon cerclent une grande roche qui s'élève comme une colonne ou une grande tour ronde d'où sort une vapeur grosse et noire. Sur le trajet de retour, les marins rencontreront une colonne de « vapeur très claire et très transparente […] de la couleur d'un feu pâle […], qui touchant d'une extrémité la Mer, & de l'autre les nues, se mouvoit sur la surface des eaux »[1149].

Par une crevasse les explorateurs pénètrent dans un « très grand & très spacieux sous terrain, divisé en diverse grandes voûtes […] toutes taillées par la Nature dans le Roc : il y en avoit quelques-unes plus hautes & et plus vastes que celles des plus grandes Eglises »[1150]. Au milieu, un « puits d'une prodigieuse profondeur » paraît s'ouvrir jusqu'au centre de la terre. Dans cette architecture souterraine ne manque pas le *hydrophylacium*, sous la forme d'un lac qui, par une grande ouverture ressemblant à « un pont d'une seule arcade », alimente la rivière qui nourrit la plaine de la surface. Enfin, des entrailles de la terre s'élèvent des vents souterrains, des petits feux tournoyants et autres météores, tonnerres et bruits furieux. On dirait une nature aux premiers jours de la création, un vrai nouveau monde où tout est en état larvaire et magmatique, métamorphique et explosant d'énergie, en opposition avec le monde ancien, figé dans sa géographie bien connue.

Symboliquement, on pourrait dire que la civilisation antipodale disparue n'est autre que l'ancienne *oïkoumènê* submergée par une sorte de raz-de-marée fantasmatique. Le narrateur a imaginé son monde nouveau en prenant les descriptions et les mappemondes de l'ancien et en en rasant les dessins et les contours. Le monde austral du *Voyage* est l'Asie merveilleuse du Moyen Age, vue à travers les lunettes déformatrices de la vision rationaliste et empirique. Il est un continent submergé où l'Age classique a refoulé la géographie miraculeuse de la « pensée enchantée ». Par le « périlleux passage » à travers le centre du globe, l'auteur a rejoint les mondes oubliés et engloutis de la vision magique prémoderne. Les deux pôles géographiques désignent symboliquement les deux hémisphères de la psyché européenne, sa conscience lucide et son inconscient féerique, court-circuités par une traversée mythique.

L'idée est appuyée par un épisode symbolique qui clôt le *Voyage*. De retour en Afrique, par le Cap de Bonne Espérance, le narrateur est informé qu'un de ses amis, venu vers le Sud il y avait quatre ou cinq semaines auparavant (le voyage austral aurait duré du 3 mai au 5 juillet), est mort et a été enterré. Se rappelant que son ami souffrait de crises de catalepsie, le narrateur demande son désenterrement et, effectivement, l'homme s'avère être vivant. Se déroulant parallèlement et simultanément, l'engloutissement du narrateur par l'océan et l'enfouissement de son ami sous la terre sont isomorphes. Ils reproduisent le schéma d'une descente

---

[1148] *Relation d'un voyage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le Centre du Monde*, p. 27.

[1149] *Ibidem*, pp. 163-164.

[1150] *Ibidem*, pp. 105-106.

initiatique dans le monde d'en bas, vers un « autre monde », souterrain ou antipodique, qui devrait impliquer une renaissance.

Seulement, les personnages du récit sont des explorateurs qui représentent les valeurs de leur propre monde européen. Porteurs de la lumière du logos, de la conscience éveillé, ils sont incapables de se reconnecter à la pensée magique. Pour eux, le continent austral n'est pas un univers auroral, mais un univers en déréliction, où ils ne trouvent que les ruines d'une civilisation autrefois pullulante. On dirait que la surface de la terre, même dans ses recoins antarctiques, n'est plus capable d'héberger l'imaginaire magique de l'homme moderne. Le passage par le centre de la terre est bien une traversée fantastique, mais elle débouche sur un autre monde qui est pourtant le même que le nôtre (« *mundus alter et idem* », comme avait caractérisé Joseph Hall son antiutopie australe). L'inconscient européen ne se trouve donc pas au Pôle antarctique, qui a été investi lui aussi par les lumières de la Raison, mais quelque part plus loin ou plus bas, dans des espaces hors de la marche du soleil.

Pour retrouver ces continents enfouis, les auteurs du XVIII[e] siècle ont été obligés de s'enfoncer plus profondément dans le noir, de ne pas traverser seulement le centre de la terre, mais de s'y arrêter et d'y explorer les univers souterrains, plus accueillants pour la fantaisie émerveillée des voyages extraordinaires. Ce pas avait été fait une année plus tôt, en 1720, par Simon Tyssot de Patot dans son roman *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange*[1151].

Pierre de Mésange est un personnage picaresque. Cordelier défroqué à la suite de plusieurs rixes et mésaventures, il décide de tenter l'aventure après une rencontre avec un étrange individu, un vagabond errant, citoyen de la « terre habitable », parlant toutes les langues, qui rappelle les membres de l'ésotérique Collège des Rosicruciens. A l'instar du protagoniste du *Passage*, Pierre de Mésange prend la mer sur une baleinière partie pour le Groenland. Une tempête le pousse jusqu'à 12º degrés du pôle, où le bâtiment est fait prisonnier par les glaces. Pendant qu'ils explorent les alentours essayant de trouver du gibier, Pierre et cinq compagnons sont accueillis par des hommes « grands & bien faits, habillés légèrement de peaux depuis les pieds jusqu'à la tête, ayant chacun un arc pendu au côté, & tenant à la main un bâton de la longueur d'une demi-pique »[1152]. Pris par les Européens pour des barbares et des anthropophages, les hôtes sont à équivaloir plutôt avec ce que la mythologie antique et médiévale appelait des Hyperboréens.

Tyssot de Patot reprend en effet la légende du peuple des sages du Septentrion pour broder une fiction utopique. Les Hyperboréens emmènent leurs invités, par un porche magnifique creusé dans le roc et un escalier large de trente pieds, dans « la plus belle Cave du monde ». Le « superbe appartement » est un véritable monde qui abrite un royaume souterrain, Rufsal. Conduit à la capitale, Cambul, Pierre de Mésange découvre une civilisation et une architecture exemplaires, avec des rues tirées à la corde, des luminaires qui

---

[1151] Simon TYSSOT DE PATOT, *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange*.

[1152] *Ibidem*, vol. I, pp. 41-42.

brûlent toute l'année, des demeures parfaitement conçues où « la pluye, le vent, ny la neige n'y sauroient absolûment y entrer », et un grand dôme, avec un « voûte artistement faite, & un pavé très précieux de grandes pierres de taille blanches », qui constitue la salle de trône[1153]. Ne connaissant pas l'or, utilisant tous les biens en commun, dédiés au bien collectif et travaillant sans trêve, les « Hyperboréens » du monde d'en bas forment une humanité utopique, offerte en exemple contrastif à l'Europe des guerres de religion.

Le chronotope de l'espace englouti réveille en Tyssot de Patot les constellations de l'imaginaire des caves merveilleuses des Celtes et du jardin divin de l'Asie médiévale. Comme les *sidhe* (tertres funéraires) irlandais, véritables palais souterrains du peuple de féerie des Tuatha De Danann, le royaume de Rufsal est en possession de plusieurs objets miraculeux et artefacts magiques. Un olivier avec une olive « grosse comme un œuf d'autruche à la cime, d'où il coule continuellement de l'huile vierge » évoque les pommiers inépuisables d'Avalon, mais aussi l'arbre à baume des légendes chrétiennes. Une fontaine qui émane un « petit filet d'une liqueur, ou rouge, ou jaune, ou claire, ou verte, ou de quelque autre couleur, qui sembloit avoir des charmes capables d'exciter l'âme la plus insensible à la convoitise » renvoie autant aux sources magiques des *immrama* irlandais qu'aux réservoirs d'élixirs divers de la *Lettre du Prêtre Jean*. Le char de flamme « à douze roües, tiré par douze fois douze chérubins ardens »[1154] rappelle autant le char céleste d'Ezéchiel que le char multifonctionnel (il court autant sur terre que sur eau) de Manannan McLir.

Une pyramide dodécagonale renversée par laquelle l'eau circule dans un *perpetuum mobile*, une table carrée portant une couronne impériale (suggérant la quadrature du cercle), et divers laboratoires où on étudie et on prépare les éléments sont à rapprocher des artefacts de la cour du Prêtre Jean (que pourtant, à la même époque, Swift prend en dérision décrivant les « projecteurs » de Lagado). La technologie la plus spectaculaire est celle d'une statue représentant un pélican qui s'ouvre la poitrine, pour nourrir ses petits, et dont le jet de sang est recueilli dans un alambique qui permet la préparation de tout métal. Depuis le *Physiologue* grec, le pélican autosacrificiel a été pendant tout le Moyen Age le symbole du Christ offrant son sang pour le rachat de l'humanité. Tyssot de Patot en fait un symbole alchimique, le sang blanc jouant ici le rôle de pierre philosophale.

En généralisant, on peut dire que le monde souterrain de Tyssot de Patot est un Athanor gigantesque qui produit une transmutation alchimique de ses habitants. Dans son *Mundus subterraneus*, Athanasius Kircher avait déjà traité le globe terrestre d'appareil alchimique universel (« *Universalis Chymici Mundi apparatus* »). Au Livre XI (« *Chymiotechnicus* ») Kircher cite, comme le produit le plus noble de la chimie des éléments, la pierre philosophale. Pure, simple et immuable, la pierre des philosophes a le pouvoir non seulement de transmuer les métaux bas en or et argent, mais aussi de rajeunir et de conserver inaltéré le corps humain : « *Lapis Philosophorum est purissima, fixa, & simplicissima substantia mettalica, quae supra*

[1153] *Ibidem*, vol. I, pp. 48-49.

[1154] *Ibidem*, vol. I, pp. 162, 183.

metalla projecta in finita quantitate, illa in verum aurum aut argentum convertit, & humanus corpus in suo vigore conservans »[1155].

Tyssot de Patot reprend la conception du grand organisme cosmique qui sous-tend la philosophie de l'alchimie, mais dans une variante ajournée au panthéisme de Spinoza (« […] Spinos, à l'école duquel il semble qu'ils ayent été élevez »). Raymond Trousson a raison de déclarer le voyage de Pierre Mésange « la première utopie dont la religion officielle est le spinozisme »[1156]. Dans la vision panthéiste ou panenthéiste des « Hyperboréens », « Dieu est un être simple, spirituel, & infini à tous égards : infiniment sage, infiniment parfait & c. Il est par tout, il remplit tout, il est en tout, luy même est tout ; hors de lui, & sans luy, il n'y a absolument rien qui existe »[1157].

Comme nous l'avons démontré ailleurs, l'axiome de la distance ontologique infranchissable entre Dieu et ses créatures a provoqué, dans la religion judéo-chrétienne, l'anarmophose de l'image du jardin des dieux[1158]. Le jardin d'Eden a été fermé aux hommes non seulement à cause de la désobéissance d'Adam, mais aussi pour que celui-ci ne devienne pas « comme l'un de nous ». Le désir de retour au Paradis terrestre équivalait dans la pensée des pères à une tentative luciférienne de devenir dieu. Or, à la Renaissance, l'essor de la philosophie occulte et hermétique, basée sur l'idée de la consubstantialité de tous les êtres, avait renouvelé l'espérance de récupération de la condition divine dans un jardin magique alternatif.

Tyssot de Patot reprend, dans le cadre de son spinozisme ésotérique, ce thème alchimique. Au centre du monde souterrain, dans les entrailles du globe intérieur, dans la « sainte des saintes » de la Terre, se trouve une place paradisiaque, une sorte de Jérusalem souterraine, aussi riche en pierres précieuses que la Jérusalem céleste des visions de saint Jean : « un lieu enchanté, où le moindre des objets qui se presentoient à mes sens, avoit des charmes inconcevables. Ce ravissant séjour étoit d'une étendue qui alloit beaucoup au-delà de la portée de mes yeux. Son pavé n'était qu'un tissu de toutes sortes de pierreries fines et brillantes, que je ne connoissois pas seulement par leur nom. La voûte en étoit enrichie de perles précieuses d'une grosseur extraordinaire, & aussi rondes que si elles avoient été jetées en moule ». Au milieu, pour cœur du grand organisme panthéiste, brille un « globe de feu suspendu, qui rendoit éclatant tout ce que l'on apercevoit dans ce beau lieu »[1159].

La découverte du globe intérieur, qui avait mis les bases de la religion des « Rufsaliens », a été faite par le prophète Raoul. Poursuivi par un animal monstrueux (le monde souterrain est hanté par des « monstres épouvantables », qui suggèrent sa nature primordiale et le relient à l'imaginaire médiéval), Raoul s'était

---

[1155] Athanasius KIRCHER, *Mundus subterraneus*, p. 250.

[1156] Raymond TROUSSON, *Préface* à Simon TYSSOT DE PATOT, *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange*, p. XV.

[1157] *Ibidem*, vol. I, p. 159.

[1158] Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 38-52

[1159] Simon TYSSOT DE PATOT, *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange*, vol. I, p. 150.

enfoncé par une caverne vers le centre de la Terre, conduit par une voix surnaturelle et une odeur douce. Le modèle de l'aventure est le rapt extatique, la figure de Raoul parodiant saint Paul ravi au troisième Ciel. Seulement, ici la vision de l'autre monde est renversée : il ne s'agit plus d'une ascension aux cieux, en dehors du monde, vers le macrocosme, mais d'une descente à l'intérieur du monde, vers le microcosme. Dans la vision télescopée de Tyssot de Patot, qui parait regarder par l'autre bout de la lunette, l'Empyrée céleste, qui circonscrit l'univers astral, est remplacé par un Empyrée souterrain, au centre du globe.

Ce jardin de Dieu rouvert dans l'univers intérieur abrite une population de bienheureux ayant, de manière prévisible, une anatomie minuscule. Le prophète Raoul y rencontre un « nombre innombrable de petites créatures à figure humaine, nues comme la main, & éparces haut & bas, en l'air, dans l'eau, & sur la terre », « des gens d'environ deux pieds de haut, sans vêtemens, dénuez d'armes offensives & défensives, gais, agréables, riants »[1160]. Pris au début pour des enfants, les petits hommes s'avèrent bientôt être des saints, des « hommes glorifiez ». La figure traditionnelle des anges et des âmes des élus est ainsi remplacée par celle de ces « mutants », qui renvoient à l'imaginaire médiéval des « pygmées », des « pytici » et des « troglodytes ».

L'air « grossier » respiré dans les entrailles de la terre leur aurait provoqué, paradoxalement, non seulement des mutations biologiques (doigts liés par une petite peau d'amphibie, membranes autour de la tête, de la ceinture et de la cheville), mais aussi une spiritualisation de la chair (« corps léger, composé de parties poreuses & délicates »[1161]). La transformation correspond, dans les termes des nouvelles anthroposophies spiritualistes du XVIII^{e} siècle, à la résurrection chrétienne des morts : le corps subtil des bienheureux souterrains est un « corps glorifié », reçu après le trépas physique. Dans leur nouvelle condition, les « Elus de Yomaha » [Dieu] ne sont plus soumis à l'effet destructif du temps. Le prophète Raoul découvre que, dans le « Palais de la gloire », de même que dans le Mag Mell de la mythologie celtique ou dans le Purgatoire dantesque, la durée a une autre intensité, des intervalles « immémoriaux » y sont perçus comme trois jours ou trois minutes[1162].

La dilatation de l'instant aux dimensions de l'éternité est à corréler avec la « joye parfaite » des « hommes glorifiez ». En accord avec la philosophie libertine de son temps, Tyssot de Patot imagine la béatitude comme une extase sensorielle. A la mort, avec la disparition de l'organe du cerveau, les bienheureux deviennent des « *tabulae rasae* », sur lesquelles viennent s'inscrire les sensations exquises provoquées par les éléments spirituels : « nous sommes si fort remplis des plaisirs que chaque instant nous fournit, que ne sommes pas capables d'une assez grande distraction pour penser, ny à nous, ny à tout ce que nous avons été autrefois nous-mêmes »[1163]. Dans la pseudomorphose libertine et ésotérique que Tyssot de Patot impose à l'eschatologie traditionnelle, les « élus de Yomaha », divinité panthéiste, sont récompensés avec les délices

---

[1160] *Ibidem*, p. 150.

[1161] *Ibidem*, p. 153.

[1162] *Ibidem*, pp. 155-157.

[1163] *Ibidem*, p. 157.

des sens, alors que les mauvais sont condamnés à un état de sommeil et de perte de soi, assimilé à l'Enfer. Le monde au centre de la Terre est bien un monde renversé, où le Paradis remplace l'Enfer et les anges (les justes) – les démons (les damnés).

A la même époque, une autre descente souterraine qui se nourrit de la fascination pour l'ésotérisme est narrée dans le roman du Chevalier de Mouhy, *Lamekis ou Les Voyages extraordinaires d'un égyptien dans la Terre intérieure, avec La découverte de l'isle des Silphides*, dont les huit tomes sont parus en 1735 et 1738[1164]. Charles de Fieux Mouhy profite de l'intérêt de son époque pour les sociétés secrètes (des « collèges » rosicruciens aux loges maçonniques) pour revisiter les mystères égyptiens. En effet, à l'Antiquité tardive, les cultes à mystères (de Déméter et Perséphone, de Liber et Libera, des dieux Cabires de Samothrace, d'Isis et Osiris, de Cybèle et Attis, de Mithra, etc.) avaient joui d'un grande vogue. Plaqués sur une mystique néopythagoricienne, ces cultes supposaient des initiations dans des temples et des cavernes qui reproduisaient symboliquement la géographie de l'autre monde. Et si, dans leur passion pour la magie antique, les auteurs du Moyen Age s'étaient arrêtés sur la figure de la Sibylle et son royaume souterrain, les ésotéristes de l'âge moderne avaient un plus grand choix, pouvant choisir à volonté entre les différentes cérémonies religieuses de l'Antiquité tardive revisitées.

Charles de Fieux Mouhy prend pour décor les Mystères de Sérapis, culte syncrétique gréco-égyptien qui combinait les figures doubles de Dionysos-Apollon et Osiris-Râ. Le modèle lointain de *Lamekis* a dû être le roman d'Apulée, *L'Ane d'or*, la source la plus riche encore de nos jours sur les rites très discrets des cultes à mystères, que les initiés n'avaient pas la permission de dévoiler au grand public. Le roman est construit d'une manière exubérante et alambiquée, « anarchétypique », qui combine la fiction mythique à la réalité quotidienne, dans un jeu d'épisodes « à tiroirs » et de plans télescopés, qui cadrent avec les dimensions astrales superposées des théosophies des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles.

Le narrateur, le Chevalier de Mouhy, raconte que, pendant un voyage sur mer, un Arménien lui raconte l'histoire d'un voyage en bateau fait à l'Antiquité par Lamekis et Sinouïs, pendant lequel le premier raconte au second l'histoire de sa vie. Le destin du personnage, Lamekis, deviendra, par des intelligentes mises-en-abîme, significatif pour le destin du narrateur, puisque, quand la narration et le manuscrit de l'Arménien se taisent, empêchant le narrateur de poursuivre son roman, le Chevalier de Mouhy est visité par un chien noir, qui l'aidera à continuer l'aventure. Ce chien n'est pas Méphistophélès dans son apparence canine, mais un des protagonistes de l'histoire de Lamekis, le philosophe Dehaal. C'est lui qui, incarné dans l'Arménien, avait fourni au narrateur l'inspiration pour son roman initiatique, avec le but de l'introduire aux Mystères. Le chien conduit le Chevalier de Mouhy dans une galerie de miroirs magiques, représentant toute l'histoire narrée jusqu'à ce moment et matérialisant « tout ce que j'avois pensé & tout ce que j'avois vu dans ma vie ». Comme le narrateur a peur de s'engager dans l'épreuve qui lui est proposée (« t'écorcher tout vif, à imprimer

[1164] Chevalier de Charles de FIEUX MOUHY, *Lamekis ou les Voyages extraordinaires d'un Egyptien dans la terre intérieure*.

avec le stylet brûlant le sacré privilège d'initiation sur ton cœur, la grande Abeille obéira, tu seras dévoré […] »[1165]), il se réveille dans son lit, mais avec un grand manuscrit entre les bras, qui lui permettra de finir le roman.

L'histoire de Lamekis menace ainsi d'engloutir le monde du Chevalier de Mouhy, comme dans *Le conte sans fin* de Michael Ende. Charles de Fieux Mouhy est conscient du péril psychiatrique représenté par l'osmose entre la fiction du personnage et la réalité du narrateur. Ainsi, il prévient ironiquement le lecteur du fait que « ou que l'Auteur est fou, ou qu'il a de grandes dispositions à la devenir. Si cet aveu n'est point honorable, du moins il est adroit ; il y a bien de choses qu'on passe à la folie, & il n'en est pas de même pour ceux qui se sont annoncés raisonnables, & qui veulent l'être en dépit du bon sens »[1166]. Au-delà de l'éloge érasmien de la folie, qui est un instrument satirique efficace, le roman a l'aspiration, beaucoup plus ambitieuse, de faire s'effondrer les critères de distinction entre le réel et le fantasme, annonçant les grands auteurs romantiques.

En ce qui concerne les aventures de Lamekis, l'Arménien raconte au Chevalier de Mouhy que le père du protagoniste était grand prêtre des Mystères de Sérapis. Le reine Sémiramis, craintive ou jalouse du pouvoir des prêtres, demande qu'on lui montre les souterrains d'initiation dans les mystères, avec l'arrière-pensée de les détruire en les faisant inonder par le Nil. Nourri par les rêveries ésotériques et romantiques sur les espaces engloutis, Charles de Fieux Mouhy imagine la grotte comme d'immenses catacombes, recelant une cité souterraine : « Cette vaste sale avoit plus de cent toises de long, & se terminoit par un portique, après lequel paroissoient quatre grandes rues qui étoient illuminées par un nombre infini de lampions. Le peuple fourmilloit de toutes parts, & le commerce y parroissoit régner comme dans les plus grandes villes »[1167]. Bien que la population de la cité des mystères n'appartienne pas à une race monstrueuse, comme c'est le cas pour la majorité des royaumes souterrains, elle est néanmoins une collectivité différente du reste des humains, une secte d'initiés.

La violation par la reine de l'interdiction adressée aux néophytes de s'intéresser aux choses cachées amènera la destruction des souterrains. Le pattern de cette mésaventure est donné par le mythe du Paradis perdu à cause de la transgression d'un interdit et se retrouve dans d'innombrables récits de quêtes manquées, puis dans plusieurs romans de Jules Verne où la pénétration dans une enceinte inexplorée jusqu'alors, isolée, « hermétique » (une île mystérieuse, le centre de la Terre, la comète d'Hector Servadac, etc.), provoque sa destruction. Les catacombes sont inondées et Lamekis s'enfuit par un tunnel secret, littéralement « expulsé » de la place sacrée.

La périple souterrain continue par une « mer inconnue », qui n'est pas sans rappeler les *hydrophylacia* d'Athanasius Kircher, les grands lacs intérieurs qui alimentent les fleuves d'un continent. Au-delà de cette

---

[1165] *Ibidem*, vol. V, pp. 58 et 67.

[1166] *Ibidem*, *Avertissement* au vol. VIII, p. VI.

[1167] *Ibidem*, vol. I, p. 38.

mer, que Lamekis doit traverser sans aliments, comme dans une ordalie, se trouve un autre monde, totalement ignoré des hommes. Ce monde est construit sur trois plans ou trois étages, qui représentent une adaptation théosophique de l'eschatologie chrétienne. A la surface, au niveau de la terre, se trouve le Royaume des hommes à peau bleue. En dessous, à la place de l'Enfer traditionnel, est situé le Royaume des hommes-vers. Enfin, dans le ciel, plus exactement à côté de la Lune, vogue une île céleste, l'Isle des sylphides, isomorphe au Paradis chrétien.

Lamekis est accueilli par Motacoa, un prince en exil des Abdalles, les hommes-bleus. Motacoa lui raconte, à son tour, que son père, douteux de sa paternité, les avait condamnés, lui et sa mère, à être envoyés au centre de la terre. Les deux sont descendus dans une corbeille (voilà donc une nouvelle forme d'exposition dans un panier, non plus sur les eaux, mais dans l'abîme terrestre), par un puits vertical, pendant trois jours et trois nuits et trois mille brasses de corde. Atterris sur le sommet d'une montagne, Motacoa et sa mère avaient exploré un gigantesque monde infernal, imaginé à travers la théorie des cataractes et des tourbillons de Johannes Herbinius. Le globe terrestre est décrit comme une masse spongieuse traversée par d'innombrables courants d'éléments, qui montent et descendent, s'entrecroisent et se combinent dans une sorte de labyrinthe laineux. Il y a des chutes d'eau, des colonnes d'argent vif et d'or liquide, des fleuves de feu qui se versent dans une mer enflammée (le feu central de la planète), et même des torrents d'une matière spirituelle, représentant « l'âme végétale, ou les esprits »[1168].

Parmi ces « cataractes », Motacoa découvre une « veine mobile », épaisse, de la couleur de l'or. La liqueur s'avère être un « remède universel », qui guérit les blessures et les plaies des protagonistes. Véritable élixir de longue vie, elle permet à ceux qui en boivent de « passer la vie sans maladie, & de conserver jusqu'au tombeau une santé perpétuelle »[1169]. A nouveau, comme chez Athanasius Kircher, le sein de la Terre se comporte comme un Athanor alchimique, dans lequel a lieu la décantation naturelle de la pierre philosophale et d'où jaillit la source d'immortalité.

Ce monde englouti est habité par une population étrange, les hommes-vers. Si les docteurs médiévaux qui décrivaient les races monstrueuses d'Asie hybridaient d'habitude l'être humain avec des organes animaliers (tête de chien, ou de grue, cornes, queue, pieds de bouc ou de cheval, etc.), Charles de Fieux Mouhy choisit pour moitié inférieure de ses créatures, pour mieux les adapter au milieu sableux et chthonien, les anneaux du ver de terre. Le résultat est tératologique : « Il étoit d'une grandeur énorme, & l'extrémité de son corps le faisoit marcher par ses replis ; tantôt il se traînoit avec ses mains, & tantôt il se dressoit. Son nez étoit extrêmement gros & épaté, & finissoit par une pointe qui alloit recouvrir sa lèvre supérieure. Ses yeux étaient ronds & petits, & ils étoient environnés d'un sourcil épais qui tournoit à l'entour. La couleur de ce visage

[1168] *Ibidem*, vol. I, pp. 111-112.

[1169] *Ibidem*, vol. I, p. 154.

effroyable étoit d'un rouge marbré, & sa barbe, ses cheveux, & le poil dont il étoit couvert, se confondoient ensemble »[1170].

La combinaison de l'homme avec un cœlentéré, donc avec un organisme très primitif par rapport aux espèces supérieures, suggère que Charles de Fieux Mouhy conçoit l'intérieur de la Terre par un processus de régression imaginaire abyssale, jusqu'au stade de vie paléozoïque. Cependant, malgré leur conformation « intestinale », les hommes-vers ne sont pas moins capables d'intelligence et de civilisation. Motacoa visite leur palais, un édifice singulier, très haut, suspendu sur quatre colonnes d'un minéral inconnu. Finalement, Motacoa rejoint la surface, alors que Lamekis, son hôte, est ravi avec son navire dans l'île céleste des Sylphides (des génies spirituels).

Tenant compte du symbolisme ésotérique du roman, le monde d'en bas devient l'équivalent de la caverne de Platon, espace qui invite à la progression et à l'ascension jusqu'au ciel des essences. En accord avec les anthroposophies de l'époque, les progrès spirituels sont imaginés par Charles de Fieux Mouhy comme des niveaux d'existence et d'évolution. La race « d'en bas » est la plus primitive, plus proche des origines de la vie organique, la race moyenne est représentée par des hommes à peau bleue, couleur noble qui suggère l'initiation, et la race supérieure, habitant les cieux, est constituée d'être spirituels, sans aucun résidu de matière. Le monde souterrain est donc une sorte d'espace germinal, une « soupe » ou plutôt un « plat original », où l'homme est encore immergé dans la condition de spermatozoïde.

En 1741, Ludvig Holberg publie la plus fameuse descente fantastique d'avant Jules Verne, *Le voyage de Niels Klim dans le monde souterrain*. Rédigé en latin, le roman est, la même année, traduit en français par Monsieur de Mauvillon et imprimé à Copenhague[1171]. Comme le titre latin l'annonce, Holberg accompagne le récit d'une « nouvelle théorie de la Terre », qui n'est autre que la théorie des globes intérieurs de Halley et d'Euler.

Bien que s'étayant sur la vision physiciste de la nouvelle cosmologie (pré)moderne, Ludvig Holberg prend soin d'ancrer sa fiction sur le monde infernal dans les traditions mythologiques et légendaires bien établies. Ainsi, il fait des allusions discernables à au moins quatre scénarios alternatifs de *descensus ad inferos*, de facture chamanique, classique, celtique et magique. Mais à la différence d'autres auteurs de l'époque, comme Charles de Fieux Mouhy, qui coquettent avec les systèmes ésotériques des Lumières, Holberg n'est pas intéressé par faire une mise à jour des anciennes conceptions mystiques à la théosophie du XVIII^{e} siècle. L'évocation de ces traditions est à expliquer plutôt par le désir d'un scientiste (de même que son héros Klim, Holberg avait une vocation pour la science expérimentale) de prouver que l'exploration empirique et rationnelle réussit à projeter la bonne lumière sur des phénomènes bien réels, que pourtant les âges antérieurs, dans leur obnubilation cognitive, avaient traités comme des événements surnaturels et religieux.

[1170] *Ibidem*, vol I, pp. 162-163.

[1171] Ludvig HOLBERG, *Voyage de Niels Klim dans le monde souterrain*.

En même temps, la convocation des légendes populaires et des superstitions folkloriques remplit la fonction de certification de la réalité narrative. Encore que, pour un scientifique, les extases, par exemple, ne puissent pas garantir la validité d'une théorie, pour un auteur de fiction l'invocation d'une vision en transe peut très bien servir à la densité et à l'épaisseur du plasma imaginaire. Le désir de conclure le pacte de véridicité avec le lecteur est très poussé chez ces auteurs de voyages extraordinaires, de Holberg à Jules Verne. Ainsi, pour « assurer » ses lecteurs de la réalité de l'aventure de Klim, le narrateur met en tête du livre une « défense de l'ouvrage », où il produit non seulement le témoignage sous signature de plusieurs personnes que le manuscrit de Klim existe (l'attitude ironique de Holberg est assez patente), mais aussi la relation d'un chaman lapon qui, en transe, aurait visité lui aussi le monde souterrain découvert par Klim.

Le voyage chamanique de l'âme est en effet un scénario religieux bien connu. Pendant l'Antiquité, des mages hyperboréens comme Abaris descendaient du Nord, qui avaient la capacité de voler et de faire une infinité de prodiges. Familier avec les peuples de Scandinavie, Ludvig Holberg ne parle pas de thaumaturges et de théurges, mais d'« hommes fort adonnés aux sciences occultes », si habiles « qu'ils peuvent déchaîner ou clamer des tempêtes, se transformer en loups, parler diverses langues inconnues de notre monde, se transporter autour de la terre, du pôle nord au pôle sud, en moins d'une heure »[1172]. C'est un tel sorcier qui, devant l'assistance ahurie, se métamorphose en aigle et s'envole vers le monde d'en bas, revenant après un mois d'absence pour raconter ce qu'il y a vu. Comme il ne dispose pas de termes ethnologiques comme celui de chaman, Holberg assimile le sorcier lapon aux mages de la Renaissance, anticipant Jules Verne, qui reliera lui aussi la descente souterraine au savoir des alchimistes.

Le protagoniste, Niels Klim, est un jeune licencié de l'Université de Copenhague qui retourne dans son pays, à Bergen en Norvège. Piqué de curiosité pour les phénomènes anormaux de la nature, il décide d'explorer une caverne étrange, qui avait déjà attiré l'attention des savants locaux. En effet, rappelant la grotte de Norcia par laquelle on pénétrait dans le « paradis de la reine Sibylle », la caverne de Flöjen exhalait constamment un petit vent agréable, comme si elle respirait, c'est-à-dire comme si la Terre était un grand organisme vivant. Niels Klim monte avec quatre compagnons au sommet de la montagne où s'ouvre « l'antre fatal » et se fait descendre dans l'abîme. Malheureusement, la corde se rompt et le protagoniste tombe dans le vide.

La chute se passe d'une manière bizarre, antigravitationnelle, évoquant les descentes planées des héros irlandais, par des puits et des fontaines, vers le royaume souterrain des *sidhe* (les tertres funéraires néolithiques). Après un quart d'heure de vol, Niels Klim aperçoit une lumière qui s'agrandit et se transforme en un immense espace ouvert. Le héros se retrouve flottant dans un « ciel pur et sans nuage », transformé en satellite tournoyant autour d'une planète lointaine (occasion de se comparer, sarcastiquement, à une comète ou un météore juste bon pour faire l'objet d'étude des astronomes d'en bas). Pensant au début s'être écrasé et être arrivé « au séjour des bienheureux », Niels Klim se détrompe vite, « sachant bien qu'on n'allait pas en

[1172] *Ibidem*, p. 28.

paradis dans un pareil équipage »[1173] (à savoir avec ses habits d'explorateur, son croc d'alpiniste et le reste de corde autour de la taille).

Cet univers d'accueil n'est pas non plus l'Enfer métaphysique, mais un monde souterrain de nature purement physique. C'est le moment pour Ludvig Holberg d'introduire son modèle du globe creux, selon lequel « la terre est concave et […] elle renferme sous sa surface un monde plus petit que le notre ». Il s'agit en fait d'une transposition du système planétaire héliocentrique à l'intérieur de notre globe. Au centre du système se trouve un soleil intérieur, qui est aussi le noyau dur de la Terre, le centre de la gravitation. Autour de lui orbitent, suivant les « véritables lois du mouvement qui sont que les corps posés en équilibre tournent en cercle »[1174], plusieurs planètes et corps célestes de diverses dimensions (le protagoniste inclus). Ce qui, dans le modèle ptolémaïque, constituait la sphère des étoiles fixes est remplacé par la surface concave, solide et fixe, du globe terrestre. Ce firmament intérieur reflète la lumière du soleil central, comme la lune pour nous, de sorte que, sur les planètes intérieures, même les nuits bénéficient d'un éclairage constant.

L'imaginaire « embryologique » des profondeurs de notre planète vit, avec Holberg, une expansion inflationniste. Le fantasme mythique sous-jacent du système de la terre poreuse de Kircher et Herbinius était celui de la Grande Déesse. Les entrailles du globe étaient conçues comme un gigantesque utérus, avec des membranes poreuses et des circuits de liquides (les éléments), où les embryons des choses à venir sont en gestation. Le modèle de Halley et Euler impose un autre fantasme cosmogonique, celui de l'œuf universel. Notre planète devient un coquillage ou une écorce extérieure, qui renferme dans son intérieur concave un microcosme. L'univers ovulaire reproduit, à une échelle réduite, le macrocosme, de la même manière dont, plus tard, le modèle de l'atome de Bohr reproduira le dessin du système solaire.

On dirait que notre planète est devenue « grosse » d'un monde inconnu (le « monde enchanté ») que la surface de la terre ne pouvait plus abriter. La gravidité renvoie, forcement, à des états ontogénétiques plus primitifs que celui des adultes. Niels Klim réussit finalement à atterrir sur une planète, Nazar, grâce à un griffon hostile qui veut le manger et auquel il s'attache avec son croc (le thème de l'oiseau psychopompe, qui aide le héros à sortir des entrailles de la terre lui demandant, pendant le vol, de lui donner à manger de sa propre viande, est emprunté aux contes chamaniques asiatiques). Sur Nazar, le protagoniste découvre la population insolite des Potuans, « des arbres parlants et animés »[1175]. Similaires aux humains en ce qui concerne leurs habilités, comportements et mœurs, les arbres intelligents sont néanmoins le produit d'une imagination hardiment régressive, qui retourne bien au-delà des étapes animales de la phylogenèse (comme les hommes-vers de Charles de Fieux Mouhy), jusqu'aux précurseurs végétaux de notre règne.

L'image des hommes-arbres a des antécédents dans la « pensée enchantée » du Moyen Age. Alexandre le Grand avait rencontré, pendant ses expéditions fabuleuses en Asie, des filles-fleurs, mi-femmes mi-plantes,

---

[1173] *Ibidem*, p. 35.

[1174] *Ibidem*, pp. 35, 36.

[1175] *Ibidem*, p. 43.

très belles et très douces, mais qui risquaient d'« enraciner » littéralement les soldats de l'empereur[1176]. Ludvig Holberg reprend le thème pour construire une société utopique, où le fantastique mythique fait place à l'allégorie satirique. Les Potuans lui donnent la possibilité de construire des satires dendromorphes des caractères et des mœurs de ses contemporains. Jugé pour avoir essayé de grimper, immédiatement après son arrivée, sur une dame-arbre, geste assimilé à une tentative de viol, Niels Klim confesse que « ces juges qui m'avaient fait mon procès, me paraissaient plutôt des pantomimes et des histrions que des magistrats, et leurs gestes, leurs ornements, leurs manières de procéder me semblaient plus dignes du théâtre que d'un tribunal consacré à Thémis »[1177].

Malgré les renvois ironiques à la société européenne, le roman de Ludvig Holberg est une antiutopie, puisque, formellement, il situe le modèle négatif (la société des Potuans) dans un là-bas, et le monde supposément bon (la société des hommes) dans l'ici de l'Europe. Il est cependant vrai que cette distribution des valeurs entre nous et les autres est faite par le protagoniste Niels Klim, tandis que l'auteur suggère que la lecture doit être entreprise à revers, comme une satire de l'Europe et non comme une vision malveillante de l'ailleurs. Il s'agit du désaccord entre personnage et auteur que nous avons analysé au sujet du « narrateur en position dystopique » et qui apparaissait par exemple chez Swift, où les impressions de Lemuel Gulliver le « naïf » étaient souvent en contradiction avec les véritables pensées d'un auteur cynique et désenchanté.

Mais au-delà des mécanismes spéculaires de l'utopie satirique, *Le Voyage de Niels Klim dans le monde souterrain* reste une antiutopie à cause des angoisses subliminaires qu'elle suscite. La civilisation des arbres parlants renferme la même charge d'anxiété que l'imaginaire swiftien des chevaux pensants. Le noyau névrotique de l'image des Houyhnhnms ne réside pas dans le fait que Swift leur attribue l'intelligence (dans la science-fiction moderne, toute race extraterrestre sera supposée intelligente), mais dans le fait que ces chevaux, animaux nobles autrement, sont les maîtres incontestés d'une humanité déchue au stade d'animalité, les Yahous. La vision angoissante sous-jacente est celle d'une régression globale, d'une humanité prise en possession par la bête intérieure.

Ludvig Holberg pousse cette inversion encore plus loin (ou plus bas) sur l'échelle phylogénétique, puisqu'il imagine une société concurrente de celle des hommes composée non plus d'animaux intelligents, mais d'arbres dotés de raison, parole, institutions sociales, etc. C'est comme s'il attirait l'attention sur le fait qu'au dessous de nos cerveaux humain, simiesque, animal ou reptilien, se trouve enfoncé un cerveau beaucoup plus primitif, un cerveau végétatif, qui menacerait de reprendre le contrôle et d'instituer son propre gouvernement. L'imaginaire des souterrains ovulaires, embryologiques, réveille donc chez Holberg des rêveries anxieuses de « *regressus ad uterum* » jusqu'à des étapes et des conditions très éloignées de l'humain, végétales, boiseuses, minéralisées, en tout cas effroyablement non humaines.

[1176] Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 276-277.

[1177] Ludvig HOLBERG, *Voyage de Niels Klim dans le monde souterrain*, p. 46.

Un microcosme souterrain non plus héliocentrique mais « géocentrique » (si on peut le dire) est décrit par l'auteur anonyme (possiblement William Bingfield) du *Voyage to the World in the Centre of the Earth* publié à Londres en 1755 (un fragment en a été réimprimé en 1802 sous le titre *Bruce's Voyage to Naples*)[1178]. Suivant le modèle Halley-Euler, l'auteur imagine qu'au centre de notre globe, de 7000 miles diamètre, se trouve un deuxième globe, de 1000 miles diamètre. Centre de la gravitation, fonctionnant comme un grand aimant, le globe central est le pays d'une humanité angélique. Dans ce système intérieur il n'y a pas de soleil, cependant la planète-noyau produit une lueur diffuse, qui est reflétée par la surface concave du grand globe. Jouant le rôle de ciel des étoiles fixes de la cosmologie pythagoricienne, la « sphère cristalline » englobante est composée justement d'une riche couche de pierres précieuses de dimensions énormes, *carbuncles*, rubis, diamants, saphirs, émeraudes, topazes. L'effet d'alternance du jour et de la nuit est lui aussi présent, grâce à une planète intermédiaire, tournant autour de l'aimant central, qui, comme dans certains systèmes néopythagoriciens, produit à son passage une ombre nocturne.

Pour résoudre le problème de la descente dans le monde d'en bas, l'auteur ne met pas en marche un imaginaire scientifique et technologique, voire réaliste, mais des schémas appartenant à plusieurs mythologies, classique, celtique et folklorique. Ainsi, le protagoniste, le jeune Bruce, trahi et rendu pauvre par ses proches, s'embarque sur un bateau commercial. A Naples, il veut visiter le Vésuve, mais une bouffée de fumée, flammes et soufre lui fait perdre l'équilibre et glisser par une fosse à l'intérieur du volcan. Jules Verne utilisera lui aussi un volcan éteint comme porte plausible vers le monde englouti, mais dans *Le Voyage au monde du centre de la Terre*, l'épisode évoque plutôt les entrées marécageuses ou volcaniques à l'Enfer classique, les grottes d'incubation antiques et les caves à magie médiévales, ou encore le paradis souterrain de la Reine Sibylle, etc.

Un autre visiteur de ce monde souterrain, Mr. Thompson, y arrive d'une manière qui rappelle les aventures (*echtrae*) irlandaises de descentes dans les tertres funéraires (*sidhe*) du peuple féerique des Tuatha De Danann. Rentrant chez soi de nuit, Mr. Thomson perd la route et se met à suivre un feu follet (« *Will in the whisp* » ou « *Jack in the lantern* ») qui le fait tomber dans un marais. Après avoir traversé la couche de boue, le bonhomme se retrouve tout simplement flottant dans l'abîme et finit par poser le pied sur la planète centrale. Pour faire le chemin en sens inverse et sortir à la surface, Bruce utilisera un moyen qui apparaît dans les contes chamaniques asiatiques et dans des mythes archaïques : il se fait transporter par un oiseau gigantesque capable de monter jusqu'à la voûte du monde intérieur.

La civilisation souterraine imaginée par l'auteur anonyme se veut une utopie (sa capitale est nommée Oudenteminos) posée comme exemple pour notre monde, néanmoins l'auteur ne manque pas de transporter en elle quantité d'éléments de l'imaginaire paradisiaque chrétien. Les pierres précieuses qui littéralement encastrent le microunivers central rappellent la Jérusalem céleste johannite avec sa profusion de joyaux sacrés. Le climat y est modéré et doux, de printemps continu, grâce à la chaleur constante émanant du globe-

[1178] [William BINGFIELD ?], *A Voyage to the World in the Centre of the Earth.*

noyau. Le paysage est charmant, avec des champs délicieux et des plages en poussière d'or. Les animaux vivent dans une harmonie prélapsaire, d'avant la rupture de l'homme du règne naturel : les oiseaux chantent pour le plaisir des humains, différents grands oiseaux sont utilisés pour tirer des chars aériens, Bruce joue avec un lion comme avec un chien. La cohabitation avec la faune se base sur la doctrine que les animaux ont des âmes et se comportent rationnellement. Dans un respect total de l'écologie, les habitants y sont tous végétariens, la pêche par exemple y consiste dans la nutrition des poissons[1179].

Enfin, l'humanité souterraine jouit, comme dans beaucoup d'utopies, d'une condition préadamite. Ressemblant, selon la constatation de Bruce, plutôt à des anges, les habitants du globe central ne connaissent pas les maladies et les pestes (et donc ni les docteurs) et arrivent à des âges bibliques, de plus de trois cents ans. Leur société est une utopie éthique, où les valeurs applaudies sont de nature morale. Pratiquant la communauté des biens, la mesure et la tempérance dans les habits, les plats et la vie privée, les hommes souterrains ont réussi à isoler et bannir les tentations et les vices. Le péché majeur est chez eux l'ingratitude. Confronté à ce modèle parfait, il n'y a pas à s'étonner que Bruce, après son retour sur terre, vivra, de même que Lemuel Gulliver, isolé de ses semblables et attendant désespérément une visite de ses amis d'en bas.

Après cet « intermezzo » anonyme de symbolisme psychologique assez superficiel, en 1788, presque un demi-siècle après Ludvig Holberg, Giaccomo Casanova reprend les rêveries d'une descente souterraine connotant la régression fantasmatique. A la différence de l'auteur de Niels Klim, au lieu de s'en effrayer, il les assume avec la fronde libertine qui l'a rendu célèbre. Son roman *Icosaméron* ou *Les vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth*[1180] met en scène l'histoire d'un inceste entre deux frères, Edouard et Elisabeth. Pour déculpabiliser l'intrigue psychanalytique et ménager les appréhensions et les résistances des lecteurs, Casanova envoie ses protagonistes dans un monde souterrain, éloigné du notre non seulement sur un plan géographique, mais aussi anthropologique. La société des Mégamicres qui habite les entrailles de la Terre a une nature utopique et édénique, qui rend normale l'union des deux frères. Quelques décennies plus tard, Lord Byron fera appel à la même parade du retour aux temps adamiques, qui esquive le tabou de l'inceste, pour imaginer librement les hyménées des enfants d'Adam, Caïn et Adah, Abel et Zilah.

Casanova raconte que, en 1533, Edouard et Elisabeth s'embarquent sur le Wolsey, navire parti vers « l'océan hyperboréen, à la découverte de nouvelles terres et de nouveaux passages ». En effet, à l'époque où Casanova situe son récit, les explorateurs de l'Amérique du Nord cherchaient encore le fameux « passage Nord-Ouest » (supposément symétrique au détroit de Magellan dans le Sud) qui devrait leur ouvrir la voie océanique vers l'Asie orientale. Pour indiquer clairement la facture extraordinaire de sa relation, Casanova introduit dès le début des éléments fabuleux : sur le chemin du Groenland, le Wolsey croise trois monstres gigantesques, issus directement de l'imaginaire médiéval – le Haffstramb (« à la tête longue et pointue, les épaules fort larges, les bras très longs et sans mains »), la Marguguer (« créature à l'apparence femelle par la

[1179] *Ibidem*, pp. 255, 262-264, 267-268.

[1180] Giaccomo CASANOVA, *Les vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth [Icosaméron]*, 1977.

poitrine et la chevelure ») et le Hafgierdinguer (« dont les trois têtes font trois montagnes d'eau au creux desquelles s'engloutissent ceux qui y échouent »)[1181].

Le rôle de ces monstres est presque nul dans la narration, ils n'ont en fait que la fonction de préparer l'apparition d'un phénomène étrange, emprunté lui aussi à la mythologie du Nord, qui donne l'intrigue du roman : le Maelström. Dans leurs théories des cataractes et des tourbillons des éléments, Athanasius Kircher et Johannes Herbinius avaient repris la légende du « gouffre liquide » de la mer de Norvège et lui avaient donné une explication scientifique. Le « *Norvegianus Vortex* », le plus grand et le plus célèbre de toute la terre, est un des « *occulti & subterranei canales* » qui percent la masse poreuse de notre planète[1182]. De même que les caves et les volcans, le Maelström est une porte vers le monde au centre de la terre.

Enfermés hermétiquement dans un caisse de plomb providentiellement trouvée au bord du navire, Edouard et Elizabeth assistent par les hublots de leur enceinte à une fantastique descente. Selon le modèle aristotélicien des quatre éléments concentriques, ils traversent tour à tour une grande épaisseur d'eau, jusqu'au fond de l'Océan, un « précipice d'air », comme s'ils étaient tombés dans une atmosphère intérieure, puis une « ambiance de feu », qui heureusement n'arrive pas à faire fondre la caisse de plomb, et finalement ils atterrissent sur un « immense corps opaque ». A la différence des personnages du *Passage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le centre du Monde*, les héros de Casanova ne transpercent plus le globe terrestre pour aboutir à un continent antipodal, mais sont débarqués dans les entrailles du monde. C'est par référence expresse à la relation anonyme de 1720 qu'Edouard formule la méditation suivante : « Il n'était plus question dans mon esprit de zone torride, de contre-hémisphère, ni d'une traversée du globe de part en part par le plus court chemin »[1183].

Casanova emprunte le modèle Halley-Euler pour situer au centre de notre globe une planète plus petite, qui constitue « le grand aimant, siège de l'attraction qui s'exerce sur tous les corps qui se trouvent sur notre superficie convexe »[1184]. Le globe central est une sorte de soleil du Nadir, immobile, fixe, qui fait pendant au soleil extérieur qui se trouve au Zénith de l'orbite de la Terre. A l'instar du roman de Niels Klim, dans le récit de Casanova sous l'écorce terrestre se trouve un microunivers héliocentrique, dans lequel la caisse d'Edouard et d'Elisabeth pénètre catastrophiquement comme une comète venue de l'espace extérieur et risque de se faire satelliser autour du soleil médullaire. Cependant, à la différence de Ludvig Holberg, Casanova ne situe pas sa population souterraine sur une planète gravitant autour du noyau central, mais sur la « rotondité concave », donc sur la surface intérieure du globe terrestre.

C'est un monde à l'envers, où, selon la définition antique des antipodes, les « Mégamicres » marchent la tête en bas, « les pieds contre les nôtres ». Pour relater son aventure aux Européens, Edouard explique que les

---

[1181] *Ibidem*, p. 27.

[1182] Athanasius KIRCHER, *Mundus subterraneus*, pp. 85-86.

[1183] CASANOVA, *Les vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth [Icosaméron]*, p. 35.

[1184] *Ibidem*, p. 45.

repères du bas et du haut doivent être renversés, que si pour les hommes de la surface les Mégamicres se trouvent « ici-bas », pour les Mégamicres le haut est représenté par le Soleil intérieur et le bas par ce qui se trouve en dessous de l'écorce concave, donc notre *oïkoumènê*. Pour eux, la surface interne du globe est une sorte d'univers englobant, à qui s'applique, *mutatis mutandis*, la formule mystique de Cusanus : « cette matière immense est l'univers, bourbier épais et infini, dont le centre est partout et la périphérie nulle part ». Et si Edouard et Elisabeth se conçoivent comme venant du monde extérieur, d'en haut, pour les Mégamicres ils ne peuvent être que « des monstres envoyés par la puissance des abîmes, ennemie de Dieu, des êtres de mauvais augure, certainement pas des enfants du Soleil »[1185].

Le « *mundus inversus* » est un schème qui permet à Casanova de relativiser le modèle chrétien de l'univers et de ridiculiser le fanatisme des bigots qui voient des diables dans toute apparition inexplicable. Mais en delà de l'ironie libertine et illuministe, l'univers intérieur sert d'écran de projection à des fantasmes plus obscurs, de nature embryologique et sexuelle. L'univers intérieur allume dans la fantaisie du narrateur des rêveries sur l'état du fœtus dans le ventre maternel. Toute la société des Mégamicres est imaginée sur les contours sphériques de l'imaginaire de la gestation, de l'apperception fœtale. En confirmation de cette hypothèse, le retour d'Edouard et d'Elisabeth à la surface ressemblera à une (re)naissance monstrueuse du sein de la Terre Mère. Remontant par des cavernes souterraines, les protagonistes rencontreront successivement des mollusques, des poissons, des serpents et des oiseaux, enchaînés sur un véritable trajet phylogénétique. La sortie même, par la montée du niveau d'un lac à l'intérieur d'une grotte, rappelle l'expulsion du fœtus ensemble avec le liquide amniotique (dans le *Voyage au centre de la Terre* de Jules Verne la « naissance » hydrique sera remplacée par une naissance pyrique).

Casanova plaque d'une manière plus ou moins consciente le scénario de la descente souterraine sur le schéma que Jung appellera le « *regressus ad uterum* ». En effet, dans ses *Métamorphoses et symboles de la Libido*, le psychiatre suisse a décrit le voyage initiatique des héros mythiques comme un retour fantasmatique dans le ventre maternel, en vue d'une gestation à nouveau et d'une renaissance à l'état de dieu[1186]. La traversée maritime, dans des enceintes closes comme des barques ou des tonneaux, aurait la signification d'un retour dans l'utérus de la grande déesse, donc d'une mort et d'une résurrection suivant l'exemple des dieux deux fois nés. En effet, la caisse de plomb dans laquelle Edouard et Elisabeth descendent aux entrailles terrestres est le cercueil d'un officier du Wolsey. L'engloutissement par le Maelström est bien, dans une première instance, un événement funéraire, qui aurait dû être fatal aux protagonistes.

Cependant le vortex norvégien s'avère être un « *umbilicus maris* », une sorte de cordon ombilical par lequel les personnages sont happés dans le monde utérin souterrain. La mythologie celtique, les *echtrae* et les *immrama* irlandais, avaient introduit dans la littérature européenne l'idée que dans le Mag Mell, imaginé soit

---

[1185] *Ibidem*, pp. 23, 32, 62.

[1186] C. G. JUNG, *Métamorphoses et symboles de la Libido*.

comme le monde souterrain des *sidhe* soit comme les îles magiques de Manannan McLir, la durée a une autre intensité que dans le monde des vivants. Edouard et Elisabeth soulignent à plusieurs reprises la temporalité altérée du monde des Mégamicres, où « l'on mesure le temps d'une façon très différente de la notre », où « le temps n'a pas la force de vieillir les mortels »[1187].

Connectés au Soleil intérieur, à la source même de la Libido comme dirait Jung, les protagonistes bénéficient d'une véritable cure gériatrique, qui les fait sortir de sous l'emprise du temps et de la vieillesse et les rend très fertiles, puisqu'ils arrivent à voir leurs quatre millions (!) de descendants jusqu'à leur huitième génération. Le « *regressus ad uterum* » a donc sur les personnages de Casanova un effet de régénération, d'immortalisation et presque de divinisation. Il est vrai toutefois que, de retour sur terre, à l'instar des héros irlandais revenant des Iles des femmes enchantées, Edouard et Elisabeth se voient réintégrés dans la temporalité terrestre. Vieillissant « avec une rapidité surprenante », ils sont rattrapés en quelques années par la décrépitude et la mort.

La population qui réside au sein de la terre, les Mégamicres, sont des hommes petits, des enfants ou même des embryons nourris par le placenta du Soleil intérieur. Si le Micromégas de Voltaire, venu de l'espace extérieur, de l'infiniment grand, est un « petit grand homme », les Mégamicres de Casanova, imaginés en réplique, sont des « grands petits hommes » habitant l'infiniment petit intérieur. Posés comme des modèles utopiques face aux hommes de la terre, les occupants du monde souterrain se font appeler « Mégamicres » en allusion « à leur grandeur d'esprit et à la petitesse de leur taille ». Par rapport à leur hôtes, Edouard et Elisabeth sont de véritables géants, et même leurs enfants sont, aux yeux des Mégamicres, de « petits géants »[1188].

Cependant, plus que chez Swift où la taille de nain ou de géant implique une allégorie morale, chez Casanova la petitesse des Mégamicres est due aux fantasmes régressifs de l'auteur. Les « petites créatures » ne portent pas d'habits, circulant nus comme au sortir du ventre de leur mère, ou plutôt comme se trouvant encore dans ce ventre, représenté par la terre même. Leurs corps ont diverses couleurs, ils sont rouges (signe de noblesse), jaunes, bleus ou bigarrés. Leur aspect plaisant et étrange (« grands yeux bleus à l'iris rouge et la prunelle verte », lèvres, langue et ongles verts, etc.) renvoie moins aux extraterrestres de la science-fiction contemporaine, qu'à des poupées en porcelaine. On dirait que Casanova a construit ses personnages en se situant imaginairement dans une maternelle.

La manière de se nourrir des Mégamicres, surtout, rappelle des nourrissons. Leur aliment de base est le lait, qui a la couleur rouge, alors que leur sang, à l'inverse des humains, est blanc. Chaque Mégamicre a une sorte de seins, toujours pleins de lait, qu'il offre à ses semblables. Leurs repas consistent dans des succions réciproques, en une sorte de communion universelle où les mères nourricières et les nourrissons se partagent alternativement les rôles. Ce lait, dont Edouard et Elisabeth doivent se nourrir à leur tour faute d'autres

[1187] CASANOVA, *Les vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth [Icosaméron]*, p. 21.

[1188] *Ibidem*, pp. 39, 96.

aliments disponibles, à « une saveur exquise, parfumée » et leur évoque « le nectar, l'ambroisie, qui allaient nous conférer l'immortalité ». Symbole de la Libido, à laquelle les protagonistes de Casanova se reconnectent directement par la tétée, le lait est pour les petits enfants du ventre de la terre la source « dont ils tirent leur jeunesse et leur santé inaltérables »[1189].

Les autres aliments du monde souterrain, diverses herbes et plantes, ne manquent pas non plus à la fonction de nourritures de longue vie, puisqu'ils peuvent sustenter rien que par leur odeur et parfum. Débarqués dans l'univers d'en bas, Edouard et Elisabeth paraissent se transformer en des *astomi* et des *parossites*, races merveilleuses de l'Asie qui, dans l'imaginaire du Moyen Age, n'avaient pas de bouche et se repaissaient des arômes des fruits exclusivement. Les fleurs dont les Mégamicres frictionnent les corps de leurs hôtes ont un effet régénérateur et envoûtant, stimulant voluptueusement « un sixième sens qui nous atteignait par les nerfs, par le sang, pénétrés que nous étions du doux frottement »[1190]. Casanova évoque par ses personnages les mémoires infantiles les plus douces, du soin maternel, du choyer et des dorlotements octroyés au bébé.

De même que les hommes, les Mégamicres vivent toujours par pairs, chacun avec son « inséparable », à la différence que ces couples ne sont pas sexués. L'imagination de Casanova régresse à une étape fœtale d'avant la distinction anatomique des sexes, ses personnages sont des « androgynes » qui ne peuvent pas concevoir que le genre humain soit divisé en deux espèces. La stature d'embryons et la condition androgyne des Mégamicres amène Edouard et Elisabeth à penser qu'ils ont affaire à des anges. L'hypothèse d'une nature angélique est étayée par le langage musical des Mégamicres, une langue « entre le chant et le divin ramage », véritable harmonie pythagoricienne, composée seulement de voyelles[1191].

Au début de l'ère chrétienne, Simon le Mage, le premier des docteurs gnostiques, envisageait la création biblique de l'homme dans les termes d'une gestation féminine. Plus précisément, il faisait l'association symbolique entre le sein maternel et le jardin d'Eden. Dans la reproduction hostile de sa pensée par Saint Hippolyte (*Philosophumena* ou *Réfutation de toutes les Hérésies*, II, 22-23), « Moïses, dit Simon, s'il fallait se fier à ses paroles, aurait donné allégoriquement au sein maternel le nom de Paradis. Si Dieu forme l'homme dans le sein de sa mère – c'est-à-dire, dans le Paradis – comme je l'ai dit, alors il faut admettre que le sein est le Paradis et que ce qui l'entoure est l'Eden »[1192]. En effet, comme l'a démontré Mircea Eliade, les fantasmes de « *regressus ad uterum* » s'associent aux rêveries paradisiaques. Par une synapse similaire, Casanova associe symboliquement le monde utérin souterrain au Paradis.

La réinterprétation de la Bible et la revalorisation du monde infernal paraissent être la parade par laquelle Casanova déculpabilise ses rêveries incestueuses. « Les fruits défendus ou sacrés » cueillis par Edouard et Elisabeth symbolisent l'attraction entre frère et sœur, une relation pharaonique qu'aucune interdiction et

---

[1189] *Ibidem*, pp. 41-42.

[1190] *Ibidem*, p. 42.

[1191] *Ibidem*, pp. 39, 34, 41.

[1192] *Apud* Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, p. 43.

punition divine ne vient plus sanctionner. La descente aux entrailles de la terre est autant une régression à l'état embryonnaire présexuel, androgynique, qu'un retour au Paradis prélapsaire, ce qui permet le contournement du tabou de l'inceste et de la censure morale exercée par le sur-moi chrétien. Seuls représentants de notre race dans un monde étranger, les protagonistes forment ingénument une famille, se retrouvent « mari et femme sans résistance aucune et sans le moindre consentement à le devenir ». Dans un état de pureté infantile, ils peuvent jouir en bonne conscience de ce qui est péché pour l'humanité adulte : « Nous étions dans l'extase, ravis, au bord des larmes. Nos cœurs purs et innocents ignoraient les remords cruels de l'inceste »[1193]. Chez Casanova, le voyage dans le monde du centre de la terre offre un cadre prétendument ingénu, « irresponsable », pour des fantasmes autrement aliénants.

Au début du XIX[e] siècle, les théories sur la planète intérieure de John Cleves Symmes, M. Steinhauser et Jeremiah N. Reynolds ont donné un nouveau souffle aux voyages extraordinaires au centre de la terre. En 1820, un certain capitaine Adam Seaborn (possible pseudonyme de Symmes) publiait un récit nommé *Symzonia*, qui matérialisait par la littérature l'expédition polaire pour laquelle Symmes avait demandé le financement du Congrès[1194]. Le protagoniste, le capitaine Seaborn, raconte avoir armé un navire pour explorer les Mers du Sud. Descendant vers le pôle, il découvre un continent austral, baptisé Seaborn's Land, le contourne jusqu'au Cap Worlsend et arrive en vue d'une grande ouverture du globe, par laquelle il pénètre sans problème à l'intérieur de la Terre.

C'est ici que le capitaine Seaborn rencontre d'abord une île appelée Token Island, puis un grand continent qu'il baptise Symzonia, habité par une population hyperboréenne, avec des individus blancs, généreux, parlant une langue musicale. La république souterraine de Symzonia constitue ce que J. O. Bailey considère être la première utopie américaine. A part la théorie des sphères concentriques, le roman est peu enclin au fantastique. Sans appétit pour le merveilleux et l'extraordinaire, l'auteur présente dans un langage sec, technique, une société modelée selon les idéaux puritains et pragmatiques de Thomas Jefferson et Benjamin Franklin. Le mal social y est résolu expéditivement par l'exil des fainéants, des indolents et des égoïstes dans un autre continent appelé Belzubia. Les voyageurs eux-mêmes se voient expulsés de la république par le Meilleur Homme (Best Man – le chef du gouvernement) quand ils présentent leur monde extérieur avec ses défauts et maux.

Beaucoup plus riche en invention est un autre roman anonyme imprimé trois ans plus tard, en 1823, *Voyage au Centre de la Terre ou les Aventures de quelques naufragés dans des pays inconnus*, attribué par certains à son éditeur, Collin de Plancy[1195]. Le récit s'étaye lui aussi sur l'hypothèse d'une globe central, appelée Pluton, siège de la gravitation terrestre. Traversé par un axe massif d'aimant solide, Pluton est néanmoins une planète habitable, avec un sol fertile, couvert de végétation. La lumière qui pénètre par les ouvertures des

---

[1193] *Ibidem*, pp. 44 et 68.

[1194] [John Cleves SYMMES ?], *Symzonia. A Voyage of Discovery*.

[1195] *Voyage au Centre de la Terre ou les Aventures de quelques naufragés dans des pays inconnus.*

pôles est réfléchie par le ciel intérieur (la surface concave de notre globe), assurant une illumination égale et constante. Les jours y durent dix-huit heures et les nuits à peu près six, alors que le climat est doux et tempéré et les saisons jouissent d'une température constante.

Le narrateur, Hormisdas Peath, arrive à visiter ce monde au cours d'une chasse à la baleine qui tourne mal. Echoué sur une masse de terre arctique, il est obligé d'avancer toujours plus loin vers le Nord. L'auteur prend soin d'infirmer la théorie de la grande mer glacée ou du « bassin du pôle », pour introduire sa propre hypothèse sur les montagnes de fer polaires qui constitueraient la masse magnétique responsable de l'aimantation des boussoles. En effet, Hormisdas Peath et ses compagnons touchent une grande plateforme qui borde le pôle, du centre de laquelle irradie « une lumière aussi pure que celle du jour ». Les voyageurs ressentent une sensation d'impondérabilité miraculeuse (« Chacun sentit sa respiration plus libre, son corps plus dispos, ses mouvements plus légers ; il nous semblait que nous planions, sans fouler la terre »[1196]) et ils sont emportés par un tourbillon gravitationnel dans un gouffre sans fond. Finalement ils sont déposés sur Pluton, la planète qui occupe le centre du globe terrestre. Cloués au sol par l'attraction magnétique, ils ne pourront se mouvoir qu'après s'être débarrassés de tous les objets de métal.

Si le récit anonyme *Le passage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le centre du Monde* imaginait une traversée de la Terre par le méat d'un grand courrant souterrain suivant l'axe de rotation, le *Voyage au Centre de la Terre* publié par Collin de Plancy met ses personnages dans la situation de refaire le même trajet « inter-polaire » par un voyage à travers les contrées de la planète centrale. Pluton est une véritable réplique du monde de la surface. Hormisdas Peath et ses compagnons y rencontrent une humanité qui rappelle les extraterrestres de nos jours (petits hommes de couleur verte comme l'olive, aux figures très longues et grands yeux), organisée en plusieurs royaumes. Le périple par le royaume d'Albur, l'île de Sanor, l'Empire des Banois, la république des Noladans et le pays des Felinois offre à l'auteur autant d'occasions d'imaginer des eutopies et des dystopies austères ou libertines, éclairées ou despotiques, laïques ou ecclésiastiques.

Après avoir parcouru le globe central, arrivés près du pôle Sud, les héros formulent le dessein de revenir à la surface. Heureusement, les Felinois, un peuple très religieux, parrainé par le grand prophète Burma, leur offrent les moyens de le faire. L'auteur exploite l'ambiguïté du modèle des sphères concentriques pour ironiser à propos des théologiens et des mystiques. Pour les Felinois, les Européens sont des « Etres divins » puisqu'ils sont descendus du « ciel ». Leur remontée à la surface, grâce à des bonnets de métal repoussées par la masse magnétique de Pluton, apparaît comme un rapt miraculeux, comme une élévation mystique.

Entrés par le pôle Nord, les protagonistes ressortent du monde englouti par la cavité du pôle Sud. Ce schéma rappelle l'image de la cave platonicienne et celle de la « cave des nymphes ». Réinterprétant un épisode d'Homère, Porphyre avait fait de la grotte des nymphes une allégorie du monde sublunaire. Les deux entrées de la cave correspondent aux deux portes astrales, par où les âmes descendent pour s'incarner puis en sortent

[1196] *Ibidem*, vol. I, pp. 181-183

au moment de la mort[1197]. Venus du « ciel », donc du monde extérieur, les voyageurs du roman y retournent après un périple initiatique de descente aux entrailles de la terre. Ce scénario allégorique, de facture platonicienne et ésotérique, est soumis cependant à une adaptation scientiste, qui donne une explication physique (théorie des globes, magnétisme) aux phénomènes religieux (cieux et enfers, descentes et rapts, etc.).

Une décade plus tard, E. A. Poe succombe à son tour à l'hypnotisme du modèle de la terre creuse, perforée par des tourbillons et des cataractes. Les textes de sa « trilogie maritime », *Manuscrit trouvé dans une bouteille* (*Ms. Found in a Bottle*, 1833), *Gordon Pym* (*The Narrative of Arthur Gordon Pym*, 1837) et *Une descente au Maelstrom* (*A Descent into the Maelström*, 1841), traduits en français par Charles Baudelaire, s'inspirent des traités d'Athanasius Kircher, Jonas Ramus, Erik Pontoppidan et des théories de John Cleves Symmes et Jeremiah N. Reynolds.

Fasciné plutôt par les mécanismes psychologiques obsessionnels que par l'invention utopique, E. A. Poe utilise seulement la carcasse narrative des voyages extraordinaires. Bien qu'engloutis par les « maelströms » du Nord ou du Sud, ses héros soit en sortent après une traversée sous-marine, soit n'arrivent plus à raconter ce qu'ils y ont découvert (au cas où ils y aient survécu). Les vortex et les ravines vers les entrailles terrestres ne manquent pas de la prose de Poe, même des messagers terrifiants y émergent parfois, comme au final de *Gordon Pym*, mais l'imaginaire de l'auteur hésite à y plonger. Les « centres sacrés » se retrouvent dans une sorte de tache aveugle, comme si le complexe inconscient symbolisé par l'abîme était trop irradiant pour permettre le contact direct, ou comme si l'attitude rationaliste des protagonistes de Poe les empêchait de voir dans l'irrationnel.

Jules Verne, grand admirateur de Poe, ressent lui aussi la fascination des « points suprêmes »[1198] du globe. *Le Sphinx des Glaces* et *Le capitaine Hatteras* refont les itinéraires stupéfiants vers les pôles des protagonistes du *Manuscrit trouvé dans une bouteille* et de *Gordon Pym*[1199]. Encore que Jules Verne insiste sur les explications physiques et scientifiques (comme l'idée, reprise au *Voyage au Centre de la Terre* publié par Collin de Plancy, des masses ou des montagnes de fer responsables du magnétisme terrestre), il reste que ces points exercent un attraction *numineuse* (dans les termes de C. G. Jung) et souvent fatale. En tant que portes d'accès vers des secrets inaccessibles (de la nature ou de la psyché humaine), les pôles sont gardés par des « sphinx » symbolisant les censures terrifiantes qui protègent le centre sacré enfoui aux viscères de la terre et de l'inconscient.

Par souci de véracité, ou par économie de l'effet fantastique, ou encore par peur de trop s'enfoncer dans les ténèbres intérieures, A. E. Poe s'arrêtait au seuil du monde souterrain et ne dévoilait pas ce que devenaient

---

[1197] Félix BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, part IV, chap. IV.

[1198] Selon la formule de Michel BUTOR, « Le point suprême et l'âge d'or à travers quelques œuvres de Jules Verne », *in Arts et Lettres*, vol. 4, no. 2, 1949, pp. 3-31.

[1199] William SCHNABEL, « Le Sphinx des glaces (1897). On the Tracks of Arthur Gordon Pym of Nantucket », *in IRIS*, Numéro 28: *Jules Verne entre Science et Mythe*, Université de Grenoble 3, 2005, pp. 139-146.

ses protagonistes engloutis par les maëlstroms polaires. Jules Verne, quant à lui, n'hésite pas à envoyer ses braves explorateurs dans les abîmes du globe, comme dans le *Voyage au centre de la Terre* (1864) et *Les Indes noires* (1877). Par rapport à ses prédécesseurs directs, Simon Tyssot de Patot, Ludvig Holberg, William Bingfield (l'auteur supposé du *Voyage to the World in the Centre of the Earth*), Giaccomo Casanova, ou le capitaine Adam Seaborn (possible pseudonyme de John Cleves Symmes), Jules Verne, de même que Poe, abandonne le modèle Halley-Euler-Symmes des planètes concentriques, et se tient plus prudemment au modèle de la terre poreuse d'Athanasius Kircher et de Johannes Herbinius.

Il faut toutefois noter que les derniers développements de la théorie de la terre[1200], la géologie, la minéralogie et la paléontologie du XIX[e] siècle, avaient élaboré un autre modèle, celui de la planète refroidie. Ce modèle, valide encore aujourd'hui, soutient que la masse de terre constitue une sorte de « manteau » couvrant un globe incandescent en fusion. Pour faire le projet d'une descente au centre de la terre, Otto Lidenbrock doit d'abord réfuter la théorie selon laquelle la température va augmentant d'un degré pour chaque soixante-dix pieds de profondeur et arrive bien vite, au-delà de dix lieues, à l'état de fonte. Pour sa part, le professeur invoque la théorie contraire, de son « ami Humphry Davy », selon laquelle le phénomène volcanique serait la manifestation non pas d'une activité thermique profonde, mais d'une oxydation violente des substances inflammables de la surface du globe[1201]. Si la Terre a été en fusion, cela a dû se passer il y a très longtemps, dans des ères géologiques, de manière qu'aujourd'hui son intérieur est devenu bien solide.

Tout au plus, le phénomène de refroidissement a pu provoquer des condensations et des rétrécissements, donnant naissance à des cavernes et des tunnels parcourant le corps terrestre. Jules Verne met ainsi à jour la théorie de la terre creuse, qu'il utilise pour donner un aspect scientifique à ses fictions souterraines. Comme chez Kircher et Herbinius, les éléments constituent des systèmes végétatifs distincts, qui s'entrecroisent dans le grand organisme de la terre. Les explorateurs des abîmes peuvent bien en profiter, à condition de ne pas détruire l'équilibre capillaire. Ainsi, Lidenbrock, Axel et Hans commencent par avancer au long d'un labyrinthe de galeries naturelles, parcourues par des souffles d'air. Ils peuvent même percer les parois entre les systèmes circulatoires et apporter dans leur circuit un autre élément, un filet d'eau. Les choses se compliquent quand ils détruisent par mégarde les « membranes » intérieures et provoquent le déversement de la mer souterraine dans les profondeurs, puis déclenchent l'éruption du magma volcanique.

Quand les miracles de la nature ne suffisent pas aux besoins fantasmatiques de Jules Verne, l'homme prend le relais et continue l'activité de perforation et d'ouverture de la masse terrestre. Dans *Les Indes noires*, avant de découvrir la caverne de la Cité du Charbon, ce sont les mineurs d'Aberfoyle qui ont transformé le sous-sol en une immense éponge. Les mines d'Ecosse forment, « sous le compté de Stirling, un énorme massif, sillonné de tunnels, troué de caves, foré de puits, une sorte d'hypogée, de labyrinthe subterrané, qui offrait

---

[1200] Voir Vincent DEPARIS & Hilaire LEGROS, *Voyage à l'intérieur de la Terre*.

[1201] Jules VERNE*, Voyage au centre de la Terre*, pp. 42-43.

l'aspect d'une vaste fourmilière »[1202]. Les protagonistes de Jules Verne sont en proie à une frénésie perforatrice. James Starr participe à l'enthousiasme des mineurs exclamant : « Trouons comme une écumoire le lit de l'Atlantique ! Allons rejoindre à coups de pioche nos frères des Etats-Unis à travers le sous-sol de l'Océan ! Fonçons jusqu'au centre du globe, s'il le faut, pour lui arracher son dernier morceau de houille ! »[1203].

Quant au professeur Lidenbrock, il est prêt à sacrifier sa vie et celles de ses compagnons pour continuer son expédition. Le ressort de ce vertige de l'abîme est la fascination de l'exploration, le prestige et la gloire qu'une découverte peut conférer aux héros d'une époque qui survalorise la science et l'invention technologique. Les personnages de Jules Verne participent à la mentalité prométhéenne de l'âge moderne, ils sont les créateurs ou les découvreurs d'un univers virginal, retiré à la juridiction de Dieu et rendu à l'homme. Otto Lidenbrock voit le centre de la Terre comme un Nouveau Monde et se proclame « le Colomb de ces régions souterraines »[1204]. Comme la mappemonde avait fini par être parcourue et connue dans ses endroits les plus reculés, la passion des « reconnaissances » (comme on a appelé les explorations de la Renaissance) poussait les explorateurs verniens vers des régions et des dimensions nouvelles, sous la terre ou sur les planètes et les astres.

Les grandes cavernes abritant des microunivers engloutis représentent l'aspect le plus spectaculaire de la porosité terrestre. La référence réelle invoquée par Jules Verne sont les grottes du Kentucky, avec leur « Mammouth Dôme », mais le modèle théorique est celui des *hydrophylacia* qui, selon Athanasius Kircher, existent en dessous de chaque continent. En conséquence, l'auteur des *Indes noires* imagine que sous le gigantesque « dôme de courbure ogivale » de la Nouvelle-Aberfoyle s'étend le lac Malcolm, faisant pendant au lac Katrine de la surface, alors que Coal-City, la cité des mineurs, « pouvait déjà se poser en rivale de la capitale de l'Ecosse, de cette cité soumise aux froids de l'Hiver, aux chaleurs de l'été, aux intempéries d'un climat détestable »[1205].

Les dimensions de la Nouvelle-Aberfoyle sont néanmoins modestes face à la caverne cyclopéenne découverte par Otto Lidenbrock et ses compagnons. Si dans *Les Indes noires* l'ingéniosité et l'industrie humaines ont pu aménager une ville souterraine, dans le *Voyage au centre de la Terre* c'est la nature elle-même qui crée un monde alternatif et comparable au celui de la surface. La mer Lidenbrock, mesurant environ six cents lieues, « peut lutter de grandeur avec la Méditerranée » et devrait même lui revendiquer et usurper le nom de « mer entre les terres »[1206]. Sous le dôme gigantesque de ce *hydrophylacium* s'est

---

[1202] Idem, *Les Indes noires*, p. 537.

[1203] *Ibidem*, p. 568.

[1204] Idem, *Voyage au centre de la Terre*, p. 141.

[1205] Idem, *Les Indes noires*, pp. 598, 605.

[1206] Idem, *Voyage au centre de la Terre*, pp. 227, 190.

développé un microclimat autonome, avec des flux et des reflux, des brises et des tempêtes, une luminosité électromagnétique constante et des éclairs globulaires comme celui essuyé par Axel.

Le monde souterrain du *Voyage au centre de la Terre* abrite un écosystème complet. Pour expliquer ce point, le professeur Lidenbrock émet l'hypothèse que, à des âges géologiques, l'écorce de notre planète a dû être très élastique, permettant la circulation des éléments entre la surface et les abîmes. « Il est probable que des affaissements du sol se sont produits, et qu'une partie des terrains sédimentaires a été entraînée au fond des gouffres subitement ouverts. »[1207] Puis la crevasse permettant la circulation entre les étages de la planète se serait bouchée, isolant le monde englouti dans une poche hermétique[1208]. L'osmose entre les biosystèmes expliquerait pourquoi la cave de la mer Lidenbrock, bien que se trouvant très en dessous des couches géologiques de l'ère primaire, « accouche » d'une flore et d'une faune de l'ère secondaire, formées de plantes antédiluviennes et de dinosaures du jurassique.

Les mondes d'en bas sont des univers magiques, quoique, chez Jules Verne, il ne s'agisse pas d'un merveilleux de conte de fées, ni même de science fiction. Le soin de respecter le pacte de véridicité et de donner une dimension éducative à ses récits oblige notre auteur à se munir d'hypothèses scientifiques solides ou ayant au moins un air de vraisemblance. Néanmoins, sous ce verglas de « fiction scientifique » se dessine le schéma des rites initiatiques et des voyages extraordinaires de l'Antiquité et du Moyen Age. Simone Vierne, qui a identifié dans l'œuvre de Jules Verne trois types d'initiation traditionnelle (de puberté, héroïque et supérieure), range le *Voyage au centre de la Terre* parmi les initiations de puberté, qui racontent « les épreuves endurées par le héros et son groupe » et finissent par la réintégration des « héros re-nés à la société, avec un statut particulier : initiés aux mystères de la terre par le voyage qu'ils entreprennent, ils sont désormais séparés des profanes par la Connaissance, mais ils continuent leur vie parmi eux, et même tournés vers eux, après l'aventure »[1209].

Il est possible de multiplier les arguments en faveur de l'arrière-fond initiatique de l'œuvre vernienne. Le désir d'aventure et de découverte des protagonistes est accompagné d'un certain manque qui touche au bien-être de leur univers familier. La première partie des *Indes noires*, racontant le voyage de James Starr vers les houillères désaffectées d'Aberfoyle est baignée dans une lumière grise, déprimée, mélancolique, qui s'est installée sur le paysage après la fermeture des travaux. Désolant est aussi le paysage glacé et rugueux de l'Islande, les côtes âpres et déserts du volcan éteint de Sneffels et ses galeries sèches qui menacent de faire périr de soif l'équipe du professeur Lidenbrock. La terre de départ est une « *gaste land* », un monde dévasté par une maladie inconnue et insidieuse. La vieille mine est comparée par Simon Ford à un cadavre abandonné, dont le cœur cependant bat encore. C'est son sang noir, circulant par les « veines de charbon »,

---

[1207] *Ibidem*, p. 189.

[1208] *Ibidem*, p. 231.

[1209] Simone VIERNE, *Jules Verne et le roman initiatique*, pp. 58-59.

qui a été desséché, la laissant exsangue[1210]. On dirait qu'on assiste à l'agonie de l'organisme même de la Terre, de la Grande Déesse Gaïa.

A un niveau de motivation beaucoup plus profond que la curiosité et l'aspiration à la gloire, les héros partent en expédition pour guérir ce mal généralisé, cette stérilité qui attaque les sources intimes de la vie. Leur « *descensus ad inferos* » est un rituel de consultation des grandes déesses, comme dans les rituels d'Eleusis et les autres cultes à mystères de l'Antiquité. C'est en mettant la bonne question, c'est-à-dire en choisissant la bonne aventure, la bonne direction, que les protagonistes réussissent à guérir la maladie sans nom qui ronge le corps du monde. Leur but est atteint quand ils arrivent à ouvrir une fontaine souterraine, comme la Hans-bach, et finalement à découvrir les grands étangs comme le lac Malcolm et la mer Lidenbrock. A ce moment la source tarie de la vie est renouvelée et les protagonistes de Jules Verne pénètrent dans un nouveau monde, fécond et paradisiaque comme la Cité du Charbon ou grouillant de vie primitive comme le « Parc Jurassique » du centre de la terre.

Le scénario de cette quête de régénération implique au moins quatre personnages avec des fonctions bien déterminées : le jeune héros, l'initiateur, la fille et le maître des abîmes. Axel et Harry sont les néophytes qui doivent être initiés et, par leur jeunesse et leur initiation même, ils peuvent à leur tour assurer la guérison de l'organisme souffrant. Le professeur Otto Lidenbrock et l'ingénieur James Starr sont dans la position du vieux sage, selon la terminologie de C. G. Jung. Ils détiennent le savoir et l'expérience nécessaires pour l'aboutissement de la quête, bien plus, ils participent eux-mêmes à l'aventure, en bons mystagogues, conducteurs des initiants. Graüben, la jolie Virlandaise, et Nell, la fille des abîmes, sont les épouses que les jeunes héros recevront en mariage après l'accomplissement de l'aventure. Ces mariages confirment la réouverture de la source de vie souterraine et la réinstallation de la fécondité et du bien-être dans le monde.

Ce patron initiatique général reçoit des nuances mythologiques différentes. Dans *Les Indes noires*, dont l'intrigue se déroule en Ecosse, Jules Verne évoque expressément, à plusieurs reprises, le folklore celtique. Jack Ryan, l'ami de Harry, est le porte-parole des « superstitions » anciennes, qui expliquent les phénomènes étranges des mines et des souterrains comme l'activité « des génies, des lutins, des follets et autres acteurs des drames fantastiques ». Jules Verne donne, dans l'esprit du rationalisme de l'époque, une interprétation scientiste et physiciste à des personnages mythologiques, interprétant les figures légendaires des « Dames de feu » comme les flammes provoquées par le gaz des mines (le grisou)[1211].

La Nouvelle-Aberfoyle avec la Cité du Charbon, qui fait concurrence à l'Ecosse terrestre et à sa capitale, rappellent le royaume des Tuatha De Danann de la mythologie irlandaise. Race surnaturelle, chassée de la terre par les Fils de Milé (les Celtes), les Fils de la Déesse Danu se seraient retirés par les tumulus funéraires (les *sidhe* et les *cairn*) dans un monde englouti, qui s'étend au-dessous de tout l'Erin. La vision des microunivers tombaux se réunissant dans un vaste royaume souterrain est bien reproduite par la description

[1210] Jules VERNE, *Les Indes noires*, p. 561.

[1211] *Ibidem*, pp. 537, 579.

de « l'excavation immense » sous les comtés de Stirling, de Dumbarton et de Renfrew : « Cette excavation se composait de plusieurs centaines d'alvéoles, de toutes formes et de toutes grandeurs. On eût dit une ruche, avec ses nombreux étages de cellules, capricieusement disposées, mais une ruche construite sur une vaste échelle, et qui, au lieu d'abeilles, eût suffi à loger tous les ichtyosaures, les mégathériums et les ptérodactyles de l'époque géologique »[1212].

Le royaume d'en bas est une Plaine de Délices, le Mag Mell des traditions celtiques irlandaises, assimilée par les moines chrétiens au Paradis terrestre. La Nouvelle Aberfoyle bénéficie d'un régime paradisiaque similaire, n'étant pas soumise « aux froids de l'hiver, aux chaleurs de l'été, aux intempéries d'un climat détestable »[1213]. Même la temporalité y paraît abolie. Les explorateurs perdus par ses labyrinthes et ses habitants ont la sensation de vivre selon un autre rythme, qui n'est pas mesuré par le soleil, la lune et les astres du ciel. Leur biochimie change et ils gagnent une longévité conditionnée qui rappelle l'immortalité des Tuatha De Danann. « Qu'y aurait-il d'étonnant à ce que sous le climat de la Nouvelle-Aberfoyle », se demande Simon Ford, « dans ce milieu qui ne connaît pas les intempéries du dehors, on devînt deux fois centenaire ? »[1214].

De même que Lidenbrock et ses compagnons glissant vers l'en bas sur des échelles de cordes, Harry, descendu sur une corde pour récupérer Nell au fond d'un puits, ressemble à des héros irlandais plongeant vers le Mag Mell par des cavernes et des fontaines. Nell rappelle une « *banshee* », une fille des Tuatha De Danann, habitante de l'autre monde. Dans l'imaginaire moderniste de Jules Verne, elle est plutôt une mutante, paraissant « n'appartenir qu'à demi à l'humanité ». Elle est une créature de l'abîme, que la lumière des lampes aveugle, mais dont les pupilles peuvent s'adapter pour voir « au milieu des plus profondes ténèbres »[1215]. Et, pour respecter aussi le thème de la durée altérée de l'autre monde, Nell ne connaît pas la division du temps en heures et en jours et vit dans une sorte de continuum temporel utérin, qui n'est pas scandé par notre soleil.

Le *Voyage au centre de la Terre* convoque un autre type de discours initiatique, celui de l'alchimie. Le véritable découvreur du trajet souterrain serait Arne Saknussemm, alchimiste islandais de la ligne d'Avicenne, Bacon, Lulle et Paracelse. Persécuté pour hérésie, mis à l'Index, avec les ouvrages brûlés à Copenhague en 1573, Saknussemm aurait résumé son savoir ésotérique sur un parchemin secret redécouvert justement par son successeur, le professeur minéralogiste Otto Lidenbrock. Jules Verne transmet l'idéal de la pierre philosophale des alchimistes, ainsi que le rôle d'initiateur auprès des jeunes néophytes, au chimiste moderne. Le mage renaissant est relayé par le scientifique prométhéen du XIX^{e} siècle.

[1212] *Ibidem*, p. 561.

[1213] *Ibidem*, p. 605.

[1214] *Ibidem*, p. 695.

[1215] *Ibidem*, pp. 619, 623.

Le manuscrit de Saknussemm, donnant des indications géographiques frustres comme les cartes des chasses au trésor et codé comme les casse-tête d'Edgar Allan Poe, écrit en caractères runiques et devant être lu à l'envers, est un cryptogramme de la même classe que le célèbre VITRIOL. Dans la grande tradition occulte, le nom du vitriol signifierait en acrostiche : « *Visita interiorem terrae rectificando invenies operae* [ou *occultum*] *lapidem* », c'est-à-dire « Explore l'intérieur de la terre, en rectifiant tu obtiendras la pierre de l'œuvre [ou la pierre cachée] ». La « grande œuvre » alchimique est conçue comme une descente aux entrailles des éléments.

En effet, le fourneau hermétique des alchimistes, l'Athanor, était censé reproduire à l'échelle humaine le sein de la Terre-mère. Mircea Eliade a démontré que les forgerons et les alchimistes antiques voyaient la terre comme une matrice gigantesque où les métaux passaient par un long processus de gestation, qui les faisait « mûrir » et ennoblir[1216]. Les alchimistes de la fin du Moyen Age et de la Renaissance imitaient, *in vitro*, le processus de maturation naturelle. Le « mûrissement » du plomb en or, qui dure des millions d'années dans le grand fourneau de la terre, était réduit à une durée beaucoup plus courte, compatible avec la vie humaine, dans les opérations de alchimistes.

En guise de commentaires didactiques à ses *Indes noires*, Jules Verne engage la théorie moderne sur la formation des couches de charbon par « l'engloutissement dans la croûte terrestre des grandes forêts de l'époque géologique ». Or, bien qu'en lignes générales sa présentation peut passer pour correcte scientifiquement, elle n'est pas sans rappeler l'imaginaire des transmutations alchimiques : « Que se passa-t-il dans ce creuset gigantesque, où s'accumulait la matière végétale, enfoncée à des profondeurs variables ? Une véritable opération chimique, une sorte de distillation. Tout le carbone que contenaient ces végétaux s'agglomérait, et peu à peu la houille se formait sous la double influence d'une pression énorme et de la haute température que lui fournissaient les feux internes, si voisins d'elle à cette époque »[1217].

Le thème de la gestation alchimique figure dans le *Voyage au centre de la Terre* aussi, toutefois ici Jules Verne n'est pas intéressé par le résultat minéral de la grande œuvre, mais par son résultat « organique ». En effet, l'« *opus magnus* » était non seulement un or philosophique, mais aussi un élixir de longue vie capable de transmuer l'alchimiste en être divin. A partir de la fin du XVI^{e} siècle, l'alchimie est devenue une discipline anthroposophique, préoccupée plutôt par les transformations mystiques subies par l'opérateur que par la mutation des éléments minéraux. C. G. Jung a pu démontrer dans ce sens que les opérations chimiques étaient des corrélatifs aux processus psychiques qui prenaient place dans le mage. Le symbole parfait de la transcendance de la condition humaine grâce aux rites alchimiques était la production d'un homuncule, être spirituel plus semblable aux génies qu'aux hommes. L'homme conçu *in vitro* était le mage lui-même, ayant vécu une mort et une renaissance alchimique.

[1216] Mircea ELIADE, *Forgerons et alchimistes*.

[1217] Jules VERNE, *Les Indes noires*, pp. 503, 501.

Axel, le néophyte de la cérémonie de descente dans le grand Athanor de la Terre, traverse les étapes classiques de la grande œuvre. Souffrant de soif jusqu'au seuil de la mort, isolé des autres, perdu dans les galeries volcaniques, sans lampe dans les ténèbres complètes, il passe par la « phase au noir », *nigredo* ou *mortificatio*, *calcinatio*, *putrefactio*, symbolisant l'anéantissement de son ancien moi. Réuni ultérieurement avec le professeur Lidenbrock, il découvre la grande voûte de la mer intérieure, illuminée par une phosphorescence blanche constante – c'est la « phase au blanc », *albedo*, séparation et purification, mais aussi illumination et révélation. Enfin, l'activation du volcan qui crachera ses visiteurs vers le monde extérieur correspond à la « phase au rouge », *rubedo*, obtention de l'or philosophique à travers la conjonction des contraires, les « noces alchimiques », symbolisées dans le roman par le mariage d'Axel avec Graüben.

La mort et la renaissance initiatique sont vécues comme une régression à la condition d'embryon. Axel, assistant minéralogiste d'Otto Lidenbrock et apprenti alchimiste d'Arne Saknussemm, vit son aventure comme un retour dans le temps. Selon la démonstration de Lionel Dupuy, l'expédition scientifique et géographique des héros de Jules Verne est « un formidable moyen de voyager dans le temps, à travers les différentes époques géologiques qui se sont succédé au cours de l'histoire de l'évolution de la terre »[1218]. Naviguant sur la mer amniotique du centre de la terre, Axel fait un rêve archétypal, dans lequel il parcourt à l'envers l'histoire de notre planète, depuis le présent, à travers les âges géologiques, jusqu'à la cosmogénèse. Tout à tour, il reconstitue l'évolution (ou plutôt l'involution, tenant compte du vecteur de sa rêverie) des mammifères, des oiseaux, des reptiles, des poissons, des crustacés, des mollusques, des zoophytes, des plantes primitives[1219].

Comme nous l'avons déjà vu, selon les mythes ancestraux sur la grande déesse, l'abysse de la terre ou de l'océan est une sorte de sein maternel. Les cavernes et les crevasses, les cratères des volcans, les maelströms maritimes, les ouvertures des pôles, sont des conduits et des trompes vers cet utérus de la nature. Les quêtes souterraines et sous-marines des héros de Jules Verne sont interprétables comme un « *regressus ad uterum* » symbolique. Ces régressions visent non seulement le psychisme des individus comme Axel, mais aussi le monde qu'ils explorent. *Le voyage au centre de la Terre* conduit à l'intérieur du sein terrestre où se trouve l'embryon, encore informé et immature, de notre monde. Sous la terre, en gestation, règne encore l'ère mésozoïque, l'âge des dinosaures, alors qu'à la surface c'est l'ère quaternaire, l'âge de l'homme, qui s'est installé.

Partant d'un monde en dérision, devenu une « *gaste land* », les protagonistes de Jules Verne touchent aux sources de la vie universelle, représentées par les mers et les lacs souterrains. Autour de ces eaux nourricières se développent des écosystèmes prolifères, grouillants, pleins d'énergie, un peu menaçants, chaotiques et monstrueux aussi. C'est en atteignant les origines de la vie, les semences enfouies au sein de la terre, que les

---

[1218] Lionel DUPUY, « Ubiquité temporelle et imaginaire géographique. *Voyage au centre de la Terre* de Jules Verne », *in* IRIS, numéro 28 : *Jules Verne entre Science et Mythe*, Université de Grenoble 3, 2005, p. 116.

[1219] Jules VERNE, *Voyage au centre de la Terre*, pp. 200-201.

protagonistes deviennent des initiés. En se ressourçant au plus profond de leur être, ils retournent à la surface comme des restaurateurs capables de guérir le mal et la stérilité de leur monde. A y regarder de plus près, nous avons affaire à un scénario royal celtique, selon lequel seul le roi désigné peut, par le mariage avec la prêtresse de la grande déesse, assurer la fécondité du pays.

Cependant un épisode assez étrange vient, dans presque toutes les œuvres de Jules Verne, contrarier le schéma initiatique : la destruction du « point suprême » où a eu lieu l'initiation. Dans *Les Indes noires*, la Nouvelle-Aberfoyle est menacée par l'anéantissement à deux reprises. La première fois c'est au moment de l'effondrement du lit du lac Katrine, situé à la surface, qui risque d'inonder la Cité du Charbon. La deuxième fois c'est pendant les noces de Harry et de Nell, quand Silfax s'apprête à mettre feu à une grande fuite de gaz de mine. Dans le *Voyage au centre de la Terre*, les explorateurs détruisent une paroi par où la mer Lidenbrock est engloutie par l'abîme et provoquent une éruption volcanique. On dirait que les intrus finissent chaque fois par pénétrer et perforer les membranes du système capillaire de l'organisme terrestre décrit par Athanasius Kircher. Détruisant l'équilibre compliqué du circuit des éléments solide, liquide, aérien et pyrique, ils provoquent l'implosion du monde souterrain.

Parfois ce n'est pas la mégarde des visiteurs qui déclenche la catastrophe, mais la volonté du quatrième personnage de la tétrade formée par le néophyte, l'initiateur, la jeune fille et le maître des abîmes. Dans les deux romans analysés ici, les mondes souterrains sont patronnés par des figures inquiétantes. Dans la forêt antédiluvienne, Axel et le professeur Lidenbrock entrevoient un être humain colossal, « un Protée de ces contrées souterraines, un nouveau fils de Neptune »[1220]. Le géant, haut de douze pieds, avec une tête de buffle, armé d'une branche énorme, est le berger d'un troupeau de mastodontes. L'écosystème mésozoïque de la mer Lidenbrock engendre non seulement des reptiles et des mammifères gigantesques, mais aussi une humanité monstrueuse, capable de les contrôler. Dans l'imagination de Jules Verne, ce n'est pas seulement les abîmes terrestres mais aussi les âges géologiques qui reçoivent ainsi un maître humain à leur mesure et ressemblance.

Les Indes noires mettent en scène un maître des abîmes plus humain mais peut-être par cela même plus dangereux – Silfax. Ancien mineur des houillères d'Aberfoyle, Silfax était resté à vivre dans les mines et s'était transformé en un défenseur fou de son royaume souterrain. « Une sorte de sauvage, qui ne frayait avec personne, qui passait pour ne craindre ni l'eau ni le feu », un grand misanthrope en fin de compte inspiré par une « haine contre l'humanité toute entière »[1221], Silfax s'était enfoncé dans une névrose régressive qui le poussait à s'identifier plutôt avec la nature chthonienne qu'avec ses semblables. Ce n'est pas son « égoïsme fou », comme jugent les personnages du roman, mais son amour pour le monde vierge et sa haine pour la civilisation qui le poussent à agir en protecteur et gardien, parfois criminel et suicidaire, de la Nouvelle-Aberfoyle.

[1220] *Ibidem*, p. 242.

[1221] Jules VERNE, *Les Indes noires*, pp. 679, 685.

Comme figure symbolique, Silfax est un défenseur du grand organisme de la terre, mis en péril par les entreprises prométhéennes des ingénieurs modernes. Il est un grand prêtre de la Grande Déesse qui s'oppose à l'intrusion des hommes de la surface, venus non pour l'initiation mais pour l'exploitation. En tant que mineur, Silfax assumait la charge de « pénitent », emploi autosacrificiel consistant dans la détonation, au péril de sa vie, des poches de grisou. Se proclamant « roi de l'ombre et du feu », ce « dévot » de la « religion minière » rentre dans le rôle de génie des mines, de feu follet en quelque sorte. Dans son apparition finale sur le lac Malcolm, « vieillard, vêtu d'une sombre cagoule, les cheveux hérissés, une longue barbe blanche tombant sur sa poitrine »[1222], survolé de son harfang, il rappelle l'image d'un mage ou d'un prophète accompagné de l'oiseau nocturne.

Silfax est un maître des abîmes aussi bien dans son hypostase de père adoptif de Nell. Les jeunes héros des contes chamaniques sibériens partaient en voyage « de noces » chez le Roi de la Forêt ou le Roi des Eaux pour lui demander la main de sa fille surnaturelle. Les protagonistes des contes irlandais visitaient eux aussi le royaume souterrain des Tuatha De Danann ou les îles de Manannan McLir pour se marier avec les dames de féerie. Et pour ce faire ils devaient souvent se confronter dans le combat et même tuer le père, les oncles, les frères et toute la famille de la jeune fille. Dans cette descendance mythique, Silfax est un « vieux de la mine », un seigneur de l'au-delà jaloux qui refuse obstinément la mésalliance et est prêt à tout sacrifier pour empêcher l'arrivée des gens de la surface.

Pourtant, la réticence et la violence des maîtres des « points suprêmes » ne suffit pas pour expliquer la destruction de leur mondes. En fin de compte, ni dans les mythes païens et les contes folkloriques, ni dans les voyages extraordinaires des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles, le centre sacré, magique ou utopique n'était pas détruit par l'incursion des protagonistes. Niels Klim, Edouard et Elisabeth et les autres visiteurs du monde intérieur pouvaient y rester ou revenir sur terre, mais ce monde ne disparaissait pas à leur mort ou départ. Ce n'est qu'avec Jules Verne que les chronotopes cachés subissent une implosion et s'anéantissent.

Les commentateurs n'ont pas manqué de souligner que, contrairement à l'intention de l'auteur d'être un pédagogue et un divulgateur de la science, l'imaginaire vernien se démarque nettement, par son pessimisme conséquent, de l'optimisme positiviste et scientiste du XIX^{e} siècle[1223]. Si l'œuvre vernienne recèle beaucoup de noyaux et d'ébauches d'utopie, comme apprécie Nadia Minerva[1224], il s'avère, comme le souligne Dimitri Roboly que dans la plupart des cas ces utopies sont vouées à l'échec[1225] ou doivent être vues comme des dystopies. Ailleurs, nous avons déjà essayé de démontrer que la faillite des quêtes initiatiques et la destruction des centres sacrés chez Jules Verne est un symptôme du « désenchantement » vécu par l'âge

---

[1222] *Ibidem*, pp. 682, 690-691.

[1223] Voir Simone VIERNE, « Lectures de Jules Verne : hier et aujourd'hui », *in IRIS*, Numéro 28: *Jules Verne entre Science et Mythe*, Université de Grenoble 3, 2005, p. 20 ; Carmelina IMBROSCIO, *L'Utopie à la dérive*, p. 167.

[1224] Nadia MINERVA, *Jules Verne aux confins de l'utopie*, p. 15.

[1225] Dimitri ROBOLY, « Jules Verne ou l'échec de l'utopie », *in IRIS*, Numéro 28: *Jules Verne entre Science et Mythe*, Université de Grenoble 3, 2005, pp. 130-131.

moderne[1226]. Confronté aux critiques de nature positive et empirique formulées par la raison scientifique et rationaliste, le scénario du voyage fantastique a vu son « point suprême » s'effondrer dans une transcendance vide, dans le néant métaphysique.

Pénétrer dans les mondes engloutis revient à une régression de l'homme mûr (moderne) vers ses prédécesseurs phylogénétiques (préhistoriques ou seulement prémodernes). Le tabou de l'inceste et l'angoisse de la castration pourraient expliquer la censure psychologique qui oblige Jules Verne à détruire les paradis amniotiques souterrains et sous-marins. L'inhibition avait commencé à se faire sentir déjà chez E. A. Poe, qui ne réussissait plus à traverser les maelströms et les cataractes pour pénétrer dans les mondes intérieurs. C'est comme si la lumière du rationalisme obsessionnel des personnages de Poe bloquait la vision des mondes féeriques de l'inconscient. Une censure terrifiante oblige l'homme moderne à détourner son imagination des fantasmes régressifs de l'enfance.

Le voyage souterrain ne sera plus jamais le même après Jules Verne. Les auteurs du XIX^e^ et XX^e^ siècles n'hésiteront pas à reprendre le scénario de la descente fantastique et à imaginer des mondes intérieurs. On peut citer dans sa descendance les livres d'Edward Bulwer Lytton, *The Coming Race* (1871), William J. Shaw, *Under the Auroras. A marvellous tale of the interior world* (1888), Mary E. Bradley Lane, *Mizora* (1890), Marshall B. Gardner, *A journey to the earth's interior; or, Have the poles really been discovered* (1913), Theodor Fitch, *Le Paradis à l'intérieur de la terre* (1920), Raymond W. Bernard, *The Hollow Earth. The greatest geographical discovery in history* (1969)[1227]. Cependant, comme on peut le voir chez Bulwer Lytton ou Wells, les « races souterraines » ne connotent plus la gestation et la renaissance, mais la dégénérescence et la monstruosité, comme si les « points suprêmes » n'étaient plus des centres de vie, mais de mort.

Chapitre 4. Les topies astrales

Le processus de délocalisation des utopies a pris une tournure encore plus hardie avec la projection du « lieu idéal » dans l'espace astral. Cette évolution faisait en quelque sorte pendant à l'introjection du « point suprême » dans l'intérieur du globe terrestre. Si les utopies souterraines exploraient le vecteur de l'intériorité et de l'univers petit, les utopies astrales se dirigeaient vers un extérieur non-humain et s'ouvraient vers le grand univers. Expulsés de la Terre, qui occupe une place moyenne entre la « planète centrale » et les planètes du système solaire, les cités parfaites (ou les royaumes du mal et de l'horreur) se déplaçaient soit vers l'infiniment petit soit vers l'infiniment grand.

[1226] Corin BRAGA, « Jules Verne et la fin d'une tradition. Du Paradis interdit à l'antiutopie scientiste », *in Caietele Echinox*, vol. 9 : *Jules Verne dans les Carpates*, Cluj, 2005.

[1227] Raymond W. BERNARD, *La terre creuse. La plus grande découverte géographique de l'histoire humaine*.

La découverte de la lunette et du microscope avait élargi la vision de l'humanité dans les deux directions de la grandeur. Pour justifier l'existence de la planète intérieure, l'auteur anonyme (possiblement William Bingfield) du *Voyage au Monde au centre de la Terre* (1755) évoque la théorie de la grande chaîne hiérarchique de l'infini. Créé infini par Dieu dans toutes les directions, le monde peut être envisagé simultanément dans les perspectives croisées montante et descendante des étendues, du temps et de l'intelligence. Par exemple, si on prend comme point de repère une souris, en dessous d'elle on retrouve le poux, la mite, le microbe, et en dessus le chat, l'éléphant, la montagne, la terre et le soleil. Les figures des Lilliputiens et des Brobdingnagiens de Swift jouent sur cette échelle en cascade pour construire respectivement une dystopie et une eutopie. Les Mégamicres de l'*Icosaméron* de Casanova (1788), habitants de la planète centrale, sont la réplique du Micromégas de Voltaire (1752), gigantesque visiteur venu des planètes extérieures.

Tout autant que les enfers, les cieux étaient une pièce importante de l'imaginaire religieux et philosophique traditionnel. Le Moyen Age avait accommodé la cosmographie païenne antique à la vision chrétienne, équivalant les sept cieux planétaires et le ciel des étoiles fixes aux résidences des anges, en tant qu'antichambres du ciel Empyrée de Dieu. Dante logeait dans chaque ciel une des hiérarchies angéliques et une catégorie de bienheureux définis par leur vertu dominante. Si les antres de la Terre avaient une connotation plutôt démoniaque, les cieux étaient généralement associés au paradis. Transposées dans l'espace astral, les utopies avaient tendance à se rapprocher du paradigme de la Jérusalem céleste, la Cité de l'homme tendant vers la Cité de Dieu.

Cette osmose entre l'imaginaire humaniste et l'imaginaire chrétien avait en effet tenté les premiers utopistes, surtout ceux influencés par la reforme tridentine comme Doni ou Agostini. Comme nous l'avons vu, Francesco Doni met en place dans ses *Mondes* (1552) un dialogue entre un Sage et un Fou (porteurs des deux perspectives complémentaires de tout mécanisme utopique) concernant plusieurs visions (ou propositions) de « mondes célestes, terrestres et infernaux ». Plus précisément, les modèles discutés sont « le monde petit, grand, imaginé, meslé, risible, des sages & fols, & le Tresgrand, l'enfer des escoliers, des marriez, des putains & ruffians, des soldats & capitaines poltrons, des piètres docteurs, des usuriers, des poètes & compositeurs ignorans »[1228]. Ce programme dévoile immédiatement son système d'associations imaginaires : le monde eutopique, grand, « sage », tend à être associé à l'espace céleste, incorruptible, géométrique, divin, alors que le monde dystopique, mesquin, « fol », revient à l'espace sublunaire, voire souterrain. Bien que la vision soit compliquée d'une manière baroque par les regards et les commentaires contradictoires que le Sage et le Fou contre-croisent sur le même sujet, il reste néanmoins que le patron imaginaire chrétien continue de façonner la disposition spatiale de l'utopie.

La même influence peut être mise en évidence dans *La republica immaginaria* de Ludovico Agostini (1590). Les deux partenaires du dialogue sont ici le Fini et l'Infini, c'est-à-dire l'homme (et dans ce cas précis

[1228] Francesco DONI, *Les mondes célestes, terrestres et infernaux*.

l'utopiste) et Dieu. Dans l'esprit de la Contre-Réforme, le Fini construit le plan d'une « cité imaginaire » (de fait, plutôt réformiste et mélioriste, prenant pour repère la République vénitienne) suivant non l'intelligence du génie humain, mais les lumières de la Sagesse divine. Autant dire que l'Infini, Dieu, est appelé à guider l'imagination de l'utopiste, à lui imposer les « lois » divines (c'est-à-dire les dogmes adoptés à Trente). Comme le dit Luigi Firpo, éditeur du texte, par cette subordination « la république imaginaire tend à s'identifier à la Cité de Dieu »[1229]. Si l'utopie placée sur terre était l'héritière du Paradis terrestre chrétien, voilà que l'utopie transportée aux cieux devient la continuatrice du Paradis céleste.

L'héritage classique et médiéval procurait aux premières utopies astrales aussi les solutions sur la manière de voyager aux cieux. A l'Antiquité, dans la tradition néopythagoricienne et néoplatonicienne surtout, de Platon (le mythe d'Er) et Plutarque à Cicéron (*Somnium Scipionis*) et le non moins fameux Macrobe (*Commentarium in Somnium Scipionis*), le voyage astral supposait une décorporalisation de l'âme et était traité comme un « songe » mystique. La culture chrétienne a assimilé le vol de l'âme aux rapts et aux extases induits par Dieu[1230]. Pendant le Moyen Age, la tradition des apocalypses apocryphes a été enrichie par la littérature celtique irlandaise, avec ses nombreuses *baile* (révélations druidiques) et *fisi* (visions de l'autre monde). La *Divine Comédie* de Dante couronnait un corpus impressionnant de révélations extatiques, dont les *Visions* de Fursa, Laisren, Adamnan, Tugndale, Alberic, etc.[1231]

Les premières utopies, aussi bien que leurs cousins religieux – les projets millénaristes, ont souvent utilisé le véhicule de la révélation onirique et extatique. Pour présenter son apocalypse, Thomas Müntzer critiquait la « lumière naturelle » de la raison humaine et faisait l'éloge de la « lumière divine », relevée dans des rêves inspirés, les rêves-messages. « Pour lui, commente Joël Lefebvre, le rêve est un moyen de connaissance, il a une réalité objective en vertu de la croyance selon laquelle c'est Dieu qui se révèle directement dans l'inconscient pour dicter à l'homme son action dans l'histoire »[1232]. Le Sage et le Fou des *Mondes* de Francesco Doni (1552) sont pour une fois d'accord sur le fait que la vision de la Cité idéale est de nature onirique. « Il me semblait bien admis que c'estoit un songe », affirme le Sage, et le Fou admet que « Quelques fois nous vient de vrais songes »[1233].

En général, pour aider la narration, les songes ne sont pas passifs, mais très dynamiques. Ils n'apportent pas au rêveur un vision toute faite, qu'il n'a qu'à contempler et décrire dans son cabinet, mais l'obligent à voyager lui-même, extatiquement, dans les espaces parallèles des planètes. Le Sage de Doni est accueilli par « deux pèlerins les plus beaux hommes que ie veis de ma vie » qui le prennent par les mains et l'emmènent

---

[1229] Luigi FIRPO, *Introduzione*, *in* Ludovico AGOSTINI, *L'infinito*, 1957, p. 12.

[1230] Voir Ioan Petru COULIANO, *Psychanodia. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance* et *Expériences de l'extase*.

[1231] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, pp. 108-115; Idem, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 169-191.

[1232] Joël LEFEBVRE, *Introduction* à Thomas MÜNTZER, *Ecrits théologiques et politiques, Lettres choisies*, pp. 45-46.

[1233] Francesco DONI, *Les mondes célestes, terrestres et infernaux*, p. 204.

en « un monde nouveau tout autre que celui-cy »[1234]. Le narrateur du *Somnium seu Opus posthumum de astronomia lunari* de Johannes Kepler (1634) raconte que, à une époque où il lisait dans une Histoire de la Bohème les exploits de la célèbre sorcière Libussa, il a rêvé d'un livre narrant la vie d'un certain Duracotus[1235]. Fils d'une sorcière, Duracotus converse avec un démon qui lui décrit le monde dans la Lune et la manière d'y arriver. Quand le démon termine son récit, Duracotus peut ôter la cape noire dont il avait dû se couvrir la tête, et la narrateur se réveille à son tour, la tête couverte par les draps de son lit.

Cyrano de Bergerac invoque pour son propre voyage à la Lune l'expérience extatique de Cardan, qui s'aurait entretenu avec « deux grands veillards, lesquelz apres beaucoup d'interrogations qu'il leur fit respondirent qu'ils estoient habitans de la Lune »[1236]. Cardan narre cette vision dans son volume d'œuvres, que M. Dyrcona trouve miraculeusement ouvert sur son bureau de travail. Ce subterfuge textuel démontre qu'à l'Age classique le rêve extatique est devenu un dispositif poétique pour introduire sans grands problèmes des relations trop ouvertement fictives. Gabriel Daniel donne comme « véhicule » de son *Voyage du monde de Descartes* une substance hallucinogène (« le tabac de Descartes »), mais la fonction psychotrope et extatique n'est pas prise à la lettre, elle est plutôt un prétexte narratif et un moyen de railler les inventeurs de systèmes[1237].

L'instrumentalisation, la stéréotypisation et la dérision du « *raptus animae* » suggèrent l'usure rapide que le thème a subie à l'Age classique. La fiction utopique a renoncé assez vite au songe extatique en tant que véhicule de ses visions. Dans l'*Histoire comique des états et empires du soleil* (1657), Cyrano de Bergerac fait précéder son départ vers le soleil de trois rêves prémonitoires vécus par le narrateur et ses amis. Les songes annoncent autant la persécution du protagoniste que son envol salvateur. Bien que les personnages traitent les rêves comme une « monstrueuse chimère », ils admettent qu'il est possible de « tirer des songes comme des oracles une science de l'avenir »[1238]. La révérence ne peut toutefois pas cacher la déchéance du thème : le rêve ne peut plus transporter en utopie, il ne fait que la préparer et l'annoncer. Pour voler à la Lune et au Soleil, le personnage de Cyrano de Bergerac utilisera une série de moyens de transport beaucoup plus concrets, fioles de rosée, « moesle » d'animaux, fusées, machines volantes, etc.

Si les voyages utopiques renoncent aux visions et aux extases en tant que véhicules vers le monde astral, cela est dû au grand changement de paradigme qui a affecté la cosmologie de la Renaissance. Le « *raptus animae* » était solidaire d'une conception religieuse et mystique de l'univers, qui supposait que les cieux planétaires étaient régis par les hiérarchies angéliques et le dernier ciel, l'Empyrée, était habité par Dieu.

[1234] *Ibidem*, p. 205.

[1235] Johannes KEPLER, *Somnium, seu Opus posthumum de astronomia lunari*, p. 6.

[1236] CYRANO DE BERGERAC, *L'autre monde*, *in Œuvres complètes*, p. 360. Le thème des deux initiateurs renvoie aux gardiens traditionnels du Jardin d'Eden, Hénoch et Elie. Reprenant le topos du Paradis terrestre situé dans la Lune, l'utopie lunaire se souvient vaguement de ses deux habitants aussi.

[1237] Gabriel DANIEL, *Voyage du monde de Descartes*, p. 40.

[1238] CYRANO DE BERGERAC, *Histoire comique des états et empires du soleil*, *in Œuvres complètes*, p. 430.

L'ascension du monde sublunaire, imparfait et corruptible, vers le monde supérieur, immuable et parfait, nécessitait la transcendance de la condition mortelle, l'abandon du corps de chair et l'activation du corps pneumatique ou de gloire. Seul l'âme ou l'esprit, en tant qu'essence de l'individu, était compatible avec la perfection des sphères astrales et du royaume de Dieu.

Or, la révolution copernicienne a ébranlée toute cette métaphysique. Les XVI^e^ et XVII^e^ siècles ont démantelé les principales présuppositions de la cosmologie chrétienne. Arthur Koestler énumère trois de ces principes contestés : la partition du cosmos en deux régions, celle supérieure incorruptible et celle sublunaire imparfaite, le dogme géocentrique, le dogme du mouvement parfait des astres sur des orbites circulaires[1239]. A ces trois principes, Alexandre Koyré ajoute deux autres : la finitude de l'univers et la nature inhabitable et invivable des mondes astraux[1240]. A travers les découvertes, les hypothèses et les théories de Nicolas de Cues, Nicolas Copernic, Thomas Digges, Giordano Bruno, Tycho Brache, Johannes Kepler, Galileo Galilée, William Gilbert, René Descartes et finalement Isaac Newton, la Terre a quitté la position centrale qu'elle occupait dans un monde clos et est devenue une planète similaire à tant d'autres dans un univers ouvert et infini.

Les implications imaginaires et littéraires de cette « révolution scientifique et mentale » ont été le mieux mis en vedette à l'époque par l'anglais John Wilkins, évêque de Chester. Dans son traité *A Discourse concerning a New World & Another Planet* (1640), traduit en français sous le titre *Le monde dans lune* (1655), John Wilkins fait œuvre de divulgation de la nouvelle cosmologie de Copernic, Bruno, Campanella, Kepler et Galilée, tentant de la déculpabiliser et de la rendre compatible avec les dogmes chrétiennes (on sait que le *De Revolutionibus orbium coelestium* de Copernic avait figuré entre 1616 et 1620 dans l'*Index* roman et qu'en 1633 Galilée a été obligé de rétracter la thèse géocentrique).

John Wilkins élabore une liste de quatorze « propositions », qui constituent les axiomes de ce qui sera la « conception standard » (ou l'« ontologie fondamentale », comme dit John R. Searle) des auteurs de voyages astraux aux XVII^e^-XVIII^e^ siècles. Laissant pour le moment de côté le premier principe, le deuxième pose que l'idée de la pluralité des mondes ne contredit aucun principe de la raison et de la foi ; le troisième que les cieux ne sont pas faits d'une matière pure et incorruptible, qu'ils sont, au contraire, soumis au mouvement et aux changements tout comme le monde sublunaire ; le quatrième que « la lune est un corps solide, espais & opaque » ; le cinquième que la lune n'a pas de rayonnement propre ; et le sixième que la lune est un monde. Les principes suivants, de sept à douze, sont destinés à établir la similarité de conditions géologiques, climatériques et atmosphériques entre la Lune et la Terre, partant de l'isomorphisme : « que comme ce Monde là est notre Lune, qu'ainsi notre Monde est la Lune de ce Monde là ». La Lune est ainsi dotée de

---

[1239] Arthur KOESTLER, *Les Somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'univers*.

[1240] Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*.

mers et de terres, de hautes montagnes, de profondes vallées et de campagnes spacieuses, d'une atmosphères et de météores[1241].

Après ce véritable procès de « terra-formation » imaginaire, la Lune est déclarée habitable. S'appuyant sur Cusanus et Campanella, John Wilkins nous livre un des premiers discours d'exobiologie, dont les grandes lignes continueront de constituer les prémisses de la science-fiction contemporaine. Partant du principe de l'homogénéité de l'univers et de la similarité des corps astraux, Nicolas de Cues avait affirmé que Dieu avait peuplé la multitude des étoiles de différentes espèces d'êtres. Dans son *Zodiacus Vitae* (1534), Marcellus Palingenus (Pier Angelo Manzoli) avait à son tour soutenu que la Terre est le pire des habitats et que de plus heureuses colonies peuplent les mondes stellaires[1242]. John Wilkins affirme donc « qu'il y a bien de l'apparence qu'en ce Monde là il y a des Habitans ».

Quant à la nature des Sélénites, Wilkins part de la conjecture de Campanella, « assavoir que les habitans de ce Monde là ne sont point hommes comme nous, mais quelque autre espèce de créatures qui ont quelque proportion & ressemblance avec nostre nature. Ou bien il se peut faire qu'ils sont d'une nature toute différente des autres choses d'icy bas, & telle que nulle imagination ne peut d'escrire »[1243]. En tout cas, pour donner une place aux Sélénites sur l'échelle des êtres, Wilkins adapte à la nouvelle mentalité cosmologique l'ancienne opposition théologique entre l'homme et l'ange. Remarquant qu'il y a un abîme (« *chasme* ») immense entre ces deux espèces, il déduit que, dans sa grande magnanimité et son pouvoir, Dieu n'a pas pu manquer de créer toutes les espèces intermédiaires. Par conséquence, les peuples de la Lune, mais aussi bien du Soleil et des autres étoiles, doivent être supérieurs aux humains.

Enfin, le quatorzième principe du « programme spatial » de Wilkins est plus optimiste encore, posant « qu'il n'est pas impossible que quelqu'un de la postérité puisse descouvrir un moyen pour nous transporter en ce Monde de la Lune ; & s'il y a des Habitans, d'avoir commerce avec eux ». L'évêque synthétise trois types de moyens de transport. L'un, qu'on pourrait qualifier d'« autoporteurs », implique l'utilisation des ailes. Bien qu'il invoque les figures de Mercure et des anges, Wilkins ne pense pas à une mutation ptéromorphe de la race humaine, mais à l'utilisation d'ailes artificielles, à l'instar de Dédale et des inventeurs de la Renaissance. Le deuxième type de transportation peut être traité de « porteurs naturels », Wilkins invoquant les grands oiseaux, comme l'aigle de Ganymède et le Rock de la tradition asiatique. Le troisième type comprend les « porteurs artificiels », comme le chariot volant[1244].

Un épigone de John Wilkins, David Russen, reprendra la systématisation, indiquant comme moyens de locomotion divers oiseaux et insectes (les *gansas* de Godwin, les grandes sauterelles, le Rock, etc.), les ailes (de Mercure, de Dédale), le chariot volant et un câble formidable tendu entre la Terre et la Lune. Ce qui est

---

[1241] John WILKINS, *Le monde dans la lune*.

[1242] Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, chap. I.

[1243] John WILKINS, *Le monde dans la lune*, p. 212.

[1244] Idem, *A Discourse concerning a New World & Another Planet*, pp. 237-238.

époustouflant, c'est la désinvolture avec laquelle Russen utilise comme des sources également crédibles autant le traité de John Wilkins que les fictions de Francis Godwin et de Cyrano de Bergerac. Quant au quatrième moyen, l'amarre tendue entre les planètes, elle est une métaphore prise littéralement (donc une catachrèse) du concept de gravitation esquissé par Kepler et construit par Newton[1245].

En tout cas, tous ces véhicules aériens seront utilisés par les auteurs d'utopies et de voyages extraordinaires. L'extase mystique et l'envol de l'âme (« *raptus animae* ») apparaissent chez Kepler (1634), Cyrano de Bergerac (1649), Gabriel Daniel (1690), le Chevalier de Béthune (1750) ou Marie-Anne de Roumier-Robert (1765). En ce qui concerne les « auto-porteurs », les Glumms et les Gawrys (hommes et femmes) rencontrés par Peter Wilkins dans le roman de Robert Paltock (1751) ont des ailes naturelles, alors que les hommes-volants, les « Dédales », de Rétif de la Bretonne (1781) utilisent des ailes artificielles. Les porteurs naturels sont représentés par les cygnes sauvages de Francis Godwin (1638) ou le grand oiseau qui emporte la « maison » de Gulliver hors de Brobdingnag (1726). Les porteurs artificiels sont les plus répandus, depuis le chariot à fusées de Cyrano de Bergerac et le chariot à vapeurs, exhalations et vents condensés des *Avantures du voyageur aérien* (1724), le « consolidateur » de Daniel Defoe (1705) et la machine à air comprimé de Ralph Morris (1751) aux montgolfières et ballons stratosphérique de L.-A. Beffroy de Reigny (1790), Antoine-François Momoro (1784) ou de l'auteur anonyme de *A Journey Lately Performed Through the Air in an Aerostatic Globe***,** *commonly called an air balloon, from this terraqueous globe to the newly discovered planet, Georgium Sidus* (1784). Finalement, différents moyens gravitationnels permettant la lévitation et le passage d'une planète à autre sont invoqués par des auteurs comme Margaret Cavendish (1668) et Voltaire (1752). Ce qu'on peut observer c'est que, avec l'avance de la mentalité pragmatique, les moyens artificiels et techniques ont pris progressivement le dessus sur les moyens mythologiques et magiques.

Retournant à John Wilkins, il est facile de remarquer que son programme d'exploration et de colonisation planétaire est calquée sur le schéma des « reconnaissances » et des découvertes de la Renaissance. L'évêque est conscient que la nouvelle vision cosmologique doit lutter contre l'inertie imaginaire et théorique non seulement des théologiens mais aussi du grand public. C'est pourquoi il fait appel à un exemple éclatant d'incrédulité générale qui a dû céder face à l'évidence empirique : celui des Antipodes et du Nouveau Monde. Pendant le Moyen Age, la grande majorité des pères de l'Eglise avaient réfuté l'existence des antipodes et Christophe Colomb lui-même s'était confronté au scepticisme des docteurs et à la dérision des « esprits vulgaires ». Or, la découverte des Amériques avait démontré que les vérités reçues pouvaient être des préjugés et des fausses opinions[1246].

[1245] En effet, Kepler concevait la force motrice du soleil appliquée aux planètes comme une sorte de fouet, comme un balai ou comme les rais d'une roue cosmique. Voir Arthur KOESTLER, *Les Somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'univers*, Quatrième partie, chap. 2 et 6.

[1246] Voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 268-289.

Avec cet exemple pris à l'histoire des mentalités, John Wilkins se propose de débiliter la force de la tradition et de donner, si ce n'est de la consistance, du moins une impulsion enthousiaste à l'argument de nouveauté. Le schéma de l'exploration est amplifié de la découverte des Amériques à la quête des mondes astraux. La Lune, les planètes et les étoiles occupent, pour les explorateurs du ciel, la place que le Nouveau Monde avait détenu pour les explorateurs de l'Océan. Les astres deviennent les nouveaux antipodes de la Terre.

A l'instar des érudits qui avaient attaqué les raisonnements des pères contre les antipodes, John Wilkins monte son propre combat contre les thèses sceptiques. L'évêque énumère quatre arguments invoqués contre la pluralité des mondes. Les trois premiers sont des arguments d'autorité : ni Moïse, ni saint Jean, donc ni l'Ancien ni le Nouveau Testament n'avaient parlé que d'un Monde, et ceux qui ont formulé d'autres opinions, comme Virgile de Salzbourg, ont été accusés d'hérésie[1247]. Le quatrième argument est repris à Thomas d'Aquin, qui affirme que, s'il y a plusieurs mondes, ceux-ci doivent être soit de la même nature, ce qui démontrerait un manque de clairvoyance et une répétition fâcheuse de la part du Créateur, soit de natures diverses, ce qui aboutirait à l'idée que Dieu a répété plusieurs fois la création. John Wilkins s'en sort distinguant à son tour deux acceptions du terme « monde », qui peut être compris soit comme l'univers dans sa totalité, soit comme l'écosystème d'une planète ou d'un astre. Dans le premier sens, la création n'est assurément qu'une, alors que dans le deuxième sens, plus restreint, on peut effectivement parler de plusieurs mondes[1248].

En France, le grand divulgateur de la théorie des mondes habités a été Bernard le Bovier de Fontenelle[1249]. En 1686, le futur académicien a publié une première édition, en cinq soirs, d'*Entretiens sur la pluralité des mondes habités*, reprise l'année suivante dans une deuxième édition revue et corrigée en six soirs. Fontenelle est un disciple de Descartes (non sans des iconoclasmes) qui se propose d'offrir un texte de popularisation de la nouvelle cosmologie, « ni trop sèche pour les gens du monde, ni trop badine pour les savans »[1250]. En « bel esprit », il est plus hardi que l'évêque John Wilkins et étend la démonstration de l'habitabilité de la Lune à l'habitabilité de tous les astres. Il devance en cela la démarche, beaucoup plus sérieuse, du réputé savant Christian Huygens, qui s'est occupé des prémisses de la vie sur d'autres planètes dans son *Cosmotheoros, or Conjectures Concerning the Planetary Worlds* (1698).

[1247] L'histoire est assez obscure. Le moine irlandais Fergil ou Virgil, affilié à un monastère de Salzburg, avait été dénoncé par son supérieur, Boniface, comme défenseur de la théorie de l'existence d'un autre monde « sous la terre ». Evidemment, il s'agit des antipodes, et la dissension théologique portait en toute probabilité sur le modèle chrétien de la terre circulaire plate en opposition au modèle pythagoricien de la terre sphérique, avec des continents inconnus situés dans l'autre hémisphère. Le pape Zacharie avait en effet menacé Virgil d'excommunication, mais rien ne s'est passé et, quelques années plus tard, on retrouve Virgil nommé évêque de Salzbourg.

[1248] John WILKINS, *Le monde dans la lune*, pp. 31-32, 41.

[1249] Pour la biographie de Fontenelle, voir Alain NIDERST, *Fontenelle*.

[1250] Bernard le Bovier de FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*, *in Œuvres complètes*, tome II, p. 10.

Le support théorique de l'approche de Fontenelle est la mécanique cartésienne des tourbillons[1251]. L'univers astral est « divisé en tourbillons jetés confusément les uns parmi les autres » et « chaque étoile [est] le centre d'un tourbillon »[1252]. Fontenelle affirme que les planètes de ces soleils doivent nécessairement être habitées, en base de deux « lois » de la Nature. L'une est la « loi d'uniformité », ou plutôt la loi selon laquelle les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Si notre planète est peuplée, il serait absurde de penser que « ces grands corps auroient été faits pour n'être point habités, que ce seroit-là leur condition naturelle, et qu'il y auroit une exception justement en faveur de la Terre toute seule »[1253]. L'autre est la « loi d'économie » (la nature « est d'une épargne extraordinaire ; tout ce qu'elle pourra faire d'une manière qui lui coûtera un peu moins, quand ce moins ne seroit presque rien, soyez sûre qu'elle ne le fera que de cette manière-là »[1254]), selon laquelle, si la nature a déjà créé la vie sur notre planète, elle devra nécessairement appliquer la même solution aux autres planètes aussi.

Pour faire accepter la nouveauté face à l'argument d'autorité, John Wilkins avait évoqué la théorie des antipodes et ses fameux opposants finalement démentis, de Saint Jean Chrysostome, Saint Augustin, Lactance et Bède jusqu'à l'évêque espagnol Alonso Tostado Abulensis[1255]. Fontenelle fait appel à la même stratégie de contestation des autorités et des opinions reçues, étendant la démarche de Wilkins à l'ancienne théorie géographique des zones. L'idée que la zone tempérée de l'*oïkoumènê* est isolée par des zones infranchissables avait été pendant longtemps le plus important obstacle aux expéditions dans l'inconnu. Fontenelle soutient que, tout comme les zones torride et glaciales avaient été jugées inhabitables pendant le Moyen Age, de même la Lune et les planètes, considérés invivables et non-visitables par ses contemporains, ne tarderont pas à se dévoiler aux futurs explorateurs.

Fontenelle amplifie le schéma de la découverte géographique à la découverte astrale, en comparant les potentiels habitants d'une comète approchant le soleil aux marins de Colomb apercevant le Nouveau Monde : « Peut-être même y a-t-il des gens destinés à observer le moment où ils entrent dans notre Monde, et qui crient aussi-tôt, *Nouveau Soleil*, *Nouveau Soleil*, comme ces Matelots qui crient *Terre*, *Terre* »[1256]. Si les voyages interplanétaires sont une extension des voyages intercontinentaux, il est vraisemblable que notre étonnement dans le cas d'une venue éventuelle des « extra-terrestres » reproduirait l'émerveillement des Amérindiens à l'apparition des Européens.

[1251] Voir Roger MERCIER, *La Réhabilitation de la nature humaine*, p. 40.

[1252] Bernard le Bovier de FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*, *in Œuvres complètes*, tome II, p. 98.

[1253] *Ibidem*, p. 68.

[1254] *Ibidem*, p. 26.

[1255] John WILKINS, *A Discourse concerning a New World & Another Planet*, pp. 6-10.

[1256] Bernard le Bovier de FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*, *in Œuvres complètes*, tome II, p. 108.

La métaphore de la comète en tant que navire n'est pas accidentelle, Fontenelle en fait un véritable instrument épistémologique. Reprenant l'imposant concept de « grande chaîne des êtres »[1257], il le met à jour d'une manière encore plus suivie que John Wilkins, qui l'avait plaqué sur l'axe mathématique de l'infiniment grand et de l'infiniment petit. L'académicien français construit des comparaisons croissant en cascade, qui suggèrent la possibilité d'extension asymptotique des découvertes, partant de la zone tempérée, aux zones torrides et glaciales, au Nouveau Monde, au Continent Austral, à la Lune, aux planètes, aux autres étoiles. Ce relativisme graduel lui permet de démontrer que les éléments doivent avoir leurs habitants respectifs : la terre a les animaux, l'eau les poissons, l'air les oiseaux, l'atmosphère de la Lune ses peuples et l'éther des astres ses locataires. Plus précisément, de même qu'ils ont fait progressivement la connaissance des Chinois, puis des Amérindiens, les Européens auront aussi la chance de rencontrer les gens de la Lune et des planètes. Les échelons de l'échafaudage progressif rendent possible la déduction que la distance ontologique entre la Terre et les planètes rejette les Lunaires non seulement hors de la descendance adamique clamée par l'Eglise, mais aussi hors de l'humanité en tant qu'espèce[1258].

Pour donner une idée de la nature des « extra-terrestres », Fontenelle adapte à la nouvelle science la tradition antique des planètes tutélaires des caractères humains. En accord avec la théorie astrologique et hermétique de l'influence du jeu des astres sur les typologies, un des partenaires des *Entretiens* émet l'hypothèse que le peuple de Venus doit être « plein d'esprit et de feu, toujours amoureux, faisant des vers, aimant la musique, inventant tous les jours des fêtes, des danses et des tournois », alors que les habitants de Mercure ne manqueraient pas de faire de bons commerçants. Presque cent ans plus tard, en 1765, Marie-Anne de Roumier-Robert fera de ces correspondances le principe de son *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes* (1765).

Quant à Fontenelle, plus sobre, il remplace les principes qualitatifs de la pensée hermétique par les raisonnements quantitatifs et mécaniques. Sur les Mercuriens, par exemple, il avance qu'ils « sont plus de deux fois plus proches du Soleil que nous. Il faut qu'ils soient fous à force de vivacité. Je crois qu'ils n'ont point de mémoire, non plus que la plupart des Nègres ; qu'ils ne font jamais de réflexion sur rien ; qu'ils n'agissent qu'à l'aventure, et par des mouvements subits »[1259]. Avec Fontenelle, le paradigme de la nouvelle science finit par écarter définitivement la « pensée enchantée ».

Un autre divulgateur (mais si équivoque qu'il serait plus correct de le ranger parmi les diffamateurs) de la philosophie de Descartes est le père Gabriel Daniel. Quelques années après Fontenelle, il publie un *Voyage du monde de Descartes* (1690) dans lequel il met littéralement en images les principes de la physique cartésienne. Plus précisément, il fait de Descartes un esprit désincarné, qui vit dans l'espace éthéré, en

---

[1257] Sur ce sujet, voir le livre classique d'Arthur LOVEJOY, *The Great Chain of Being*.

[1258] Bernard le Bovier de FONTENNELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes habités*, *in Œuvres complètes*, tome II, pp. 13, 50, 61.

[1259] *Ibidem*, pp. 78-79.

compagnie des âmes d'autres philosophes, comme Socrate, Platon et Aristote. Esprit pensant, notre philosophe a sur la « matière étendue » les pouvoirs d'un démiurge, qui est capable d'invoquer et de faire travailler à son gré les énergies de Dieu.

Le dessein de l'esprit de Descartes est de modeler dans le chaos du « troisième ciel » (qui s'étend au-delà du système solaire et du ciel des étoiles fixes) un monde en miniature qui démontre la validité de ses principes cosmologiques. Les trois disciples qui le visitent en état de transe, dont le narrateur, assistent en effet à la mise en marche et aux mouvements tourbillonnaires de la matière agitée par le maître. Dans ce laboratoire cosmique, l'univers « expérimental » créé par Descartes permet à ses spectateurs de visualiser la formation du système solaire, de la Terre, des planètes et des comètes, le fonctionnement de la gravitation, du flux et du reflux, etc.

L'espace astral est utilisé par Gabriel Daniel comme un « développateur » imaginaire des théories philosophiques abstraites. Sur la Lune, le narrateur rencontre diverses formes de relief et des communautés qui matérialisent les états et les fonctions de l'âme (la mer des humeurs, la presqu'île des rêveries, etc.) et les projets de plusieurs philosophes (la République de Platon, l'île d'Aristote, le Gassendi, le Mersenne, etc.). Dans les termes d'Henry Corbin, les cieux astraux sont un « *mundus imaginalis* » où les images ont une consistance ontologique et les idées pures s'incarnent en des figures éthérées. Ici les projets utopiques théoriques se matérialisent dans des royaumes surnaturels et dans des sociétés d'esprits. A même titre que les systèmes de Platon ou d'Aristote, le « monde de Descartes » y apparaît comme une utopie, qui doit être mise à l'épreuve par la modélisation imaginaire.

Mais est-ce bien une utopie ? Quoique le modèle tourbillonnaire mis en marche par l'esprit de Descartes paraisse fonctionner, le narrateur ne manque pas de formuler plusieurs critiques au système du maître. La glande pinéale en tant que siège matériel de l'âme, la forme et le mouvement des atomes de matière, la conservation de la quantité de mouvement, le doute méthodique et beaucoup d'autres principes sont contestés explicitement. Aristote en personne et toute une compagnie d'aristotéliciens, un mandarin chinois et autres philosophes sont introduits en scène pour formuler directement leurs arguments et verdicts. Traité philosophique déguisé en voyage extraordinaire, le récit de Gabriel Daniel se clôt sur une Lettre dans laquelle le narrateur adresse à Descartes une liste de difficultés et de contradictions de sa théorie.

Mais au delà de la réfutation argumentative, le *Voyage du monde de Descartes* monte, par sa structure même, une critique destructrice du système cartésien. Deux ennemis de la philosophie cartésienne, admis à assister aux manœuvres démiurgiques de Descartes, affirment ne rien voir de « toutes ces fadaises, et de toutes ces chimères ». Pour eux, là où Descartes et ses disciples contemplent les tourbillons du premier, du second et du troisième élément, il n'y a que le vide. Le narrateur lui-même admet qu'au début il avait des problèmes de compréhension, mais que, heureusement, « mes idées se trouvèrent tout d'un coup changées ; et moi, qui un

moment auparavant ne voiois rien dans cet espace immense où j'étois, je commençai à y voir de la matière, et à être persuadé, que l'espace, l'étenduë, et la matière ne sont que la même chose »[1260].

Dans le « *mundus imaginalis* » de Gabriel Daniel, les images subjectives ne deviennent concrètes que si les visiteurs les créditent comme réelles. L'explication qu'en donne l'auteur est en accord avec la psychologie cartésienne : pour accepter une idée ou une image, il faut que les esprits animaux en aient imprimé une trace mnésique dans le cerveau. Les aristotéliciens, qui pensent dans d'autres catégories, n'ont aucune chance de visualiser le système cartésien puisque les empreintes cérébrales correspondant à cette conception leur manquent. Le narrateur, lui, après avoir lu les livres du maître et discuté avec lui et ses disciples, acquiert finalement les connexions qui lui permettent de diriger les esprits animaux par les articulations mentales du système cartésien.

Malheureusement, dans cette belle spéculation sur le « *mundus imaginalis* », Gabriel Daniel ne traite le concept hermétique et magique de matérialisation des images que comme une métaphore. Dans le registre de lecture du texte, le « monde de Descartes » n'est pas sérieusement envisagé comme réel (comme cela se passe dans la majorité des utopies, où le royaume visité est présenté, dans les cadres de la fiction, comme bien existant), mais comme une simple allégorie, très à propos pour mettre en récit un discours sèchement théorique. Autrement dit, Gabriel Daniel nous introduit le monde astral comme une convention de lecture, que nous ne sommes nullement invités à prendre à la lettre.

Ce traitement de la fiction est rendu patent par les qualificatifs appliqués au « monde de Descartes ». Le troisième ciel, où l'esprit du philosophe met en œuvre sa cosmologie, est appelé, avec une expression empruntée au maître, « les espaces indéfinis ». Où, dans des termes plus courants, « les espaces imaginaires ». Or, chez Gabriel Daniel, « imaginaire » n'a pas le sens ontologique des néoplatoniciens, mais le sens péjoratif des cartésiens justement, de « quelque chose de chimérique, et qui n'étoit que dans l'imagination »[1261]. Cela revient à dire que, bien que conventionnellement le narrateur fasse un voyage astral dans les « espaces imaginaires », le « monde de Descartes » n'est qu'une simple invention. Il n'existe pas réellement, mais seulement comme une construction mentale, comme un ensemble de traces mnésiques.

Ainsi, à l'âge prémoderne, l'espace stellaire et les voyages interplanétaires, popularisés par des divulgateurs comme Fontenelle et David Russen, conservaient aussi bien une connotation ironique et sceptique, chez des auteurs comme Cyrano de Bergerac et Gabriel Daniel. La Lune, surtout, héritait des associations cocasses du Moyen Age (lieu des étourdis, des amoureux, des enthousiastes et des fous) et des motifs du monde renversé. Les auteurs de science fiction des XIX^{e}-XX^{e} siècles traiteront l'espace extraterrestre comme un univers réel (au niveau du récit), alors que les « philosophes » des XVII^{e}-XVIII^{e} siècles le regardent avec un certain détachement, ironie et scepticisme. Grande partie des utopies astrales classiques sont corrodées par une

---

[1260] Gabriel DANIEL, *Voyage du monde de Descartes*, pp. 328 et 306.

[1261] *Ibidem*, p. 261.

méfiance et une disposition ludique qui les transforment en paraboles et jeux d'esprit, sinon en pures chimères.

Le calquage du voyage astral sur le patron des expéditions de la Renaissance attribue à la Lune, et aux autres astres, une ambiguïté axiologique similaire à celle qui marquait le Nouveau Monde. D'un côté, les continents antipodaux, et les mondes astraux à leur suite, héritent du *topos* du Paradis terrestre, de l'autre ils sont empreints des connotations du « *mundus inversus* ». Comme nous l'avons vu, John Wilkins apporte des arguments sur l'identité entre la Lune et le Paradis d'Adam. D'autres auteurs n'hésiteront pas à voir dans la Lune non un monde supérieur, mais inférieur, renversé, un miroir en négatif de notre monde. Notre hypothèse est que la Lune et les astres perçus dans leur descendance paradisiaque ont donné naissance à des utopies astrales, alors que, traités comme des mondes renversés, ils ont engendré des antiutopies.

Dans la première partie de ce travail, nous avons abordé l'héritage médiéval des utopies astrales, plus exactement la ligne de continuité entre le Paradis terrestre (situé par plusieurs pères dans la Lune) et les sociétés parfaites extra-terrestres. Cyrano de Bergerac et Margaret Cavendish posaient que les places paradisiaques découvertes par leurs héros dans la Lune ou dans les planètes sont littéralement le jardin d'Eden de la Bible, opérant ainsi une adaptation, plus ou moins sérieuse, de la théologie chrétienne à la nouvelle cosmologie. D'autres auteurs, comme David Russen (*Iter Lunare*, 1703), Samuel Brunt (pseudonyme de l'auteur du *Voyage a Cacklogallinia*, 1727) ou Antoine-François Momoro (*Un nouveau voyage à la Lune*, 1784) ont donné pour la Lune d'autres équivalents mythiques, comme les Champs Elysées et l'Age d'Or, la montagne de Noé et la Terre promise, le Hadès lunaire et l'Olympe astral des néopythagoriciens, etc.

Une des premières utopies lunaires, *The Man in the Moone* de l'évêque Francis Godwin (1638), laisse à nu le processus de transfert de matériel imaginaire des *topoï* du Monde Nouveau et du Paradis terrestre à la société idéale placée dans la Lune. Dans une dédicace à l'ingénieux lecteur, E. M. (les initiales sous lesquelles se cache Godwin) annonce que son livre présente « une découverte nouvelle d'un monde nouveau », qui délectera le public peut-être encore plus que la découverte de l'Amérique par Colomb. Et pour souligner la similitude, Godwin remarque que « Jadis l'idée qu'il doit y avoir des Antipodes était considérée un paradoxe tout aussi grand qu'aujourd'hui de penser que la Lune doit être habitable »[1262].

Le périple de Domingo Gonsales, le protagoniste espagnol du récit, respecte le schéma classique du voyage en utopie : croisière océanique, abordage (par des pirates anglais, très gentilshommes d'ailleurs), naufrage, sauvages agressifs, îles paradisiaques. En première instance, Domingo Gonsales rencontre effectivement un paradis sur terre. Il s'agit de l'île Sainte Hélène dans l'Atlantique du Sud, « le seul paradis, je crois, que la terre a jamais eu, par la salubrité de son air, la fécondité de son sol et l'abondance de toutes les choses nécessaires à la vie de l'homme »[1263]. C'est sur cette île, où le protagoniste refait sa santé ébranlée par le

[1262] Francis GODWIN, *The Man in the Moone*, p. 2.

[1263] *Ibidem*, p. 7.

voyage, qu'il apprivoise une espèce de cygnes sauvages, en partie poissons, en partie oiseaux, qu'il appelle *Gansas*. Appartenant autant au répertoire des contes de fées (à ne penser qu'au *Voyage de Niels Holderson*) qu'aux races tératologiques de la « matière d'Asie » (on se rappelle que le roi Alexandre des sagas médiévales explore les abysses de la mer dans une sorte de bathyscaphe et les hauteurs du ciel dans une nacelle de peau portée par des grands aigles), les *Gansas* seront utilisées comme les porteurs d'un étrange appareil aérien inventé par Domingo Gonsales.

L'épisode de l'île Sainte Hélène représente cependant ce que Pierre Ronzeaud appelle un « sas narratif », une interface entre notre monde et l'utopie lunaire. Un deuxième sas est constitué par l'île « Tenerik » des Canaries, où Domingo Gonsales se réfugie grâce à son dispositif avicole quand son bateau est attaqué par des Anglais. Ses mésaventures n'en finissent pour autant. Poursuivi par des sauvages locaux (probablement les Guanches), il s'enfuit sur El Pico, le plus haut mont de l'île. C'est du pic de cette éminence que le personnage s'envolera vers le satellite de notre globe. El Pico se retrouve ainsi dans la posture de la montagne du Purgatoire de Dante. Si l'île Sainte Hélène est un Paradis terrestre, El Pico est la plateforme de lancement qui mène vers la Lune, homologue au Paradis céleste. L'envol et son riche symbolisme ascensionnel correspondent à la purgation qui rend possible l'ascension mystique de la terre au ciel et, dans notre cas, du monde d'en bas, dystopique, au monde sélénien, utopique.

Tranchant avec la physique traditionnelle d'Aristote, selon laquelle les éléments et les corps se dirigent chacun vers son point d'origine, les pierres vers la terre, l'air et le feu vers le ciel, Francis Godwin utilise à fond les principes esquissés par Gilbert, Kepler et Galilée du magnétisme et de la gravitation. Arrivé à mi-distance entre la Terre et la Lune, Domingo Gonsales découvre que tout corps est attiré, comme par un aimant, par chaque planète, et que lui est ses *Gansas* sont arrivés au point d'impondérabilité où l'attraction des deux astres s'annule réciproquement. Dans cette zone intermédiaire, véritable *inter-mundi*, le personnage est accueilli par une population de « diables et mauvais esprits », parlant toutes les langues, qui l'embêtent et lui jouent des farces. Hérités de la tradition pythagoricienne des *daïmons* aériens et sublunaires, traités par les contemporains de Godwin comme des esprits élémentaires et des génies invisibles[1264], le peuple des démons représentent un troisième sas narratif ou point intermédiaire, de facture surnaturelle, qui prépare la descente à la Lune.

De nos jours, l'idée que la Lune et les planètes peuvent avoir un aspect similaire à Terre ne choque plus personne et l'effort des auteurs de science-fiction va plutôt dans la direction contraire, celle d'inventer d'habitats étranges et exotiques. Mais au XVII^{e} siècle, après des millénaires pendant lesquels on avait attribué aux corps célestes une nature non-matérielle et en tout cas non-humaine, la vision d'une Lune qui prolonge la géographie terrestre était une nouveauté. Francis Godwin profite des découvertes faites avec l'aide de la lunette (grâce à laquelle « nos Galiléens peuvent […] contempler les taches du Soleil et décrire

[1264] Voir Robert BURTON, *Anatomy of Melancholy*, « Digression of air ».

les montagnes de la Lune »[1265]) pour invalider la théorie de la sphère du Feu et présenter notre satellite comme couvert d'un grand océan, avec des continents et des îles, des forêts, des champs et des villes.

Pour concevoir la population lunaire, Francis Godwin emprunte l'arsenal de symboles de l'imaginaire paradisiaque médiéval. Les Sélénites ne sont plus des anges ou autres créatures immatérielles, bien qu'ils détiennent des pouvoirs surhumains, et non plus, ou pas encore, des extra-terrestres, bien qu'ils aient des traits tératologiques. Deux fois plus grands que les humains, capables de voler, parlant une langue musicale, brillant dans des couleurs indescriptibles dans les catégories visuelles habituelles, ils vont nus et jouissent même d'une immortalité conditionnée. Le printemps éternel, l'« excellente disposition de la nature » fait que tous, « jeunes et vieux, haïssent toutes les formes du vice et vivent dans un tel amour, paix et amitié comme si c'était un nouveau Paradis »[1266]. Quant à l'imaginaire urbain de Godwin, il oscille à son tour entre la mythologie religieuse et l'utopie, les villes des Sélénites étant composées de grands bâtiments qui rappellent la Jérusalem céleste et ornées de gemmes précieuses aux pouvoirs alchimiques (de radiation, d'illumination et d'impondérabilité) empruntées à la légende du Prêtre Jean.

A partir de Francis Godwin la Lune a été progressivement investie et colonisée par les utopistes[1267]. Avec plus ou moins d'originalité, ceux-ci ont proposé notre satellite comme exemple pour la société humaine de leur temps. Le « regard éloigné » des voyageurs lunaires rendait possible une perspective critique du monde d'origine, de notre terre. La vision des narrateurs a souffert ainsi la bifocalisation spécifique des utopies et des eutopies, plaçant dans l'ailleurs astral une civilisation idéalisée, un projet mélioratif, et contemplant la civilisation européenne d'un œil critique, comme dans les relations de 'Sir Humphrey Lunatic', *A Trip to the Moon: Containing an Account of the Island of Noibla* (1764) et de William Thomson, *The Man in the Moon; or, Travels into the Lunar Regions by the Man of the People* (1783). L'allégorie politique très acide dont font usage ces voyages fantastiques de la deuxième moitié du XVIII^{e} siècle a amené Adam Roberts à les qualifier de « bouffonnades satiriques-comiques »[1268].

Peut-être le meilleur exemple en est *Nicodème dans la lune ou la Révolution pacifique* de L.-A. Beffroy de Reigny (1790). Adepte plutôt réservé de la Révolution, à laquelle il avait fait un accueil très modéré dans son journal *Le Courrier des Planètes*, Beffroy de Reigny donne dans sa pièce de « Théâtre des Boulevards » sa version propre de changement social, sans violence et terreur, conduit par le roi même. Cette « révolution pacifique » se passe dans la Lune, que l'auteur présente comme un espace parfaitement similaire à la Terre, sans effets d'exotisme, dépaysement et aliénation. La Lune est en fait un paysage rural français d'avant l'explosion des tensions sociales.

[1265] Francis GODWIN, *The Man in the Moone*, p. 2.

[1266] *Ibidem*, p. 39.

[1267] Voir J. O BAILEY, *Pilgrims through Space and Tim* ; Marjorie Hope NICOLSON, *Voyages to the Moon*.

[1268] Adam ROBERTS, « A brief note on Moretti and Science Fiction », journal internet *The Valve. A Literary Organ*, www.thevalve.org.

Nicodème y arrive dans un ballon stratosphérique (les frères Montgolfier avaient lancé le premier ballon le 5 juin 1783 dans la petite ville ardéchoise d'Annonay) juste au moment où se prépare une visite de l'empereur lunaire. Les paysans et le Curé veulent exprimer leur mécontentement, mais le Seigneur, le Prélat et le Ministre leur demandent de feindre la félicité et le bien-être. Profitant de son statut exotique et de son accès à la cour, Nicodème fait l'offre de porter lui-même les plaintes aux oreilles de l'empereur. Beffroy de Reigny suggère ainsi que la cause des révolutions est le manque de communication entre le grand peuple et le souverain, dû à l'intermédiation hostile des riches.

Nicodème, qui vient d'une France en proie aux massacres révolutionnaires, réussit à éviter sur la Lune ce qui sur Terre s'était transformé en tragédie. L'empereur se déclare prêt a écouter ses conseils et la situation générale change comme par magie. Si avant la « révolution pacifique » tous les Sélénites voulaient partir avec Nicodème sur Terre, après les réformes le protagoniste ne trouve plus de clients pour l'émigration. La Lune devient un monde à l'endroit, posé comme contre-modèle au monde à l'envers qu'est la Terre de la Révolution. Les malformations et les torts de la société française sont traités sur la Lune par une médecine sociale alternative, qui préfère l'homéopathie à l'intervention chirurgicale. Le Paysan, le Curé et l'Empereur sont présentés comme la « bonne entente » face à la « coalition monstrueuse » du Seigneur, du Prélat et du Ministre. L'eutopie lunaire de Beffroy de Reigny est une société renversée par rapport à la société terrestre, mais qui de fait redresse les dysfonctions de celle-ci.

Néanmoins, le mécanisme d'inversion utopique tendra à se manifester dans la plupart des cas dans le sens contraire, faisant de la Lune un miroir négatif de la Terre. Cette valorisation défavorable de notre satellite est due à son association aux thèmes des Antipodes et du « *mundus inversus* ». L'argument cognitif de la similitude avec la découverte des continents antipodaux utilisé par les partisans de l'habitabilité des planètes n'a pas manqué de transférer les connotations du monde inverse aux sociétés astrales. De même que l'image paradisiaque initiale des Amériques imposée par les premiers explorateurs a été renversée ultérieurement dans le « mythe noir » des Amérindiens, l'image de la Lune en tant qu'héritière de l'Eden biblique a trouvé son pendant dans des visions plutôt inquiétantes de l'« autre monde ».

Le double rôle joué par la Lune fait partie du processus plus grand de relativisation et décentralisation de la Terre dans la *Weltanschauung* de la Renaissance. Comme l'a démontré Arthur Koestler, un des pilons de la révolution cosmologique remplie par Copernic-Kepler-Galilée a été le dynamitage du dualisme antique et médiéval qui considérait le monde astral comme parfait, immobile et essentiel, et le monde sublunaire comme corruptible, changeant, même illusoire. Ou, dans la formulation donnée par John Wilkins dans sa première « proposition », « Que les Cieux ne sont pas d'une matière si pure, qu'on les puisse exempter de la corruption, & des changemens ausquels sont sujets tous ces corps inférieurs ». Les nouvelles théories de l'héliocentrisme et de l'infinité de l'univers, ensemble avec la découverte de la lunette et l'observation des autres planètes ont permis de montrer que les étoiles sont d'autres soleils et que les planètes sont semblables à la Terre.

L'expulsion de la Terre de sa position privilégié a transformé les autres planètes en « témoins » de notre condition. « Car fuir sur la Lune, comme le fait Cyrano, c'est considérer la Terre avec des yeux extérieurs à la Terre. C'est de sujet transformer la Terre en objet, mise à l'envers monumentale qui est, peut-être, le changement de regard essentiel de la Renaissance et, plus encore, de l'âge baroque », observe Frédérick Tristan[1269]. De même que les philosophes classiques, de Montaigne à Diderot, ont pris le « sauvage » non européen pour observateur et raisonneur de la civilisation européenne, les utopistes astraux, de Cyrano de Bergerac à Voltaire, ont trouvé dans les extraterrestres des miroirs pour nos mœurs et institutions.

Le principe de correspondance spéculaire entre la Terre et la Lune a été formulé par John Wilkins dans sa onzième « proposition », qui soutient « Que comme ce Monde là est notre Lune, qu'ainsi notre Monde est la Lune de ce Monde là »[1270]. La symétrie topique et le rapport de réversibilité entre la Terre et la Lune sera un des motifs obligatoires des visites à notre satellite. C'est cette ambiguïté structurelle qui permettra le retournement des topies lunaires positives en topies négatives, par la redistribution inverse du mal et du bien entre l'ici et l'ailleurs. Quand la Lune succède au Paradis terrestre, elle donne naissance a des utopies et des eutopies où la Terre accumule les caractères négatifs et la Lune les traits positifs ; quand elle prend la place des « antipodes monstrueux », elle devient le réceptacle de sociétés bizarres et angoissantes, déléguant à la Terre le rôle de monde normal et sécurisant.

Les causes qui agencent l'« antiutopisation » de la Lune sont diverses et les techniques de dérision non moins variées. Ce qui est peut-être la première antiutopie astrale classique, *Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des Régions de la Lune* (1595), réussit le tour de force de ridiculiser, sans exception, tous les *topoï* auxquels elle touche : l'Enfer et le Paradis lunaire, l'Europe et le Continent austral inconnu. L'explication de la virulence généralisée est donné par la disposition violement sarcastique de l'auteur envers son protagoniste, « Jean de Lagny », c'est-à-dire Jean sans Peur, le duc de Bourgogne. L'humeur hostile débordante fait éclater la structure polarisée des systèmes utopiques ou antiutopiques, puisque la vision satirique s'attaque autant à l'ici qu'à l'ailleurs, au pôle positif qu'au pôle négatif. Le regard acide de l'auteur corrode indistinctement les espaces eschatologiques chrétiens, le paradis et l'enfer, et les espaces mondains de l'*oïkoumènê* et des antipodes, de manière que le bien et le mal, le modèle idéal et le contre-exemple sont réduits à la même pâte grotesque.

Parti à la recherche de la Fortune, Jean de Lagny et trois compagnons parcourent les zones de l'univers pour se trouver une demeure eschatologique. Nous avons vu, quand nous nous sommes occupés des voyages souterrains, que *Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des Régions de la Lune* réussit à saboter les motifs médiévaux de la descente aux enfers. Descendus par la grotte de la reine Sibylle, les quatre personnages gargantuesques mettent l'Enfer à sac, puis ressortent par le « trou de S. Patrice » en Irlande. Dans les narrations médiévales, le purgatoire de saint Patrick avait une structure complexe, enchaînant sur le

[1269] Frédérick TRISTAN, *Le monde à l'envers*, p. 65.

[1270] John WILKINS, *Le monde dans la lune*.

même trajet les limbes, l'Enfer d'en haut et l'Enfer d'en bas, les épreuves de purgation, le jardin d'Eden et la Cité de Dieu. Dante avait figé le schéma parcourant successivement l'Enfer, puis le mont du Purgatoire avec le Paradis terrestre sur sa cime, et montant d'ici à la Lune et aux cieux[1271]. L'auteur anonyme du *Supplément* s'appuie sur cette topographie pour faire conduire son protagoniste, par les services d'un diable guide, directement au Ciel lunaire.

Pour décrire « l'autre monde » astral, le récit continue d'exploiter les imaginaires médiévaux, chrétien, asiatique, celtique, hermétique, etc., les minant ironiquement en même temps. Sur le modèle des Dames de Féerie celtiques ou de Béatrice de Dante, une fille nommée Langue-Belle accueille les voyageurs à leur arrivée dans la Lune. Elle les emmène dans un « Palais lunatique », successeur des châteaux magiques des *immrama* irlandais, des demeures fantastiques du Prêtre Jean et de la Jérusalem céleste. Dans le palais, ils visitent une sale des alchimistes, où trône une Pierre philosophale. Puis ils s'abreuvent à une « Fontaine lunatique » dont « l'eau paroissoit comme de feu », rappelant la source de jeunesse et de vie éternelle de la « matière d'Asie ».

Nonobstant, ces espaces et objets connotant la béatitude et l'immortalité sont renversés parodiquement, à cause de la contamination de la Lune par le thème du « *mundus inversus* ». Au lieu de jouir de la limpidité d'âme et de la clairvoyance spécifiques à la transcendance, les aventuriers se retrouvent en proie à des hallucinations et des perceptions altérées : « au lieu d'aller droit, nous allions à reculons. Au lieu d'arbres & de verdure, nous n'avions la veue que de falots par tout & de phares. Au lieu d'animaux nous ne voyons que phantosmes passants & trauersants ». Hallucinés, les visiteurs voient des choses contradictoires : « L'un cuidoit veoir un bouc, que l'autre voioit la forme d'un grave docteur. L'un disoit, voilà un pourceau, & l'autre, voilà un caphard. L'un, i'aperçoi un asne, & moi disoit l'autre un personnage de longue robe »[1272]. Dévoilant la portée de la satire, la Dame lunatique prévient ses visiteurs que la vision double est due à leur nature ambiguë, à leur « double face », symbole de leur duplicité morale.

De toute façon, l'auteur avait déjà pris soin de nous informer que le voyage de ses personnages est moins un « *raptus animae* » qu'un délire bachique (« on ne sçauroit aller aux Régions de la Lune sans boire »). La Fontaine lunatique à le même effet délirant, transformant les visiteurs en des « songes-creux ». Sous son influence, « l'un parloit de manger melons en hyver, l'autre de multiplication sur un à deux, l'un de l'esprit universel, l'autre de la première matière »[1273]. Faisant allusion à la bile mélancolique des philosophes et aux dictons populaires sur les « esprits lunatiques », l'auteur conclut narquois que les Alkemistes et les mystiques doivent tirer leur inspiration de cette Fontaine sélénienne. La Lune devient ainsi le véhicule d'un nouvel « éloge de la folie » humaine.

[1271] Voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, pp. 169-191.

[1272] [An.], *Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des Régions de la Lune*, p. 26.

[1273] *Ibidem*, pp. 37-38.

Jean de Lagny et ses compères contemplent ensuite par une « trappe » le monde terrestre. La vision lunaire de la Terre est une métaphore pour la perspective désabusée et critique de l'âge baroque, du désenchantement de toute une époque. Avant Swift ou Voltaire, l'auteur anonyme du *Supplément* voit les hommes, par la lentille opposée de la lunette, comme des nains et des insectes. L'Europe apparaît comme une « petite basle ou esteuf qui flotteroit au milieu d'un grand estang »[1274]. Les navires de l'invincible armada de Philippe II d'Espagne sont éparpillés et détruits comme des vermisseaux par des papillons. La curie papale et les grands seigneurs de France n'échappent pas non plus à la parabole lilliputienne, en tant que nains qui s'empressent d'émietter leur minuscule territoire.

Si l'*oïkoumènê* est traitée en négatif, on pourrait s'attendre à ce que les antipodes terrestres au moins recueillent des traits positifs. Rien n'y est, « le pays des gens delà l'eau », examiné par une autre trappe lunaire, est tout aussi risible. Dans la société du continent austral, qui est une réplique de l'Europe, « le plus sot est le plus heureux ». « Leurs maisons sont de bourre & de crachat, où ils sont la meilleure part du temps enfermez à resver, & filogiser combien dureront leurs habits, employant l'autre à dormir le nez contre terre ». « S'ils vouloient moucher c'estoit par ceremonie ». « S'ils mangeoient, on leur portoit avec petites fourchettes les morceaux tous machez iusques au gosier, pou ne leur gaster les dents, & ainsi n'avoient qu'à avaller tout doucement. En somme, c'estoit un peuple […] bien mausade, ennuieux & faineant ». Les races monstrueuses de la « matière d'Asie », que l'imaginaire de la Renaissance avait souvent transporté aux antipodes, deviennent le support de la satire des Européens. L'auteur du *Supplément* couronne l'antiutopie obligeant son protagoniste de choisir sa demeure dans le Continent Austral Inconnu. Image renversée de Saturne trônant sur l'Ile des Bienheureux, Jean de Lagny est finalement couronné roi des antipodes, « comme le héron des grenouilles »[1275].

A part le tonus sarcastique du discours et le registre stylistique malicieux, une autre manière de convertir la Lune d'un espace paradisiaque en dystopie a été d'exploiter l'étrangeté des exoclimats et de l'exobiologie. Cette direction a été donnée par les physiciens, les astronomes et les savants du XVII^{e} siècle, plus attentifs et réceptifs que les littéraires aux implications provoquées par la révolution héliocentrique. Avec le *Somnium seu Opus posthumum de astronomia lunari* de Johannes Kepler (1634) ou l'*Iter exstaticum coeleste* d'Athanasius Kircher (1656), un nouvel imaginaire, de facture scientifique, remplace le décor traditionnel chrétien et classique. Partant des observations astronomiques et des déductions physiques, ces auteurs ont été amenés à concevoir des écosystèmes différents de celui de la Terre, avec des créatures non humaines. Les origines de la science-fiction contemporaine sont à chercher dans les visions étayées par la science prémoderne.

Le *Somnium* est un texte étrange dans le contexte de l'œuvre scientifique de Kepler. Il est vrai que, à part d'être le pionnier qui a formulé trois des plus importantes lois de la physique planétaire, Kepler a conçu aussi

---

[1274] *Ibidem*, p. 42.

[1275] *Ibidem*, pp. 52-53, 58-59.

des théories hallucinantes, comme le système des orbites reproduisant les cinq corps parfaits platoniciens du *Mysterium cosmographique* (1596), ayant moins à voir avec la physique empirique qu'avec la pensée hermétique[1276]. *Somnium* décrit, grâce à la sollicitude d'un « esprit », les conditions de vie et les habitants de la Lune. Prenant un autre corps astral pour point d'observation (il s'agit d'une « astronomie lunaire », opposée à l'astronomie terrestre), le « rêve » est une application du relativisme cosmologique. Cependant l'abandon de la forme de traité scientifique pour la narration fictionnelle, les remaniements successifs du texte et la réticence de Kepler à le publier (l'auteur est mort avant la parution du livre) suggèrent que son contenu était ressenti non seulement comme hypothétique mais aussi comme fantastique par son créateur.

Il n'est pas difficile de voir que, pour ne pas contrevenir aux normes scientifiques, Kepler a relégué délibérément le *Somnium* hors du discours physique et mathématique. La différence de registre discursif et marquée par les deux aires thématiques de la fiction : le merveilleux magique et l'invention théorique. Deux grands paradigmes cognitifs alternatifs, le savoir occulte et la connaissance scientifique, sont réunis dans le même texte, comme pour suggérer que là où la science s'arrête, par faute de preuves et d'arguments, la pensée magique prend le relais et complète les déductions de la raison avec les créations du pouvoir imaginatif (« *vis imaginativa* »).

Pour sécuriser sa position de savant (« *mathematici olim imperatorii* »), Kepler nous livre l'« astronomie lunaire » non comme un traité, mais comme un « rêve », s'encadrant dans la longue tradition des « songes » qui va de Platon à Cicéron, Plutarque et Macrobe. Le code littéraire sert de « désaveu » aux visions de l'homme de science, le protégeant de la dérision des confrères et, peut-être, des inquiétudes de l'Eglise. Jusqu'au milieu du XVII^{e} siècle, dans la période de début des « voyages lunaires », du *Supplément au Catholicon* à Cyrano de Bergerac, le rêve, en tant que « *raptus animae* » et révélation surnaturelle, a été un des véhicules les plus rapides et les plus commodes des utopistes. La cohabitation de deux registres du *Somnium*, celui magique et celui scientifique, qui se retrouve chez d'autres grands philosophes de l'époque comme Descartes et Newton, donne en même temps un aperçu sur le processus de translation de l'imaginaire merveilleux médiéval et renaissant à l'imaginaire de l'âge classique.

Le « volet » magique du texte est représenté par les personnages porteurs des révélations sur la vie sélénaire. Comme nous l'avons déjà vu, le narrateur, qui parle au nom de l'auteur, raconte qu'un soir, après avoir lu dans une histoire de Bohème les exploits d'une grande magicienne appelée Libussa, rêve d'un livre dont le *Somnium* va en reproduire le contenu. Ce livre raconte la vie de Duracotus, un Islandais, fils de la sorcière Fiolxhilda. Spécialiste des herbes et des concoctions, Fiolxhilda était réputée pour les sachets magiques en peau de chèvre (« *sacculos ex pellibus caprinis* ») qu'elle vendait aux marins. En même temps, elle était dans l'intimité des esprits et des démons. Pour aider son fils, qui est un disciple du fameux astronome Tycho Brache (le renvoi biographique est évident, Kepler a été lui aussi l'assistant de Tycho et sa mère avait

[1276] Voir Arthur KOESTLER, *Les Somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'univers*, Quatrième partie.

échappé difficilement à un procès de sorcellerie), Fiolxhilda convoque un « *sapientissimi spiritus* » pour offrir ses aperçus sur Levania (la Lune)[1277].

L'association des planètes et des étoiles avec les démons était d'origine néopythagoricienne entre autres. Aux XVII^e^-XVIII^e^ siècles, pour accommoder la géographie chrétienne de l'autre monde avec la nouvelle cosmologie, des auteurs comme Milton cherchaient pour l'Enfer souterrain traditionnel d'autres localisations, dans l'espace astral. Tobias Swinden, dans son *Enquiry into the Nature and Place of Hell*, publié en 1714, donc beaucoup après Kepler ou Cyrano de Bergerac, situe l'Enfer dans le cœur du Soleil, et William Whiston, le successeur de Newton à Cambridge, dans les comètes (ces « enfers mobiles »). Pour l'astronome Kepler, il est donc tout fait normal que le « *daemon ex Levania* » et ses semblables aient commerce constant avec notre satellite. Il leur arrive même d'y emporter des humains, ayant de préférence une nature sèche, comme les espagnols et les vielles femmes, pour mieux résister aux difficultés du voyage.

La description que le démon donne de Levania constitue le « volet » scientifique du *Somnium*. Kepler applique à la Lune son savoir astronomique de la Terre et fait des déductions qui coupent court avec l'imaginaire chrétien médiéval et ouvrent la voie de la science-fiction. Bien que présentée par un démon, la Lune n'est plus un espace paradisiaque ou infernal, et encore moins un paradis magique et cabalistique. Elle est une planète dont Kepler élabore à longueur les caractéristiques astronomiques (proximité du soleil et des autres planètes, inclinaison sur l'axe, lignes et pôles, zones et climats, etc.). En dépit de sa dimension réduite par rapport à la Terre, Levania est criblée de montagnes très hautes et de vallées profondes et riches (« *montes tamen habet altissimos, valles profundissimas, & prolixas* »[1278]), que l'invention de la lunette avait récemment rendu visibles.

Le facteur astronomique le plus important pour les Levaniens est, évidemment, leur Lune, c'est-à-dire notre Terre, qu'ils appellent Volva, pour suggérer ses révolutions. Partant de l'observation que notre satellite offre toujours la même face tournée vers la Terre, Kepler définit deux hémisphères lunaires, se trouvant dans le même rapport réciproque que l'*oïkoumènê* et les antipodes de la géographie médiévale. La face tournée vers la Terre est appelée Subvolva, la face opposée Privolva. Les conditions de vie en Subvolva sont relativement acceptables, grâce à la lumière solaire que la Terre lui renvoie continuellement et aux nuages qui la couvrent. Au contraire, Privolva jouit d'un climat horrifique, partagée entre le froid d'une nuit totale (« *perpetuis horrida tenebris* ») et la canicule d'un jour solaire sans ombrage.

Partant des conditions climatiques, Kepler déduit le profil des habitants de Levania. Obligés de fuir la radiation du soleil, les Privolvans sont dans un mouvement perpétuel. Sans demeures fixes (« *nullus Privolvis certum nidum, nulla habitatio stata* »), ils parcourent chaque jour toute leur hémisphère, les uns à pied (grâce à des jambes plus longues que ceux de nos chameaux), d'autres par les airs, et d'autres dans des navires. Beaucoup trouvent refuge dans le souterrain, dans des caves à eau, le globe lunaire étant

[1277] Johannes KEPLER, *Somnium, seu Opus posthumum de astronomia lunari*, pp. 2, 4.

[1278] *Ibidem*, p. 25.

extrêmement poreux (« *porosa interim tota est & cavernis speluncisque perpetuis quasi persossa* »). D'autres, les « *urinatores* », plongent sous les eaux. Avec des peaux poreuses et fungiformes, qui changent comme la mue quand elles sont brûlées par le soleil, les Levaniens ont généralement une nature ophidienne (« *natura uiperina in uniuersum praevalet* »)[1279].

Bien que les races monstrueuses du Moyen Age, comme les ichtyophages, les troglodytes ou les himantopodes, peuvent être aperçues dans l'anatomie des Levaniens de Kepler, la nouveauté de son imaginaire exobiologique est éclatante. L'aspect des habitants de la Lune n'est pas créé par emprunt aux mythologies et tératologies médiévales, mais par déduction « scientifique » à partir des conditions de vie attribuées à notre satellite. Comme nous l'avons vu, Kepler a toutefois préféré présenter ces déductions non sous la forme de traité, mais comme fiction.

La distance prise par les savant face à ses inventions est suggérée aussi par ce qu'un de ses commentateurs actuels a interprété comme une astucieuse allégorie sexuelle, voire pornographique. Adam Roberts pense que les noms Duracotus, Volva, Levania, Fiolxhilda, urinatores, etc. sont des allusions aux organes génitaux et que le texte a une dimension carnavalesque, destinée à contrebalancer l'attitude théorique trop rigide de ses contemporains[1280]. Si cette interprétation est correcte, le *Somnium* annonce une catégorie d'utopies (ou antiutopies) qui adaptent le thème du Pays de Cocagne à la mentalité libertine. Le texte le plus explicite dans ce sens est l'anonyme *A New Description of Merryland* (1741), dans laquelle l'auteur supposé, Thomas Stretzer, fait d'un pays nouvellement découvert la métaphore du corps féminin[1281]. Si Stretzer projette les fantasmes érotiques sur le *topos* du continent inconnu, Kepler féminise des corps astraux entiers, la Lune et la Terre. En tout cas, une telle approche de psycho-géographie (pourquoi pas psycho-astronomie ?) permet de penser que l'allégorie obscène est un « désaveu » par lequel l'auteur surenchérit la dénégation de la Lune en tant qu'espace paradisiaque.

Enfin, un autre procédé qui marque le passage des utopies lunaires aux dystopies et antiutopies est l'attitude du protagoniste face au monde astral qu'il découvre. Par l'introduction d'un narrateur-personnage, les utopistes ont créé un moyen très efficace de relativiser leur discours. Si parfois la vision du personnage paraît coïncider avec celle de l'auteur, dans beaucoup d'autres cas l'auteur attribue à son personnage des commentaires et des gestes en évidente discordance avec ce qu'il pense lui-même. Par l'intermédiaire de son personnage, l'auteur arrive à exprimer des attitudes ambiguës et contradictoires, que peut-être il n'a pas réussi à clarifier pour lui-même.

Une telle situation se retrouve dans les voyages astraux de Cyrano de Bergerac, *L'autre monde* (1649) et *Histoire comique des états et empires du soleil* (1657). Formellement, le monde de la Lune et le monde du

---

[1279] *Ibidem*, pp. 26-27.

[1280] « Adam Roberts takes a critical look at classic works of science fiction », *The Alien Online*, September 2002, www.thealienonline.net.

[1281] [Thomas STRETZER], *A new Description of Merryland*, 1741.

Soleil sont des topies positives, présentées comme des civilisations supérieures à celle terrestre. L'interprétation (prétendument) littérale du jardin de Dieu comme un Paradis situé dans la Lune renforce cette charge initiale positive. Après avoir été expulsé de l'Eden biblique, M. Dyrcona est accueilli (ou plutôt fait prisonnier) par une espèce d'êtres ayant des caractéristiques anatomiques et physiologiques incomparables à celles des humains. Les Lunairiens sont plus grands et plus forts que nous, ils ne doivent pas porter des habits et vivent tout nus, ils ne se nourrissent, de même que les *astomi* médiévaux, que de l'odeur et de la fumée des plats (bien que les animaux y sont disponibles à volonté, comme dans le Pays de Cocagne), ils jouissent d'une « santé bien moins interrompue et plus vigoureuse, à cause que la nourriture n'engendre presque point d'excremens, qui sont l'origine de quasi toutes les maladies », ils parlent deux types de langues, l'une musicale l'autre gestuelle, ils utilisent des poésies en tant que « monnoye du pays », etc.[1282]

Les Solairiens ont une nature encore plus perfectionnée, que la philosophie traditionnelle aurait traitée de spirituelle, mais que Cyrano de Bergerac, en bon matérialiste et « épicurien », explique comme toujours matérielle, quoique non tangible. Les corps sans étendue physique des Solairiens disposent de sens beaucoup plus aigus que les nôtres, leur permettant de percevoir le magnétisme et la gravitation, le flux des mers, la décomposition des cadavres, etc. A ne pas être usés par les intempéries et les changements, les habitants du Soleil jouissent d'une très longue vie (quatre mille ans). Il est vrai que cela provoque un problème de surpeuplement, qui les oblige à voyager souvent sur la Lune et sur la Terre.

Pour se rendre visibles aux Lunairiens et aux hommes, les Solairiens prennent possession des corps des aborigènes. Quand leurs « véhicules » s'usent et meurent, ils cherchent de nouveaux corps et en transmigrent. Les figures fantastiques des mythologies et du folklore, les génies, les fées, les nymphes, les spectres, les fantômes, etc., ne seraient que diverses apparitions des Solairiens. Très savants, ils sont souvent les conseillers des érudits et des mystiques, des alchimistes et des Rose-Croix. M. Dyrcona a la chance de rencontrer dans la Lune un habitant du Soleil qui avait été connu autrefois sur la Terre comme le « démon de Socrate »[1283].

Cependant la supériorité des autres mondes, surtout de la Lune, est assez vite mise en question par des détails apparemment inoffensifs. Une information inquiétante est le fait que les Lunairiens marchent sur les quatre pattes, comme les *artibatirae* des races tératomorphes du Moyen Age. Bien que l'auteur plaide pour la « naturalité » de la posture quadrupède (« ilz tenoient, entre autres, que la Nature ayant donné aux hommes comme aux bestes deux jambes et deux bras, ilz s'en devoient servir comme eux »[1284]), leur manière de manipuler le « petit animal » qu'est à leurs yeux le protagoniste annonce l'attitude des Houyhnhnms de Swift envers Lemuel Gulliver.

[1282] CYRANO DE BERGERAC, *Œuvres complètes*, pp. 382-383.

[1283] *Ibidem*, pp. 377-379.

[1284] *Ibidem*, p. 376.

Traité comme « un animal des mieux enracinez dans la catégorie des brutes »[1285], au mieux comme une curiosité naturelle, M. Dyrcona est ce qu'on pourrait nommer un personnage utopique (c'est-à-dire persuadé qu'il se trouve en utopie) en « traitement dystopique ». Bien qu'il visite un monde supérieur à celui des humains, le protagoniste est renvoyé à une position inférieure et humiliante. L'inconfort de M. Dyrcona dans les « états et empires de la Lune » est un indice de la distance que l'auteur prend face à ce monde. Le déclassement de l'homme (sa « yahou-isation ») par la civilisation paradisiaque et utopique qui l'accueille prépare le renversement de celle-ci en antiutopie.

Si les topies lunaires positives font de la Lune un exemple à suivre pour la Terre, les topies négatives inversent la distribution et imaginent notre satellite comme un miroir déformant, parfois monstrueux, en tout cas critique et satirique de notre monde. L'ailleurs astral devient un « *mundus inversus* » inférieur au « *mundus* » posé comme l'ici terrestre. Cette réversion engendre, au cours du XVIII[e] siècle, une belle série de dystopies, dont on peut citer *L'histoire intéressante d'un nouveau voyage à la Lune et de la descente à Paris d'une jolie dame de cette terre étrangère* par Antoine-François Momoro (1784), *A Journey Lately Performed Through the Air in an Aerostatic Globe, commonly called an air balloon, from this terraqueous globe to the newly discovered planet, Georgium Sidus* (1784) ou *A Voyage to the Moon, Strongly Recommended to All Lovers of Real Freedom* (1793).

Le premier de ces textes, *L'histoire intéressante d'un nouveau voyage à la Lune*, réussit la performance de combiner dans une seule société imaginée une topie positive et une topie négative en même temps. Nous avons déjà eu l'occasion de citer le récit de Momoro comme une des utopies héritant du mythème du Paradis terrestre. En effet, la Lune est habitée par une race de femmes immortelles, nobles, douces, majestueuses, séduisantes, rappelant les Dames de féerie de la mythologie celtique et les vierges destinées aux élus du Paradis musulman. Momoro en ajoute d'autres suggestions, millénaristes chrétiennes, ésotériques, pythagoriciennes et libertines. Ainsi, les trois amis partis en aérostat vers notre satellite se sentent comme Noé dans son arche cinglant vers une terre promise. Les Lunairiennes se décrivent comme « l'âme des dieux et des hommes », donc comme la psyché des néopythagoriciens, qui a une double nature, humaine et divine à la fois. Enfin, le narrateur jouit du libertinage érotique du paradis lunaire en se vantant « d'appartenir à la nation la plus galante », les Français[1286].

Cependant l'image de l'Eden libertin est contrebalancée par celle d'une dystopie bourgeoise. Comme les auteurs du Moyen Age qui séparaient les races des Amazones et des hommes dans deux royaumes ou deux îles, Femelle et Mâle, Momoro oppose les Lunairiennes, « les plus belles femmes qu'on puisse se figurer », aux Lunairiens, des « hommes difformes », ridicules, ayant des « drôles de corps ». Le portrait des hommes de notre satellite appartient, dirait-on, aux races monstrueuses médiévales : « Représentez-vous un homme

---

[1285] *Ibidem*, p. 380.

[1286] Antoine-François MOMORO, *Histoire intéressante d'un nouveau voyage à la Lune, et de la descente à Paris d'une jolie dame de cette terre étrangère*, pp. 28, 80.

de cinq pieds, d'une corpulence très-mince et d'une figure maigre : […] On croirait voir autant de squelettes ambulants. Ils ont la tête triangulaire comme leurs maisons, et haute d'environ un pied, ne se terminant pas en pointe, mais bien plutôt en cône tronqué. Ils ont trois yeux, un placé directement au-dessus du nez, les deux autres à côté du nez, vers son milieu. Ils ne sont point garnis de sourcils ; le cristallin en est très-rouge. Leur bouche est épatée ; ils ont les dents de la couleur de leurs yeux, et la langue pointue ; le teint d'un grand blanc ; leurs membres n'ont aucune grâce, aucune tournure »[1287].

La satire des bourgeois, époux ridicules d'une race de femmes superbes, telles comme se les représentaient et les désiraient les libertins de la fin de ce XVIII[e] siècle, joue un rôle important dans le grotesque des Lunairiens. Néanmoins un facteur tout aussi dramatique de la distorsion des figures est l'imaginaire exobiologique, appuyé par le schéma du monde renversé. Non seulement les habitants de la Lune et leurs artefacts (maisons triangulaires, sans porte, entourées d'une double palissade en bois et couvertes de pointes de fer dirigées en tous sens), mais aussi les plantes et les animaux ont un aspect étrange, qui défie le bon sens des visiteurs. « A voir ce fruit si gros, et pendu si haut, ils nous semblait que les choses, dans ce globe, n'étaient pas dans l'ordre […] Tout nous paraissait singulier dans cette nouvelle terre. Les plantes, les pierres, les animaux : on ne peut se former une idée de cette sphère. Nous vîmes des oiseaux qui n'avaient qu'une aile, et cette aile était placée en avant au-dessus du cou ; et en se développant, prenait la forme d'un éventail »[1288].

Ces éléments de science-fiction prémoderne, irréductibles à la simple allégorie, ouvrent la voie à une autre catégorie de topies négatives où la vision déformatrice explore l'improbable et le fantastique – les antiutopies. Vers cette variété tendent les dystopies *The Consolidator* de Daniel Defoe (1705), Laputa de Jonathan Swift (1726), *A Trip to the Moon* de Mustagh McDermott (1728) ou *The Life and Astonishing Adventures of John Daniel* de Ralph Morris (1751), qui n'hésitent pas à franchir les frontières de la véridicité vers l'absurde et l'humour noir.

Le premier de ces textes, le « consolidateur » de Daniel Defoe, auteur beaucoup mieux connu pour son *Robinson Crusoe*, permet de mettre à nu les mécanismes du passage de l'imaginaire lunaire paradisiaque à une dystopie fantasque. Daniel Defoe compose un voyage télescopé, qui mène son protagoniste de l'Europe à la Russie de Pierre le Grand, puis en Chine et à partir de là, grâce à un engin de vol appelé « le consolidateur », vers la Lune. La Chine est imaginée comme une utopie savante, un pays de la sagesse où ont été inventés la poudre de canon, la typographie, la boussole et le compas. La bibliothèque de Tonkin contient, selon le narrateur, une somme d'inventions extraordinaires, qui devraient être réunis dans un *Lexicon Technicum* pour les Européens (Defoe parodie les *Royal Society Transactions*). Cependant la Chine n'est qu'un « sas narratif » qui prépare l'introduction d'une autre topie, celle lunaire. Le fondateur de la

[1287] *Ibidem*, p. 26.

[1288] *Ibidem*, p. 20.

bibliothèque de Tonkin, une sorte de réplique de la Maison de Salomon de Francis Bacon, serait Mira-cho-cho-lasme, un visitateur venu de la Lune longtemps auparavant.

Grâce aux plans consultés dans la bibliothèque, le protagoniste réussit à fabriquer un appareil de vol, un engin de la forme d'une chariot, avec des ailes mises en mouvement par un feu spécial. Ce « consolidateur » est une allégorie du mécanisme politique anglais. Ses plumes proviennent d'un oiseau gigantesque appelé le « collectif », symbole du peuple et de ses représentants parlementaires, et ses ailes sont les chambres du Parlement. Un vol réussi du « consolidateur » symboliserait l'harmonie permettant la transgression des dissensions futiles entre le roi, le parlement, l'église et le peuple, et il offrirait une perspective « astrale », c'est-à-dire détachée de l'homme et de la société.

Satirisant, de même que Swift, la mode des « projecteurs » et des savants, Daniel Defoe garnit son récit d'autres inventions similaires, comme le « cogitateur » ou la chaise de réflexion, l'« élévateur » ou la machine pour stimuler « l'enthousiasme et les révélations cachées », la machine pour oublier (« *wilful forgetfulness* »), les fantaisies momifiées (« *fancy preserv'd a la mummy* »), les squelettes de concepts (« *skeleton of a wit* »), toutes des métaphores qui, à l'instar des *Opérations mécaniques de l'esprit* de Swift, font une des premières critiques de l'automatisation de l'âme et de l'homme-machine.

Au premier contact, la Lune dévoile au protagoniste des caractéristiques spécifiques au topos du Paradis terrestre : un climat altéré par rapport à celui terrien, constant et paisible, une « salubrité étrange de l'air », une fragrance très riche, plaisante et délicieuse, capable de nourrir les natifs du pays. Cependant cette supériorité à peine esquissée de la Lune sur la Terre est vite relativisée par l'introduction du thème du monde en miroir. Daniel Defoe insiste sur la symétrie de position entre les deux corps célestes, montrant que, à l'aide des lunettes, les Lunairiens ont découvert que « notre monde est leur lune, et leur monde est notre lune ». Par analogie avec notre vision des habitants de la Lune, le narrateur, arrivé de la Terre, est reçu par les Lunairiens comme l'Homme de la Lune (« *the Man that came out of the Moon* »)[1289].

Par ce jeu spéculaire, Daniel Defoe transfère dans le monde lunaire tous les aspects de la vie anglaise qu'il veut analyser et satiriser. La société des Lunairiens est une Angleterre réduite aux aspects négatifs que l'auteur expose et met en dérision. Le passé des Lunairiens est une histoire allégorique du Royaume Uni et de l'Europe, où les Abrogatzians représentent les Catholiques, les Gallunarians les Français, les Nolunarians les Ecossais et les Presbytériens, les Solunarians l'Eglise d'Angleterre, les Crolians la secte des Dissenters, etc. La violence et la guerre, la parade et les fausse apparences, la lâcheté et le mensonge, tout contribue à créer un tableau dystopique. Dans le miroir lunaire, le protagoniste rencontre même son double, un vieux sage qui se confronte à des problèmes similaires à ceux essuyés par Defoe avec la censure. Après avoir publié un livre allégorique, *News from the World in the Moon*, l'alter ego lunaire du narrateur est censuré, persécuté, privé des biens, emprisonné et monté au pilori, mésaventures vécues par Defoe lui-même (ce qui

[1289] *Ibidem*, p. 20.

lui avait valu la raillerie de la part de ses ennemis littéraires que la meilleure machine pour voler dans la Lune est le pilori !).

A cause de la fonction catoptrique de la Lune, le *Consolidateur* de Daniel Defoe n'est pas une dystopie dans le sens simple du terme, puisque autant la Terre et la Lune, l'ici et l'ailleurs, y apparaissent en couleurs sombres. Par la généralisation du pessimisme et de l'humour noir, les auteurs de voyages extraordinaires du XVIII[e] siècle ouvrent la voie des grandes antiutopies astrales, qui trouveront un accomplissement chez Wells. Commentant un autre *Trip to the Moon* de l'époque, de Mustagh McDermott (1728), Victor Dupont observe que l'auteur « manie avec succès le burlesque pour tourner en dérision romans scientifiques ou de navigation, savants et philosophiques […] la satire littéraire y annonce en effet une forme spéciale de littérature : les "contre-utopies". Ce ne sont pas des satires ordinaires, nées d'une analyse critique de la réalité. Elles examinent l'idéal. Elles semblent adopter les méthodes même et le point de vue de l'Utopiste pour les mieux attaquer »[1290]. Selon les définitions que nous esquissons dans l'Annexe, ces textes sont des antiutopies justement parce qu'ils procèdent non par une « électrolyse » et sélection des ions négatifs du « *mundus* », mais par un renversement des ions positifs des eutopies et des utopies.

Un autre auteur, qui se présente comme Ralph Morris, construit une antiutopie inquiétante en faisant recours à l'imaginaire exobiologique de Kepler. L'épisode occupe une place restreinte dans les cadres de la robinsonnade constituée par *La vie et les aventures étonnantes de John Daniel* (1751). Fuyant l'Angleterre après un épisode « à la femme de Putiphar », le protagoniste échoue avec un compagnon (qui se révèle, très convenablement, être une femme) sur une île de l'Océan Indien. En Adam et Eve dans le jardin du Paradis, ou en Abraham et Sarah sur cette « Ile de la Providence », les deux survivants s'appliquent à respecter le commandement de *Genèse 1* et à repeupler l'île avec une riche descendance gouvernée patriarcalement.

Un des fils de John Daniel invente une machine à voler, une sorte de plateforme ailée portée par une pompe pneumatique. Avec cet engin, père et fils s'envolent dans les airs, quittent sans s'en apercevoir notre globe et atterrissent sur une terre qui s'avère être la Lune. Le régime de la lumière (des nuits ou des jours infinis, en fonction de la position sur notre satellite), ainsi que l'aspect des Lunairiens (plus petits que les hommes, à la peau de couleur de bronze resplendissant, avec des cheveux longs et épais, pratiquant une religion solaire) renvoient aux personnages képlériens. A part la nouvelle cosmologie et physique astrale, Ralph Morris est inspiré aussi par les races monstrueuses médiévales : vivant dans des trous dans la terre, les Lunairiens sont des Troglodytes, alors qu'une autre famille tératologique, rencontrée cette fois au retour sur la Terre, combine les traits des tritons et des moines (êtres aquatiques mi-hommes mi-poissons), des *amyctères* (hommes aux lèvres gigantesques) et des ichtyophages. Même John Daniel et son fils, qui ne se soutiennent pendant leur voyage que de feuilles bonnes à mâcher (du coca ?) rappellent les *astomi*, hommes qui se contentent des odeurs des fruits. Combinant les figures monstrueuses de l'Asie médiévale et les êtres non-

[1290] Victor DUPONT, *L'utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, pp. 271-272.

humains de l'exobiologie, la Lune de Ralph Morris est une antiutopie naturiste, qui annonce les rencontres terrifiantes de la science-fiction moderne.

La Lune n'est pas le seul corps astral à avoir polarisé l'attention des utopistes. Avec la révolution héliocentrique et la théorie du monde infini, les planètes de notre système solaire, puis les autres étoiles avec leurs planètes, ont cessé d'être vues comme appartenant à un autre règne ontologique, igné, immuable et parfait. Observées avec les lunettes nouvellement inventées, elles dévoilaient, de même que la Lune, une surface similaire à celle terrestre, donc habitable. Il est vrai que, pour les visiter, les simples véhicules de transport aéroportés (oiseaux de haute altitude, fioles avec des substances attirées par la Lune, chariots volants, montgolfières, etc.) ne suffisaient plus, qu'il fallait imaginer des moyens plus complexes, capables de franchir les distances astrales.

La solution la plus simple pour le problème des voyages interplanétaires, avant l'avènement de la science-fiction, a été d'extrapoler les rapports de proximité très propices entre la Terre et la Lune aux distances entre les autres planètes et leurs satellites respectifs, puis entre les planètes et finalement entre les étoiles elles-mêmes. Cette conjecture est exposée, par exemple, dans *Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, etc.* de Benoît de Maillet (1748). Discutant sur la pluralité des mondes, Telliamed rapporte les théories de quelques Anglais, « pas moins prévenu(s) que Huygens ». Le premier de ceux-ci, se référant à Saturne et ses deux Lunes, affirme que la première Lune « rase Saturne de si près, que les habitans de l'une et de l'autre placés sur le sommet de leurs plus hautes montagnes pourroient presque se donner la main, du moins se voir et se parler ». Bien plus, les distances sont si opportunes que les habitants de chaque Lune peuvent sauter sur Saturne et réciproquement. Le deuxième Anglais surenchérit, alléguant que les étoiles de la Voie lactée, cette « pépinière des Soleils et des globes opaques », doivent « presque se toucher dans les cercles qu'ils décrivoient autour des Soleils dont ils étoient régis ; ensorte que leurs habitans respectifs dévoient se connoître, et se rendre de fréquentes visites »[1291]. Les voyages interplanétaires se font donc, très convenablement, par le saut d'une orbite à l'autre, au moment de proximité maximale.

L'un des premiers astres les plus proches de la Terre à être exploré dans un voyage extraordinaire est *The Blazing World* de Margaret Cavendish (1668). Ce « monde de flammes » est homologue aux *Etats et Empires du Soleil* de Cyrano de Bergerac (1657), puisque les deux sont des habitats brillants, irradiants. La planète imaginée par la duchesse de Newcastle est un corps astral inventé en base à des hypothèses apparemment fantaisistes, mais non sans une logique ou une intuition scientifique assez inquiétante. La protagoniste du récit, enlevée sur un navire et emportée en dérive vers le Pôle Nord, apprend d'expérience que, s'il est possible de naviguer sur le globe terrestre d'Est en Ouest, au contraire il est impossible de le contourner d'un pôle à l'autre. Les auteurs de voyages souterrains court-circuitaient les pôles par une

[1291] [Benoît de MAILLET], *Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, etc.*, pp. 236-237.

descente aux entrailles de la planète et une traversée intérieure suivant l'axe de rotation. Margaret Cavendish imagine un trajet contraire, qui suppose la sortie en dehors du globe terrestre, dans l'espace astral.

Plus précisément, elle affirme que la Terre est en contact, au pôle Nord, avec une planète similaire. Bien que ce corps connexe, « le monde flamboyant », a les mêmes dimensions que le nôtre et bénéficie de son propre soleil, il est invisible depuis la Terre à cause de sa position polaire et de la lumière de notre soleil, qui obscurcit les autres étoiles[1292]. Margaret Cavendish imagine ce système planétaire double en revisitant un schéma imaginaire de la géographie médiévale. Sur les mappemondes de la fin du Moyen Age, Christophe Colomb partait en navigation autour de la terre d'Occident en Orient, espérant joindre, par la traversée de l'Océan, un bout de l'*oïkoumènê* (l'Espagne) avec le bout opposé (les Indes). Pourtant, son expédition s'était heurtée à un immense continent inconnu, le Nouveau Monde. La voyageuse de Margaret Cavendish refait la même expérience, se heurtant, dans son voyage inter-polaire, non à un continent inconnu, mais à une planète entière. Le *Blazing World* est un nouveau Nouveau Monde, et l'héroïne du récit peut poser en nouveau Colomb[1293].

Nous avons eu l'occasion de voir, au deuxième chapitre, que le « monde flamboyant » est un successeur du topos médiéval du ciel empyrée, que la planète parallèle est un jardin édénique, la capitale s'appelle Paradis et le palais impérial, où la protagoniste se marie à l'empereur, est une Nouvelle Jérusalem par la richesse de gemmes et d'or[1294]. Affirmant que le « monde de flammes » est littéralement le jardin biblique, Margaret Cavendish donne une interprétation ésotérique-scientiste de la *Genèse*.

Bien plus, sur l'exemple de la *Nouvelle Atlantide* de Bacon, et de la Société Royale (qu'elle avait visité en 1667), elle insuffle à son héroïne, devenue une impératrice illuminée, le désir d'élaborer une « cabbale », une « pansophie », une science secrète globale. Ses scribes seront les esprits d'Aristote, Pythagore, Platon, Epicure, Galilée, Gassendi, Descartes, Van Helmont, Hobbes, etc., tous dirigés par la duchesse de Newcastle elle-même, qui, « bien qu'elle n'est pas la plus savante, éloquente, pleine d'esprit et ingénieuse, est tout de même un écrivain complet et rationnel »[1295]. Plus qu'une auto-flatterie narcissique, Margaret Cavendish construit une mise en abîme surprenante et très (post)moderne, où le personnage convoque son auteur dans le monde fictif créé par celui-ci comme dans un univers autonome.

Les caractéristiques paradisiaques du « monde flamboyant », supérieur au nôtre (l'impératrice interviendra avec une armée surnaturelle sur notre Terre, assurant la suprématie de l'Angleterre sur ses ennemis), le

---

[1292] Margaret CAVENDISH, *The Blazing World*, p. 126.

[1293] Il est difficile de dire si l'homologie peut être poussée plus loin. Après avoir traversé les Amériques, les voyageurs d'Ouest en Est ont tout de même la possibilité de rejoindre l'*oïkoumènê*, le continent euro-asiatique. Qu'en est-il des voyageurs de Nord en Sud de Margaret Cavendish ? Est-ce qu'ils glissent tout simplement par le pôle Nord dans un monde parallèle, ou est-ce qu-ils ont aussi la chance de redescendre, après une circonvolution du « monde de flammes », par une topologie paradoxale, au pôle Sud de notre globe ? Ou est-ce qu'au pôle Sud la Terre touche à une troisième planète ?

[1294] Margaret CAVENDISH, *The Blazing World*, p. 132.

[1295] *Ibidem*, p. 181.

qualifient comme une utopie. Cependant ce monde exhibe aussi des traits assez angoissants. Suivant la théorie cartésienne de la séparation des deux substances, la matière et l'esprit, l'animal et l'ange, Margaret Cavendish imagine que le « monde de flammes » est peuplé par deux espèces d'êtres. Les uns sont des esprits, c'est-à-dire des êtres supérieurs, détenteurs des secrets du monde immatériel, génies qui conseillent et illuminent les savants terriens. Les autres sont des hommes-animaux, hommes-ours, hommes-vers, hommes-araignés, hommes-mouches, etc. Et bien que, à leur tour, ils soient les maîtres des secrets du monde matériel, par leur condition hybride, par le renversement de position entre l'homme et l'animal, par leur « monstruosité », ils suscitent des craintes inconscientes et des fantasmes tératologiques qui projettent une lumière plutôt antiutopique sur ce « *blazing world* ».

Les planètes du système solaire, puis des autres étoiles, ne tarderont pas beaucoup à attirer l'imagination des utopistes. L'un des premiers explorateurs planétaires est le Chevalier de Béthune, dans son *Relation du Monde de Mercure* (1750). Partant de l'argumentation de Fontenelle en faveur de l'habitabilité des planètes, le Chevalier développe ses propres raisonnements, qui combinent le principe de l'économie créatrice et le « principe anthropique » : si Dieu a créé la Terre pour l'homme, est-il possible qu'il ait créé le reste du monde stellaire pour le laisser dépeuplé ? « Est-il possible que Dieu ait fait avec tant d'art un si grand nombre d'inutilités ? Peut-on s'imaginer qu'en formant ces masses prodigieuses de matière, il n'ait daigné créer que des déserts immenses et d'effroyables solitudes ? »[1296] En tant que couronne de la création, l'homme et ses homologues astraux doivent obligatoirement occuper la place qui leur a été assignée sur leur propre planète, dans leur milieu spécifique.

Que ces milieux soient très différents et incompatibles, ne permettant pas la transposition des espèces d'un astre à l'autre, n'est pas un argument de nature à infirmer l'existence de la vie sur les autres planètes. Ainsi, si on discute par exemple l'habitabilité du Soleil, Dieu « ne sera point embarrassé à créer des êtres auxquels le feu sera aussi nécessaire pour la conservation de leur vie, que l'eau est nécessaire aux Poissons, et l'air aux Habitans de notre Terre »[1297]. Les éléments aristotéliciens et leurs habitants ou esprits spécifiques (salamandres, mandragores, sylphides, sirènes, etc.) sont invoqués par le Chevalier de Béthune comme une preuve pour une théorie physique et astronomique qui prétend pourtant n'appartenir plus à la pensée magique, mais à la science.

De fait, la *Relation du monde de Mercure* ne s'insère pas dans le genre des voyages extraordinaires qui annoncent la science-fiction, mais dans une autre variété, celle que Charles-Georges-Thomas Garnier appelle « romans cabalistiques ». Voguant dans le mouvement ésotérique occulte qui, au XVIII[e] siècle, faisait pendant au courant illuministe[1298], le Chevalier de Béthune utilise, non sans ironie d'ailleurs, les grands thèmes de la théosophie de l'époque. Le protagoniste du récit est contacté, pendant qu'il observe la planète

---

[1296] [Chevalier de BÉTHUNE], *Relation du monde de Mercure*, 1750, pp. VII-IX.

[1297] *Ibidem*, pp. IX-XI.

[1298] Voir le travail d'Auguste VIATTE, *Les sources occultes du Romantisme*.

Mercure, par un étranger qui lui offre un « microscope philosophique », capable de rendre « visibles les objets les plus éloignés, comme les plus proches, aussi-bien que les plus sombres et les plus éclairés »[1299]. Le visiteur se dévoile être un rosicrucien, donc un membre de ces sociétés ésotériques que l'utopie avait déjà adapté à ses propres buts, à commencer par la Maison de Salomon de Francis Bacon. Initié à la pansophie, le rosicrucien, qui se trouve « presqu'à la tête de tout l'ordre », invite le narrateur à adhérer à la société et lui impose comme épreuve initiatique un périple astral. Le voyage se passe comme un « *raptus animae* », le protagoniste se retrouve hors de son corps, s'incorpore dans un myrte (l'espèce des plantes réceptacles est décidée par les « sympathies électives » qui les rapprochent des caractères des hommes), qui à son tour est consommé par un feu mystique. Rajeuni et fortifié, l'initié gagne la *pansophie*, le savoir instantané et total, qui lui permet de faire une relation du monde de Mercure.

Le Chevalier de Béthune construit une théosophie spiritiste, évoquant les grands thèmes des « illuminés » du XVIII[e] siècle et des philosophes mystiques préromantiques et romantiques. A cette époque, toute une pléiade de théosophes, dont Saint-Martin, Josèphe de Maistre et Ballanche, ont réussi à adapter la philosophie néopythagoricienne, néoplatonicienne et hermétique de la Renaissance aux théories de la nouvelle science, comme celle de la pluralité des mondes, et à l'évolutionnisme naissant[1300]. Ainsi, Saint-Martin organise, dans *Des Erreurs et de la Vérité* (1775), les mondes astraux sur la « grande chaîne des êtres » et conçoit l'enchaînement dans les termes d'une évolution de l'esprit sur des échelons de plus en plus proches de Dieu : « Sans doute il y a plusieurs mondes, puisque le plus petit des être en est un, mais tous tiennent de la même chaîne et comme l'homme a le droit de porter la main jusqu'au premier anneau de cette chaîne, il ne saurait en approcher, qu'il ne touche à la fois tous les Mondes »[1301]. Les esprits se réincarnent de planète en planète, à des conditions toujours meilleures, dans une transmigration que Ballanche appelle « palingénésie sociale » : « L'homme, au sortir de cette vie et de cette planète, sera pourvu de facultés plus étendues, se trouvera placé dans un autre milieu, et verra changer les proportions de ses nouveaux organes avec les objets nouveaux qui se manifesteront à lui »[1302].

Le Chevalier de Béthune met cette anthroposophie évolutionniste dans la bouche des habitants de Mercure. Selon ceux-ci, le cosmos est composé d'une multitude de tourbillons stellaires, qui est chacun l'habitat de divers êtres dans divers stades d'évolution spirituelle. L'origine et en même temps l'anneau final de la chaîne des êtres habitant notre système solaire est le Soleil. L'éloignement des planètes sur leurs orbites respectives indique divers degrés de perfection, de manière que Mercure, la plus proche du Soleil, est aussi la planète la plus évoluée. Chaque âme est obligée de s'incarner, pendant un cycle de mille ans, dans les différentes espèces animales peuplant les planètes. Pour la Terre, l'espèce la plus évoluée de la chaîne des êtres est celle

[1299] [Chevalier de BÉTHUNE], *Relation du monde de Mercure*, 1750, pp. 3-4.

[1300] Voir Brian JUDEN, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français*.

[1301] SAINT-MARTIN, *Des Erreurs et de la Vérité*, Edimbourg, 1775, p. 402.

[1302] BALLANCHE, *Palingénésie sociale*, p. 136, *apud* Brian JUDEN, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français*, p. 276.

humaine. Au terme du « grand pèlerinage » par les planètes, les âmes deviennent des « salamandres, c'est-à-dire, enfans d'un des habitans du Soleil »[1303]. Leur progression ne s'achève cependant pas par une intégration dans le feu solaire, puisqu'ils doivent continuer de voyager dans toutes les planètes, pour s'instruire et se fortifier par l'expérience.

Si le Soleil est en quelque sorte l'avatar « spiritiste » (dans l'aval de la mystique solaire de Ficin et autres philosophes de la Renaissance) du ciel empyré chrétien, la planète Mercure, qui y touche, correspond au Paradis terrestre, l'antre du Paradis céleste. Par cette équivalence, Mercure hérite des mythèmes du jardin divin. L'ardeur du soleil acquiert le rôle d'obstacle infranchissable que jouait la zone torride pour le Paradis terrestre dans la mythologie médiévale. En plus de sa fonction protectrice, le Soleil purifie les maux et assure la fécondité édénique de la planète, il « dissipe les vapeurs nuisibles, qui pourroient se former dans l'air, et la terre, toujours pénétrée des premiers rayons de la lumière, n'exhale jamais qu'une rosée bienfaisante. La nourriture y est toujours également saine et pleine de suc, et les soins pénibles qu'il faut prendre dans notre monde pour acquérir les choses utiles, sont bannis dans cette Planète »[1304].

Comme la terre fournit à tous les animaux la nourriture qui leur convient, la faune mercurienne vit dans une paix universelle, de manière qu'on « est assez peu surpris dans Mercure de voir un Tigre faire l'amour à une jolie Biche et l'épouser, [ou] un loup s'adoucir auprès d'une Chèvre »[1305]. Parlant un « langage muet, composé de mimes, d'actions et de différentes postures qui ne sont moins intelligibles que la parole »[1306], langue comprise par les Mercuriens aussi, les animaux sont les meilleurs amis, aides et alliés des hommes : les renards, les lapins et les taupes creusent les fondements pour les maisons, les castors coupent et façonnent les arbres, les ânes, les boucs et les éléphants se chargent du transport des matériaux, les poissons tirent les bateaux par des amarres[1307]. Un vrai pays de Cocagne au bien-être duquel les bêtes participent allégrement.

Les Mercuriens eux-mêmes sont une population angélique-spiritiste. Si les Solairiens (les « salamandres ») n'ont point de corps et sont des intelligences pures, ignées, les Mercuriens ressemblent « pour les traits du visage, et pour la forme du corps, aux idées charmantes que nous nous faisons des Zéphyrs et des Génies. Leur beauté ne se fane qu'auprès plusieurs siècles : la fraîcheur, la santé et la délicatesse y paroît comme inaltérable »[1308]. Doté de petites ailes, ce petit peuple est donné par le Chevalier de Béthune comme le véritable objet des superstitions populaires sur les fées, les mages, les rosicruciens, les génies, les silphes, les gnomes, les ondines et autres êtres fabuleux. Même les diables ne seraient que les habitants mauvais et malheureux des roches et des astéroïdes calcinés qui gravitent dans l'espace. La matière féerique des « âges enchantés » est ainsi projetée dans l'espace astral.

[1303] [Chevalier de BÉTHUNE], *Relation du monde de Mercure*, 1750, p. 227.

[1304] *Ibidem*, pp. 32-33.

[1305] *Ibidem*, pp. 71-72.

[1306] *Ibidem*, pp. 66-67.

[1307] *Ibidem*, pp. 77, 82.

[1308] *Ibidem*, p. 16.

Vivant selon les « conseils de la raison » et les « intentions de la nature », les Mercuriens font rayonner leur nature morale dans leur condition physique. Selon les principes d'une telle éthique somatisée, l'engourdissement de l'âme, la paresse, la nonchalance et l'ennui sont des maladies nuisibles et contagieuses, alors que le respect des vertus assure une santé sans faille et une longévité interrompue seulement par le désir de quitter la planète et de se réunir au « grand principe, c'est-à-dire d'aller peupler le Soleil »[1309]. Les vertus, en tant que biens spirituels, ne se perdent même pas, puisqu'à la mort les Mercuriens peuvent distribuer leurs « talens » acquis aux parents et aux amis.

Quant à la société mercurienne, de nature évidemment utopique, elle paraphrase les excellences de la Jérusalem céleste. L'établissement de l'empire mercurien se doit à une révélation et à une épiphanie solaire. Un nuage de lumière descend sur la planète et engendre une cité miraculeuse : « On entroit par cent portes toujours ouvertes dans ce séjour enchanté : cent rues conduisoient de ces portes à la place du Palais de l'Empereur. Elle étoit fort grande, et magnifiquement ornée : mais la maison qui occupoit le milieu de cette place, étoit si magnifique et si agréable, qu'il est plus aisé de l'imaginer, que de la décrire »[1310]. Les matériaux utilisés par les Mercuriens sont des variantes des pierres précieuses du royaume du Prêtre Jean, sublimées à des substances alchimiques. Les édifices sont construits d'un métal maniable et ductile, qui n'est autre chose que « l'alliage des Philosophes » ; la monnaye courante est représentée par des gemmes qui ont des pouvoirs magiques (elles peuvent produire des météores, exciter les orages, calmer les mers, rendre invisible, etc.) ; les habits sont faits d'une étoffe ignée, qui rappelle la mythique peau de salamandre. Quant à l'empereur de l'utopie Mercurienne, il est un Solairien incarné, « plus parfait que les autres », souverain « illuminé » qu'on pourrait caractériser, par allusion à Ludovic XIV, comme un « roi de droit solaire ».

Sirius et Saturne du *Micromégas* de Voltaire (1752) devraient être aussi des utopies, par rapport à la terre. L'auteur de *Candide* utilise dans ce roman philosophique « astral » l'échelle progressive des dimensions cosmiques pour mettre en question la condition de l'homme. Reprenant dans un registre ironique les angoisses que le modèle de l'univers infini suscitait chez les philosophes du XVII^{e} siècle, Voltaire manie l'hyperbole et la litote des mondes infiniment grands et infiniment petits pour relativiser la position de l'homme et satiriser ses prétentions scientifiques et spirituelles. Micromégas, « nom qui convient fort à tous les grands » (le personnage est haut de huit lieues), vient de l'étoile de Sirius, par rapport à laquelle la Terre ressemble à une « petite fourmilière »[1311]. Utilisant les rayons du soleil, les comètes et les aurores boréales comme des berlines, il saute de planète en planète, jusqu'à Saturne. Accompagné par un Saturnien (un nain, comparé au Sirien), Micromégas finit par débarquer sur la Terre, au nord de l'Europe, en l'an de grâce mil sept cent trente-sept.

[1309] *Ibidem*, pp. 39-40.

[1310] *Ibidem*, pp. 21-22.

[1311] VOLTAIRE, *Micromégas*, p. 131.

La différence de grandeur entre le Sirien, le Saturnien et les Terriens (qui sont littéralement des microbes par rapport aux visiteurs) sert à écraser l'orgueil narcissique de la race humaine. Sirius et Saturne apparaissent comme des mondes supérieurs au notre dans un rapport de simple, mais très spectaculaire, multiplication mathématique. Comparé à l'étoile de Micromégas, notre globe est vingt et un millions six cent mille fois plus petit, la Méditerranée est une mare, l'*oïkoumènê* une taupinière et l'Océan un étang qui mouille à peine le talon du Sirien et arrive à mi-jambe du Saturnien. Par rapport aux hommes, les Saturniens ont soixante et douze sens et vivent quinze mille ans, alors que les Siriens ont mille sens et vivent sept cents fois plus que les Saturniens. Ces caractéristiques grotesquement grandes n'empêchent pas les visiteurs de se concevoir comme des « gouttes d'eau dans un océan immense » : « notre existence est un point, notre durée un instant, notre globe un atome. A peine a-t-on commencé à s'instruire un peu que la mort arrive avant qu'on ait de l'expérience »[1312]. De cette perspective, les prétentions au savoir universel des savants terriens (« des mites ») interrogés par Micromégas ne peuvent être que dérisoires, le Sirien se sentant « un peu fâché dans le fond du cœur de voir que les infiniment petits eussent un orgueil presque infiniment grand »[1313].

Le jeu intellectuel avec les dimensions relatives auquel se prête Voltaire met la Terre dans une position insignifiante, et Sirius dans celle d'une hyper-utopie obtenue par l'agrandissement mécanique des caractéristiques positives. Malgré cela, la satire caractérisant tout dispositif utopique joue dans les deux sens. Faisant les géants extraterrestres se plaindre du « *fugit irreparabile tempus* » et du « *contemptus mundi* », Voltaire ironise non seulement l'importance et la vanité des humains, mais aussi bien la philosophie baroque, la peur du vide, le scepticisme existentiel, la sous-évaluation de la condition humaine. Paradoxalement, la confrontation avec la logique froide des vides astraux amène le philosophe des Lumières, par excès et finalement par autodestruction du relativisme, à revaloriser la condition humaine. Face au savoir exhibé par les « animalcules philosophes », Micromégas conclut qu'il ne « faut juger de rien sur sa grandeur apparente »[1314].

La réversibilité de l'ironie met un bémol à l'utopie de Sirius. Il est vrai que Micromégas, écœuré, de même que le roi de Brobdingnag, par ce qu'il vient d'apprendre sur les guerres et la fourberie des hommes, s'abstient à peine de ne pas écraser « cette fourmilière d'assassins ridicules »[1315]. Mais en fait ce qu'on apprend de Sirius ne vaut guère mieux, puisque Micromégas est parti en exil après qu'un « muphti » de son pays l'a fait bannir comme hérétique à cause d'une dispute sur les ressemblances entre les puces et les colimaçons. A son tour, le Saturnien est encore plus borné d'esprit, du moins face à la sagesse du Sirien.

Voltaire attaque par la satire les deux pôles du dispositif utopique, l'ici terrestre et l'ailleurs astral. Si, d'un côté, il présente la Terre comme une taupinière risible, de l'autre il ne se prive pas de projeter sur Sirius et

---

[1312] *Ibidem*, p. 134.

[1313] *Ibidem*, p. 147.

[1314] *Ibidem*, p. 143.

[1315] *Ibidem*, p. 145.

Saturne les traits déplaisants de la société terrestre. Au lieu de rester focalisé dans l'ici, donnant naissance à une utopie simple, le mal s'insinue dans l'ailleurs, lui donnant une nuance dystopique. Le résultat final d'une telle expansion du négatif serait une antiutopie totale, où le vice occupe les deux pôles, l'ici et l'ailleurs, notre monde et le monde astral.

Le système solaire en tant qu'antiutopie multiple et polymorphe est le thème du prolixe *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes, ou Le nouveau Mentor* de Marie-Anne de Roumier-Robert (1765). Le roman étend sa vision désenchantée à toutes les planètes traditionnelles et les peuple de différentes sociétés dystopiques. Par le mécanisme de la réversion, les cieux de la cosmologie chrétienne deviennent des habitats infernaux, comme si, dans les voyages extraordinaires modernes, le Paradis et l'Enfer avaient changé de place. Dans son *Mundus alter et idem*, Joseph Hall avait déjà crée une antiutopie qui transformait les cercles de l'Enfer dans des royaumes exécrables du continent austral inconnu. Marie-Anne de Roumier-Robert envoie les bolges dantesques hors de la surface de la Terre, dans l'espace astral.

Sans innover par rapport à des prédécesseurs comme Kepler, Cyrano de Bergerac ou le Chevalier de Béthune, le *Voyage de Milord Céton* utilise le prétexte très commode du récit révélé dans un songe mystique. Dans la Préface, R.R., la narratrice, raconte avoir été visitée dans son cabinet de travail par un « homme de feu, ou […] démon », qui surgit de la cheminée et lui abîme les meubles. Le lutin se présente comme une salamandre, génie du feu invoqué par les anxiétés de l'écrivaine concernant son travail, la condition de la femme intellectuelle et les valeurs de la femme en général. Le personnage du génie est une mise à jour spiritiste de la vénérable figure de la muse inspiratrice, puisqu'il donne à R.R. les meilleurs conseils de poétique[1316].

Après le départ du visiteur, la narratrice a l'impression qu'elle a dû faire un rêve ou qu'elle a été en proie à des hallucinations hypnagogiques. Toutefois, la salamandre lui pour preuve de sa visite un document palpable, le manuscrit de Milord Céton. Traduit de l'anglais par R.R., le récit se passe au temps de la dictature de Cromwell. Obligé de fuir en exil, le lord Céton laisse ses deux enfants, Milord Céton et Monime, pour qu'ils soient élevés par un oncle très sévère de la secte des Quakers. Le milieu hostile est la meilleure rampe de lancement pour un voyage extraordinaire, suggérant la pression sociale et psychologique qui se trouve souvent à l'origine des évasions utopiques. Un jour, égaré, Milord Céton tombe sur un château isolé et est accueilli par un vénérable vieillard, l'ancêtre de leur famille. Les deux frères se réfugient chez leur aïeul et sont mis sous la protection d'un génie appelé Zachiel. C'est cet esprit, le « nouveau Mentor », qui instruira les deux jeunes dans les secrets de l'univers et les emportera à visiter les mondes planétaires.

« Roman cabalistique », *Les voyages de Milord Céton* développent la même cosmologie théosophique que le Chevalier de Béthune dans sa *Relation du monde de Mercure* (1750). Marie-Anne de Roumier-Robert combine l'astronomie pythagoricienne à la physique cartésienne, la théorie aristotélicienne-hermétique des

[1316] Marie-Anne de ROUMIER-ROBERT, *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes ou Le nouveau Mentor*, p. XVI.

éléments au spiritisme moderne, la métempsychose orphique à l'évolutionnisme du XVIII[e] siècle. Zachiel explique à Monime qu'il y a plusieurs sortes de Génies, selon les éléments qu'ils habitent (Silphes, Gnomes, Ondins, Salamandres) et leur degré d'évolution (supérieurs et inférieurs, équivalant aux anges et aux démons traditionnels). Intermédiaires entre un Dieu inaccessible et la nature créatrice, ayant un corps « phantastique » qu'ils peuvent abandonner et revêtir à leur gré, les génies sont l'échelon supérieur de la « généalogie des êtres qui remplissent l'univers ».

Chaque planète est peuplée de plusieurs espèces animales et humaines, qui sont autant de maillons de la grande chaîne des êtres. Le destin de tout un chacun est de se réincarner à sa mort dans l'espèce la plus proche des tendances dominantes de son caractère : « sans entrer dans les circonstances détaillées de ces métamorphoses, je dirais seulement que les premiers hommes, qui pendant leur vie montrèrent trop de foiblesse & de timidité, furent changés en femmes ou en coquillages ; ceux qui voulurent examiner avec trop de curiosité les science divines, en cherchant à percer dans les mystères de la Nature, le furent en oiseaux, & ceux qui se plongèrent dans des plaisirs bas et grossiers le furent en quadrupèdes ; & qu'enfin ceux qui passèrent leur vie dans une ignorance stupide furent changés en poissons »[1317].

Selon cette « métempsychose astronomique », les âmes sont censées passer, pendant des millions d'années, par cent portes consécutives, composées de métaux différents et placées sur les planète respectives qui président à chaque métal. Pour arriver au Soleil, qui représente le séjour des bienheureux, elles doivent parcourir l'« échelle très-haute divisée en sept passages consécutifs ; c'est ce qu'ils appellent la grande révolution des corps célestes & terrestres, ou l'entier achèvement de la nature ; se persuadant que les âmes vont habiter successivement toutes les planètes & les étoiles fixes qui sont autour du Soleil, & qu'elles se purifient dans ces passages par une vertu secrète à mesure qu'elles approchent de cet astre qui le centre de la félicité »[1318].

Les mondes planétaires sont des chronotopes qui abritent les différentes espèces selon leur degré d'évolution. Marie-Anne de Roumier-Robert reprend la corrélation astrologique traditionnelle entre les caractères et les astres, mais, à la différence d'un Dante, elle associe les planètes non aux vertus des élus, mais aux vices des damnés. C'est ainsi que la Lune, Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter et Saturne deviennent les réceptacles de plusieurs sociétés dystopiques que Milord Céton et Monime, réduits par leur guide Zachiel à des corps fantastiques (des muches de feu), visitent une à une traversant les « déserts immensurables du vuide ». Les sociétés planétaires sont autant d'images satiriques de la terre, construites par la sélection du stock de caractéristiques négatives et critiquables associées aux planètes respectives.

La première visitée, la Lune, symbolise l'inconstance et la superficialité. Monime découvre qu'il n'y a, « dans toute l'étendue du globe de la Lune, que sottises, fol orgueil, vanité, opiniâtreté, […] balourdises, que projets mal conçus, & encore plus mal exécutés ; en général, cette Planète n'est remplie que d'hommes

[1317] *Ibidem*, I, pp. 43-44.

[1318] *Ibidem*, III, pp. 259-260.

foibles, légers, inquiets & passionnés pour de nouvelles bagatelles ; enfin des gens dont les inclinations sont basses, puériles, folles ou ridicules »[1319]. Satirisant les « petits-maîtres » dans une suite de scènes de caractère, R.R. exprime directement son jugement moral par les noms qu'elle donne aux Lunaires : le baron de Farfadet, le comte de Lourdaud, Cornalise la vieille coquette, le baron de Fanfaronnet, le comte Frivole, etc. Cette superposition des opinions de l'auteur et du narrateur rate évidemment les effets de l'ironie mordante d'un Swift, bien que Marie-Anne de Roumier-Robert invente, sur le modèle de l'Académie de Lagado, un « château sublime », « logement de tous les gens à systèmes, & de tous les faiseurs de projets qu'on entretenoit au dépens de l'Etat », caricature des « projecteurs » de la nouvelle science.

Pour comble de l'allégorie pamphlétaire, les Lunaires, représentant la superficialité de l'esprit, sont doublés d'une deuxième espèce, les Fibulaires, connotant l'animalité. Il s'agit d'hommes sans tête, ayant la bouche sur la poitrine, anatomie suggérant le manque d'esprit, la décérébration. On le voit bien, comme dans tous les voyages extraordinaires, *Le voyage de Milord Céton dans les sept planètes* se nourrit librement de la tradition médiévale, les Fibulaires étant les descendants directs des *blemmyes* que les encyclopédies et les bestiaires plaçaient dans les Indes fabuleuses.

Les second arrêt des voyageurs astraux est sur une comète. Ici l'imagination utopique (ou antiutopique) cède le pas à l'imaginaire proto-scientifique (dans la descendance du *Somnium* de Kepler), combiné à l'imaginaire magique et hermétique. La comète est un enfer céleste, occupant dirait-on la place de la planète maléfique Lilith. « Plaine sombre et aride », immergée dans une « nuit affreuse », avec les vents enfermés dans une « prison d'airain », les fontaines muettes, les poissons enchâssés dans du verre et les animaux statufiés, la comète est un monde mort, formé des « noires exhalaisons qu'elle attire de la Lune et de Mercure »[1320].

Elle est toutefois habitée par un vieillard magicien et nécromancien, qui est capable de tous les prodiges de la magie noire : inciter des guerres, utiliser des poupées magiques et des talismans, organiser des nuits de Sabbat, inspirer les devins, mettre au travail les démons familiers, les gobelins, la mule ferrée, les lémures, les farfadets, les ombres, les mânes, les spectres et les fantômes. Se présentant comme le Juif Errant, le magicien incarne la figure du sage païen dans une pseudomorphose négative. Roi de l'imaginaire nocturne, patron des visions sataniques de la pensée occulte et des superstitions populaires, il est l'incarnation de ce que Jung appelle l'ombre collective. Et en effet, pour confirmer son rôle de nadir du système planétaire, de contre-soleil, l'habitant de la comète est combattu par un être de lumière, un jeune homme chevauchant un aigle et un lynx avec un glaive de feu.

Après cette image à valeur emblématique, une véritable effigie, Marie-Anne de Roumier-Robert enchaîne par l'exploration des autres planètes, autant des dystopies à odeur infernale. Mercure est le « séjour de l'opulence, du luxe, du faste, & de toutes sortes de magnificences ». Les habitants de ce monde ne reconnaissent d'autre divinité que la Fortune et leur seul Dieu est l'argent. Appelés Cilléniens, ils sont tous

[1319] *Ibidem*, I, pp. 269-270.

[1320] *Ibidem*, I, pp. 280-292.

espions, délateurs à gage, calomniateurs, escrocs, joueurs, filous, banqueroutiers, voleurs, séducteurs, et aussi nouvellistes impertinents, esprits forts, faux savants, hypocrites, médisants, railleurs[1321]. L'énumération est accompagnée d'une galerie de portraits typologiques, avec leur petite histoire morale : le Gran-Prêtre de la Fortune, le Libertin, Monsieur Forban, Prodigas, Fourbison, Louvette, Finette. Le schéma de construction de ces bolges planétaires est le catalogue des vices et des personnages qui les incarnent, tel qu'il avait été parfait par Dante.

La planète Venus est plus ambiguë, puisque la passion de l'amour qui lui est associée traditionnellement est vue autant sous son aspect répulsif, de sexualité démoniaque, que sous son aspect charmant, d'instinct naturel. De ce fait, la planète profite de l'équivoque du Jardin des délices d'un Bosch. D'un côté, elle est un paradis terrestre, « plaine émaillée des plus précieux dons de flore », arrosée par les fleuves du délice et de la volupté, avec le soleil resplendissant sur une mer de jaspe. Au centre se trouve le Temple de l'Amour, où coule la Fontaine de Jouvence et le fleuve de l'Oubli et pousse l'Arbre de l'Amour[1322]. Ces renvois à la mythologie biblique sont doublés d'allusions classiques. Ida, le royaume central, est un pays des Amazones, gouverné par les femmes, la reine des Idaliennes vit dans un palais magique qui évoque pour les protagonistes l'île enchantée d'Armide, et l'archipel adjacent, habité par des bergers et bergères pures et ingénus, est une utopie arcadienne.

De l'autre côté, Venus est aussi une planète de perdition. Zachiel enseigne à ses protégés que « dans ce monde le libertinage rend les hommes & les femmes illustres ». Sa souveraine, la déesse Passion, a pour suivantes la Folie, la Méfiance et la Jalousie, donc tous les faux chemins et vices dans lequel l'Amour peut échouer. Sa concurrente est la princesse la Raison, qui incite à la vertu et modération. Plus qu'une allégorie éthique stéréotypée, le récit recouvre peut-être des fantasmes ingénus de l'écrivaine. La protagoniste, Monime, est transformée par le génie en une nymphe, avec « la taille & la majesté de Diane, la jeunesse de Flore, la beauté & les grâces de Venus, avec l'air riant de l'Amour »[1323]. Courtisée par le Prince Pétulant, elle découvre cependant que son amour véritable, sa « tendresse », va vers Milord Céton. L'inceste pharaonique entre les deux frères refait le mythe de l'amour surnaturel entre le Soleil et la Lune, Mars et Venus (il est vrai qu'au final Marie-Anne de Roumier-Robert déculpabilise la relation des deux personnages, les faisant découvrir, très convenablement, qu'ils ne sont pas frères, que Monime est fille du roi de Georgie).

La planète suivante, Mars, est vue elle aussi sous une lumière équivoque, Marie-Anne de Roumier-Robert hésitant de trancher entre les valeurs traditionnellement associées à ce dieu (gloire, héroïsme, courage) et ses appréhensions et anxiétés personnelles envers la belligérance. Milord Céton y fait son initiation militaire et participe même à un conflit, aidant le prince des Martiens à défaire ses ennemis. Il s'agit donc d'une « bonne guerre », et en effet sur les murs du Temple de la Gloire sont exposés les tableaux de plusieurs figures

---

[1321] *Ibidem*, II, pp. 5-6, 68, 255-256.

[1322] *Ibidem*, III, 2-4, 107-108, 108-109, 126.

[1323] *Ibidem*, III, 11, 17-18.

historiques, Cyrus, Romulus, la Pucelle d'Orléans, Achille, César, Alexandre, Montezuma, Henri IV. Mais un bémol est vite mis à ces louanges du héroïsme, la narratrice observant que l'amour propre a toujours grevé les grands héros, qui sont « presque tous devenus plus méchans que les heureux succès qu'ils ont eus »[1324]. Les exemples de tyrans, scélérats et hommes pernicieux n'y manquent pas, dont Cassius, Brutus, Totila roi des Goths, Attila et Cromwell. Si on ajoute à tout cela les intérêts mesquins et ignobles des soldats et des mercenaires, petite racaille prête à tout piller ou à prendre la fuite et à trahir, les bienfaits du penchant martial paraissent bien douteux.

A partir de l'astre suivant, le Soleil, en accord avec l'idée d'évolutionnisme planétaire, Marie-Anne de Roumier-Robert conçoit des images plus sereines, qui passent dans le domaine des topies positives. Le Soleil, en tant que point d'aboutissement de la métempsychose spirite, apparaît comme un paradis rationnel, comparable aux Iles Fortunées. La description traditionnelle du jardin divin, avec ses plaines émaillées, vallées fleuries et air subtil, reçoit des valences swedenborgiennes, puisque les éléments du paysage sont des concepts et fonctions psychologiques hypostasiées : fleuves de la Mémoire et de l'Imagination, canal du Jugement, mer de l'Espérance, palais d'Apollo ou de la créativité, forêt des arbres du bon sens et de l'esprit, etc. Ce monde ne peut être peuplé que de sages, de savants et d'oracles, qui « pensent ce qu'ils disent, […] exécutent ce qu'ils promettent ; presque tous philosophes éclairés par la raison »[1325]. Evidemment, cette docte compagnie habite un Palais des Philosophes, transporté directement des Limbes dantesques dans le Soleil, et ayant comme fondement des pierres philosophales.

La planète de Jupiter est une dystopie modérée, qui permet à Marie-Anne de Roumier-Robert de faire une critique tempérée, sur des bases conservatrices, de la monarchie française du XVIII^{e} siècle. Le repère paraît en être l'image idéalisée du Roi Soleil, en tant que prototype du souverain éclairé, « le meilleur de tous les Princes : il est bon, il est ami tendre, compatissant, bienfaisant ». Sa résidence, le Palais du Goût, « surpasse en beauté & en magnificence tout ce qu'on peut imaginer de plus merveilleux »[1326]. Ses sujets, les Joviniens, appartiennent à « l'ancienne noblesse » et sont affables, humains, sans arrogance et sans fierté. Cependant les « nouveaux nobles » « semblent avoir sucé avec le lait de la vanité, l'orgueil & la fierté ; ils se croient seuls respectables, exigent des soumissions, se méprisent entre eux, se portent envie & se haïssent »[1327]. Aveuglés par leur frivolité, ils ont rempli le pays de jardins exorbitants et superflus, alors qu'à la campagne le grand peuple vit dans la misère.

La dernière planète, Saturne, hérite de la fonction de son dieu tutélaire, Chronos, patron de l'Age d'Or. Marie-Anne de Roumier-Robert y place une utopie prélapsaire : « En admirant toutes ces beautés de la nature, je crus être dans le jeunesse du monde, c'est-à-dire, lorsque les hommes n'étoient point encore

---

[1324] *Ibidem*, IV, p. 262.

[1325] *Ibidem*, V, p. 106.

[1326] *Ibidem*, VI, pp. 290-291, 151-152.

[1327] *Ibidem*, VI, pp. 39-40.

corrompus, & lorsque les premiers germes des arts naissoient de la nature ou des besoins peu nombreux de l'innocence ». Proches de la nature, les Saturniens mènent une vie eudémonique, avec des passions et des plaisirs tempérés, voluptés tranquilles, dans une pureté, frugalité, vertu et félicité inaltérables[1328]. La condition pour l'établissement d'une telle Arcadie illuministe est une système d'éducation utopique, qui cultive la constance, la fermeté, la tempérance, la modération, bref « toutes les vertus qui forment les hommes, qui élèvent l'âme & la mettent en garde contre les illusion de l'amour propre »[1329].

Récapitulant le périple de Milord Céton et de Monime dans les sept planètes, on peut hiérarchiser les « échelles très-hautes » de la « métempsychose astronomique » imaginées par Marie-Anne de Roumier-Robert dans l'ordre ascendant suivant : la comète infernale, Mercure, la Lune, Vénus, Mars, la Terre, Jupiter, Saturne et le Soleil. Seules l'Arcadie saturnienne et l'utopie solarienne se placent dans le champ positif du schéma utopique, les autres sont des antiutopies et des dystopies qui recueillent, dans divers degrés, les éléments négatifs du *mundus*. Et bien que succédant au topos de l'Enfer, souterrain ou astral, ces topies négatives sont des allégories de la société humaine contingente, sans arrière plan mythique ou métaphysique, et les vices qu'elles réunissent sont rapportables intégralement au comportement des humains.

Une belle parabole de la réattribution vers les hommes des responsabilités morales traditionnellement assignées aux diables est l'épisode où Zachiel, le « nouveau Mentor », blâme Astarophe et ses légions de démons de corrompre la société déjà très avariée des Mercuriens. Et à l'archi-démon de répondre : « sois certain que ceux-ci, naturellement portés au mal, n'ont pas eu besoin de nous pour se corrompre, puisque ce Monde nous a toujours fourni abondamment autant de sujets que le Prince des Ténèbres en peut désirer pour l'entretien de sa table ». Cette observation s'accorde avec l'attitude de tous les Méphistophélès des Lumières, comme ceux de Klinger, de Müller ou de Goethe, qui décident qu'ils n'ont plus grand-chose à faire parmi les humains puisque ceux-ci arrivent à se faire damner par leurs propres efforts. Pire encore, l'Enfer a été submergé par la « nué de gens que la Discorde y a poussés : ces gens, semblables à des serpens, se sont tellement accrus par leur nombre & leur grandeur, qu'ils ont pensé être assez forts pour agir en maîtres » [1330]. C'est pourquoi Pluton, ennuyé et furieux, aurait décidé d'exiler ses généraux, Lucifer, Belzébuth et Astarophe, sur Mercure, pour s'y recycler et perfectionner.

Finalement, la variante spiritiste la plus élaborée de l'(anti)utopisme astral est fournie par Charles-François Tiphaigne de la Roche, dans son *Amilec, ou la Graine d'hommes* (1754). Le prétexte narratif est, comme chez Kepler, Cyrano de Bergerac ou Marie-Anne de Roumier-Robert, une visitation surnaturelle. Pendant qu'il lit dans son cabinet un traité sur la création et l'évolution des espèces, le narrateur est visité par Amilec, un « jeune homme d'une taille extrêmement avantageuse, & qui avoit dans la physionomie quelque chose au-dessus de l'humanité ». Se présentant comme le « Génie qui préside à la multiplication de l'espèce

---

[1328] *Ibidem*, VII, pp. 26, 28, 30.

[1329] *Ibidem*, VII, pp. 44-45.

[1330] *Ibidem*, II, pp. 264, 265.

humaine »[1331], l'esprit invite le narrateur à se laisser initier aux secrets de la génération dans les cadres d'un rapt swedenborgien.

Le voyage astral qui s'ensuit donne à Tiphaigne de la Roche l'occasion de développer une cosmologie de facture théosophique. Reprenant le concept stoïcien de « *logos spermatikos* », que les docteurs ésotériques Basile Valentin et Van Helmont avaient réélaboré sous le nom d'« arkhé », l'auteur imagine la genèse universelle comme une panspermie : « cette multitude innombrable de tourbillons, de soleils, de terres habitables, qui composent ce vaste univers, tout cela […] a été autrefois contenu dans un grain dont la grosseur égaloit à peine celle d'un pois. Le développement s'en est fait peu à peu, mais il n'est pas encore terminé. Il est bien des mondes qui ne commencent, pour ainsi dire, qu'à germer. Ces amas d'étoiles, ces taches blanchâtres que vous autres habitans de la Terre apercevez dans la voûte des cieux, & que vous appelez voies de lait, ne sont autre chose que des paquets de petits mondes, qui ne sont sortis de leur coque, que depuis soixante ou quatre-vingt siècles »[1332]. On dirait que le monde de Tiphaigne de la Roche est une variante anticipatoire, de nature organique, biologique, de la théorie actuelle du Big Bang et de l'expansion universelle.

Notre système solaire est en plein processus de maturation, les planètes les plus proches du soleil (Mercure, Venus) étant les plus « mûres ». Les plantes, les animaux et les hommes de chaque planète proviennent eux aussi de la panspermie universelle. Chaque individu est porteur d'une multitude de spores qu'il répand continuellement et qui germent dans des nouveaux individus. Dans le cadre du débat sur l'ontogénie au XVIII^{e} siècle, qui opposait les épigénétistes (selon lesquels la vie est apparue par l'agrégation de molécules organiques, par un processus d'« emboîtement ») et les préformationnistes (selon lesquels la vie est née de germes préexistants, par « dissémination »), Tiphaigne de la Roche prend la part des derniers[1333]. En tout cas, aujourd'hui son discours paraît annoncer la théorie de l'ADN et celle de la multiplication fractalique (Tiphaigne de la Roche s'était d'ailleurs déjà gagné une réputation de visionnaire, en tant qu'anticipateur du daguerréotype).

La distribution, la germination et le mûrissement des « raisons séminales » ne sont pas aléatoires, mais strictement surveillés par des génies spécialement affectés à cette tâche. Tout comme les hommes sont des jardiniers et des agriculteurs, chaque génie est le moissonneur des spores d'une espèce bien définie. Amilec est un génie « humano-culteur » qui prend soin des graines d'hommes et de femmes. Pour instruire son protégé, Amilec l'emmène dans son magasin ou dépôt de germes, à contempler « les provision du Grand-Maître de la Manufacture des homme »[1334]. Traitée légèrement, dans un style badin, l'image de la race

---

[1331] Charles-François TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Amilec, ou la graine d'hommes*, pp. 3-4.

[1332] *Ibidem*, pp. 15-16.

[1333] Voir Jacques MARX, 1981, p. 44.

[1334] Charles-François TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Amilec, ou la graine d'hommes*, p. 71.

humaine cultivée comme des plantes dans une ferme a un potentiel angoissant, que ne manqueront d'exploiter, un siècle plus tard, les auteurs de science-fiction, à commencer par H. G. Wells.

Au-delà de l'appréhension subliminale qu'elle provoque, la fiction de Tiphaigne de la Roche a aussi un caractère consciemment et délibérément antiutopique. L'inspection du stock de graines donne au narrateur l'opportunité d'opérer une sélection génétique négative, basée sur des critères moraux. Dans la grande « manufacture des hommes », les différents spores humains sont classés, comme dans une incubatrice, suivant la caractéristique dominante du futur individu. Or, l'humanité en miniature patronnée par Amilec paraît le résultat d'un tri cathodique, qui n'a retenu que les traits négatifs. Les germes majoritaires sont ceux de « femmes qui se coagulent en pelotons autour des germes de petit-maître, de gens de robe, de conquérans », de héros (pourris en grande partie), d'étourdis, d'avares, de jaloux, d'orgueilleux, de violents, d'auteurs (qui doivent être blutés au vent), d'ecclésiastiques (il s'agit de faux germes, pour la plupart, comment Amilec), d'aristocrates et de financiers (qui doivent être mêlés pour se conserver réciproquement), alors que les germes de femmes fidèles sont très rares, et ceux de juges irréprochables – introuvables.

Par une série de métaphores filées, Tiphaigne de la Roche construit une vaste allégorie antiutopique, dans laquelle la race humaine apparaît comme la piètre vendange d'un agriculteur sans succès. Il réécrit ainsi le « *vanitas vanitatum* » de l'Ecclésiaste dans les termes d'une anthroposophie sceptique : « Précieux dépôt de la Nature, j'ai l'avantage de vous contempler. Le voile est déchiré, j'ai remonté à la source des êtres, & je les vois dans leur essence. Générations passées que vous vous êtes terminées à peu de chose ! Races futures, que vous tirerez votre origine d'une principe léger ! Microcosme, abrégé des merveilles de l'Univers, ô homme, que tu es petit à mes yeux ! Un germe échappe du néant entre des millions d'autres qui y retombent, se développe & tu prends naissance. Qu'il s'en est peu fallu que tu n'aies jamais existé ! »[1335]

Entre toutes les planètes, c'est la Lune, comme pendant de la Terre, qui porte la charge négative la plus massive. Semée de « graines d'étourdi » qui y sont montées de notre globe, la Lune est une Terre renversée, un monde à rebours, succédant dans ce rôle aux antipodes de la tradition médiévale. Comme l'observe Jacques Marx, nous retrouvons ici le mécanisme pur de l'antiutopie : « au lieu, comme ce serait le cas dans une utopie de type traditionnel, de critiquer le monde irrationnel du présent pour y substituer une antithèse rationnelle, l'auteur dresse un tableau grotesque de notre monde sous les dehors d'une extrapolation logique. La lune de Tiphaigne est un antimonde. […] A tous points de vue enfin, c'est un monde à l'envers dont la description vise à nous persuader que le nôtre, qui se targue de marcher à l'endroit, va en réalité tout de travers »[1336].

De ce fait, le miroir en noir de la Lune ne livre pas une image blanchie de la Terre, puisque Tiphaigne de la Roche se délecte à utiliser l'inversion catoptrique pour construire des figures d'esprit et des pointes morale à double tranchant. La mise en reflet ne profite à aucun des pôles du mécanisme (anti)utopique : « on a établi

---

[1335] *Ibidem*.

[1336] Jacques MARX, *Tiphaigne de la Roche. Modèles de l'imaginaire au XVIII^e siècle*, pp. 45-46.

dans la Lune des Ecoles de Folie ou d'Etourderie, où l'on profite beaucoup ; comme on a établi sur la Terre des Ecoles de Philosophie & de Sagesse, où l'on ne profite guère ». Le discours sur les deux planètes enfile une suite de considérations à la Oscar Wilde : « on s'égare sur la Terre, parce qu'on veut trop approfondir les choses ; on s'égare à la Lune, parce qu'on ne les approfondit pas assez » ; « on est malheureux sur la Terre, parce qu'on n'est pas assez sage ; on est malheureux à la Lune (car le félicité ne se trouve nulle part) parce qu'on n'est pas assez fou »[1337]. Le fondement du scepticisme social et humain, spécifique des Lumières, de ces antiutopies astrales est dévoilé justement dans la petite parenthèse de la citation précédente sur la nature insaisissable du bonheur.

****

A faire le bilan de ces séries de voyages extraordinaires et de topies délocalisées, renvoyées en dehors de la surface de la Terre soit dans les entrailles de notre planète, soit dans l'espace astral, on arrive à une conclusion un peu étrange. Les souterrains et les globes intérieurs, bien qu'ils héritent de l'imaginaire traditionnel des enfers, ont engendré plutôt de topies positives, alors que la Lune et les planètes, bien qu'elles succèdent aux cieux du Paradis chrétien, ont eu la tendance d'accueillir plutôt des topies négatives.

Cette valorisation sceptique de l'espace astral pourrait être expliquée, à la rigueur, par le transfert du topos du « *mundus inversus* » des antipodes à la Lune et aux planètes. Les mondes habitables des cieux sont devenus le grenier de l'inconscient européen, le dépotoir pour les fantasmes et les angoisses que la mappemonde terrestre, avec ses continents et océans de mieux en mieux connus, ne pouvait plus receler. Les races monstrueuses dont les Européens peuplaient les Indes fabuleuses, puis le Nouveau Monde et le Continent austral inconnu, non rencontrées et introuvables sur la Terre, ont été transportées dans l'ailleurs stellaire. Sociétés moralement inverses à la civilisation terrestre, les antiutopies célestes sont les précurseurs des races terrifiantes d'« *aliens* » de la science-fiction contemporaine.

Une autre explication pour la valorisation négative des « mondes habités » planétaires, à part l'anxiété de l'inconnu, pourrait être la censure appliquée au fantasme des paradis matériels. Comme nous l'avons vu, par l'intermédiaire du mythème médiéval du Paradis terrestre situé sur les cimes du mont de la Lune, sur la plus haute montagne de notre globe touchant au cercle lunaire, ou dans la Lune même, le satellite de notre globe a eu l'occasion de devenir l'habitat soit de l'Eden biblique, dans un sens littéral ou métaphorique, soit de royaumes eutopiques et utopiques. Cependant les mêmes prohibitions, de nature théologique, puis rationaliste et empirique, qui ont déterminé la clôture et la désaffectation du jardin divin, ont provoqué aussi la forclusion, partielle, de l'imaginaire utopique. Etant donné que les planètes et les étoiles, démontrées habitables et infinies, ne pouvaient pas être rayées de la cosmographie, comme l'avaient été les continents et les îles inconnues de la mappemonde, la censure et l'autocensure ont eu pour résultat le basculement de la fiction du domaine positif au domaine négatif du schéma topique, le renversement des utopies et des eutopies en dystopies et antiutopies.

[1337] Charles-François TIPHAIGNE DE LA ROCHE, *Amilec, ou la graine d'hommes*, pp. 44, 46.

Conclusion. Les antiutopies à l'âge moderne

Le processus d'émergence des topies négatives, esquissé à la fin de la Renaissance, a atteint son accomplissement au XIX^e^ siècle. C'est à cette époque qu'un nouveau changement de paradigme a ajouté un quatrième argument contre les paradis terrestres et les utopies, après les censures de type religieux, rationaliste et empiriste. Avec l'avènement du positivisme, du scientisme, de l'athéisme et du matérialisme, les fictions merveilleuses se sont heurtées à une critique beaucoup plus dure, presque insurmontable. Le désenchantement du monde moderne, le crépuscule des dieux, le vidage de la transcendance et l'instauration du néant métaphysique ont porté le coup de grâce aux espérances et aux visions paradisiaques. Les « lieux idéaux » participaient d'une cartographie sacrée du monde qui était en train de s'effondrer dramatiquement. Les jardins divins et les lieux merveilleux ne trouvaient plus de place dans un univers régi uniquement par les lois impersonnelles, rationnelles et vérifiables empiriquement de la nature.

Ce travail ne s'est pas proposé d'analyser les topies négatives de la modernité. Notre démarche a visé les antiutopies prémodernes, du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles, beaucoup moins connues et commentées que les plus célèbres antiutopies du XX^e^ siècle. La rupture entre ces deux étapes de l'antiutopie se situe, selon notre opinion, dans la première moitié du XIX^e^ siècle et serait justement due à l'instauration de la mentalité positive et agnostique. Pour faire le point sur l'évolution des voyages extraordinaires et utopiques jusqu'à l'époque de Comte et de Nietzsche, de Darwin et de Marx, nous allons conclure en prenant un exemple récapitulatif, symptomatique pour marquer la mutation du paradigme cognitif et imaginaire qui a affecté le genre utopique au XIX^e^ siècle : celui de Jules Verne.

Jules Verne se trouve au point final, de récapitulation, du bassin sémantique qui mène du Paradis terrestre à l'utopie et du Paradis perdu à l'antiutopie. Ses *Voyages extraordinaires* reprennent massivement la matière des quêtes initiatiques, religieuses et utopiques qui avaient nourri un corpus formidable de textes à partir de l'Antiquité jusqu'au XIX^e^ siècle. Les romans verniens puisent dans le matériel imaginaire compilé par les historiens, géographes et érudits de l'Antiquité (Hérodote, Pline, Soline, Martianus Capella), du Moyen Age (Isidore de Séville notamment, Brunet Latin, Vincent de Beauvais, etc.), puis de la Renaissance (quand les explorateurs ont procédé à une translation des stéréotypes sur l'Asie vers le Nouveau Monde).

On retrouve chez Jules Verne toutes les classes des « *mirabilia* » du Moyen Age et de l'Age classique : les insectes et les oiseaux géants (*L'étonnante aventure de la mission Barsac*), les arbres qui donnent naissance à des oiseaux (*Aventures de trois Russes et de trois Anglais*), les animaux monstrueux (*Docteur Ox*), les dinosaures préhistoriques (*Voyage au Centre de la Terre*) et les léviathans sous-marins (*Vingt mille lieues sous les mers*), les krakens et autres serpents de mer (*Les histoires de Jean-Marie Cabidoulin*), les « Amazones » (*La Jangada*) et autres populations primitives (*Voyage au Centre de la Terre*) ou adamiques

(*Le village aérien*), le Maelström, l'or à profusion (*Le volcan d'or* et *La chasse au météore*), les diamants colossaux (*L'étoile du Sud*), la Caverne du Dragon (*Les 500 millions de la Bégum*) et l'Hyperborée (*Michel Strogoff*), etc.

Dans les textes du Moyen Age, à partir de la saga d'Alexandre le Grand jusqu'aux voyageurs réels ou de cabinet (de Jean de Plan Carpin, Odoric de Pordenone et Marco Polo à Johannes de Hese, Arnold von Harff, don Pedro de Portugal et Jean Mandeville), ces motifs merveilleux ont été rangés sur le scénario paradigmatique de la quête du Paradis terrestre, centre sacré que les cartes de l'époque situaient à l'extrémité orientale de l'*oïkoumènê*, au bout de l'Asie. A la Renaissance, avec les découvertes géographiques et les nouvelles investigations sur la localisation de l'Eden biblique (qui ont démontré que celui-ci n'existe plus dans notre monde), de nouveaux avatars de la place sacrée ont remplacé le jardin de Dieu. Les voyages imaginaires des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, dont Garnier n'a réuni qu'une infime partie dans les 39 volumes de ses *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, ont pour but des places paradisiaques ou utopiques situées dans les recoins les moins explorés de la mappemonde.

Jules Verne hérite de cette fascination des « points suprêmes »[1338], créés par la Mère-Nature ou conçus par l'homme. Les protagonistes des *Cinq semaines en ballon* remontent vers les sources du Nil, qui sont précisément une des places (les Monts de la Lune) où les érudits du Moyen Age situaient le Paradis terrestre. *Le superbe Orénoque* se passe sur le fleuve de l'Amérique du Sud que Colomb donnait littéralement comme un des quatre fleuves que *Genèse 2* fait sortir de l'Eden. Le même roman, ainsi que *La Jangada*, fait miroiter un autre mythe paradisiaque de la panoplie imaginaire du Nouveau Monde – l'Eldorado. Le capitaine Hatteras part, comme beaucoup d'explorateurs du XVI^e^ siècle, à la recherche du fameux mais chimérique « passage du Nord-Ouest », qui lui permettrait d'atteindre une nouvelle Terre promise. Et la comète Gallia d'*Hector Servadac* est rien moins qu'un nouveau Paradis, puisque le roman conclut sur l'idée que, s'ils étaient restés sur l'astre errant, Pablo et Nina auraient été l'Adam et l'Eve d'un nouveau monde.

Comme nous l'avons vu, les pôles de la Terre, anciennes localisations des paradis hyperboréens et australx, occupent une place importante dans la « mystique scientifique » de Jules Verne. Les protagonistes du *Sphinx des Glaces* et du *Capitaine Hatteras* découvrent, à leur péril que, en tant que portes d'accès vers des secrets inaccessibles (de la nature ou de la psyché humaine), les pôles sont gardés par des « sphinx des glaces» symbolisant les censures terrifiantes qui protègent le centre sacré enfoui dans les entrailles de la terre et de l'inconscient. La figure du « sphinx » suggère que Jules Verne est tout aussi marqué par la censure pragmatique et empirique qui pèse sur l'imaginaire paradisiaque. Bien qu'il envoie ses héros à la recherche de différentes formes d'« habitats rêvés », les principes de véridicité et de vraisemblance de la mentalité positive l'obligent à trouver des motivations pour le fait que ces places ne soient pas accessibles de façon courante. Si la poétique des voyages extraordinaires des siècles antérieurs permettait encore de situer les

[1338] Selon la formule de Michel BUTOR, « Le point suprême et l'âge d'or à travers quelques œuvres de Jules Verne », *in Arts et Lettres*, vol. 4, no. 2, 1949, pp. 3-31.

mondes fantastiques au même plan de réalité que notre monde, l'esthétique du positivisme et du réalisme oblige Jules Verne à donner des explications crédibles ou acceptables sur la location et les moyens d'arriver à ces lieux.

Ses jardins paradisiaques ou cités utopiques et technologiques sont situés dans des zones mal connues des cartes, des Carpates de Transylvanie aux jungles de l'Amazonie ou de l'Afrique ou au *Phare du bout du monde*. Comme les continents et les grandes îles de l'océan planétaire sont toutefois plus ou moins explorés, il ne reste à Jules Verne qu'à invoquer des îles éloignées ou inaccessibles, comme l'Antekirtta de *Mathias Sandorf* ou l'*Île mystérieuse*. Ou d'inventer des îles artificielles, naviguant sur les mers ou volant dans les airs, comme celles de *L'île à hélice*, *Une ville flottante* ou *Robur le Conquérant*. Et si la surface du globe n'arrive pas à cacher suffisamment ses inventions mirifiques, Jules Verne n'hésite pas à les enfoncer sous la mer (*Vingt mille lieues sous les mers*) ou sous la terre (*Underland*, « la métropole de l'avenir » des *Indes noires*), et même au cœur du globe (*Voyage au centre de la Terre*). Ou, faisant pendant en quelque sorte à ces quêtes vers l'intérieur, à les projeter dans les grands espaces extérieurs, dans le monde lunaire (*De la Terre à la Lune*, *Autour de la Lune*) ou solaire (*Hector Servadac*).

Le thème archétypal du « lieu idéal » est donc situé dans la prose de Jules Verne, comme dans toute la littérature de voyages extraordinaires et utopiques que nous avons traitée, en une sorte de point de fuite qui le fait reculer d'une manière asymptotique hors de notre horizon habituel. C'est comme si la pression de la mentalité empirique et positive obligeait les fantasmes paradisiaques à migrer le plus loin possible du monde connu, vers les pôles des cartes, sous la terre et sous la mer, dans la Lune et les planètes.

Nonobstant, l'éloignement et l'évanouissement des utopies naturistes ou technologiques n'est pas le processus le plus choquant de l'imaginaire vernien. Car l'écart géographique et spatial, en principe suffisant pour protéger les soucis de véridicité et de réalisme d'un public abusé par le positivisme, est souvent doublé et surenchéri par une solution encore plus radicale : la destruction, l'anéantissement du centre sacré.

La catastrophe finale qui d'habitude consomme et démantèle les « habitats rêvés » est un archi-thème des romans de Jules Verne. Il est possible d'offrir plusieurs exemples : le château des Carpates est détruit par une explosion, ainsi que Stahlstadt (*Les cinq cents millions de la Bégum*) ; la Standard-Island de *L'île à hélice*, l'Albatros de *Robur le Conquérant* et l'Epouvante du *Maître du monde*, aussi bien que l'Antekirtta, la formidable île fortifiée de *Mathias Sandorf*, ou Back-Cup Island (*Face au drapeau*) sont pulvérisées dans des guerres et des luttes intestines ; l'île mystérieuse avec le sous-marin du Capitaine Nemo, ainsi que le monde préhistorique souterrain du *Voyage au centre de la terre* sont anéantis par des volcans ; le petit paradis astral de Gallia (*Hector Servadac*) n'échappe pas non plus à la destruction, puisque la comète se brise en plusieurs morceaux ; même les symboles en miniature du paradis, comme le diamant de *L'étoile de Sud*, ont un destin fatal.

On dirait que Jules Verne est possédé par un démon destructeur, qui l'oblige, au final de ses récits, à démolir ce que, tout au long des romans, il avait construit avec tant de travail et de passion. Il serait, évidemment, intéressant de psychanalyser les causes et les mécanismes personnels de ce tempérament créateur implosif. On peut penser par exemple à l'enfant qui construit des cités en miniature et est poussé, par une étrange pulsion de rotondité concernant son jeu, de tout défaire au final, comme s'il jouait au démiurge. Ou encore à un complexe œdipien, qui marquerait les Prométhées verniens. Pénétrer dans les mondes engloutis revient à une régression de l'homme mature (moderne) vers ses prédécesseurs phylogénétiques (préhistoriques). Le tabou de l'inceste et l'angoisse de la castration pourraient expliquer la censure psychologique qui oblige l'auteur à détruire ces paradis amniotiques souterrains et sous-marins.

Néanmoins, la signification de l'inhibition imaginaire est encore plus large. Les dénouements tragiques des romans de Jules Verne sont le résultat du refoulement global auquel le rationalisme moderne a soumis la pensée enchantée du Moyen Âge et de la Renaissance. On pourrait dire que, allégoriquement parlant, « la métropole de l'avenir » du roman *Les Indes noires* est l'Inde merveilleuse des légendes médiévales repoussée sous la terre et aménagée à l'aide des « miracles » scientifiques comme l'électricité. Le prince Nemo fait de son sous-marin une sorte de capsule étanche enfoncée sous l'Océan pour conserver les *mirabilia* indiennes que la colonisation anglaise avait bannies de l'Inde géographique. Le trajet vers le monde englouti du *Voyage au centre de la Terre* est connu seulement des alchimistes comme Arne Saknussemm et leurs successeurs du XIX^{e} siècle, comme si le continent entier de la pensée magique de la Renaissance avait été submergé sous la terre. Et si Athanasius Kircher, un correspondant bien réel du personnage d'Arne Saknussemm, avait présenté le monde souterrain comme un système capillaire avec des membranes entre les éléments solide, liquide, aérien et pyrique, les intrus modernes ne font que pénétrer et perforer ces membranes, détruisant l'équilibre de l'organisme terrestre.

Les mondes souterrains sont le refuge symbolique de la mentalité magique elle-même, du *numinosum* et du *mysterium tremendum* que la « mort de Dieu » et l'« apocalypse selon Nietzsche » avaient forclos du monde moderne. La lave volcanique, l'électricité et les autres sources d'énergie, les foudres globulaires, la lumière atmosphérique qui imprègne la cave d'Otto Lidenbrock sont les symboles de l'énergie sacrée qui irradie du point originaire. Les héros masculins de Jules Verne, symboles de la mentalité technologique et prométhéenne, cherchent l'accès à cette source maternelle de pouvoir. Mais les « naissances », ou plutôt les renaissances ou les retours à la surface de ces embryons magiques sont pour la plupart catastrophiques. Les Frankenstein modernes, qui substituent les techniques artificielles à la gestation organique, provoquent des avortements qui détruisent autant le sein maternel que le fœtus merveilleux.

L'archi-thème de la catastrophe est donc emblématique de toute une époque et culture. Il ne faut pas oublier que l'avènement du positivisme et du scientisme au XIX^{e} siècle a provoqué, par une contre-réaction globale, l'angoisse de la décadence. Les modèles physiques de l'univers ont « échoué » dans la théorie de la mort thermique, l'évolutionnisme darwinien a été retourné dans l'idée naturaliste de dégénérescence, le réalisme a

débouché dans le décadentisme. Ces angoisses ont culminé dans « l'Apocalypse selon Nietzsche », la proclamation de la mort de Dieu et l'intronisation du néant, en tant qu'alternative moderniste à la théologie et à la métaphysique de l'être qui avaient dominé les époques précédentes.

La dernière grande critique, après celles théologique, rationaliste et empirique, qui a donné le coup final aux fantasmes paradisiaques, a été donc l'obsession moderne du néant. Le désenchantement du monde a vidé de sens le thème du lieu idéal. Les *topoï* qui, dans la littérature des siècles antérieurs, concrétisaient l'idée d'espace transcendant, comme le sommet d'une montagne – porte vers le ciel, sont devenus dans la littérature moderne, dans *La montagne magique* de Thomas Mann ou dans *Mon Faust* de Paul Valéry par exemple, des portes vers le vide et l'anéantissement. Si dans le monde enchanté des anciens les « points suprêmes » s'ouvraient vers la plénitude existentielle des dieux, dans le monde moderne ils débouchent vers le non-être et la mort.

Toutes ces critiques de la pensée utopique, surtout celles de nature rationnelle et empirique, aussi bien que le scepticisme moderne, n'ont pas manqué de travailler l'imaginaire vernien. C'est par cette pression de la *Zeitgeist* qu'on peut expliquer un trait dominant de la vision de l'auteur de l'*Eternel Adam*, à savoir ce qu'on a appelé son pessimisme anthropologique, son inquiétude concernant l'être humain. Bien que ses romans revisitent la matière féerique des *mirabilia* de l'Antiquité et du Moyen Age, le dénouement des péripéties est souvent défaitiste. Et si ce ne sont pas les héros qui en périssent, les paradis naturels ou technologiques visités par eux finissent à coup sûr par être détruits.

Evidemment, Jules Verne n'utilise pas l'héritage des voyages extraordinaires tel quel, mais le soumet à une pseudomorphose scientiste, conforme au positivisme dominant de son époque. Les merveilles et le miraculeux médiéval et classique sont remplacés par des explications et des schémas scientifiques et technologiques. Jules Verne troque la fascination religieuse pour une magie de la science, qui permet à l'homme de se poser en Nouvel Adam et en Démiurge. Cependant cette adaptation le plonge dans un impasse, dans une contradiction insoluble entre ce qu'on pourrait appeler l'inconscient magique de l'auteur (et de ses lecteurs) et leur conscience lucide, positiviste, qui censure et détruit le mirage paradisiaque.

Dans son livre sur *Jules Verne et le roman initiatique*, Simone Vierne a admirablement mis en lumière le conflit entre le symbolisme magique profond et la conscience positive de l'écrivain. « Jules Verne, en somme, est contraint par deux exigences contradictoires : parce que son œuvre se veut pédagogique – "géographique" et "scientiste" – sa vision du monde s'efforce d'être celle de la raison ; mais la forme du roman d'aventures, avec ce qu'elle implique de possibilités pour une imagination, et en particulier du côté du sens initiatique, pousse l'auteur à voir dans le monde une toute autre organisation, soumise à des forces surnaturelles ». D'où la constatation que « Jules Verne, tout en construisant des romans selon le schéma initiatique, en obéissant aux images qui en découlent, manifeste en même temps une sorte de méfiance, qui

l'empêche de mener jusqu'au bout son dessein. Il lui arrive même d'aller plus loin, et d'amener son héros non pas à la transmutation, mais à l'anéantissement »[1339].

Tout se passe comme si les centres sacrés visités par les héros de Jules Verne ne pouvaient survivre à ces expéditions. Partis d'un monde baigné par l'éclairage de la lucidité et de la raison, les protagonistes paraissent être les porteurs d'une lumière anéantissante, qui fait imploser les espaces magiques, ces poches monadiques où se cachent les derniers paradis mondains. Les héros prométhéens se comportent comme des virus qui pénètrent dans un système clos, provoquant un désastre écologique. L'archi-personnage vernien est un « éternel Adam », tenté à nouveau et toujours par l'arbre du savoir (la pomme du positivisme), dont le geste finit par clore pour la deuxième fois, définitivement, le paradis caché. Exposés à la pression du scepticisme moderne, « les points suprêmes » des romans de Jules Verne s'effondrent dans un cataclysme final, qui aligne l'imaginaire vernien à l'apocalypse moderne de la disparition du sacré et du miraculeux.

L'effondrement des points d'accès à la transcendance attire l'échec et la désarticulation des quêtes initiatiques. Comme nous avons essayé de le démontrer dans nos volumes sur le Paradis perdu au Moyen Age, après la clôture du jardin d'Eden par le Dieu biblique, dans la culture européenne s'est développé un étrange scénario narratif, celui de la quête initiatique manquée, privée de but et de sens[1340]. Simone Vierne identifie dans l'œuvre de Jules Verne trois scénarios initiatiques, qui recoupent les trois classes d'initiation définies par Mircea Eliade : de puberté, héroïque et supérieure ou mystique. Le premier scénario, à illustrer par *Cinq semaines en ballon*, suppose un voyage dans l'inconnu, parsemé d'épreuves et d'aventures, au but duquel le protagoniste revient, transformé, mature, dans la société profane. Le deuxième présuppose la descente dans la « tanière » et la confrontation du héros avec un monstre, humain ou naturel, comme dans *Les cinq cents millions de la Bégum*. Enfin, le troisième, le plus achevé, implique un contact direct, décisif et révélateur, avec l'« énigme suprême », comme dans *L'île mystérieuse*[1341].

Or, observe Simone Vierne, Jules Verne « accepte bien, en général, que ses héros de type *moyen* ou jeunes atteignent les deux premiers degrés. Mais il laisse rarement un héros s'approprier le Sacré, se rendre maître du point suprême et du temps ». Le plus souvent, il arrive soit que le héros perde sa raison, comme le capitaine Hatteras, disparaisse comme Robur ou se meure comme le capitaine Nemo, soit que la place magique, naturelle ou artificielle, soit détruite. D'où la conclusion que, dans la pensée du XIX^{e} siècle, « l'initiation – la transmutation – ne peut plus réussir, sinon dans de très rares cas »[1342].

La formulation la plus claire de ce pessimisme anthropologique se trouve dans la nouvelle *L'éternel Adam*, œuvre en quelque sorte conclusive de Jules Verne, qui souligne l'impossibilité de l'homme d'échapper à la condition mortelle qui est son lot. Au bout d'une longue lignée de récits initiatiques et voyages

---

[1339] Simone VIERNE, *Jules Verne et le roman initiatique*, pp. 678, 646.

[1340] Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Age* et *La quête manquée de l'Avalon occidentale.*

[1341] Simone VIERNE, *Jules Verne et le roman initiatique*, pp. 58-63.

[1342] *Ibidem*, pp. 648, 724.

extraordinaires, Jules Verne retombe sur le point de départ des quêtes judéo-chrétiennes : l'homme est condamné à rester un éternel Adam, il ne peut plus espérer rouvrir le paradis interdit (fût-il divin, naturel ou artificiel, jardin édénique, royaume millénaire, enceinte magique ou utopie prométhéenne) et à atteindre, dès cette vie, la condition des dieux.

Le verdict est encore plus pessimiste dans le cas de la quatrième série de personnages de Jules Verne, les inventeurs ou les gardiens des paradis terrestres. Si les protagonistes qui s'aventurent dans l'inconnu et découvrent des lieux idéaux peuvent tout de même, malgré l'implosion du centre sacré, s'en sortir indemnes et enrichis de l'expérience, le destin des créateurs de ces paradis artificiels est en général nettement tragique. Pour la plupart, ils périssent en même temps que leurs inventions : Francisc de Teleac dans son *Château des Carpathes*, Herr Schultze dans sa Cité d'acier (*Les cinq cents millions de la Bégum*), Robur, le « maître du monde », avec son Epouvante, Thomas Roch, l'inventeur d'une terrible arme, dans son Back-Cup Island (*Face au drapeau*), le capitaine Nemo dans son Ile mystérieuse, les patrons de Milliard-City avec leur Standard-Island (*L'île à hélice*), etc.

Sous la pression complexe de la mentalité rationaliste, positiviste, empirique et athée, Jules Verne est obligé, pour des raisons de véracité, de démanteler tous les paradis artificiels, aussi bien que les jardins naturels découverts par chance. Comme de telles inventions et places ne peuvent pas faire l'objet d'une expérience vraisemblable pour le public, l'auteur ne trouve d'autre solution que de déclarer, au final de l'aventure, leur clôture et disparition.

Nonobstant, cette explication par les rigueurs d'une mentalité et d'une poétique réaliste ne peut cacher l'existence d'un sens métaphysique plus large, qui touche à la mentalité positiviste elle-même et lui donne une coloration gnostique. Déjà les utopies de la Renaissance avaient proposé une alternative humaniste au jardin de Dieu. Si la divinité judéo-chrétienne avait interdit l'accès de ses créatures à l'Eden biblique, les utopistes présentaient à leur public une Cité de l'homme qui ne dépendait plus de Dieu. Avec l'avènement du scientisme et de la technologie au XIX^{e} siècle, cette promesse recevait une tournure décidément prométhéenne, les inventions humaines faisant concurrence aux miracles de Dieu et aux merveilles de la nature. L'homme se substituait au Démiurge et usurpait ses pouvoirs créatifs. Si les voyageurs et les découvreurs de Jules Verne sont des mystiques visionnaires et des prophètes modernes, entourés d'une atmosphère messianique qui rappelle celle de Christophe Colomb, les savants, les ingénieurs et les hommes de science qui conçoivent les paradis technologiques sont les démiurges de l'âge contemporain.

Or, la morale des échecs des quêtes entreprises par les héros verniens est que les créateurs humains sont des « mauvais démiurges ». Leurs inventions ont toujours un côté diabolique et néfaste, qui menace le reste des nations et même la race humaine. Le scepticisme « décadent » de Jules Verne attribue à l'invention humaine et à la technologie de pointe un effet finalement pervers et destructif. Incompris par leurs semblables, les savants et les inventeurs verniens sont souvent des isolés, des autistes, des misanthropes, des fous, chez

lesquels la créativité a une inquiétante dimension (auto)dévoratrice. L'homme de génie s'avère être un démiurge anarchique qui, en égale mesure, construit et défait, crée et détruit. Les paradis technologiques ne sont pas des utopies paradisiaques, mais des contre-utopies infernales, qui, pour le bien et la sécurité de l'humanité, sont censées imploser et disparaître.

Jules Verne rencontre ainsi la mentalité gnostique que le XIX^e^ siècle, à partir du Romantisme, venait de redécouvrir par un effet plutôt spontané, plus par similitude de conditions, que par récupération érudite des traités gnostiques et hérétiques de la fin de l'Antiquité[1343]. Mais si la gnose antique dépréciait le monde physique en le rapportant à un monde transcendant parfait, le nihilisme moderne débouche sur la même vision d'un monde inférieur qui est mauvais justement par la négation de toute transcendance. Sevrée de la source de l'être, du bien et du beau représentée par un Dieu qui vient d'être « tué », la modernité se voit couplée à une transcendance vide. Les démiurges humains qui ont pris la place de Dieu sont des agents du néant et leurs créations sont rongées par un microbe de l'autodestruction. En conséquence, les quêtes initiatiques qui visent les « points suprêmes » de l'âge moderne sont condamnées à se transformer en voyages vers une place dystopique qui doit nécessairement finir par s'écrouler catastrophiquement. Comme le démontre la prolifique œuvre de Jules Verne, en tant qu'« estuaire » du grand bassin sémantique des voyages extraordinaires et utopiques des XVI^e^-XIX^e^ siècles, le Paradis perdu de la *Genèse* trouve son correspondant dans les antiutopies scientistes modernes.

****

Nous espérons avoir démontré que, de la fin du XVI^e^ siècle au début du XIX^e^ siècle, avec la contre-offensive de l'idéologie chrétienne, puis avec le développement des techniques rationalistes et empiristes de pensée, et finalement avec l'avènement du positivisme, du scientisme et de l'athéisme moderne, le genre utopique a souffert une scission dramatique. Le courant des utopistes s'est divisé en deux grandes veines : alors qu'une partie d'entre eux continuait de faire les plans du royaume idéal, une autre partie a commencé à nier les idéaux, imaginant des contre-cités, des places insupportables. Pour ces auteurs désenchantés, la nature et la raison humaine n'aboutissaient plus à l'instauration de sociétés angéliques, mais plutôt de sociétés infernales, déchues et totalitaires. Leur refus ou leur incapacité de croire en la compétence de l'homme d'organiser un jardin divin sur terre a provoqué la ruine de l'utopie (du moins sur un segment de son évolution) et l'apparition de l'antiutopie, en tant qu'utopie manquée.

S'il est vrai, comme le pense Heidegger, que la culture est engendrée par l'angoisse de la mort, qu'elle est une fuite en avant tentant de nous faire oublier le néant qui nous cerne, alors les quêtes initiatiques et héroïques, les voyages extraordinaires, les romans utopiques (et pourquoi pas la science-fiction ?) sont l'expression la plus ouverte de cette anxiété. Pour s'évader de sa condition mortelle et de toutes ses misères, quoi de plus direct que de se frayer un chemin vers le lieu parfait, vers le point « oméga » du monde, vers le

[1343] Hans JONAS, *La religion gnostique*; Ioan Petru COULIANU, *Les gnoses dualistes d'Occident*.

jardin des dieux (ou du moins des hommes justifiés, voire évolués à un statut supérieur), où on atteint la félicité suprême, l'accomplissement des attentes anxieuses et des désirs inassouvis ?

Or, justement, à l'instar du jardin d'Eden clos à jamais pour les hommes, l'antiutopie est une utopie perdue, un idéal effondré, une promesse ruinée. La continuité imaginaire entre le Paradis terrestre et l'Utopie, que nous avons essayé de documenter dans ce travail, entraîne la continuité thématique entre le Paradis perdu et l'Antiutopie. Héritant des interdictions doctrinales et fantasmatiques du jardin divin, les quêteurs des utopies classiques et modernes se sont vus obligés d'accepter l'échec principiel, l'impossibilité d'atteindre et même de prouver l'existence du « lieu idéal ». Ce pessimisme est beaucoup plus ancien que les contestations adressées aux utopies totalitaires du XIX^{e} et du XX^{e} siècle, ce qui nous a amené à la conclusion que les antiutopies ne sont pas le produit de la mentalité moderne, qu'elles font leur apparition dès la fin du XVI^{e} et le début du XVII^{e} siècle. Et, en corollaire, qu'on peut confirmer l'existence d'une antiutopie classique, en tant que (sous)genre bien démarqué, étayé par un corpus représentatif de textes.

Comment conclure le récit d'une quête qui, elle, ne peut pas aboutir ? Mais faut-il nécessairement le conclure ? Car si le but est atteint, un cycle finira, l'histoire sera obligée de s'arrêter, et il n'y aura plus d'aventures à vivre et à raconter. On se rappelle ce qui s'est passé avec les romans de la Table Ronde. Dès que la quête suprême a été achevée, dès que Galaad a trouvé la Graal, toutes les péripéties et les faits d'armes ont cessé, et le monde du roi Arthur, du sage Merlin et des chevaliers errants s'est évanoui. L'obtention du Graal, l'atteinte de la Jérusalem céleste, du jardin de Dieu ou de la Cité parfaite implique l'apocalypse, la fin de l'Histoire. Et des histoires.

Comme nous l'anticipions, à faire le bilan des quêtes manquées du Moyen Age et de l'Age moderne, il paraîtrait que dans les soubassements de notre culture travaille une peur de l'échec. Il est vrai que cette anxiété demande, peut-être, d'être lue non « en creux », comme une privation et une frustration, mais plutôt « en repoussé », comme le corollaire d'un but trop ambitieux : l'immortalité, vœu finalement inaccessible de par sa nature métaphysique. En même temps, il faudrait peut-être se rendre tout aussi bien à l'évidence que l'inquiétude de la faillite a son revers dans un sentiment complémentaire, qui l'accompagne comme une ombre : la crainte de la réussite. C'est comme si, au moment de franchir le seuil tant recherché, si longtemps rêvé, une appréhension de l'inconnu et de la transcendance déterminerait les quêteurs à rebrousser de chemin, à s'accorder un sursis, à s'offrir le temps d'errer encore un tout petit peu par ici bas, juste la durée d'une nouvelle aventure.

Annexes. Questions théoriques et méthodologiques

Annexe 1. Utopie et autres *topoï* et genres littéraires

L'utopie est un genre transfrontalier agglutiné qui a donné beaucoup du fil à retordre à ses théoriciens. Le nom est arrivé à désigner un hybride sémantique qui chevauche plusieurs domaines et disciplines. L'utopie a été définie par Marina Leslie, reprenant un terme de Rosalie Colie, comme un « *generum mixtum* », un des genres compréhensifs de la Renaissance caractérisés par l'« inclusionisme »[1344]. Dans son texte inaugural, Thomas More avait en effet « inclus » plusieurs *topoï* littéraires : le voyage imaginaire, le « *speculum principis* », le « *commonwealth* », le lieu idéal, le dialogue, la satire, l'éloge à rebours, etc. Les successeurs de More n'ont fait que confirmer et exploiter cette ouverture alluvionnaire et cette disponibilité syncrétique de l'utopie.

Jean-Jacques Wunenburger a souligné les difficultés inextricables du théoricien : « Qu'on ouvre trop le concept d'utopie, et on le dilue dans une activité imaginaire informe, sorte de fourre-tout des possibles rêvés ; qu'on ferme trop le concept, qu'on l'enferme dans une phase politico-littéraire [...], et l'on rend incompréhensible la nature des matériaux symboliques qui en composent la texture, et qui en expliquent en même temps les effets de fascination sociale »[1345]. Alain Pessin pense même que le problème de la définition pose une difficulté insurmontable ou une impossibilité de principe, à savoir que les listes des œuvres supposées exemplifier le domaine sont si larges, contradictoires et réciproquement exclusives, que finalement le mot utopie « ne possède aucune valeur classificatoire : l'utopie n'existe pas »[1346]. C'est pourquoi Alain Pessin soutient qu'à la place de l'utopie, en tant que catégorie abstraite, il est mieux parler des utopies, en tant qu'expériences singulières.

Face à cette nébuleuse qu'est le genre utopique, deux attitudes sont possibles : soit d'essayer de reconstituer l'étendue maximale du territoire recouvert par le terme, d'en circonscrire le contour global ; soit de défaire le

---

[1344] Marina LESLIE, *Renaissance Utopias and the Problem of History*, p. 2.

[1345] Jean-Jacques WUNENBURGER, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, p. 17.

[1346] Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, p. 25.

complexe, d'isoler ce qu'on pense être son noyau spécifique en écartant les excroissances et les masses alluvionnaires.

Une approche fondée sur une définition extensive est celle de Frank et Fritzie Manuel. Les deux auteurs ont construit leur grand compendium sur l'utopie, *Utopian Thought in the Western World*, adoptant une conception « libérale et œcuménique », qui les a amené à traiter indistinctement voyages extraordinaires, récits de voyages lunaires, descriptions fantaisistes de mondes perdus restés dans l'état de nature, constitutions optimales, conseils aux princes concernant le meilleur gouvernement, romans sur la vie dans une société utopienne, prophéties millénaristes, plans architecturaux pour une cité idéale, etc.[1347] L'*Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science fiction* de Pierre Versins témoigne d'un dessein totalisant et englobant tout aussi ample[1348]. Bien qu'utiles pour donner une idée de l'horizon de réverbération et du plafond atteint par le concept d'utopie, de telles démarches « ouvertes » ont le désavantage de ne pas pouvoir formuler des critères sur l'organisation interne de l'utopie et donc des différences capables de la séparer des concepts apparentés[1349].

L'approche contraire réside dans la formulation d'une définition restrictive qui vise la discrimination des genres connexes et l'isolement d'une typologie unique. Cette attitude, adoptée par des théoriciens comme J. C. Davis, Raymond Trousson et Jean-Michel Racault, rappelle les définitions déductives, par des catégories de plus en plus restrictives, de la logique aristotélique-scolastique, mais aussi bien les méthodes de la phénoménologie. Comme nous ne nous proposons pas de formuler un nouveau concept de l'utopie (du moins pas dans cette section), nous allons suivre le fil de ces explorations pour arriver à la définition dont nous avons besoin pour nos analyses.

La notion la plus large et conséquemment la plus vague d'où il faut faire partir la procédure de réduction eidétique est celle d'utopie dans son usage commun. Un historique documenté et éclairant du terme, à partir de sa création par Thomas More, a été dressé par H.-G. Funke dans son *Utopie, utopiste*[1350]. Au XVI^{e} siècle, le nom inventé par le chancelier anglais circule discrètement dans les milieux lettrés, il est cité et repris par des humanistes comme Rabelais et Tory. Cependant, au XVII^{e} siècle, il traverse une longue éclipse et, au moment de la « crise de la conscience européenne », quand il fait sa réapparition chez Leibniz et Bayle, par exemple, il est chargé d'une connotation négative et péjorative. Dans la troisième section de ce travail, nous avons argumenté que cette métamorphose est due à la censure que l'âge de la Raison a exercé sur l'imaginaire de la Renaissance.

[1347] Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, p. 7.

[1348] Pierre VERSINS, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science fiction*.

[1349] Voir la critique apportée par J. C. DAVIS à la fusion par Frank et Fritzie MANUEL des concepts d'Utopie, Millenium, Arcadie, Cocagne, état idéal, etc. « The History of Utopia : the Chronology of Nowhere », *in* Peter ALEXANDER & Roger GILL, *Utopias*, p. 9.

[1350] H.-G. FUNKE, « Utopie, utopiste », *in* R. REICHARDT & H.-J. LÜSEBRINK, *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 11, München, 1991. Voir aussi Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, pp. 9-13.

En 1762, le terme utopie est admis dans le Dictionnaire de l'Académie[1351]. Dès la fin du XVIII[e] siècle, son sens commun, façonné par trois siècles de péripéties, est enfin fixé. Le Grand Dictionnaire Universel Larousse du XIX[e] siècle écrit sous le terme « utopie » : « Thomas More avait nommé ainsi le pays imaginaire où il place son gouvernement fictif. Le nom du pays s'est transporté à ce gouvernement, et le mot est devenu synonyme de rêverie, idéal qui semble irréalisable. [...] L'utopie est une des formes de l'idéal et, par conséquent, elle en a tous les caractères. Le mot idéal, pris dans le sens le plus général, est synonyme de fictif ou d'imaginaire, et il s'applique à tous les objets qui n'ont pas d'existence hors de l'esprit qui les conçoit »[1352]. Le Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse du XX[e] siècle est plus exact, mais continue d'enregistrer le sens péjoratif, définissant l'utopie comme : « 1. Construction imaginaire et rigoureuse d'une société, qui constitue, par rapport à celui qui la réalise, un idéal ou un contre-idéal. 2. Projet dont la réalisation est impossible, conception imaginaire ; rêverie, chimère, mirage »[1353].

Le sens commun est donc très large, l'utopie désignant tout projet et entreprise ayant en général peu de chances de succès, donc illusoire, qui vise la réalisation d'une société parfaite ou en tout cas meilleure à celle existante. Keith Thomas parle d'une impulsion utopique qui pousserait les individus et les groupes à imaginer des modèles sociaux meilleurs à celui existant en la période respective et à ceux imposés par les idéologies officielles[1354]. Frank et Fritzie Manuel placent cette impulsion au niveau de l'inconscient collectif, ce qui recoupe en quelque sorte l'argument de Jean-Jacques Wunenburger que l'utopie est un avatar de l'archétype du lieu idéal.

Cependant, d'autres auteurs comme Ruth Levitas critiquent l'idée d'un *pattern* inconscient, qui leur apparaît comme non nécessaire et invérifiable, et préfèrent voir dans l'utopie une réponse socialement construite au problème de l'écart entre nécessités et désirs, entre possibilités et espérances[1355]. Ruth Levitas, quant à elle, opte pour une définition extensive, selon laquelle l'utopie désigne une société idéale réalisée par une activité humaine séculière (politique et gouvernement, administration, science et industrie, économie, agriculture, commerce, éducation, culture, religion, etc.).

La distance entre besoins et attentes retombe sur la distinction plus large entre réel et idéal. Un des desseins exprès ou latents des utopies, parmi un jeu plus large d'intentions[1356], est de transformer la réalité, de modifier le monde existant. Les projets utopiques visent justement à obliger la société concrète à se modeler sur les contours de la cité parfaite. On a pu ainsi parler d'utopies mises en pratique, d'utopies matérialisées, à

[1351] V. L. SAULNIER, « Mythologies pantagruéliques. L'utopie en France : Morus et Rabelais », *in Les utopies à la Renaissance*.

[1352] Pierre LAROUSSE, *Grand Dictionnaire universel du XIX[e] siècle*, Nîmes (Gard), C. Lacour, 1991, tome 23, p. 704.

[1353] *Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, Paris, Librairie Larousse, 1985, Tome 10, p. 10582.

[1354] Keith THOMAS, « The Utopian Impulse in Seventeenth-Century England », *in* Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*.

[1355] Ruth LEVITAS, *The Concept of Utopia*, pp. 181-191.

[1356] Raymond RUYER, *L'utopie et les utopies*, pp. 6-7.

partir des « *reducciones* » jésuites de Paraguay et des communautés protestantes messianiques de l'Amérique du Nord jusqu'aux phalanstères de Charles Fourier et à Biosphère 2[1357]. Pour décanter donc le terme, une première grande division à introduire est celle de Frank et Fritzie Manuel entre utopies théoriques et utopies pratiques[1358].

Dans ce sens, Nell Eurich a insisté sur la dimension subjective, imaginaire, fictionnelle des textes utopiques, définissant l'utopie comme « rêve d'un monde meilleur » et comme « histoire fictive, imaginaire, de gens vivant dans une société meilleure qui n'existe que dans la pensée de l'écrivain »[1359]. C'est Darko Suvin qui a souligné la nécessité de comprendre l'utopie proprement dite en tant que « construction verbale », produit de l'art, et non comme une « chose en soi ». L'utopie est « une entité épistémologique, et non pas ontologique », qu'il faut juger en conséquence comme une expérience de l'imaginaire. Cette mise au point permet de dépasser la « querelle dogmatique » concernant la possibilité de réalisation pratique de l'utopie[1360]. Adoptant la distinction entre théorie et pratique et optant pour la définition théorique, les tentatives pragmatiques de produire des sociétés parfaites, comme les villages-hôpitaux de Santa Fé de Vasco de Quiroga ou les communautés hippy créées pendant les étés suivant 1968, ne nous intéresseront pas dans ce travail[1361].

Restreignant l'utopie au domaine de l'activité mentale et de la création « théorique », une nouvelle distinction s'impose. Il s'agit de disjoindre entre le processus mental utopique et le résultat culturel de cette activité théorique. Le premier est évidemment plus large que le second, compte tenu du fait que seulement une partie des rêves et des impulsions utopiques aboutissent à des théories et à des textes finis. Un esprit utopique peut être détecté dans beaucoup d'autres entreprises théoriques que celle limitée à la création de modèles de cités ou d'états idéaux. Aurel Kolnai, qui fait une critique philosophique de l'utopisme des sociétés totalitaires du XX^e^ siècle, parle d'une mentalité utopique, d'une disposition utopique de la pensée (« *utopian cast of mind* »). Cette organisation mentale consiste en la tendance de juger le monde réel à travers les catégories d'un modèle idéal clos et isolé, ce qui amène invariablement à une attitude d'intransigeance et de rejet envers l'existence des individus concrets[1362].

Dans la foulée positiviste, scientiste et matérialiste du XIX^e^ siècle, Karl Marx et Friedrich Engels avaient différencié le socialisme « utopique » et le socialisme « scientifique », donc l'utopie (dans le sens de

---

[1357] Michel-Antoine BURNIER, *Les Paradis Terrestres*.

[1358] Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, pp. 8-9.

[1359] Nell EURICH, *Science in Utopia. A Mighty Design*, pp. VII et 5.

[1360] Darko SUVIN, *La Science-Fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, p. 60.

[1361] Les utopies pratiques font le sujet d'une riche littérature sur la pratique sociale, dont nous citons Franco VENTURI, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, pour le XVIII^e^ siècle, Barbara GOODWIN, *Social Science and Utopia. Nineteenth-Century Models of Social Harmony*, et Michèle RIOT-SARCEY, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX^e^ siècle*, pour le XIX^e^ siècle, et finalement Bernard LACROIX, *L'utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte*, et *L'imaginaire subversif*, pour le XX^e^.

[1362] Aurel KOLNAI, *The Utopian Mind*, p. 166.

chimère) et la science (dans le sens d'activité réaliste)[1363]. A l'intérieur de la tradition marxisante, Karl Mannheim a repris le terme d'utopie, l'opposant à celui d'idéologie : l'idéologie se réfère aux doctrines réactionnaires et passéistes, alors que l'utopie est un « principe d'espérance » dirigé vers le futur[1364]. Bien que manichéiste, la définition a eu au moins le mérite de récupérer l'utopie du grenier à inutilités où l'avaient jetée les « pères ». Paul Ricœur pousse plus loin les considérations de Mannheim, montrant que « l'utopie est un genre déclaré et même écrit, là où l'idéologie n'est pas déclarée » ; l'utopie, en tant que genre littéraire, inspire une complicité de la part du lecteur, alors que l'idéologie suscite plutôt la méfiance et l'attitude critique ; à la différence des idéologies, qui véhiculent un message cohérent, les utopies « ne se laissent pas aisément réduire à une signification centrale », etc.[1365]

Une distinction pertinente, qui pousse plus loin l'analyse, est celle proposée par Alexandre Cioranescu entre utopisme et utopie. L'utopisme désigne une mentalité, une forme d'esprit, une disposition psychique, une manière d'organisation mentale prédisposée aux rêveries mélioristes et aux projets réformistes, alors que l'utopie se réfère aux constructions théoriques finalisées, aux plans concrétisés dans des textes qui circonscrivent un genre. Il y a une dose d'utopisme dans toutes les recherches dans des domaines inconnus ou inaccessibles. Selon Cioranescu, on peut même parler d'un « procédé utopique », en tant que méthode hypothétique déductive qui « permet de prospecter la configuration plus ou moins exacte des faits qu'on ignore et des vérités hypothétiques. Elle permet à l'intelligence de suivre des rails parallèles à ce que nous savons, appliquant l'efficacité du syllogisme à la fertilité de l'hypothèse »[1366]. Les cités idéales ne seraient alors qu'un cas particulier de déduction utopique, ils seraient des hypothèses que les utopistes vérifient par des échafaudages logiques et des constructions imaginaires rigoureuses.

Raymond Ruyer avait proposé une différenciation qui comporte a peu près le même sens, celle entre *mode* utopique et *genre* utopique. Le mode utopique est une méthode heuristique, plus proche de l'imagination scientifique que de la fabulation artistique, et de l'expérience mentale que de la création poétique. C'est le mode utopique qui ferait la véritable unité du genre utopique, permettant de comprendre pourquoi les utopies se trouvent au point de rencontre entre un raisonnement scientifique, une critique, un rêve-projet et une fantaisie onirique[1367]. Procédé spéculatif respectant strictement les règles d'un jeu théorique, le mode utopique permet l'exploration des « possibles latéraux », des alternatives à ce qui existe dans la nature et dans la société. Dans un travail récent, Jean-Michel Racault a repris et renforcé la distinction entre l'utopie

---

[1363] Voir Maurice TOURNIER, « Des mots en politique », *in* Simone BONNAFONS & Vincent MILLIOT (éd.), *UTOPIE… utopies*, p. 120.

[1364] Karl MANNHEIM, *Idéologie et utopie*,

[1365] Paul RICOEUR, *L'idéologie et l'utopie*, pp. 335-356.

[1366] Alexandre CIORANESCU, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, p. 26.

[1367] Raymond RUYER, *L'utopie et les utopies*, pp. 24-25.

entendue comme « un *mode* de l'imaginaire socio-politique » et l'utopie comme « un *genre* littérairement déterminé par des critères formels et thématiques »[1368].

La relation entre l'utopie et les variantes alternatives de la réalité se retrouve également dans des concepts comme l'*hétérotopie* et l'*utopique*. Forgée en tant que concept par Michel Foucault, l'*hétérotopie* est redéfinie par Gilles Lapouge comme un modèle alternatif construit dans le monde profane (par exemple la prostitution en rapport avec l'institution du mariage), alors que l'utopie est un modèle alternatif plus radical, situé en dehors du monde historique qu'il se propose de corriger ou de remplacer[1369]. Dernièrement, Kevin Hetherington a repris le terme pour analyser la modernité comme un jeu entre les idées utopiques et les pratiques spatiales hétérotopiques[1370]. L'autre concept, l'*utopique*, est défini par Louis Marin comme une « construction imaginaire ou réelle d'espaces dont la structure n'est pas pleinement cohérente selon les codes de lectures eux-mêmes que cette construction propose »[1371].

Même si on réussit à isoler le mode utopique, en tant que forme spécifique de l'imagination sociale, du genre utopique, en tant que produit culturel fini, concrétisé dans des oeuvres, les textes utopiques continuent d'englober maints thèmes et de chevaucher plusieurs disciplines. Pour défaire ce complexe, un grand partage serait de distinguer les utopies comprises comme des projets sociopolitiques, comme des programmes constituant l'armature théorique d'une communauté ou d'une société destinée à être mise en place, et les utopies qui restent des constructions philosophiques, littéraires, fantasmatiques, sans prétendre à une valeur idéologique ou scientifique.

Julien Freund est de l'avis que l'approche théorique se distingue de celle utopique par le matériel sur lequel porte chacune d'entre elles. La théorie est une construction imaginaire qui instruit synthétiquement et donne une cohérence méthodologique aux faits observés ou expérimentés dans la vie réelle, tandis que l'utopie est une « manière d'organiser rationnellement en un système cohérent des désirs, des aspirations et des espérances »[1372]. C'est à peu près la distinction entre sciences politiques et sociales, d'un côté, et littérature et arts dans un sens très large, de l'autre. L'utopisme peut effectivement être discuté comme une forme de théorie politique et comme un ingrédient des mouvements sociaux[1373]. Nous rappelons ici la polarisation marxisante de Karl Manheim entre idéologie, en tant que conception politique des classes au pouvoir (et donc inévitablement rétrograde), et utopie, en tant que conception des classes asservies (et donc immanquablement progressiste)[1374].

[1368] Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, pp. 6-8.

[1369] Gilles LAPOUGE, *Utopie et civilisations*, p. 76.

[1370] Kevin HETHERINGTON, *The Badlands of Modernity. Heterotopia and Social Ordering*.

[1371] Louis MARIN, *Utopiques : Jeux d'espaces*.

[1372] Julien FREUND, *Utopie et violence*, p. 22.

[1373] Barbara GOODWIN & Keith TAYLOR, *The Politics of Utopia*.

[1374] Karl MANHEIM, *Idéologie et utopie*.

Jean-Michel Racault propose qu'on attribue à ces deux typologies utopiques les noms respectifs d'eutopie et d'utopie. « *Eutopos*, le lieu-où-tout-est-bien, met l'accent sur la positivité de l'imagination utopique, projection d'un désir, représentation d'un monde meilleur, expérimentation sociale, imaginaire certes, mais vouée à servir de modèle pour une transformation politique du monde réel. » « *Outopos*, le non-lieu, renvoie à l'utopie entendue comme fiction, négation des contraintes du réel, évasion hors du monde et pur jeu de l'esprit. »[1375] L'eutopie, connotant l'idéalité dans le sens de modèle abstrait destiné à être mis en pratique et prenant la forme des utopies programmes, fait l'objet surtout des sociologues et des historiens. L'utopie, suggérant l'irréalité de la fiction et se présentant sous la forme des utopies narratives, intéresse surtout les littéraires et les psychologues.

En principe, la distinction entre sciences sociopolitiques et sciences littéraires permet la séparation entre l'utopie en tant que genre théorique et didactique et l'utopie en tant que genre littéraire. Au premier appartiennent les traités politiques et historiques sur la meilleure forme d'état, les projets juridiques et constitutionnels de réforme socio-économique et administrative, les codes de lois, les critiques politiques et parlementaires du système au pouvoir, etc.[1376] De ce point de vue, *Le prince* de Machiavel et *Le Léviathan* de Hobbes retombent dans une autre catégorie que l'*Utopie* de Thomas More et *La Nouvelle Atlantide* de Bacon. Il n'est pas surprenant que les auteurs de systèmes sociopolitiques, de Jean Bodin à Friedrich Engels, se défendent de l'accuse de « figurer une République en Idée sans effet »[1377] et rassurent leur public qu'ils font, eux, un travail réaliste et pragmatique, voire « scientifique ».

Facile en théorie, cette dichotomie devient difficile à appliquer en pratique. Si, par exemple, on peut distribuer, sans grandes hésitations, à l'historiographie et à la théorie sociale les projets de constitutions (comme *The Agreement of the People* proposé par les Levellers ou *The Law of Freedom* de Gerard Winstanley), en revanche le texte de leur contemporain James Harrington *Oceana* reste indécidable. En soi, *Oceana* est un programme de réforme sociale (négligé, il est vrai, par Cromwell, mais mis en pratique par des Puritains émigrés en Amérique), mais elle est présenté pourtant comme une fiction, qui utilise le dispositif narratif imposé par Thomas More. Cette discordance et duplicité de l'intention et de la présentation a mis les théoriciens de l'utopie en déroute, les uns incluant *Oceana* dans les inventaires du genre utopique, les autres non.

Peut-être qu'un meilleur critère de discrimination dans ces situations serait la distinction anglo-saxonne entre « *fiction* » et « *non-fiction* »[1378]. Les traités de politologie ont une visée « réelle », alors que les romans utopiques ont une dimension « fictionnelle ». Ce qui compte dans ces cas est l'intention de l'auteur. Si

---

[1375] Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, pp. 14 *sqq*.

[1376] On peut trouver une approche socio-politique de l'imaginaire utopique, découpé par « utopèmes », dans le livre d'Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*.

[1377] Jean BODIN, *Les six livres de la République*, p. 31.

[1378] Du rôle de la forme de fiction littéraire dans la définition de l'utopie parle, par exemple, J. C. DAVIS, *Utopia and the Ideal Society*, p. 38.

l'auteur se propose de refléter et de théoriser sa contemporanéité sociopolitique et de lui opposer un modèle ou un programme alternatif (même « utopique »), il agit en politologue, en sociologue, en idéologue, etc. Il écrit un texte qui rentre dans le genre de la « non-fiction ». En revanche, s'il se propose de jouer imaginairement sur la société, de construire des modèles dont il a conscience qu'ils sont « gratuits » et qu'ils n'ont pas une portée pragmatique, alors il écrit des textes de « fiction ». Bien sûr, il peut très bien arriver que l'intention de l'auteur reste ambiguë ou incertaine, ou que l'auteur lui-même veuille faire double emploi de son texte (par exemple : écrire une œuvre de littérature capable d'améliorer les mœurs et de pousser les lecteurs à agir pratiquement), mais ce jeu est possible justement parce que l'auteur mise sur l'effet produit sur ses lecteurs par la transgression des limites.

Les traités philosophiques et politologiques sur l'état (*Les Lois* de Platon, *La République* de Jean Bodin, le *Léviathan* de Hobbes), les codes de lois (*Le code de la nature* de Morelly), les propositions administratives et juridiques (*Le deuxième traité du gouvernement civil suivi de Constitutions fondamentales de la Caroline* de John Locke), les programmes et les manifestes réformistes, radicaux, anarchiques ou révolutionnaires (Gerard Winstanley, Babeuf, Saint-Simon, Fourrier, Engels, etc.) n'ont pas l'intention de créer des « mondes fictionnels » (cette intention caractérise plutôt l'utopie littéraire). Ils restent dans l'abstraction de la construction théorique et scientifique, alors que « son monde, l'utopiste le veut à la fois semblable au monde réel et différent de lui ; il entend lui conférer une certaine profondeur, l'animer en trois dimensions, le montrer en plein fonctionnement »[1379]. Le sociologue, l'idéologue et le scientifique construisent dans un régime exclusivement intellectuel (et n'utilisent les images que pour exemplifier éventuellement leurs idées), alors que l'utopiste veut représenter et incarner ses principes dans des univers figuratifs. Cette situation explique l'insistance mise par des théoriciens comme Lyman Tower Sargent d'inclure dans la définition de l'utopie le dessein de l'auteur de décrire une société inexistante « *in considerable detail* », avec une grande attention du détail et de l'imagination concrète[1380].

La conscience du caractère inventé et gratuit, « comme si » (*als ob*, selon le concept de Vaihinger), du monde utopique, et le recours à l'imaginaire représentatif, visuel, distribuent l'utopiste dans la catégorie d'auteur de « fiction ». En tant que telle, l'utopie côtoie d'autres modes de fiction, comme le mythe, le conte fantastique, le récit de voyage réaliste ou extraordinaire, le roman d'aventures, la robinsonnade, le roman scientifique ou la science-fiction, dont nous essayerons de la différencier dans ce qui suit.

Raymond Ruyer distingue rapidement le mythe et l'utopie en ce que le premier est « subjectif », il projette sur le monde des fantasmes et des rêves collectifs, alors que l'utopie a un caractère plus « objectif », elle projette principalement des idées théoriques et conscientes. Le mythe décrit l'homme et le monde éternel, en tant qu'archétypes, alors que l'utopie s'intéresse à l'homme concret et au monde historique, changeable[1381].

[1379] Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, p. 15.

[1380] L. T. SARGENT, « Utopia – The Problem of Definition », *in Extrapolation*, 16, no. 2, 1975, p. 138.

[1381] Raymond RUYER, *L'utopie et les utopies*, p. 4.

Aux critères de Ruyer il faut évidemment ajouter la différence entre le sacré et le profane, entre la dimension religieuse du mythe (qui aux origines accompagnait le rite et le culte) et la dimension laïque et « esthétique » de l'utopie. Puis le caractère de vision collective, exprimant une société ou un groupe entier, du premier, et le caractère de projet personnel, représentatif pour l'émergence moderne de l'individualité, du second. Ces différences, et beaucoup d'autres (théocentrisme / anthropocentrisme, providentialisme / volontarisme, régime fantastique / régime réaliste, surnaturel / naturel, nature / culture, etc.), se résument dans l'opposition paradigmatique entre le mythe de l'Eden et le projet de l'utopie.

La distinction entre le conte fantastique et l'utopie s'étaye sur des différences similaires. Selon Raymond Ruyer, « le conte fantastique ou le conte surnaturel change plutôt le niveau de l'esprit, en retrouvant une autre vision de la nature, archaïque et prélogique », tandis que l'utopie adopte une vision « réaliste », positiviste, même scientifique et technique. Le conte de fées et le conte fantastique jouent avec la transgression du surnaturel dans le naturel, mélangeant les mondes d'une manière immature ou morbide, détruisant notre perception courante, alors que l'utopie conserve la sobriété et la véridicité de la représentation, mais se place dans un monde parallèle, alternatif. Le conte se comporte comme un rêve, alors que l'utopie prétend au sérieux de la rêverie adulte[1382].

Les limites s'estompent, jusqu'à devenir invisibles et inefficaces, quand on rapproche l'utopie des genres du récit de voyage[1383] et du roman. Pierre-François Moreau a construit une échelle allant de la « réalité » (textuelle évidemment) à l'imaginaire, sur laquelle il distribue progressivement : le récit de voyage réel, le voyage fictif, le voyage imaginaire et l'utopie. Les deux premiers genres, les récits des voyages réels et fictifs, ont en commun l'intention de vraisemblance et de véridicité, qu'elle soit ingénue ou feinte. Les deux types d'auteurs jouent sur la convention de représentation « réaliste » qui donne aux lecteurs la sensation de « vécu ». En revanche, les voyages imaginaires et l'utopie changent de convention de lecture, elles sont construites sur un principe de cohérence interne différent, qui ne suit pas forcement la logique du vraisemblable, mais accepte le fantastique. Cependant, ce fantastique n'est pas le même que celui du mythe ou du conte de fées. Il n'implique pas l'existence d'une surnature et d'êtres divins ou de féerie, bien qu'il peut lui aussi faire appel au merveilleux. Il est fantastique en quelque sorte accidentellement et ne requiert pas une explication transcendante et l'existence d'un monde supérieur.

Avec la disparition du divin et du surnaturel, les voyages extraordinaires et utopiques perdent aussi leur sens initiatique et anagogique. Si les quêtes médiévales, dont Pierre-François Moreau évoque le *Voyage de Saint Brendan* et les descentes aux enfers d'Albéric et de Dante, suivaient un itinéraire symbolique qui menait vers le salut et la transcendance, les voyages imaginaires n'impliquent plus un progrès intérieur, les voyageurs n'en sortent plus transformés ou métamorphosés. Les voyages imaginaires et utopiques sont dépourvus d'un

---

[1382] *Ibidem*, pp. 3-4.

[1383] Pour une poétique et une rhétorique du récit de voyage, voir Normand DOIRON, *L'art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*.

but mystique, ils se déroulent sur le plan du monde terrestre, sans ouverture métaphysique. La séparation du sacré et du profane, puis la clôture progressive de la transcendance, a eu pour résultat la transformation des voyages initiatiques antiques en des quêtes manquées pendant le Moyen Age et en des voyages imaginaires chaotiques à l'Age moderne. On pourrait désigner ce processus comme un glissage de l'archétype (et des structures narratives centrées et finies) à l'anarchétype (et aux structures éclatées et hétéroclites)[1384].

Enfin, pour clore sa typologie, Pierre-François Moreau doit distinguer aussi entre le voyage imaginaire et l'utopie. La différence est donnée justement par l'utilisation créatrice respectivement de l'imagination et de la raison, étant donné que le voyage fictif est « invention », alors que l'utopie est construite par « déduction ». Si le voyageur imaginaire donne libre cours à sa fantaisie pour inventer une nature étrange et merveilleuse, l'auteur utopique se concentre surtout sur l'échafaudage rationnel d'une société artificielle[1385]. C'est ce « souci de présenter un univers ordonné » et rigoureux qui fait que l'utopie s'enlise dans ce que Jean-Jacques Wunenburger voit comme une crise de l'imaginaire.

Néanmoins, selon la majorité des théoriciens, l'utopie ne peut pas être défaite de sa liaison placentaire avec le voyage imaginaire. Selon Vita Fortunati, l'utopie est indissociablement plaquée sur le schéma du voyage avec ses multiples composantes (le départ, le naufrage sur une île inconnue, les péripéties, les découvertes, le retour, etc.)[1386]. Raymond Trousson estime à son tour que le voyage imaginaire et l'utopie sont unis par la logique interne du récit, toute découverte d'un continent ou d'une île idéale impliquant un trajet et des péripéties de parcours.

La différence entre les deux genres est alors donnée par l'insistance que le récit de voyage met sur le dépaysement, l'exotisme, l'éloignement, le fantastique et le merveilleux, et l'utopie sur la description organisée des structures de l'état proposé modèle[1387]. Enfin, on peut même penser, avec Christian Marouby, que les relations entre utopie et récit de voyage sont encore plus troubles, que le désir de l'utopiste de donner crédibilité à sa fiction (résultat de la critique empirique de l'utopie) le pousse à exproprier les moyens narratifs du récit de voyage et à vouloir l'usurper et s'y substituer[1388].

Une approche plus technique du problème de la liaison entre le voyage imaginaire et l'utopie a été produite par Georges Benrekassa dans son étude sur « Le statut du narrateur dans quelques textes dits utopiques », repris dans le volume *Le concentrique et l'excentrique*. Partant des différences entre les catégories narratives de « personnage », de « figure » (actant) et de « narrateur », Georges Benrekassa trouve que le placage de l'utopie sur le voyage imaginaire institue « une espèce de décalage entre les opérateurs du récit figurés dans le texte et l'idéologie du discours utopique ». Cette distance serait l'expression d'une dénégation (le

---

[1384] Corin BRAGA, *De la arhetip la anarhetip* [*De l'archétype à l'anarchétype*].

[1385] Pierre-François MOREAU, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*, pp. 106-112.

[1386] Vita FORTUNATI, *La letteratura utopica inglese*.

[1387] Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, pp. 21-22.

[1388] Christian MAROUBY, *Utopie et primitivisme*, pp. 16-17.

Verneinung de la psychanalyse) de la part de l'auteur, qui dévoile en cachant (ou cache en dévoilant), c'est-à-dire reconnaît indirectement qu'il est « incapable de tenir directement un discours sur la réalité sociale »[1389], ou qu'il ne se propose pas cette fin. En d'autres mots, c'est la double fonction d'actant et de narrateur du protagoniste du récit utopique qui assure le caractère fictionnel de l'utopie et la sépare du traité politique ou du projet législatif.

Cette hypothèse est appuyée et confirmée par ce qu'on sait des péripéties de la création du texte fondateur du genre, l'*Utopie* de Thomas More. La première impulsion de la conception du livre a apparemment été donnée par l'invitation qu'Erasme avait lancée à More d'écrire un *Eloge de la sagesse*, en réponse à son *Eloge de la folie*. En tant que tel, cet *Eloge de la sagesse* aurait dû être un traité philosophique et moral, tout comme l'ouvrage jumeau d'Erasme. En effet, en 1515, Thomas More rend la célèbre visite à son ami Pierre Gilles à Anvers armé de l'esquisse d'un *Discours de la Sophia*. Cependant, à l'essor de ces discussions avec son ami, More change de stratégie narrative, attribuant le *Discours* non plus à un narrateur-auteur, mais à un narrateur-personnage, Raphaël Hythlodée. Le fait que, dans le texte final, More attribue à Pierre Gilles l'occasion de rencontrer Raphaël semble une manière fictionnelle de témoigner du rôle joué, dans la réalité, par Pierre Gilles dans la réorganisation de l'ouvrage.

Par cette restructuration, la présentation du « monde sage » passait de la forme de traité, utilisée par Erasme pour exposer le « monde fou », à la forme de dialogue. Bien que la formule dialogique, redevable au modèle platonicien, était plutôt conventionnelle, elle introduisait toutefois un partenaire de conversation, donc un deuxième personnage. Comme le note André Prévost, la *Lettre à Pierre Gilles* et les premières pages de l'*Utopie* « indiquent que c'est à Anvers que Hythlodée est entré dans le récit et que, par sa présence, il le transforme. Le *Discours* de la *Sophia*, la Sagesse, devenait *fiction* et prenait une nouvelle dimension »[1390]. François Chirpaz, qui souligne à son tour le choix fait par More d'écrire son texte sur le mode de la fiction et non sur celui du traité philosophique et politique, va encore plus loin, se demandant si le personnage de Raphaël n'est pas un double de l'auteur, lui permettant d'exprimer la distance qu'il prend face à son texte. « Tout se passe comme si Th. More tenait à maintenir, par la structure même du récit, une distance entre lui et lui-même, ne parvenant pas à unifier son espoir et son souhait » (allusion aux considérations finales de More sur la relation de Raphaël : « Je le souhaite plutôt que je ne l'espère »)[1391].

En tout cas, la présence de Raphaël en tant qu'interlocuteur de More et que narrateur du voyage en Utopie implique que la description utopique est dès le début intimement jumelée aux genres du dialogue philosophique et du voyage imaginaire. C'est justement la présence d'un narrateur qui change le « contrat de lecture » et donne au *Discours* théorique la « distance » qui fait de lui une *Utopie* fictionnelle[1392]. Et si au

---

[1389] Georges BENREKASSA, *Le concentrique et l'excentrique : Marges des Lumières*, pp. 241-242.

[1390] André PREVOST, *Présentation* à *L'utopie de Thomas More*, p. XLII.

[1391] François CHIRPAZ, *Raison et déraison de l'utopie*, pp. 45, 54.

[1392] Voir Micheline HUGUES, *L'utopie*, pp. 17-19, 95.

XVI[e] siècle, surtout chez les auteurs italiens d'utopies, c'est la formule dialogique qui a prédominée, à partir du XVII[e] siècle, l'utopie bascule décisivement du côté de la formule narrative. Toutefois, Micheline Hugues prévient, suivant Alexandre Cioranescu, contre le risque d'ignorer le « noyau descriptif » dur et irréductible de l'utopie, et est de l'opinion que le héros utopique véritable, dans le sens romanesque du terme, ne fait son apparition que dans les antiutopies, où le protagoniste devient une entité autonome (autant sur le plan idéologique que sur celui de l'action) opposée à la société décrite[1393].

Le greffage de l'utopie sur le voyage extraordinaire et sur le roman d'aventures a été souligné par plusieurs théoriciens qui ont senti le besoin de qualifier le genre utopique avec des attributs renvoyant à la narrativité. Le premier de la liste, Geoffroy Atkinson a montré que le voyage extraordinaire, en tant que variété du voyage imaginaire, allie deux éléments, le récit réaliste d'un voyage aventureux et la description d'une société utopique éloignée[1394]. Pierre-François Moreau parle du « récit utopique », qu'il situe entre le droit naturel et le « roman de l'Etat »[1395]. Victor Dupont choisit la formule « roman utopique » pour suggérer que, pour avoir une meilleure prise sur l'imagination, le sujet « didactique » de l'utopie se fait porter par un genre narratif. Empruntant les dispositifs épiques et les charmes de la littérature, « le roman utopique est, à la philosophie et aux sciences sociales, ce que le roman historique est à la science historique »[1396]. En d'autres termes, l'utopie peut être comprise comme un traité littérarisé sur l'état. Enfin, Hélène Greven-Borde utilise ensemble les termes de récit, fiction et romanesque utopique[1397], alors que Micheline Hugues parle d'utopies romanesques et de romanesque utopique[1398].

Pour souligner la dépendance de la description utopique de la narration de voyage et romanesque, Jean-Michel Racault a proposé le syntagme d'« utopie narrative ». L'utopie narrative est « la description détaillé, introduite par un récit ou intégrée à un récit, d'un espace imaginaire clos, géographiquement plausible et soumis aux lois physiques du monde réel, habité par une collectivité individualisée d'êtres raisonnables dont les rapports mutuels comme les relations avec l'univers matériel et spirituel sont régis par une organisation rationnellement justifiée saisie dans son fonctionnement concret »[1399]. Comme le travail de Jean-Michel Racault porte surtout sur les utopies de l'Age classique et des Lumières, il est vrai que, beaucoup plus que les utopies de la Renaissance, ces textes sont massivement contaminés par l'esprit des voyages extraordinaires. Mais même faisant abstraction de la prédisposition narrative de l'époque envisagée par le théoricien, il reste que grand nombre d'auteurs, par exemple Cyrano de Bergerac, Foigny, Veiras, Patot, Swift, Prévost,

---

1393 *Ibidem*, pp. 116-118.

1394 Geoffroy ATKINSON, *The extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*, pp. 7-11, 25.

1395 Pierre-François MOREAU, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*.

1396 Victor DUPONT, *L'utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, p. 8.

1397 Hélène GREVEN-BORDE, *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne*, pp. 21 *et passim*.

1398 Micheline HUGUES, *L'utopie*, pp. 98 sqq.

1399 Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, p. 22.

Casanova, Sade, etc., utilisent la narration comme une sorte d'exosquelette leur permettant d'enfiler les organismes de plusieurs cités et pays utopiques ou dystopiques.

On doit reconnaître, avec Krishan Kumar, que « l'utopie a conservé tout au long de son histoire la forme basique d'une narration de voyage » et que sa définition doit nécessairement inclure l'idée d'une « fiction d'un voyage vers un monde nouveau »[1400]. Ou, d'une manière plus basale encore, on peut admettre, avec Bronislaw Baczko, que « l'utopie n'est pas seulement imaginée et pensée ; elle se fait intelligible et communicable dans un discours par lequel s'effectue la réunion et l'intégration des idées-images à un langage ». Le discours utopique se serait constitué par l'intégration de deux paradigmes classiques, celui de « l'utopie de voyage imaginaire » et celui de « l'utopie – projet de législation idéale », le premier servant de véhicule et de liant au deuxième[1401].

En effet, le syntagme « utopie narrative » évoque en contrepartie le syntagme « utopie descriptive ». La caractérisation d'« utopie descriptive » devrait être appliquée aux utopies dédiées exclusivement à la présentation de cités et de royaumes idéaux, comme celles des anglais More et Bacon et des italiens Patrizi, Agostini, Zuccolo et Campanella. Néanmoins, les procédés de la description et de la narration ne sauraient délimiter deux espèces distinctes d'utopies. Ils pointent plutôt vers deux pôles du discours utopique, qui peuvent se retrouver dans un équilibre instable ou éclaté, mais ne peuvent pas s'exclure totalement sans détruire l'ensemble. Les utopies descriptives ne peuvent pas se passer d'une minime esquisse d'un cadre épique, même stéréotypé, sans tomber dans une proposition réformiste pure (sur ce bord se trouve l'*Oceana* de James Harrington), alors que les utopies narratives, sans la description, si sommaire qu'elle soit, d'une communauté meilleure (ou inférieure), retombent tout simplement dans le genre des romans d'aventures (sur cet autre bord se retrouvant par exemple l'*Aline et Valcour* de Sade). La prépondérance de l'un ou de l'autre des pôles – la description et la narration utopique – peut largement varier quantitativement, mais l'osmose entre l'utopie, en tant que description, et le voyage extraordinaire, en tant que narration, ne peut pas être rompue sans détruire l'organisme symbiotique.

Le voyage extraordinaire, qui doit son nom générique à Geoffroy Atkinson[1402], est un type particulier des voyages imaginaires définis par Philip Babcock Gove[1403]. En fait, tous les « récits englobants » qui véhiculent les descriptions utopiques sont, selon Gove, des variantes du voyage imaginaire. Adriana Corrado fait une classification utile dans ce sens, portant sur les différent types de relations de voyage. Ainsi, elle distingue entre voyages réels et voyages imaginaires ; dans la catégorie des voyages imaginaires, elle différencie les voyages réalistes (Neville, Defoe), les voyages fantastiques (Lucien, Godwin, Cyrano de

---

[1400] Krishan KUMAR, *Utopianism*, pp. 89, 31.

[1401] Bronislaw BACZKO, *Lumières de l'utopie*, p. 33.

[1402] Voir Geoffroy ATKINSON, *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700*, p. IX ; Idem, *The extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*.

[1403] Philip Babcock GOVE, *The Imaginary Voyage in Prose Fiction*, pp. 96 *sqq*.

Bergerac, Swift), les voyages utopiques (Barnes, Head, Sadler, Veiras, Tyssot de Patot), et les voyages allégoriques (Bunyan, Franck, Wilson)[1404].

Le voyage utopique s'avoisine avec le roman d'aventures aussi. Pour une meilleure discrimination de la narration utopique dans le cadre du genre romanesque, Jean-Michel Racault invoque la distinction anglo-saxonne entre « *romance* », le « récit non mimétique qui ne suscite pas l'effet de réel et ne requiert de la part de son lecteur aucune espèce de créance », et « *novel* », le roman réaliste[1405]. L'utopie narrative peut être classée, du moins pour son histoire jusqu'au XVIII[e] siècle, comme un type de *romance*, ensemble avec la prose chevaleresque, pastorale, allégorique, religieuse, héroïque et historique, dialoguée, satirique, etc.[1406] Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne partage pas aussi des traits communs avec le « *novel* », par exemple avec le roman picaresque et d'aventures, surtout à partir du XVIII[e] siècle quand les auteurs d'utopies, pour imposer un nouveau pacte de véracité, commencent à introduire les techniques d'authentification empruntées aux récits de voyage.

Une variété romanesque proche de l'utopie est la robinsonnade[1407]. Construit à partir du célèbre personnage de Daniel Defoe, le terme désigne l'entreprise civilisatrice d'un individu échoué sur une île ou un territoire sauvage. La nature y est d'habitude édénique et arcadienne, mais ce qui distingue le Robinson aménageant son île d'Adam en Eden ou du pasteur de l'Age d'Or est sa détermination de faire travailler cette nature, de la transformer en culture. On a considéré Robinson Crusoe comme le représentant de la civilisation bourgeoise en ascension, mais il est tout autant le symbole de l'humanité dans la construction « technologique » de soi. Il est le héros civilisateur de l'Age moderne, position qui implique toutes les caractéristiques de la mentalité humaniste, opposée à celle religieuse, mystique ou magique : humanisme, volontarisme, rationalisme, scientisme, technologisme, etc. Même quand il n'échoue pas accidentellement sur une île déserte mais s'y retire de sa propre volonté, suite à une névrose personnelle, à un traumatisme subi en Europe ou à une misanthropie philosophique, le « Robinson » n'oublie jamais ses dextérités civilisatrices pour transformer la nature sauvage en un microcosme domestique. C'est le cas de Philippe Quarll, protagoniste d'un roman (M. [Edouard] Dorrington, *Le solitaire anglais, ou Aventures merveilleuses de Philippe Quarll*, 1729) inclus souvent dans la bibliographie de l'utopie, bien qu'il soit une robinsonnade typique.

Tous ces traits, la robinsonnade les partage avec l'utopie, à la différence que Robinson construit un microunivers paradisiaque personnel, alors que l'utopie implique l'effort et la participation de toute une

---

[1404] Adriana CORRADO, *I precursori di Robinson Crusoe e Lemuel Gulliver.*

[1405] Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, p. 119. Aussi *Idem*, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, p. 257.

[1406] Voir la classification déjà très ancienne d'Arthur J. TIEJE, *The Theory of Characterization in Prose Fiction Prior to 1740*.

[1407] Voir Fritz BRUGGERMANN, *Utopie und Robinsonade* ; Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, p. 22.

collectivité (quoique, s'il avait une riche descendance, on pourrait bien voir dans Robinson l'ancêtre d'une société utopique insulaire, comme dans les romans de François Lefebvre, *Relation du voyage de l'isle d'Eutopie*, 1711, et de Guillaume Grivel, *L'isle inconnue ou Mémoires du Chevalier des Gastines*, 1783-1787). Toutefois la différence entre individualisme et collectivisme suffit, selon David Fausett, pour faire de la robinsonnade et de l'utopie deux genres séparés[1408]. On pourrait prolonger cette opposition dans le conflit plus large qui a opposé, d'après William Brandon, les mentalités du Monde Ancien et du Monde Nouveau. « *Dominium* » et libéralisme, d'un côté, et « *communitas* » et autoritarisme, de l'autre[1409], sont les deux projets divergents que Robinson et Utopus mettent à la base de leurs mondes respectifs, l'un de tendance « capitaliste » et l'autre « communiste ».

Si à l'Age de la raison l'utopie faisait corps commun avec le voyage extraordinaire, à partir du XIX^e^ siècle, avec l'ascension du positivisme et du scientisme, elle s'est tournée vers une cohabitation avec un autre genre, le roman scientifique et de science-fiction. J. O. Bailey définit la « fiction scientifique » comme le récit d'une invention imaginaire ou d'une découverte dans les sciences de la nature avec toutes les expériences et les aventures qui en découlent. L'idée que l'invention (sous-marin, aéroplane, vaisseau interplanétaire, téléphone, radio, bombe atomique, rayon laser, etc.) devance prophétiquement son époque a fait ressortir la fonction anticipative des utopies (très faible d'ailleurs, à un examen rétrospectif). La confluence entre utopisme et scientisme donne ce que J. O. Bailey nomme la « fiction scientifique-utopique » (*scientific-utopian fiction*)[1410]. Dans ce sens, Raymond Ruyer a mis en relief la tournure utopique de beaucoup des romans « scientifiques » comme ceux de Jules Verne[1411].

Caractérisant la science-fiction comme un mode littéraire « distancié », « non mimétique » ou métaphysique, Darko Suvin la rapproche de l'utopie en tant que genre qui refuse le monde immédiat et lui oppose des mondes « radicalement différents ». Dans la « jungle des genres », l'utopie et la science-fiction apparaissent comme des parents, côtoyés de tous parts par les mêmes voisins : le mythe et le récit mythologique, le conte de fées, le récit fantastique, la pastorale, la picaresque et le voyage d'aventures, la vulgarisation scientifique, etc.[1412] Il est vrai que la science-fiction déborde l'utopie en plusieurs directions et formes, à commencer par son imaginaire cosmologique et d'invention technologique, mais, dans l'opinion de Tom Moylan, elle est aussi le genre qui, dans les années 1960, a réussi a ranimer l'utopie du gouffre où l'avaient faire sombrer les dystopies antitotalitaires du XX^e^ siècle[1413].

En changeant le point de repère, on pourrait tout aussi bien regarder les œuvres de science-fiction contemporaines comme appartenant à l'imaginaire utopique, perspective offerte par exemple par le travail de

---

[1408] David FAUSETT, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century*, pp. 21, 135.

[1409] William BRANDON, *New Worlds for Old*, p. IX.

[1410] J. O. BAILEY, *Pilgrims through Space and Time*, pp. 10-11.

[1411] Raymond RUYER, *L'utopie et les utopies*, p. 3. Voir aussi Simone VIERNE, *Jules Verne et le roman initiatique*.

[1412] Darko SUVIN, *La Science-Fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, chap. 2.

[1413] Tom MOYLAN, *Scraps of the Untainted Sky. Science Fiction, Utopia, Dystopia*, pp. 81 *sqq*.

Hélène Greven-Borde sur les *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne (1918-1970)*[1414]. En tout cas, l'impulsion utopique ne paraît survivre à l'heure actuelle que précisément dans la pseudomorphose technologique qu'est la science-fiction, bien que, sur le plan de l'imaginaire social, on clame que les dernières décennies ont nourri un « retour de l'utopie »[1415].

****

Avec ces dernières distinctions, on arrive aux limites de la taxinomie génologique de l'utopie. S'il est difficile de pousser plus avant la discrimination dans le domaine des genres littéraires, il est toutefois possible de la reprendre dans celui des thèmes et des *topoï* ou *loci*. L'Utopie[1416] représente, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail, une mutation des variantes religieuses chrétiennes de l'archétype du lieu idéal, à savoir du jardin d'Eden, du Paradis terrestre et du Millénium. Au même titre, elle peut être rapprochée d'autres invariants thématiques comme l'Age d'Or, les Iles des bienheureux, le Mag Mell ou l'Avalon celtique, les paradis magiques, le Pays de Cocagne, l'Arcadie, etc. Une distinction générale dans ce domaine a été faite par Lyman Tower Sargent, qui, prenant le terme utopie dans un sens thématique très large, différencie les « utopies instaurées sans effort humain » (Age d'Or, Eden, société « primitive », Arcadie, Cocagne) des « utopies instaurées par l'effort humain » (la République platonicienne, communautés retirées comme les Esséniens, ordres monacaux, utopies et communautés parfaites, etc.)[1417]. Nous allons comparer brièvement l'Utopie, en tant que *topos*, avec chacun de ces thèmes et « isotopies » du lieu parfait.

L'Utopie partage avec l'Age d'Or[1418], les Iles des Bienheureux (*Insulæ Fortunatæ*) et autres Champs Elysées l'élément d'harmonie et de contentement pacifique. Dans ces espaces, tout un chacun est en paix avec soi-même, avec l'autrui et avec la nature environnante[1419]. Ces paradis païens sont des espaces compensatoires, qui font oublier les adversités et les malheurs de l'Age de fer présent, de même que les utopies remplissent, dans les termes de Lewis Mumford, une fonction d'évasion, de fuite de l'histoire[1420]. Cependant, cette recherche d'un ailleurs libéré du mal et de l'angoisse comporte d'orientations différentes. Si l'Age d'Or suppose un retour en arrière (dans le sens jungien de « *regressus ad uterum* ») vers l'« *illud tempus* » d'une

---

[1414] Hélène GREVEN-BORDE, *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne*, pp. 42 *sqq*.

[1415] Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*.

[1416] Pour différencier entre l'utopie comme genre littéraire et l'utopie comme thème littéraire (royaume ou cité imaginaire), nous allons écrire la première avec minuscule (utopie) et la deuxième avec majuscule (Utopie).

[1417] Lyman Tower SARGENT, « Utopian Traditions: Themes and Variations", *in* Roland SCHAER, Gregory CLAEYS & Lyman Tower SARGENT (éd.), *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, pp. 8-17.

[1418] Voir Marina SCRIABINE, « Âge d'or et création artistique », *in* Maurice de GANDILLAC & Catherine PIRON (éd.), *Le discours utopique*, pp. 421-437.

[1419] Krishan KUMAR, *Utopianism*, p. 18.

[1420] Se basant sur la distinction freudienne entre le principe de plaisir et le principe de réalité, Lewis MUMFORD, *The Story of Utopias. Ideal Commonwealths and Social Myths*, p. 21, partage les utopies en « *utopias of escape* » et « *utopias of reconstruction* ».

enfance utérine de l'humanité, l'Utopie est dirigée vers le futur, vers une maturité consciente et responsable, qui permet une approche rationnelle des conflits et des problèmes de la vie[1421].

On retrouve ainsi la bifurcation du vecteur temporel qui sépare l'Eden biblique et l'Utopie. Et de fait, en tant que places eschatologiques païennes, les Iles des Bienheureux, les Champs Elysées ou les Îles de Chronos partagent avec le Paradis toutes les caractéristiques religieuses qui distinguent celui-ci de l'utopie : sacré / profane ; espace surnaturel / espace naturel ; transcendance de la condition commune / persistance dans l'immanence ; intervention divine / activité humaine ; fatalité / volontarisme ; nature / culture, etc. Pierre-François Moreau résume les différences entre l'Age d'Or et l'Utopie en les décrivant comme « rêve de paysan » contre « rêve de technicien »[1422]. Evidement, « paysan » et « technicien » ne désignent pas des classes sociales (à l'Antiquité comme à la Renaissance, le mythe de l'Age d'Or ou l'Arcadie étaient plutôt des constructions de théologiens et de poètes que du grand peuple), mais des typologies individuelles, à savoir la propension « naturiste », nostalgique et élégiaque, et la propension « civilisatrice », dynamique et enthousiaste.

Jean-Jacques Wunenburger rehausse la distinction à un plus haut degré d'abstraction, affirmant que dans les deux *topoï* sont opposés l'état de nature et l'état de culture : « Le mythe de l'Age d'Or désigne donc une époque où l'humanité était censée vivre sans artifices, sans inventions techniques, mais aussi sans institutions, sans médiation des lois, une sorte d'état de nature opposé à la culture. L'Age d'Or précède donc le moment où l'homme est devenu un être historique en accédant à un développement, celui dit de civilisation »[1423]. On comprend alors pourquoi le Nouveau Monde et le « primitivisme » ont pu susciter, à côté du mythe édénique, les fantasmes ambigus d'un Age mirifique et heureux, certes, mais duquel toute une évolution historique et civilisatrice, avec l'orgueil correspondant, séparait les Européens.

Aux imaginaires classique et chrétien du lieu paradisiaque, les mythologies celtique et nordique ont apporté leurs propres contributions figuratives. Infusées dans la littérature médiévale par les moines, les érudits et les littéraires insulaires, la « matière d'Irlande » puis celle de Bretagne ont enrichi la « pensée enchantée » de l'Europe avec les images du Mag Mell, de l'Ile des éternels jeunes, de l'Ile des femmes, de O'Brasil, de l'Avalon, du Royaume de Féerie. Bien que christianisés (l'Ile des vivants a été adaptée comme l'Ile promise ou l'Ile du Paradis terrestre d'Hénoch et Elie), ces *loci* n'ont pas cessé de hanter la fantaisie des explorateurs de la Renaissance[1424]. Autant les millénarismes religieux que les utopies sociales expérimentés en Amériques se sont nourris et se sont greffés sur les fantasmes suscités par le Nouveau Monde.

A la Renaissance, les traditions païennes redécouvertes, autant gréco-latines et orientales que celtiques et germaniques, ont nourri le thème du « paradis magique ». Les romans d'aventures et les gestes fantastiques

---

[1421] Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, p. 20.

[1422] Pierre-François MOREAU, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*, pp. 32-33.

[1423] Jean-Jacques WUNENBURGER, *Une utopie de la raison*, p. 28.

[1424] Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, chap. 4.

d'Ogier le Dannoys et de Huon de Bordeaux avaient réussi à amalgamer l'Avalon celtique au Paradis terrestre dans l'image du Pays de Féerie ou Pays des merveilles[1425]. Les grands textes renaissants et baroques, de l'*Orlando furieux* de l'Arioste à la *Fairie Queene* de Spenser, des *Lusiades* de Camões à la *Jérusalem libérée* de Tasso, pullulent d'îles de sorcières et d'enchanteurs. En contraste avec l'utopie, ces îles enchantées se rangent toujours dans la taxinomie des *topoï* religieux, comme le Paradis terrestre, mais ne sont pas subordonnées à une théologie stricte, comme celle chrétienne, sinon à l'imaginaire grouillant de la théorie magique des correspondances.

Cependant, à la différence du jardin d'Eden et du Millénium, dans le paradis magique, comme en Utopie, c'est l'homme qui dispose de la capacité démiurgique de modifier et de contrôler la nature selon ses propres désirs. Ce pouvoir constructif est de nature merveilleuse, surnaturelle, dans le cas du paradis magique, et rationnelle et technique, dans celui de l'Utopie. De plus, les ambitions du mage sont toujours de nature individuelle, alors que celles de l'utopiste sont collectives, impliquées dans le social[1426].

Deux variantes laïques des paradis mythiques sont le Pays de Cocagne[1427] et l'Arcadie. Apparue à la fin du Moyen Age, la vision du Pays de Cocagne compensait fantasmatiquement les grandes privations d'une époque de pauvreté, de disettes et d'épidémies dévastatrices, de conditions de travail très dures, ainsi que d'une morale sexuelle exigeante[1428]. « Pays où coulent le lait et le miel », *Schlaraffenland* ou Pays de fainéants, Cocagne a été analysé comme un rêve matérialiste, grossier, touchant aux manques du corps, en opposition avec les rêveries spiritualisées sur le bonheur, l'harmonie, l'éternelle jeunesse promises par les paradis classiques. Arthur Leslie Morton, par exemple, observe que l'Eden chrétien, situé à l'Est dans une nature plutôt arcadienne, suggère un idéal de constriction, de suppression des besoins physiques, alors que le Pays de Cocagne, situé à l'Ouest, dans une nature plutôt exubérante, implique une expansion gigantesque des désirs et leur assouvissement non moins pantagruélique[1429].

Une lecture psychanalytique verrait dans Cocagne une rêverie de régression au sein maternel. « En effet », commente Frédérick Tristan, « le thème du pays de Cocagne est intimement lié à celui de l'avalement. Les personnages qui ont accès à ces lieux privilégiés vont pouvoir manger et boire tout leur soûl, et cela sans exercer le moindre effort puisque la nourriture leur arrive droit dans la bouche. D'ailleurs, dès qu'ils ont fini de se repaître, ils ont tout loisir de s'endormir aussitôt. Ils sont donc revenus à l'état foetal. Le pays de cocagne est l'image du ventre maternel, c'est-à-dire le rêve que l'homme jeté dans le monde caresse de revenir à la paix profonde de sa gestation »[1430]. Ceci dit, il serait peut-être plus approprié de voir dans

---

[1425] *Ibidem*, chap. 3.

[1426] Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, p. 21.

[1427] Pour un survol général du thème, voir Giovanni CASALEGNO, « Storia e geografia del Paese di Cuccagna », *in* G. Barberi SQUAROTTI, (éd.), *I mondi impossibili : l'utopia*, pp. 31-47.

[1428] Jean DELUMEAU (éd.), *La mort des Pays de Cocagne*, pp. 13-14.

[1429] Arthur Leslie MORTON, *The English Utopia*, p. 18.

[1430] Frédérick TRISTAN, *Le monde à l'envers*, p. 40.

Cocagne non une innocente rêverie infantile, mais le symptôme névrotique de toute une société harcelée par la famine.

Cependant on n'a pas assez insisté sur les éléments de continuité qui lient le Pays de Cocagne au Paradis terrestre médiéval. Un poème italien anonyme du XVI^e^ siècle met clairement en relief cette filiation. Appelant à l'imaginaire des explorations, le poète décrit « un nouveau monde découvert dans la Mer Océane »[1431]. Or, cette Ile de Cocagne emprunte beaucoup aux descriptions du Paradis terrestre que les traditions irlandaises et britanniques, comme par exemple le *Panthéon* de Gottfried de Viterbe[1432], avaient resitué dans les brumes de l'Océan. Beau, immense, « bien égal » (c'est-à-dire équilibré en relief), parfaitement tempéré (« à nul moment il ne fait ni chaud ni froid »), avec une nature en permanente efflorescence, ne connaissant ni chagrin, ni mélancolie, ni angoisse, ni mal, ni maladie, ni mort, cette île-montagne rappelle immanquablement les Edens maritimes de la littérature celto chrétienne[1433]. C'est ce cadre édénique que le poème commence à remplir avec les éléments d'un paradis culinaire implanté dans la géographie : une montagne de fromage râpé avec un chaudron d'un mille de diamètre au sommet, duquel se déversent des macaronis chauds, un fleuve de lait entre des berges de *ricotta*, des arbrisseaux portant perdrix et chapons cuits à point, des rameaux pour lits et feuilles pour draps, maisons en or pur, etc.

Avec l'Utopie, le Pays de Cocagne partage un anthropocentrisme antichrétien et le rejet de l'au-delà en faveur de l'immanence et de la matérialité, aussi que quelques traits secondaires comme la communauté des biens. Toutefois, les solutions imaginaires que les deux donnent aux besoins et aux désirs humains sont en général antipodiques. Le rêve de Cocagne implique un fantasme de toute-puissance magique : l'homme n'a qu'à formuler des désirs pour que ceux-ci s'accomplissent par la participation mystique d'une nature complaisante. L'homme se pose en un Dieu de la matière, qui dispose du pouvoir de concrétiser ses moindres pulsions et appétits. Il serait mieux de dire un Dieu de l'inconscient, car son logos créateur est ce que Freud appelle le « principe de plaisir ». En revanche, l'Utopie est un rêve éveillé, un projet lucide, qui se soumet au « principe de réalité » et aux restrictions contingentes. C'est pourquoi l'Utopie implique l'effort constructif et le travail collectif, qui changent la nature par l'industrie et non par la magie.

Comme l'observe Raymond Trousson, le Pays de Cocagne est matérialiste et anarchique, alors que l'Utopie est ascétique et centripète, même totalitaire[1434]. L'imagination épicurienne du premier est libre de toute contrainte et se situe dans le présent immédiat du désir ; l'effort constructif de la deuxième est obligé de se soumettre aux lois de la plausibilité, et c'est pourquoi l'Utopie est d'habitude repoussée dans un futur nécessaire à l'accomplissent des projets[1435]. Cocagne est un pays de la gratuité et de l'abus, de la jouissance

---

[1431] *Poésie en tercets décrivant un Nouveau Monde découvert dans la Mer Océane*, *in* Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, pp. 302-305.

[1432] Gottfried de VITERBE, *Pantheon*, *in* Joannes PISTORIUS, *Germanicorum scriptorum*.

[1433] Voir Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, Chapitre 2.

[1434] Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, p. 21.

[1435] Ruth LEVITAS, *The Concept of Utopia*, p. 193.

sans effort, tandis que l'Utopie a une sobriété monastique et un culte religieux du travail. C'est, selon Alexandre Cioranescu, l'opposition entre « l'individuel et crapuleux et le collectif et ascétique : d'un côté les abeilles qui ramassent et ne profitent pas, de l'autre les bourdons qui profitent et ne ramassent jamais »[1436]. Ces distinctions suffisent pour distribuer le Monastère de Thélème, gouverné par la devise « Fais ce que vouldras », dans la classe des Pays de Cocagne, bien que l'invocation par Rabelais de l'Utopie de More a induit en erreur maints théoriciens, les obligeant de créer pour *Gargantua et Pantagruel* une rubrique à part dans le genre utopique.

L'Arcadie représente un lieu idéal plus raffiné, plus spiritualisé que le Pays de Cocagne. Elle en est la « version aristocratique », correspondant aux besoins fantasmatiques des gens situés à l'autre extrémité de l'échelle sociale[1437]. Si en Cocagne la nature est une matérialisation des désirs corporels, en Arcadie elle est un milieu ambiant qui permet l'épanouissement complet de l'être humain, physique, psychique, moral et spirituel. Entre l'homme et la nature règne une harmonie calme, sans excès[1438], même une correspondance biunivoque, chacun veillant et participant au bien-être de l'autre.

L'Arcadie est une relecture renaissante et baroque du mythe antique de l'Age d'Or, une sorte de mise à jour de ce dernier à travers le paradigme médiéval du *locus amoenus*. En même temps, elle est une alternative classicisante et européaniste aux « paradis sauvages » fraîchement découverts dans le Nouveau Monde. On pourrait voir en elle une première forme d'assimilation, dans les cadres d'une figuration traditionnelle et donc rassurante, du choc culturel provoqué par le contact avec des sociétés « primitives » et leurs pratiques sociales, sexuelles ou vestimentaires apparemment prélapsaires. Enfin, elle annonce et prépare en quelque sorte, dans une forme modérée, tempérée par une éthique chrétienne liminale, l'imaginaire des libertins des siècles suivants.

De même que les paires formées par le jardin d'Eden et le Millénium ou l'Age d'Or et l'Utopie, l'Arcadie et l'Utopie sont, elles aussi, polarisées par la flèche du temps. Si l'Utopie exprime un fantasme d'identification à l'image du père par l'auto-projection de l'utopiste dans la posture de démiurge et de patriarche de toute une communauté d'élus, donc de maturation forcée et de fuite en avant, l'Arcadie manifeste un « désir régressif de retour au sein maternel, symbolisé par les concepts féminins de terre ou de nature »[1439]. Si on reprend, avec Winfried Schleiner, les termes de la psychologie de la Renaissance, on pourrait dire qu'autant l'utopiste que l'arcadien sont des avatars du mélancolique, dans le sens de type biliaire enthousiaste, qui résout son mal de vivre par une inspiration soit réformiste soit évasive[1440].

[1436] Alexandre CIORANESCU, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, pp. 58-59.

[1437] Roberto BERTINETTI, Angelo DEIDDA & Mario DOMENICHELLI, *L'infondazione di Babele : l'antiutopia*, p. 111.

[1438] J. C. DAVIS, *Utopia and the Ideal Society*, p. 22.

[1439] Claude-Gilbert DUBOIS, *Problèmes de l'utopie*, p. 6 *sqq*.

[1440] Winfried SCHLEINER, *Melancholy, Genius, and Utopia in the Renaissance*, p. 204.

A cette différence d'orientation entre l'Arcadie et l'Utopie s'ajoutent autres traits divergents. Northrop Frye en signale deux. Premièrement, si l'Arcadie met l'accent sur l'intégration de l'homme et de la nature, l'Utopie exprime l'ambition de l'homme de dominer la nature. Deuxièmement, si l'Arcadie se propose de satisfaire, mais sans exagérer, les besoins pléniers de l'individu, l'Utopie impose à ses habitants une contrainte et même une ascèse volontaire, dans un sens monastique[1441]. J. C. Davis ajoute que, si les deux genres sont une critique des institutions sociales existantes, celui pastoral rejette toute forme de civilisation et d'organisation collective, alors que l'utopien propose un système global perfectionné[1442]. C'est la dimension civilisatrice et culturelle et l'activisme rationaliste et technologique qui séparent l'Utopie des paradis tout faits, préexistants, comme le Pays de Cocagne et l'Arcadie, qui ne demandent que de pourvoir aux souhaits humains. En un mot, si le Paradis, l'Age d'or, le Pays de Cocagne et l'Arcadie sont des « espaces heureux » où l'homme vit en harmonie avec la nature, « le discours utopique, en revanche, se fonde sur la dissociation de l'homme avec son espace environnant »[1443]. L'Utopie est une anti-nature.

Enfin, on pourrait discerner dans l'archipel des *topoï* qui ceinturent l'utopie un thème qui s'est gagné une incontestable autonomie avec les explorations de la Renaissance. Il s'agit de ce que les analystes traitent sous la catégorie d'« exotisme américain »[1444] et encore de « primitivisme », plus exactement de l'image que les Européens s'étaient fait de l'organisation sociale des « bons sauvages »[1445]. L'impact de la découverte du Nouveau Monde et les changements que celui-ci a provoqué dans la mentalité de l'ancien continent a modifié les projets utopiques aussi[1446]. La figure du bon sauvage, avec ses péripéties historiques (première période de gloire à la Renaissance de Colomb à Montaigne, éclipse à l'Age baroque et classique, deuxième période de gloire aux Lumières, etc.), a proposé un mode de vie différent de celui européen, naturiste, sain, sage, adamique[1447].

Le dispositif spéculaire mis en place par le discours « primitiviste » est similaire à celui utopique : une société meilleure située dans un au-delà géographique, offerte comme un modèle contrastant pour la société européenne contemporaine. *Les Dialogues avec un sauvage* (1703) du Baron de La Hontan ou le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772) de Diderot mettent en scène des confrontations dialoguées (des faux dialogues cependant, comme le montre Jean-Michel Racault[1448]) entre le « sauvage » et le « civilisé » qui

[1441] Northrop FRYE, « Varieties of Literary Utopias », *in* Frank E. MANUEL (éd.), *Utopias and Utopian Thought*, p. 36.

[1442] J. C. DAVIS, *Utopia and the Ideal Society*, p. 24.

[1443] Fernando AINSA, *La reconstruction de l'utopie*, p. 47.

[1444] Voir les livres, assez vétustes idéologiquement, de Gilbert CHINARD, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc*. et *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*.

[1445] Voir Geoffroy ATKINSON, *Les Relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées*, Chap. IV « Le bon sauvage ».

[1446] Voir William BRANDON, *New Worlds for Old*, pp. IX *sqq*.

[1447] Voir Henri BAUDET, *Paradise on Earth*.

[1448] Jean-Michel RACAULT, *Nulle part et ses environs*, pp. 243-257.

servent de miroir pour renvoyer une série de critiques à la civilisation européenne et pour proposer une manière différente de vivre.

Les différences entre la « société primitive » et l'Utopie concernent évidemment le type de civilisation préconisé par le « bon sauvage » et l'utopiste. Rejetant les complications sociales et psychologiques de l'urbanisme, de l'économie technologique et de la science, des institutions politiques et administratives, des hiérarchies compliquées et de la morale sophistiquée de l'européen, la « société primitive » est plus proche de l'Age d'Or et de l'Arcadie. Elle trouvera, certes, un écho dans les utopies physiocrates des siècles suivants. Mais les dissemblances restent tout aussi évidentes, à commencer par les orientations temporelles divergentes : régressive et passéiste pour le « primitif », progressiste et évolutionniste pour l'utopien[1449]. Dans son livre sur *Utopie et primitivisme*, Christian Marouby a pu même voir dans l'utopie une réaction à la découverte du Nouveau Monde et à la menace impliquée par la confrontation avec les cultures autochtones. Le projet de l'utopie serait un symptôme paranoïaque de protection, par inflation rationnelle, face à la peur de l'autre, du primitif, de la personnalité d'ombre que le « civilisé » maintient refoulée en lui-même[1450].

Peut-on pousser plus loin encore les distinctions entre utopie et genres apparentés ? A la Renaissance et à l'Age classique, par exemple, différents théoriciens ont pu isoler l'*Utopie* de More des « cités heureuses » de la tradition italienne ou des « *ideal commonwealths* » anglaises. Les premières prennent souvent l'exemple de républiques et d'états existants, comme Venise, Genève, Hollande ou San Marino, dont ils déduisent des modèles idéaux. Autant dans ces cas que dans ceux des « *perfect moral commonwealths* », la différence face aux « pays de nulle part » est donnée par la dimension de véridicité et d'applicabilité. Si l'utopie suppose un rejet et une reconstruction de la société européenne, les deux autres typologies acceptent l'ordre social et politique existant et proposent seulement des réformes morales et des améliorations institutionnelles[1451].

A partir du XVII^{e} siècle, des nouvelles espèces et variétés utopiques ont fait leur apparition. Les plus célèbres sont les « pansophies », utopies du savoir universel où l'éducation joue le rôle essentiel pour une réforme morale préalable à celle sociale, inspirées autant de la *Nouvelle Atlantide* de Bacon que de la société secrète des Rosicruciens. Les utopistes de la Révolution anglaise proposent des « *commonwealths* », qui sont très proches des programmes législatifs et sociaux des sectes protestantes et millénaristes. Avec la création de la Société Royale commencent à pulluler les projets des « *projecteurs* », que Swift prendra un peu plus tard en dérision[1452]. Les Lumières imposent des utopies réformistes et révolutionnaires et, avec l'idée de progrès, apparaissent les *uchronies*. Situées dans le futur ou dans des histoires alternatives, sous la terre, sous la mer ou dans les planètes, les utopies ne cessent de proliférer.

[1449] Henri BAUDET, *Paradise on Earth*, p. 35.

[1450] Christian MAROUBY, *Utopie et primitivisme*, pp. 41-55.

[1451] J. C. DAVIS, *Utopia and the Ideal Society*, pp. 27-31.

[1452] Keith THOMAS, « The Utopian Impulse in Seventeenth-Century England », *in* Dominic BAKER-SMITH & C. C. BARFOOT (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*.

Néanmoins de telles catégories semblent plutôt être des subdivisions et des tropismes de l'utopie, et non des genres autonomes. La réduction eidétique de l'utopie comme genre littéraire peut donc s'arrêter ici. Les cités heureuses de la Renaissance, les « commonwealths » et les pansophies anglaises, les propositions réformistes anticipant la Révolution française, les utopies souterraines ou astrales, les uchronies, etc. ne sont que des variétés du genre utopique.

Sur la base d'une telle déduction descendante, par exclusion et délimitation des genres connexes, plusieurs théoriciens ont proposé des définitions restrictives pour l'utopie en tant que genre littéraire. Pour Glenn Negley, l'utopie est « une œuvre de fiction (distincte donc des traités et des dissertations politiques) ; elle décrit en détail une communauté ou un état, indifféremment si celui-ci se limite à un petit groupe ou s'amplifie au monde et à l'univers entier (ce qui fait qu'une déclaration de principes ou une proposition de réformes procédurales n'est pas une utopie) ; son thème est la structure politique de cet état ou communauté fictive (ce qui fait que la simple robinsonnade, le récit d'aventures ou la fantaisie scientifique ne peuvent être qualifiés d'utopies) »[1453].

Jean-Michel Racault avance une définition plus analytique. Dans sa formulation, « l'utopie narrative implique le recours au récit (ce qui exclut les exposés purement didactiques des utopies-programmes). Représentation d'un monde fictif, l'utopie cherche à susciter par l'écriture le tableau détaillé et concret (ce qui implique le recours à la description) d'un monde imaginaire complet (ce qui exclut les descriptions portant seulement sur des points particuliers), plausible (ce qui implique la recherche d'un *effet de réel*), autonome (cette autonomie étant manifestée par la clôture spatiale et l'autarcie d'un univers autosuffisant), cohérent (ce qui exclut la fantaisie pure) et soumis aux lois physiques du réel (ce qui exclut la féerie et le merveilleux). Le monde utopique est habité par une collectivité (ce qui exclut la robinsonnade purement individuelle) nettement individualisée et particularisée (ce qui exclut les tableaux d'une humanité abstraite et générale), formée d'êtres raisonnables. Cette collectivité est régie par une organisation explicite détaillée (ce qui exclut la pastorale), saisie dans son fonctionnement concret (ce qui exclut les codes législatifs et les projets politiques, dont l'organisation est seulement programmatique) et rationnellement justifiée par le bonheur qu'elle apporte aux citoyens, la puissance qu'elle assure à l'Etat, ou encore par sa conformité à quelques grandes valeurs fondatrices : Nature, Raison, Justice. La justification rationnelle de l'organisation permet de différencier l'utopie du mythe, dans lequel la justification est de nature transcendante »[1454].

Enfin, Raymond Trousson entreprend une démarche similaire, au terme de laquelle il conclut qu'on peut parler d'utopie 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, éthiques, restituant la complexité de l'existence sociale (ce qui exclut le monde à l'envers, l'Age d'Or, Cocagne ou l'Arcadie), qu'elle soit présentée comme idéal à réaliser (utopie positive) ou comme la prévision

---

[1453] Glenn NEGLEY, *Utopian Literature*, p. XII.

[1454] Jean-Michel RACAULT, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, pp. 20-21.

d'un enfer (l'antiutopie), qu'elle soit située dans un espace réel, imaginaire ou encore dans le temps, qu'elle soit enfin décrite au terme d'un voyage imaginaire vraisemblable ou non »[1455]. C'est cette définition de l'utopie que nous adoptons dans ce travail.

Annexe 2. Quatre topies : utopie, eutopie, dystopie et antiutopie

Par delà les subdivisions de l'utopie évoquées auparavant, le genre utopique comporte une dichotomie interne importante, dont nous n'avons pas encore parlé et que nous allons traiter maintenant : celle entre l'utopie positive et l'utopie négative. Il existe une abondance de termes apparentés qui désignent différentes nuances entre les variétés du genre utopique ou qui sont parfois utilisés comme de simples synonymes. On parle ainsi d'utopie et d'antiutopie ou contre-utopie, d'eutopie et de dystopie, de cacotopie, de satire utopique et d'utopie satirique, d'utopie inversée, de pseudo-utopie et de semi-utopie, d'utopie négative et d'utopie « de-utopianisée », etc.[1456]

Le mécanisme de génération de ces sous-genres est l'inversion, avec tous ses modes philosophiques et rhétoriques : l'opposition, le contraste, le paradoxe, l'antinomie, l'antithèse, l'antiphrase, l'oxymoron, etc. Il faut souligner que le mécanisme réversif se trouve au coeur même de l'utopie, compte tenu du fait que tout univers utopique adopte une position polémique par rapport à un univers de référence. L'utopie se construit en comparaison avec quelque chose : elle est une variante, positive ou négative, un « possible latéral » de ce qu'on peut appeler un « réel central ». Dès l'apparition du genre, le texte fondateur de Thomas More a mis en relief la dualité de la structure utopique, distribuant en deux volets parallèles les images de l'Angleterre et de l'Utopie, de Notre Monde et de Leur Monde, de l'ici et de l'ailleurs. Même quand le terme « central » n'apparaît pas dans le récit utopique et le terme « latéral » utopique figure comme le seul protagoniste de la narration, cet « ailleurs » est toujours dans une relation sous-entendue avec l'« ici ». La qualité d'image réfléchie, de doublure spéculaire obtenue par un effet catoptrique quelconque, affecte chaque brique de l'univers alternatif.

Par son noyau de réversibilité, le genre utopique est né en résonance avec le grand thème du Monde Renversé, voué à une extraordinaire carrière à la fin du Moyen Age, pendant la Renaissance et le Baroque. Le « *mundus inversus* » est, selon Frédérick Tristan, un schéma qui décrit les relations entre la conscience et l'inconscient humain. L'endroit et l'envers, l'intérieur et l'extérieur, le haut et le bas, la droite et la gauche, la lumière et l'obscurité, le licite et l'interdit, l'acceptable et le révoltant, le bien et mal sont des couples d'opposés physiques, moraux, logiques ou métaphysiques qui rendent possibles la dialectique du conscient et

---

[1455] Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, p. 24.

[1456] Voir par exemple Fred L. POLAK, *The Image of the Future*, vol. II, chap. XVI.

de l'inconscient, la connaissance de soi et l'évolution psychique[1457]. En amplifiant la discussion à l'échelle de la société humaine, on pourrait dire que le monde renversé est la figure emblématique de toute période de changements et réformes qui modifie les institutions établies et les mentalités dominantes.

La dialectique de l'inversion comprend deux moments complémentaires, la négation et l'affirmation, voire la destruction et l'édification. Remontant la filière du thème du « *mundus inversus* », Robert C. Elliott trouve les origines de l'utopie, en son double aspect, critique et constructif, dans le festival antique des Saturnales. En effet, la célébration de Saturne supposait à la fois la raillerie, l'invective, la prise en dérision et en ridicule de la société réelle et l'instauration carnavalesque, symbolique et provisoire (pour la durée de la fête), de l'Age d'Or. Les satiristes de la Renaissance se sont mis sous le signe de ce dieu à deux faces, patron de la *mélancolie*, état d'esprit dual qui génère autant les humeurs biliaires du critique que les désirs d'évasion de l'utopiste.

Ceci explique pourquoi l'utopie, vue par Elliott comme la sécularisation de mythe de l'Age heureux, est indissociablement liée à la satire. « La satire et l'utopie ne sont pas vraiment séparables, la première est une critique du monde réel au nom de quelque chose meilleur, la deuxième une construction enthousiaste d'un monde qui pourrait être »[1458]. Pour saisir la dualité antinomique entre réalité et idéalité dans l'intention utopique, Fernando Ainsa reprend exactement la même définition du genre comme « critique de la réalité existante et proposition de ce qui devrait exister »[1459].

Robert C. Elliott a scruté aussi les origines de la satire. Le genre satirique aurait ses racines dans les rituels magiques de fertilité et d'infertilité, de liaison et de déliement, propitiatoires et apotropaïques, des religions grecque, arabe et irlandaise[1460]. Le *filidh* (poète-druide) irlandais, par exemple, avait le pouvoir de détruire et de condamner par une poésie satirique un héros, un roi, une famille ou un royaume. Enchantement ou malédiction, la satire modifie la réalité par la force magique de la parole. A son tour, l'utopie, bien qu'appartenant à une mentalité désacralisée, ne cesse pour autant de porter une charge incantatoire. La satire utopique ou la dystopie ne sont-elles pas censées exposer les défauts de la société et exorciser le mal de la nature humaine ?

La fonction critique et expurgatoire de l'utopie est si évidente que Northrop Frye a distribué les récits utopiens dans le « Mythos de l'hiver » (l'ironie et la satire), dans les classes de la satire ménippée et de la « satire de l'Ingénu »[1461]. Comparant l'extension des genres de la satire et de l'antiutopie, Mario Domenichelli est arrivé à la même conclusion, à savoir que l'antiutopie est une forme spécifique de la satire.

[1457] Frédérick TRISTAN, *Le monde à l'envers*, pp. 14-15. Voir aussi Ian DONALDSON, *The World Upside-Down*.

[1458] Robert C. ELLIOTT, *The Shape of Utopia*, p. 24.

[1459] Fernando AINSA, *La reconstruction de l'utopie*, pp. 57-58.

[1460] Robert C. ELLIOTT, *The Power of Satire : Magic, Ritual, Art*, pp. 18-48.

[1461] Northrop FRYE, *Anatomie de la critique*, pp. 375-380, 283.

Plus précisément, elle serait un renversement grotesque et parodique de l'utopie, une fiction qui « ne propose rien, mais s'applique à dissoudre tout ce qui a été proposé »[1462].

La tradition des Saturnales s'est prolongée pendant le Moyen Age par les Fêtes des Fous, des Innocents, ou de l'Ane, et les carnavals populaires[1463]. La promesse de l'Age d'Or a été reprise par l'imaginaire du Pays de Cocagne[1464]. Ces fêtes « païennes », auxquelles participaient autant les gens d'Eglise que le grand peuple, constituaient une échappatoire des frustrations sociales et humaines. Individus marchant sur les mains, parents battus par les enfants, professeurs instruits par les élèves, femmes qui vont à la guerre et hommes qui gardent la maison, porcs saignant des humains, moutons qui tondent des hommes, poissons faisant frire des humains dans la poêle, charrettes tirées par des hommes et conduites par des ânes, chaises s'asseyant sur des hommes, hommes fauchant la mort ; ces images décrivaient un monde à l'envers où, dans un univers de rêveries compensatoires, les rôles et les valeurs se retrouvaient complètement bouleversés[1465].

Le thème du monde renversé a trouvé son grand essor pendant la Renaissance, époque de profonds changements, lors de laquelle la re-découverte et la re-naissance de la culture antique ont remué de fond en comble les structures d'une société chrétienne millénaire. Les fantaisies du monde à rebours pouvaient effectivement jouer un rôle important dans la reconstruction et la rééquilibration de la psyché collective traumatisée par ces évolutions parfois trop rapides. A la limite, on pourrait dire que le « *mundus inversus* » est la figure emblématique de la Renaissance même, du processus de retour du matériel païen refoulé par le Christianisme. Les métaphores d'un monde mis sens dessus dessous véhiculées aussi bien par les farces de foire que par des humanistes comme Sébastien Brandt (*Narrenschift*, 1494) ou Erasme (*Encomium moriae*, 1508) rendaient compte d'un sentiment collectif de renversement de l'ordre des choses.

L'utopie a contribué à sa manière au grand effort de renouveau de la Renaissance. Les oppositions thématiques Christianisme / Humanisme, théocentrisme / anthropocentrisme, sacré / laïque, que les commentateurs ont identifiées comme séparant les *topoï* du Paradis terrestre et de l'Utopie, sont des contrastes qui distinguent, à une plus large échelle, la mentalité du Moyen Age de celle de la Renaissance. Evidemment, la contestation utopique englobait bien d'autres domaines que la religion. Un trait spécifique de l'utopie est justement l'ambition de représenter un microunivers exhaustif et autosuffisant, posé comme une alternative au monde existant. Par son apparition même, le pays d'Utopie est une critique globale et une contestation parfois anarchique de l'Europe médiévale ; plus tard, l'Utopie critiquera le modèle de cité de la Renaissance, celui proposé par Machiavel par exemple, puis les absolutismes de l'Age classique, et ainsi de suite.

[1462] Roberto BERTINETTI, Angelo DEIDDA & Mario DOMENICHELLI, *L'infondazione di Babele : l'antiutopia*, pp. 125, 127

[1463] Voir Jacques HEERS, *Fêtes des fous et carnavals*.

[1464] Jean DELUMEAU (éd.), *La mort des Pays de Cocagne*, pp. 13-14.

[1465] Frédérick TRISTAN, *Le monde à l'envers*.

Cependant, pour comprendre la structure de l'utopie, il est important de mettre en évidence la transformation spécifique que le thème du « *mundus inversus* » a subi pendant la Renaissance. Dans les fêtes et les carnavals des sociétés primitives, de l'Antiquité classique et du Moyen Age, le monde renversé était représenté justement par la semaine ou la période de la festivité. Mircea Eliade a pu démontrer que tels carnavals étaient des retours symboliques aux origines, au chaos cosmogonique, en vue d'une nouvelle gestation et d'une renaissance de la communauté et du monde[1466]. Cela revient à dire que c'était la fête qui constituait un accident, une interruption, une enclave de hasard dans un univers ordonné et par moments trop rigide et figé dans ses structures. L'univers courant était le monde à l'endroit, alors que la Fête des fous était le monde à l'envers.

Ces deux valeurs, la norme et l'irrégulier, la sagesse et la folie, étaient distribuées sur un axe qui allait de l'ici vers l'ailleurs. Le positif était fixé dans le centre symbolique de la communauté, l'Eglise, alors que le négatif était repoussé, par les processions du carnaval, en dehors de l'espace habité. « Ainsi remarquera-t-on, note Frédérick Tristan, que si la fête des Innocents se déroulait d'abord dans la Cathédrale, parce que cette manifestation était *à l'endroit*, la fête des Fous, qui était *à l'envers*, se vivait sur la place publique, dans les rues, et s'acheminait lentement vers la périphérie des villes et des villages »[1467]. Héritant des anciens rites d'expulsion du *miasme* en dehors de la cité, les hommes du Moyen Age continuaient de se considérer « ancrés » dans le bien par le centre sacré de la communauté.

A la Renaissance, cette équation a subi un renversement. Choqués ou déroutés par les métamorphoses d'une société chrétienne qui paraissait, du moins au niveau des représentations communes, avoir été fixée dans ses cadres pour toujours, beaucoup de gens avaient tendance à voir l'Europe en proie à la démence, comme un « monde de fous ». L'*Eloge de la folie* d'Erasme spéculait exactement sur l'ambiguïté entre le sage et l'insensé, entre la normalité et la déraison. Dans ce contexte, c'est notre monde même qui devient un asile, une foire ou un grand théâtre dans lesquels se joue le spectacle de nos vies. Le centre sacré de la civilisation chrétienne ayant fait explosion, la folie, rejeté jusqu'alors dans l'autre et dans l'ailleurs, faisait une rentrée triomphante et occupait la place centrale restée vide.

Face à cette occupation de la civilisation européenne par la « folie » de la Renaissance, le christianisme a réagi violement, premièrement par la Réforme, puis par plusieurs mesures de la Contre-Réforme. En delà des dissensions internes, autant les Eglises protestantes que l'Eglise catholique ont eu une réaction de défense commune. Pour endiguer l'invasion de l'esprit païen, pour stopper les hétérodoxies antiques réémergentes, elles ont procédé à une grande « censure de l'imaginaire » de la Renaissance[1468]. La ligne principale d'attaque des théologiens, des clercs, des prédicateurs et des réformateurs a résidé dans la dévaluation de la vie terrestre et dans un rehaussement de la promesse eschatologique de la vie après la mort. Par la

[1466] Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 89.

[1467] Frédérick TRISTAN, *Le monde à l'envers*, p. 65.

[1468] Ioan Petru COULIANO, *Eros et Magie à la Renaissance*, pp. 256-257.

« prédication de la peur » qui accentuait le rôle du péché pour culpabiliser une société devenue trop libérale, les Eglises chrétiennes ont réussi à imposer le « *contemptus mundi* »[1469]. Le résultat de cette idéologie, définie par le Concile de Trente et adoptée par Philippe II comme politique d'état, a été l'éclatement de la certitude ontologique immédiate et l'effondrement de la représentation du monde immanent.

La crise de la *Weltanschauung* commune a touchée aussi le thème du « *mundus inversus* », provoquant un basculement dans le mécanisme de l'inversion, un retournement du retournement. Notre monde, en proie à la « folie » des hommes, a cessé d'être un monde à l'endroit, il est devenu l'envers d'un autre monde, transcendant, parfait et divin. Pour ne pas simplifier les choses, il faut reconnaître que, pendant le Moyen Age, la Cité de Dieu a toujours été le prototype à suivre et la Cité de l'homme une sorte de copie détournée. Cependant cette mise en balance du paradigme divin et de l'existence humaine ne touchait pas au sentiment de réalité et à l'historicité de notre univers. Bien que déchue depuis le péché, l'existence humaine ne cessait d'être bien réelle et porteuse de conséquences pour les destins des individus dans l'au-delà.

En revanche, à la fin de la Renaissance, avec le Baroque, véritable « art de la Contre-Réforme », la réalité s'est transformée en illusion et la vie en « rêve »[1470]. Dès lors, le monde des fous, le monde à l'envers, a été identifié à l'univers domestique, et le monde des sages, à des places lointaines, souvent inaccessibles. Le mal et l'irrationnel sont ici, tandis que le bien et l'exemplaire se trouvent ailleurs.

Le monde renversé (1718), pièce pour le « théâtre de la foire » de Lesage, se constitue en un exemple presque « pédagogique » pour ces évolutions de l'imaginaire européen[1471]. Arlequin et Pierrot, les protagonistes de la pièce, sont des héros à rebours, ils sont « le chevalier de la Parade » et « le sieur de la Foire et autres lieux », ils occupent donc la position du « fou ». Selon la logique du Moyen Age, les deux personnages « excentriques » ne participent pas de l'ici, ils sont des « autres » qui incarnent un « ailleurs ». Rien de plus normal alors qu'ils se retrouvent ravis par un griffon (animal représentant lui aussi une anomalie de la nature, en provenance d'un autre monde) et transportés par ce « poisson volant » dans un pays antipodal. Le seigneur de ce royaume merveilleux est Merlin, donc un mage, personnage capable de renverser l'ordre naturel. Le paradis magique qu'il gouverne est à la fois un Pays de Cocagne (les deux personnages, dont les désirs alimentaires et érotiques se matérialisent instantanément dans l'apparition de nourriture et de deux filles charmantes, exclament : « Comment diable ! On n'a que souhaiter ici ») et un monde à l'envers (dans lequel par exemple l'on danse sur les mains).

Seulement, la série d'inversions à laquelle se cognent les deux « transportés », au lieu de donner des antipodes l'image d'un monde des fous ou du mal, offre l'image surprenante d'un monde pur, régi par des valeurs non perverties. Par réversion comique, les moeurs du monde soi-disant à l'envers (les antipodes) s'avèrent être le positif des usages amoraux du monde soi-disant à l'endroit (notre monde). Les hommes et

---

[1469] Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur*.

[1470] Werner WEISBACH, *El Barroco. Arte de la Contrarreforma*.

[1471] In Alain-René LESAGE, *Le monde renversé, in Théâtre de la foire.*

les femmes du pays antipodal « se piquent tous d'une inviolable fidélité », les marchands y sont scrupuleux, les juges incorruptibles, les petits-collets « ennemis de la bagatelle », les notaires sont « gens de probité, comme les commissaires », la Candeur est procureur et l'Innocence et la Bonne Foi y ont fait leur résidence depuis plus de cinq cent ans (ce qui fait observer à Arlequin : « Ah, que de gens / Ont mis à profit votre absence ! / Je vous déclare que chez nous / On ne se souvient plus de vous »). Finalement, pour recevoir la carte de séjour dans ce pays antipodal, Arlequin et Pierrot doivent se faire à leur tour purifier par Merlin. Le mage s'applique à exorciser leur mauvaises habitudes : « Sortez promptement de leurs Ames, / Esprit affreux d'Iniquité, / Désirs gloutons, Vices infâmes : / Faites place à la Probité ». Et aux deux compagnons de sentir « que l'Honneur comme un dard / Vient d'entrer dans ma panse ».

Le ridicule et la dérision qui, au Moyen Age, visaient le monde renversé changent de direction et deviennent, chez Lesage, une satire du monde à l'endroit. En opposition avec le « *mundus inversus* » des Saturnales antiques et des Fêtes des Fous médiévales, le « *mundus inversus* » de la Renaissance est le monde des vraies valeurs, alors que l'univers courant se transforme en un panoptique de vices et simulacres[1472].

En accord avec ce basculement du thème du monde renversé, l'Utopie de Thomas More rompt avec la tradition médiévale, où le Monde des Fous est une exception moralisatrice placée dans un ailleurs temporal ou spatial, et intègre le paradigme renaissant, où c'est le Monde des Sages qui est situé ailleurs et donné comme modèle pour nos « fols du monde ». Comme soutient Darko Suvin, « l'utopie est une inversion formelle d'aspects saillants et significatifs du monde de l'auteur, dont le but ou la finalité est de montrer que l'auteur (et le lecteur) vivent en réalité dans un monde axiologiquement renversé »[1473]. Le mécanisme générateur de l'utopie est donc une double inversion, un miroir renversé qui met face-à-face la société déchue d'ici et la société idéale d'ailleurs.

Cette évolution peut être démontrée, pas à pas, par la genèse de l'*Utopie*, telle qu'elle a été reconstituée par les biographes et les analystes de Thomas More. Nous avons déjà vu que l'*Eloge de la folie* d'Erasme inverse le rapport médiéval entre notre monde (normal) et le monde autre (renversé), posant notre monde comme anormal et l'ailleurs comme un modèle. En même temps, dans le paragraphe LIV, où il invoque l'Abraxas gnostique, Erasme lance un défi à son ami More d'écrire un complément à son livre, un *Eloge de la Sagesse*. De toute évidence, More a donné cours à cette invitation, puisque dans son texte il montre allusivement que le tout premier nom de l'île d'Utopie, d'avant la réforme d'Utopus, était Abraxa. Si Erasme avait identifié le monde de fous dans l'ici (l'Europe) et le maintenant (la contemporanéité), il ne restait à More que de situer le monde des sages dans l'ailleurs. Ainsi, les deux humanistes fixent les deux membres de l'équation du *mundus inversus* dans une distribution renversée par rapport à celle du Moyen Age, qui plaçait le monde des sages dans l'ici et le monde des fous dans l'ailleurs (aux antipodes par exemple).

[1472] Voir aussi Ian DONALDSON, *The World Upside-Down*, p. 97.

[1473] Darko SUVIN, *La Science-Fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, p. 62.

Par le processus de dépréciation du réel en faveur de l'idéal, l'utopie rejoint, à un niveau très profond, la dynamique du mythe du Paradis depuis la théologie juive jusqu'aux docteurs de l'Eglise[1474]. Frédérick Tristan a observé que la stratégie des fondateurs de religions, chamans, mythologues, prêtres et théologiens, a été de contester la réalité, la densité ontologique ou la qualité morale de notre monde et de proposer en échange un monde supérieur, incorruptible, meilleur et gouverné par des êtres surnaturels. Pour expliquer la différence entre la transcendance et le contingent, les cosmogonies et les genèses invoquent un cataclysme, une catastrophe, une chute ou un péché originel ayant provoqué la déchéance et l'involution de notre race[1475]. Nous vivons dans un univers d'apparences trompeuses, de simulacres et de déchets, qui nécessite une restauration, un salut ou une apocalypse ; c'est-à-dire que le monde historique est le revers physique d'un endroit spirituel. Autant la Cité de Dieu que l'Utopie sont, chacune à leur façon, l'endroit de notre monde renversé, et autant la foi religieuse que l'impulsion utopique sont des techniques de redressement de l'être humain de sa condition corrompue. C'est surtout dans les « utopies de la Contre-Réforme » que les deux *topoï*, le Royaume de Dieu et la Cité idéale, en tant qu'alternatives à une réalité destituée, convergeront dans la *Weltanschauung* baroque.

Parmi la pléthore d'images du « *mundus inversus* », le symbole le plus complet du renversement sont les antipodes. Depuis l'Antiquité, pour diverses raisons de symétrie et d'équilibre de la sphère, les cosmographes avaient imaginé un continent opposé à l'*oïkoumènê*, où les gens marchent la tête en bas, leurs pieds contre les nôtres. Longtemps contestée par la doctrine de l'Eglise, l'existence des antipodes avait reçu une éclatante confirmation avec la découverte du Nouveau Monde. Le rôle joué par l'imaginaire des explorations dans la constitution du genre utopique ne saurait d'aucune manière être exagéré ou survalorisé. Traitant de Thomas More, Gilles Lapouge observe qu'« il est donc fatal que toutes les histoires de l'utopie présentent un chapitre, généralement brillant, sur l'influence du système inca dans les théories utopiques des XVI^{e} et XVII^{e} siècles »[1476]. Ceci est vrai pour l'impact de toutes les civilisations précolombiennes sur l'inspiration utopique.

Or, ce qu'on observe dès le tout premier contact de l'Europe avec le monde des antipodes, c'est le renversement de la valeur affective et symbolique du « *mundus inversus* ». En principe, compte tenu du dédain des pères de l'Eglise pour un continent non attesté par les Ecritures, ainsi que des divers principes de nature cognitive et axiologique impliqués dans la construction des mappemondes médiévales, tout poussait à croire qu'un monde antipodal serait reçu comme une pépinière d'anomalies et de monstruosités. De fait, pas mal de clichés concernant les races monstrueuses des encyclopédies médiévales, à partir des cannibales, ont

---

[1474] Voir Corin BRAGA, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, Chap. I « Le Paradis interdit ».

[1475] Frédérick TRISTAN, *Le monde à l'envers*, p. 19.

[1476] Gilles LAPOUGE, *Utopie et civilisations*, p. 137.

été exportés et plaqués sur les populations américaines aborigènes, de manière que David Fausett a pu parler du stéréotype des « antipodes monstrueux »[1477] et Serge Gruzinski d'une « colonisation de l'imaginaire »[1478].

Cependant la réaction des premiers explorateurs a été complètement contraire à ce qu'on aurait pu s'attendre. Colomb et ses successeurs ont exprimé la plupart du temps des sentiments bien ponctués d'émerveillement et de sympathie face à ce « Nouveau Monde » et aux « bons sauvages » qui y vivent une existence adamique[1479].

Sans doute, il y a beaucoup de raisons qui peuvent expliquer la réception favorable de l'image du monde antipodal, en partant des motifs personnels de Colomb (la projection de ses fantasmes de grandeur, son désir d'auto-confirmation par une découverte colossale) jusqu'à l'atmosphère messianique et prophétique de l'Espagne de la Reconquête. Mais la cause principale paraît avoir résidé dans la combinaison de deux facteurs : la configuration des cartes T-O du Moyen Age qui situaient le Paradis terrestre à l'extrémité occidentale de l'Asie et des Indes (là où était censé débarquer Colomb) et la nature particulièrement paradisiaque des Caraïbes que l'amiral avait atteint en première instance. La rencontre entre les présuppositions théoriques et la réalité sur place a amené Colomb à matérialiser ses propres fantasmes messianiques, en formulant, pendant son troisième voyage, la théorie ahurissante qu'il avait abordé le mont ou le continent d'Eden. A sa suite, l'Europe a continué par projeter ses espérances de salut dans le Nouveau Monde antipodal.

Pour ne pas trop simplifier, il faut reconnaître que le processus d'angélisation a été vite doublé d'un processus de diabolisation, mis en marche par des conquistadors et émigrants moins idéalistes, désirant justifier la conduite colonialiste. C'est ainsi que l'image du bon sauvage, esquissée par Colomb, a fini par être renversée dans l'image péjorative des sauvages « nus, féroces et anthropophages ». Néanmoins, il reste que le sens bénéfique et l'interprétation positive ont modélisé dès le début la représentation du Nouveau Monde. Si Thomas More s'est permis de renverser la perception médiévale négative du « *mundus inversus* » antipodal, situant son Etat idéal dans l'hémisphère opposé du globe, cela est dû aussi au fait que les continents antipodaux, associés par Colomb au thème du Paradis terrestre, avaient reçu une charge symbolique paradisiaque. On peut dire que l'Utopie de More est née comme eu-topie et non comme dys-topie justement parce que dans ses fondements agissait le mythe du Paradis.

Mais cette heureuse naissance n'exclut pas l'avortement, au contraire elle l'implique d'une manière congénitale. Tout autant que le Paradis américain a pu être converti en un Enfer sur terre, témoin du plus grand génocide de l'histoire de l'humanité, l'utopie n'a pas pu éviter de se faire accompagner par son ombre, l'antiutopie. Comment fut-il possible que l'enthousiasme utopique se transformât en désenchantement et ricanement ? Quels sont les mécanismes qui engendrent l'antiutopie et comment se particularisent-ils par

---

[1477] David FAUSETT, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century*, pp. 8 *sqq*.

[1478] Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire.*

[1479] Corin BRAGA, *La quête manquée de l'Avalon occidentale*, Chap. 4 « Explorateurs en quête du Paradis occidental ».

rapport à ceux responsables de l'utopie ? Quels sont les rapports entre l'utopie et la satire, entre l'utopie « sérieuse » et l'utopie parodique et critique ?

Tout d'abord, il faut observer que l'utopie et la satire sont deux opérations imaginaires complémentaires ou, avec Darko Suvin, que « la construction utopique explicite est nécessairement l'inverse logique de la satire »[1480]. En effet, résultat d'une double opération de réversion, l'utopie englobe la satire dans son génome même, de même que toute satire suppose en arrière-plan une utopie par rapport à laquelle la réalité dévoile ses aspects critiquables. Voyant dans l'antiutopie une variété du genre vénérable de la satire, Krishan Kumar pense qu'au début, au cours des trois siècles qui ont succédé à Thomas More, l'antiutopie a été souvent incluse et cachée dans l'utopie. Plus précisément, l'antiutopie serait la société contemporaine de l'auteur, à laquelle l'utopie se propose d'offrir une solution et une alternative[1481]. Dans le même sens, Louis Marin observe que l'utopie joue le rôle d'une borne posée par référence à laquelle s'effectuera la critique de la société réelle : « La représentation de la Cité parfaite, le tableau de ses mœurs, de ses institutions et de ses lois, parce qu'il est tableau et représentation, trouve un référent négatif dans la société réelle et fait émerger une conscience critique de cette société »[1482].

En fait, il n'y a pas de société « réelle ». Autant l'Utopie que l'Angleterre de More sont deux représentations également artificielles et travaillées, l'une dans le sens positif, sélectant les traits louables d'une société désirée, l'autre dans le sens négatif, faisant ressortir les traits faibles d'une société critiquée. Le récit utopique, en tant que complexe unitaire constitué par la synthèse des deux images contraires et complémentaires, se situe dans une position « neutre », dans un « degré zéro » intermédiaire entre la vision utopique et la vision critique. Il est comparable à un système solaire à deux astres, une étoile brillante et un « trou noir », qui gravitent ensemble l'un autour de l'autre. L'attitude utopique ou antiutopique dépend alors du pôle choisi par l'auteur, qui peut se placer soit en dessus de la valeur « neutre » représenté par l'ensemble, dans l'horizon du positif (c'est le cas des utopies), soit en dessous, dans l'horizon du négatif (le cas des antiutopies).

Hélène Greven-Borde a mis au point un système rigoureux d'analyse des rapports entre le « monde réel historique », représenté par l'ici et le maintenant de l'auteur, et le « monde étrange » imaginé dans l'œuvre. Le premier terme est d'habitude vu comme représentant le mal ; par rapport à lui, le deuxième peut incarner soit le bien (dans les utopies positives ou eutopies) soit le pire (dans les utopies négatives ou dystopies). L'ailleurs utopique ou antiutopique est séparé de la société réelle par une barrière soit spatiale, soit temporelle. Posant le « réel historique » ou contemporain de l'auteur comme axe de repère, Hélène Greven-Borde peut alors figurer les parcours narratifs de divers romans utopiques par des diagrammes ou l'aventure

---

[1480] Darko SUVIN, *La Science-Fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, p. 62.

[1481] Krishan KUMAR, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, pp. 104-105.

[1482] Louis MARIN, *Utopiques : Jeux d'espaces*, pp. 110, 9.

du protagoniste soit monte dans le domaine des valeurs positives des sociétés utopiques, soit descend dans le domaine négatif des antiutopies[1483].

Ce modèle explique pourquoi l'utopie peut passer si facilement du positif au négatif, de l'eu-topie à la dys-topie. Tout discours utopique est potentiellement réversible. Les textes fondateurs de More et de Campanella, par exemple, ont pu constituer à l'Age classique des parangons de cités idéales, alors que l'Age moderne risque de découvrir en eux plutôt une pulsion totalitaire et déshumanisante. Comme le note M. Keith Booker, l'utopie de l'un est l'antiutopie de l'autre et là où un lecteur voit la vision d'une société idéale un autre lecteur déchiffre la critique de la société courante[1484]. Sous cette lumière, l'antiutopie n'est pas, selon Christian Marouby, « le *contraire* de l'utopie classique, mais bien le *même* projet social, vu sous son jour négatif »[1485].

Michèle Le Doeuff parle de la dualité et de la polysémie du texte utopique. L'ambiguïté du genre expliquerait le besoin de Thomas More ou de Bernard Mandeville de doubler, chacun, leur texte, respectivement utopique et dystopique, d'un deuxième texte de valeur contraire, dystopique et utopique (respectivement le Livre I de l'*Utopie* et l'Introduction et les notes de *La Fable des abeilles*). Ces contrepoids narratifs auraient la fonction de réduire la polysémie de la narration principale, d'en donner des indications de lecture pour la faire univoquement accessible aux lecteurs[1486], de fixer donc la fiction dans une catégorie précise – utopie positive ou utopie négative. Toutefois, quand on connaît le goût pour les contrastes et les antithèses des auteurs de la Renaissance et du Baroque, il semble plus plausible que le double emploi de l'utopie (positif et négatif) ait été conçu justement comme un procédé rhétorique pour mettre en place une structure duale et ambiguë, antinomique, pour construire ce que les Italiens et les Espagnols appelaient un *concetto* ou un *concepto*.

La réversibilité peut être aussi bien un effet de perspective historique, de mentalité qui change avec les époques, qu'un « effet de lecture » provoqué par une série d'indices introduits par l'auteur pour suggérer au lecteur de faire une lecture inverse de ce qui lui est présenté[1487]. Ce procédé « ésopique », qui avait d'ailleurs une tradition respectable, était utile à l'époque surtout pour déjouer la censure : lors d'une lecture de surface, le texte pouvait prétendre accueillir les valeurs officielles. Le jeu entre le sens littéral et le sens allégorique faisait possible le passage frauduleux, en contrebande, de messages non autorisés par le système au pouvoir ou par les tendances culturelles dominantes.

L'ironie peut aller encore plus loin et prétendre à la subversion non seulement du discours imposé ou accepté de l'idéologie de l'époque, mais aussi du discours de l'auteur même. Il arrive souvent, chez Swift par

[1483] Hélène GREVEN-BORDE, *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne*, chap. V et VII.

[1484] M. Keith BOOKER, *Dystopian Literature*, p. 15.

[1485] Christian MAROUBY, *Utopie et primitivisme*, Note 73, pp. 73-74.

[1486] Michèle LE DOEUFF, « Dualité et polysémie du texte utopique », *in* Maurice de GANDILLAC & Catherine PIRON (éd.), *Le discours utopique*, pp. 326-327.

[1487] Jean-Michel RACAULT, *De l'Utopie à l'Anti-utopie*, pp. 32-33.

exemple, que ce soient les auteurs qui introduisent dans leur discours ce que la théorie littéraire anglo-saxonne appelle des « *disclaimers* », des personnages ou des commentaires d'auteur qui relativisent ou nient les idées et la vision propagées par la fiction utopique et les protagonistes[1488].

Toutefois, il nous paraît que la différence entre utopie et contre-utopie est plus complexe que le modèle à deux astres gravitant ensemble, à savoir la cité idéale – l'utopie, et la cité infernale – l'antiutopie. Dans ce sens, Marina Leslie souligne l'idée que la satire utopique n'est pas une simple inversion et déconstruction de l'utopie, parce que l'utopie elle-même est déjà une inversion et une déconstruction[1489]. Selon nous, l'utopie et l'antiutopie sont, chacune, le résultat de deux procédés complémentaires de réversion, qui fonctionnent d'une manière simultanée et symétriquement opposée.

En conséquence, nous proposons d'envisager l'hypothèse que l'utopie et l'antiutopie ne constituent pas un système double mais quadruple, que chacune d'entre elles représente un système double, composé d'un astre lumineux (la cité parfaite) et d'un astre ténébreux (la cité de déréliction). Au lieu de concevoir l'utopie comme incarnant la cité idéale et l'antiutopie la cité infernale, il faudrait voir dans l'utopie la combinaison d'une vision du bien et d'une vision du mal et dans l'antiutopie, symétriquement, la combinaison d'une vision du mal et d'une vision du bien.

Dans cette hypothèse, ce qui distingue l'utopie positive de celle négative est la distribution des deux pôles. Plus concrètement, l'utopie peut être envisagée comme le système double où le pôle positif se trouve au zénith (dans l'ailleurs) et le pôle négatif au nadir (dans l'ici). C'est exactement la distribution que fait Thomas More dans les deux parties de son texte entre les royaumes d'Utopie et d'Angleterre. Symétriquement, on peut définir l'antiutopie comme le système inverse, où le pôle négatif se trouve au zénith (dans un ailleurs ou un futur de cauchemar), alors que, par revers, le nadir (l'ici ou la contemporanéité) apparaît comme une positivité, certes pas parfaite mais en tout cas préférable à l'autre pôle.

Nous recoupons ainsi le système de Hélène Greven-Borde, avec la différence importante toutefois que nous ne comprendrons pas l'Ici comme le « monde historique réel » et l'Ailleurs comme le monde fictionnel. Les deux mondes opposés de l'utopie (l'Ailleurs meilleur et l'Ici pire), respectivement de l'antiutopie (l'Ailleurs pire et l'Ici préférable), sont également fictifs, c'est-à-dire construits dans l'imaginaire. Les deux images polaires de chaque système sont en égale mesure des projections fantasmatiques. En revanche, nous réserverons au monde historique contemporain de l'auteur le rôle de « repère zéro », par rapport auquel la vision de l'Ici et de l'Ailleurs se distribuent le premier en dessous de la médiane morale (dans la dimension du mal) et le deuxième en dessus (dans la dimension du bien) (dans le cas de l'utopie), et inversement (dans le cas de l'antiutopie).

****

[1488] Alice STROUP, « French Utopian Thought : The Culture of Criticism », *in* David Lee RUBIN & Alice STROUP (éd.), *Utopia 1: 16th and 17th Centuries*, p. 18.

[1489] Marina LESLIE, *Renaissance Utopias and the Problem of History*, pp. 3-4.

A part les termes d'antiutopie et de contre-utopie, l'utopie négative a été désignée par une pléiade d'autres termes, comme cacotopie (Patrick Geddes, 1914-1915 ; Lewis Mumford, 1922), dystopie (V. L. Parrington, 1947, Glenn Negley and J. Max Patrick, 1952), semi-utopie, pseudo-utopie ou disutopie (Fred Polack, 1961), utopie critique, satire utopique (Lyman Tower Sargent, 1988), polytopie (David Fausett, 1995), utopie parodique, utopie renversée, etc. C. Doxiades distingue dans l'utopie moderne plusieurs tendances pour lesquelles il utilise les termes d'antiutopie (place anti-idéale), de dystopie (« place mauvaise », *mauvais* traduisant ici l'anglais « *evil* »), de cacotopie (« place mauvaise », *mauvais* traduisant l'anglais « *bad* »), d'entopie (« en » signifiant « dans », en place, c'est-à-dire qui est praticable, qui peut exister) et d'eutopie (place bonne ou heureuse)[1490]. Souvent ces termes sont de simples synonymes, mais dans certains cas ils apportent des nuances supplémentaires que nous allons recueillir rapidement dans les pages suivantes.

En général, le point commun des acceptions courantes de la contre-utopie est son caractère oppositif face à l'utopie. Glenn Negley et J. Max Patrick ont classé deux variétés d'utopie, l'utopie constructive et l'utopie satirique, la deuxième comprenant le dessein critique et déconstructiviste de l'antiutopie[1491]. Pour l'utopie satirique ils ont proposé le nom de dys-topie (la place mauvaise), construit par symétrie à celui d'eu-topie (la place bonne)[1492], (comme dans le couple euphorie / dysphorie). Par la suite, le terme de dystopie a eu une grande fortune, surtout dans le monde anglo-saxon, bien que, étymologiquement, un antonyme tout aussi convenable pour « eu » aurait pu être le préfixe « caco ».

Les définitions de l'utopie positive et de l'utopie négative ne sont pas toujours symétriques. Carmelina Imbroscio, par exemple, dans son *L'utopie à la dérive*, croit que l'utopie d'un côté et la satire ainsi que la parodie utopique de l'autre sont basées sur deux intentions et deux procédures hétérogènes : la première agit sur un désir de reconstruction et procède par une *transformation* des structures existantes, alors que la deuxième a un dessein critique et humoristique et met en place un *renversement* spéculaire[1493]. Similairement, dans l'*Introduction* à son anthologie d'utopies de l'Illuminisme anglais, Gregory Claeys définit le genre utopique par l'ambition d'imaginer des sociétés meilleures dans le but de critiquer les inadéquations existantes et de proposer des structures supérieures, et la variété dystopique par le désir de ridiculiser et de décourager les tentatives d'institutionnaliser ces idées[1494].

Généralement les théoriciens ont adopté l'idée que les deux variétés peuvent être définies par une réflexion dans le miroir. Peter Ruppert souligne que l'antiutopie est moins une antithèse qu'une inversion typique de l'utopie. La preuve est que les deux variétés peuvent se définir réciproquement par le jeu dialectique du positif et du négatif : on peut savoir ce qu'est l'utopie en cherchant ce qu'elle n'est pas, et vice-versa[1495].

[1490] C. DOXIADES, *Between Dystopia and Utopia*.

[1491] Glenn NEGLEY & J. Max PATRICK (éd.), *The Quest for Utopia*, pp. 5-6.

[1492] Voir aussi Glenn NEGLEY, *Utopian Literature*, p. XIII.

[1493] Carmelina IMBROSCIO, *L'Utopie à la dérive*, pp. 43-44.

[1494] Gregory CLAEYS (éd.), *Utopias of the British Enlightenment*, p. IX.

[1495] Peter RUPPERT, *Reader in a Strange Land*, p. 103.

Chad Walsh décrit l'utopie, très rigoureusement, comme « une société imaginaire présentée comme supérieure à toute autre société existante », alors qu'une utopie inversée (« *inverted utopia* ») serait une « société imaginaire présentée comme inférieure à toute autre société existante ». Si l'utopie peut être autant une satire oblique de la société de l'auteur qu'une simple tentative d'imaginer une société parfaite sans rapport aux mérites et aux défauts de cette dernière, l'antiutopie peut être autant une attaque de certaines tendances de la société réelle que de l'idée et de la possibilité d'existence de l'utopie[1496].

Alexandre Cioranescu insiste sur l'intention constructive de l'utopie en contraste avec celle destructrice de l'antiutopie. Bien qu'elles utilisent les mêmes procédés, les deux variétés sont séparées par des vues divergentes, la première montrant ce qui devrait, la deuxième ce qui ne devrait pas être. L'attaque des « utopistes de la négation » peut se concentrer sur les institutions et les coutumes autant de la société réelle que de la société idéale. « La première critique s'adresse au présent et la seconde à l'avenir. La première met en garde contre ce que nous faisons et la seconde contre ce que nous pensons devoir faire. »[1497]

Une autre définition des deux variétés, en apparence dissymétrique, mais en fait toujours « en miroir », est celle de Gary Saul Morson. Se penchant sur les « frontières du genre » mises en question par l'œuvre de Dostoïevski, l'analyste voit dans l'antiutopie un « genre parodique » qui dévoile les mystifications et les fausses présuppositions des utopies. La dissymétrie consisterait en ce que les utopies décrivent une fuite de l'histoire (« *escape from history* »), tandis que les antiutopies décrivent une tentative de retour dans l'histoire (« *escape to history* »), donc dans le monde de la contingence, du conflit et de l'incertitude[1498].

Toutefois, si on accepte que dans les utopies et les antiutopies on ne peut pas parler de « monde réel », d'« histoire », mais seulement d'une image du monde réel (*imago mundi*), le mouvement d'aller et de retour signalé par Gary Saul Morson ne se passe pas entre la société historique extérieure et sa représentation mentale (l'utopie apparaissant comme un refuge dans l'imaginaire et l'antiutopie comme une rentrée dans la réalité), mais entre l'*imago mundi* et ses compléments utopiques ou dystopiques. La variété de l'utopie projette le bien dans la société « utopique » et entasse le mal dans l'image du monde historique, tandis que la variété de l'antiutopie renverse le processus, recueille le mal dans la société « antiutopique » et conserve le bien pour l'image du monde historique.

Si on étend la discussion du genre utopique au mode utopique (Raymond Ruyer), de l'utopie à l'utopisme (Alexandre Cioranescu), de l'utopie théorique à l'utopie pratique (Frank et Fritzie Manuel), les auteurs d'utopies et ceux d'antiutopies se retrouvent dans les deux typologies antagonistes proposées par Chad Walsh, le Jacobin et le Bourbon. Le Jacobin est le progressiste ou le révolutionnaire utopique convaincu que, dans la vie, il faut décider rationnellement quel est le meilleur modèle social et après s'appliquer à le mettre tout simplement en pratique, à n'importe quel coût ; le Bourbon est le « réactionnaire » contre-utopique qui

---

[1496] Chad WALSH, *From Utopia to Nightmare*, pp. 26-27.

[1497] Alexandre CIORANESCU, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, p. 224.

[1498] Gary Saul MORSON, *The Boundaries of Genre*, p. 128.

doute que les projets abstraits puissent être imposés à la société réelle et aux individus vivants. Le Jacobin se propose de changer la société selon un projet mélioratif, le Bourbon veut maintenir les choses à peu près comme elles sont[1499]. Ces définitions rappellent, quoique dans un registre moins militant, la distinction de Karl Mannheim entre idéologie et utopie, l'attitude antiutopique retombant sur l'idéologie conservatrice et l'attitude utopique connotant le réformisme, le révolutionnarisme et le progressisme[1500].

Krishan Kumar pourvoit l'opposition entre utopie et antiutopie d'un arrière-plan encore plus ample. Dans son *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, il insère les deux variétés dans l'histoire des idées en tant que cas particuliers des traditions du pélagianisme et de l'augustinisme. L'utopie, à l'instar de l'hérésie de Pélage, nie le péché originel et soutient que l'homme peut se perfectionner et se sauver par ses propres forces, en travaillant la nature et en vivant en société. L'antiutopie, comme la doctrine de saint Augustin, souligne la nature pécheresse et faillible de l'homme, et se montre pessimiste envers les possibilités de salut offertes par la Cité de l'homme. Cela revient à dire que l'antiutopiste est un conservateur qui veut préserver la situation existante, et l'utopiste un réformateur et un révolutionnaire[1501].

Il est vrai qu'aujourd'hui, avec la dénonciation du mythe du progrès, cette manière de valoriser le progressiste et le rétrograde se montre désuète et inutilisable, surtout après que les sociétés utopiennes du XX^{e} siècle ont dévoilé leur caractère totalitaire et que les antiutopistes ont pris le rôle de défenseurs de l'humanisme. A l'essor de ces remaniements, ce qui reste est une typologie très générale et « neutre » idéologiquement, comme par exemple la délimitation opérée par Glenn Negley et J. Max Patrick entre utopies régressives et décentralisatrices (caractérisant surtout les satires et les utopies négatives) et utopies progressives et centralisatrices (s'appliquant surtout aux utopies positives)[1502].

Si nous restons encore un peu dans le domaine de l'utopie comme *mode* de l'imaginaire socio-politique, l'impulsion utopique trouve un complément inverse dans ce que Krishan Kumar appelle « tempérament antiutopique » et M. Keith Booker « impulsion dystopique ». Au-delà du genre littéraire de l'utopie et de la dystopie, il existe un « esprit oppositionnel et critique » plus large, des « énergies dystopiques » qui expriment un scepticisme parfois borné parfois salutaire envers l'optimisme utopique. La critique dystopique peut être dirigée autant vers la pensée utopique comme projet que vers des systèmes politiques existant fondés à partir des prémisses utopiques. Dans cette perspective, la littérature de fiction (« *imaginative literature* ») n'est qu'un instrument pour explorer théoriquement des alternatives au *status quo* social et politique. La méthode dystopique réside dans l'*extension* des hypothèses et des conditions utopiques à différents contextes, dans lesquels ces projets peuvent révéler leurs défauts et contradictions[1503].

[1499] Chad WALSH, *From Utopia to Nightmare*, pp. 175-176.

[1500] Karl MANNHEIM, *Idéologie et utopie*.

[1501] Krishan KUMAR, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, pp. 100-101.

[1502] Glenn NEGLEY & J. Max PATRICK (éd.), *The Quest for Utopia*, pp. 6-7.

[1503] M. Keith BOOKER, *The Dystopian Impulse in Modern Literature*, p. 3.

Certains auteurs donnent aux termes qui désignent l'utopie, respectivement positive et négative, des nuances qui les font sortir de la synonymie et les individualisent. Se penchant sur l'alternance « ou / eu » du jeu de mots de Thomas More, Louis Marin voit dans l'utopie un terme moyen, le « neutre » d'une dialectique entre négativité et positivité. Le pays d'Utopie n'est ni l'Angleterre ni l'Amérique, ni l'Ancien ni le Nouveau Monde, il occupe « la place vide – historiquement vide – de la résolution historique d'une contradiction ». A la fois ou-topos et eu-topos, Utopia est le négatif d'un positif et le positif d'un négatif[1504]. Pour la précision, il faut remarquer que les couples de termes réversifs délimités par Louis Marin ne se trouvent pas sur le même plan : l'ou-topie est le « négatif d'un positif » en termes ontologiques (ce qui n'existe pas face à ce qui existe), alors que l'eu-topie est le « positif d'un négatif » en termes éthiques (ce qui est bon face à ce qui est mal). En tout cas, ce qui reste est la distinction entre utopie et eutopie.

Il est possible d'opérer une dichotomie homologue entre les termes d'antiutopie et de dystopie. Lyman Tower Sargent voit dans l'eutopie et la dystopie des descriptions de ce qu'un « lecteur contemporain » de l'auteur pourrait comprendre soit comme un monde meilleur, soit comme un monde pire que son propre monde. En complémentarité avec l'eutopie, la dystopie désigne ainsi les visions sociales négatives, alors que le terme d'antiutopie devait être réservé aux textes dirigés expressément contre l'utopie et la pensée utopique[1505]. Pratiquement, Sargent attribue les termes de dystopie et d'antiutopie aux deux types d'antiutopies distingués par Chad Walsh et Alexandre Cioranescu, à savoir l'antiutopie qui satirise un ordre social existant, et celle qui critique un projet utopique.

La distinction est aiguisée par Tom Moylan. Partant du contraste entre la dystopie et l'eutopie, il voit dans l'antiutopie un cas extrême, inexorable et crucifiant (le « *nemesis* »), de la dystopie. Celle-ci, en tant que vision négative d'un état de choses, peut évoluer en deux directions, en fonction de la gravité du diagnostic qu'elle pose. Si l'auteur pense que la situation critiquée peut être redressée ou transformée, alors sa dystopie tend vers l'utopie. S'il ne voit aucune chance d'opposition et de sortie de l'impasse, alors la dystopie tourne en antiutopie. Tom Moylan appelle la dystopie « optimiste » – une « dystopie utopienne », et celle « pessimiste » – une « dystopie antiutopienne »[1506].

Le tableau synoptique le plus complet des variétés du genre a été dressé par Lyman Tower Sargent, qui est revenu sur les problèmes de terminologie dans son article « *The Three Faces of Utopianism Revisited* »[1507]. L'élément commun à tous les termes qu'il passe en revue est la représentation d'« une société inexistante décrite dans les menus détails et située normalement dans le temps et l'espace ». La définition s'applique sans partage au terme d'utopie, alors que tous les autres termes comportent des différences spécifiques.

[1504] Louis MARIN, *Utopiques : Jeux d'espaces*, pp. 9, 122-123.

[1505] L. T. SARGENT, « Utopia – The Problem of Definition », *in Extrapolation*, 16, no. 2, 1975.

[1506] Tom MOYLAN, *Scraps of the Untainted Sky. Science Fiction, Utopia, Dystopia*, p. XII.

[1507] Lyman Tower SARGENT, « The Three Faces of Utopianism Revisited », *in Utopian Studies*, 1994. Voir aussi *Idem*, « Utopian Traditions : Themes and Variations », *in* Roland SCHAER, Gregory CLAEYS & Lyman Tower SARGENT (éd.), *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, p. 15.

L'eutopie ou l'utopie positive ajoute à la base commune (« une société inexistante..., etc. ») l'intention de l'auteur de présenter cette société comme une alternative considérablement meilleure à la société où vit ses lecteurs, tandis que la dystopie ou l'utopie négative comporte l'intention symétrique d'être vue comme une alternative considérablement pire. La satire utopique désire être perçue par les lecteurs comme une critique de la société contemporaine, et l'antiutopie comme une critique de l'utopianisme ou d'une utopie quelconque. Finalement, l'utopie critique (qui est proche des termes de semiutopie, pseudoutopie et disutopie de Fred Polack) propose une société meilleure que celle existante, mais confrontée toutefois à des problèmes compliqués à issue incertaine, qui se constituent en une critique du genre utopique.

Pour avoir une meilleure compréhension des différences qui séparent les variétés utopiques, il faut maintenant se pencher sur la « méthode » par laquelle elles sont générées. Dans *L'utopie : Eternelle hérésie*, Thomas Molnar montre que la pensée utopique procède par une séparation artificielle du bien et du mal. Dans le grand complexe de la réalité, l'utopisme isole et dénonce les éléments négatifs, sans se rendre compte que le traitement par réduction qu'il propose ne « guérit » pas vraiment l'organisme social, en revanche introduit à son tour la violence[1508].

L'utopiste agit, selon la formule de Gilles Lapouge, comme un « bricoleur » : il défait le monde réel en composantes qu'il recompose selon son propre projet intellectuel. « Son idée est de modifier la création, de ruiner la nature ou de rectifier l'histoire, en permutant simplement les poutres et les pierres dont il fabrique sa maison : avec la déraison qui rôde dans l'univers, il produit de la raison. Il soumet les anomalies aux normes du plan. Il organise l'imprévisible en monotonie, le désordre en régularité, le hasard en logique ». Attribuant à l'utopiste un excès de rationalité, Gilles Lapouge construit une typologie à trois termes, dans laquelle l'utopiste est un logicien et le contre-utopiste un « vitaliste » et un imaginatif qui refuse tout plan et tout ordre, un anarchiste et un épicurien en quelque sorte ; entre les deux, il y a l'« homme de l'histoire », le dialecticien qui est moins intéressé par les structures que par les interactions, les dynamiques, les métamorphoses et le devenir[1509].

Jean-Jacques Wunenburger envisage la « méthode utopienne » par une métaphore du regard : « L'utopiste est avant tout celui qui attend d'un regard à l'intensité éblouissante le pouvoir d'éclairer l'humanité, ce qui dissoudra, spontanément, à la vitesse de la lumière, toutes les malfaçons et malveillances. L'utopiste convertit donc le soleil en œil et l'œil en un pouvoir magique de changer l'homme et la société ». L'utopie est le résultat d'une technique de changement du regard et de la manière de saisir le monde. L'exercice optique de l'utopiste consiste en l'élimination de l'ombre, en l'exposition du caché, c'est-à-dire des maux, en la clarification et l'épuration de l'image de la cité, qui acquiert ainsi une transparence et une clarté purement rationnelle[1510].

[1508] Thomas MOLNAR, *L'utopie. Eternelle hérésie*, p. 14.

[1509] Gilles LAPOUGE, *Utopie et civilisations*, pp. 25-26.

[1510] Jean-Jacques WUNENBURGER, *Une utopie de la raison*, pp. 124, 120-121.

Si on veut continuer cette métaphore photographique, il faut observer que l'exposition positive obtenue par les « flash » de l'utopiste suppose la création préliminaire d'un film négatif. *L'éloge de la sagesse* de More était conçue comme la projection inverse de *L'éloge de la folie* d'Erasme, l'Utopie des sages était la contrepartie de notre monde de fous. La description de l'Utopie du Livre II de More nécessite l'image préparatoire négative de l'Angleterre du Livre I. Aussi, peut-on penser que l'antiutopie est aussi bien le simple négatif du film utopique que le résultat d'une procédure complémentaire, qui utilise comme source visuelle un soleil noir et un regard ténébreux, qui sélectionne seulement les ombres et refoule les lumières.

Par le processus même de sélection et d'extrapolation des traits positifs d'une société, l'eutopie produit automatiquement, par réflexe, non seulement les traits positifs, mais aussi les traits correspondants négatifs, qu'elle renvoie à la société critiquée. Ainsi se produit une « électrolyse » qui sépare, autour de l'« anode » et de la « cathode », c'est-à-dire des deux pôles du « système à deux soleils » utopique, les images opposées de l'eutopie et de notre monde. On peut encore observer que, en accord avec le double renversement supposé par le thème du *mundus inversus* à la Renaissance, le pôle « positif », l'« anode » est située dans un ailleurs ou un lendemain, alors que le pôle « négatif », la « cathode » est l'ici et le maintenant. En même temps, rien n'empêche d'envisager le processus de sélection contraire. Quand l'utopiste manifeste envers son monde une attitude plutôt favorable que critique, alors il peut tout aussi bien extrapoler les traits négatifs et projeter dans l'ailleurs une dystopie ou une cacotopie. Dans ce cas, c'est notre monde qui se place au pôle positif de l'appareil d'électrolyse imaginaire, tandis que la dystopie exotique se rassemble autour du pôle négatif. Cette fois c'est l'« anode » qui reste dans l'ici et le maintenant et c'est la « cathode » qui est renvoyée dans l'ailleurs ou le lendemain.

Dans son *Utopie et violence*, Julien Freund définit ce type de séparation du bon et du mauvais comme un « procédé d'extrapolation utopique ». L'utopie et la contre-utopie sont les résultats inversement symétriques d'un procédé d'extrapolation, en fonction de son sens d'application. L'utopie « part de l'idée qu'en accumulant les éléments positifs ou considérés comme tels et en excluant ceux qui passent pour négatifs le tableau qu'elle construit ne saurait être que le plus agréable ». « Autrement dit, en combinant dans le tableau idéal uniquement les éléments de la société qui semblent vertueux et méritoires, il [l'utopiste] espère que l'organisation sociale ainsi obtenue devrait rendre les hommes heureux, puisqu'il a écarté d'office tout ce qui lui paraît malheureux et déplorable »[1511]. Dans le cadre de l'utopie, Julien Freund distingue les utopies « réalisables » (Owen, Cabet) de celles « irréalisables » (Morus, Cyrano de Bergerac, Veiras), distinction qui recoupe celle plus générale entre « utopies pratiques » et « utopies théoriques », ou utopisme (comme mode de l'imaginaire sociopolitique) et l'utopie (comme genre littéraire).

La contre-utopie ainsi définie par Julien Freund est le résultat de la procédure inverse, qui consiste à « extrapoler dans la réalité donné les traits qui paraissent funestes ou suspects et les combiner en une utopie qui nous présenterait un monde à venir plutôt horrible ». Le renversement de l'utopie en antiutopie serait dû

[1511] Julien FREUND, *Utopie et violence*, pp. 91, 37.

à l'apparition de la conception historiciste et de l'idée de progrès. Sous l'influence de Morelly et Babeuf en France, de William Godwin en Angleterre et de Weitling en Allemagne, les concepts de révolution et de violence nécessaire auraient été subordonnés à l'utopie, ce qui a provoqué forcement le scepticisme, la critique et l'ironie de toute une série de penseurs. La contre-utopie apparaît justement comme la « tendance des utopistes à la fois à mettre en question le genre que représente l'utopie et à critiquer ce qui a constitué jusqu'à présent le contenu des utopies : la cité idéale ou une société meilleure ». Le but de l'antiutopie est d'exposer « l'avidité exterminatrice de l'utopie et son caractère terroriste »[1512].

Les éléments du jeu combinatoire utopique se retrouvent dans la définition très générale du genre donnée par H. Schulte-Herbrüggen. Selon le théoricien, toute utopie est le résultat d'une triple procédure : isolement (dans le temps et dans l'espace), sélection (des meilleurs traits de la société réelle ayant servi comme point de repère) et perfection (de la société imaginée)[1513]. Hélène Greven-Borde, qui reprend le schéma, pense que le troisième terme doit être nuancé. En effet, dans les ouvrages actuels surtout, l'idée de perfection est remise en question, l'utopiste entretenant « un doute sur la valeur de la formule proposée ». Ainsi, la perfection de la société imaginaire peut être aussi bien reconnue que contestée, ce qui donne place évidemment à beaucoup d'orientations eutopiques ou dystopiques[1514].

Les oppositions croisées entre utopie et antiutopie, et eutopie et dystopie peuvent être doublées par des oppositions internes à chaque champ (respectivement de l'utopie positive et l'utopie négative). Il s'agit des distinctions entre utopie et eutopie, d'un côté, et entre antiutopie et dystopie, de l'autre. Hélène Greven-Borde, par exemple, traite le terme d'eutopie comme un synonyme plus exact de l'utopie (qui est devenu trop flou) pour désigner la « description d'un Pays-où-l'on-est-bien » ; dans les cadres de l'utopie négative, qui présente le « Pays-du-Mal », la dystopie présenterait un degré plus faible d'intensité que l'antiutopie. Bien qu'imaginant toujours des sociétés condamnables, les dystopies laisseraient ouverte la possibilité d'un redressement ou d'une évolution vers le bien, par des mouvements de révolte esquissés par les protagonistes. L'intensité éthique du mal influencerait donc le statut des sociétés dystopiques[1515].

Une classification très élaborée, qui prépare la proposition que nous allons faire bientôt, est préconisée par Marina Leslie. Sa démarche débute en dénonçant la confusion entre les définitions prescriptives et celles descriptives. Le jugement porté sur la pensée utopique aurait été falsifié, selon l'analyse de Marina Leslie, par l'imposition de critères éthiques et idéologiques à des projets purement théoriques. Suivant ces critères, les utopies ont été jugées comme « fausses » et comme « vraies ». Les utopies fausses sont celles qui représentent (a) soit une fantaisie impossible, (b) soit un cauchemar social et politique hélas très plausible ; les utopies vraies sont celles qui présentent (c) soit l'idéal inaccessible vers lequel nous devons nous orienter,

---

[1512] *Ibidem*, pp. 91, 85, 95.

[1513] H. SCHULTE-HERBRÜGGEN, *Utopie und Anti-Utopie*.

[1514] Hélène GREVEN-BORDE, *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne*, p. 67.

[1515] *Ibidem*, p. 9.

(d) soit un modèle réalisable de société meilleure. Ces quatre possibilités se situent, d'un point de vue empirique, entre l'impossibilité et l'imminence historique[1516]. Bien qu'erronées, ces classifications ont néanmoins fonctionné dans l'histoire de l'utopie et donc on peut les reprendre quand on veut définir les variétés du genre. Comme nous le verrons dans ce qui suit, elles coïncident partiellement avec les acceptions que nous avancerons pour l'utopie (point *c* et partiellement point *a*), l'eutopie (point *c*), la dystopie (point *b*) et l'antiutopie (partiellement point *a*). De plus, l'utopie et l'antiutopie retomberont dans la classe de l'impossibilité historique, et l'eutopie et la dystopie dans la classe sinon de l'imminence du moins de la plausibilité historique.

****

Après ce panorama, nous nous proposons de systématiser dans quatre catégories structurelles les termes et les définitions courantes des variétés du genre utopique. Nous allons enclencher cette démarche en questionnant le mécanisme et plus spécifiquement l'objet de l'inversion utopique. Sur quel élément porte exactement le processus de réversion sous-jacent à toute utopie, positive ou négative ? Le réponse immédiate et non préméditée serait : sur la société réelle contemporaine de l'auteur. Peter Ruppert a expliqué son expérience de dépaysement à la lecture d'utopies (en tant que « *reader in a strange land* ») par la « non coïncidence entre la réalité sociale et le rêve utopique, l'incongruité entre ce qu'il est et ce qu'il devait être »[1517]. La lecture des utopies littéraires implique un affrontement dialectique entre histoire et utopie, et engendre des impulsions contradictoires, désir d'évasion et tentation de changement de l'ordre social. En effet, on ne saurait nier la force de la tension primitive entre le monde réel et la fiction utopique.

Nonobstant, en tenant compte de la distinction entre utopie pratique (socio-politique) et utopie théorique (littéraire et artistique), la réponse apparaît un peu plus compliquée. L'homme politique, le réformateur, le révolutionnaire, l'anarchiste peuvent prétendre qu'ils s'efforcent de modifier la société existante, que leurs projets portent sur la vie sociale (même quand cette action, évidemment, est toujours informée et modulée par les idéologies et les modèle théoriques). Cependant l'utopiste, en tant qu'auteur d'une « construction verbale » (dans le sens de Darko Suvin), d'une œuvre littéraire, d'un produit culturel, ne se rapporte qu'indirectement à l'univers réel. L'interlocuteur de l'utopiste en tant que réformateur est bien l'individu social, disposé ou non à partager les propositions de réforme, mais l'interlocuteur de l'utopiste en tant qu'auteur d'utopies est le *lecteur* d'utopies ; ce qui signifie que le texte utopique n'intervient pas directement sur le monde en soi, mais sur l'*image* du monde dans la mentalité collective.

Si l'utopie n'est pas, toujours selon Darko Suvin, une entité ontologique mais une entité épistémologique, l'objet qu'elle se propose de corriger est lui aussi une entité cognitive, une représentation mentale. Nous allons appeler cette image du monde, que l'utopiste prend comme repère, *imago mundi* ou tous simplement

---

[1516] Marina LESLIE, *Renaissance Utopias and the Problem of History*, p. 5.

[1517] Peter RUPPERT, *Reader in a Strange Land*, pp. X-XI, 75

mundus. Le travail utopique ne vise donc pas le monde historique réel, mais l'*imago* de ce monde dans la conscience de l'utopiste et de ses lecteurs.

L'image du monde et l'utopie recoupent le rapport entre *mundus* et *mundus inversus*. L'inversion utopique, positive ou négative, s'applique aux composantes « théoriques » de l'*imago* du monde, et non aux composantes « pratiques » du monde extérieur lui-même. En principe, on peut considérer le monde-en-soi, le monde historique, comme une entité axiologiquement neutre. Si on nous permet une comparaison avec la physique de l'électricité, le monde-en-soi a le plus grand potentiel axiologique, qui est neutre, de même que la Terre est considérée comme ayant le plus grand potentiel électrique, dont la valeur est zéro. C'est seulement le *mundus* qui peut être « chargé » de valeurs. La valorisation positive ou négative, religieuse, philosophique, morale, affective, esthétique, etc., apparaît uniquement dans l'image du monde-en-soi, dans l'*imago mundi*. Le monde historique n'est pas bon ou mauvais, droit ou injuste, beau ou laid, c'est l'homme qui le perçoit d'une manière ou d'une autre en fonction d'un complexe de critères tout aussi compliqué que la personnalité humaine et la société.

En fait, le monde est trop « dense » pour qu'il puisse être représenté en tant que tel, sans simplification et réduction. Philosophiquement parlant, le monde et son image sont séparés par le gouffre entre ce que Sartre appelle l'être-en-soi et l'être-pour-soi. L'un est la masse compacte de ce qui existe, alors que l'autre est « spéculation », réflexion spéculaire. Pour rester dans le domaine de la théorie des genres et de l'utopie littéraire, ce que nous voulons souligner c'est que l'utopie se construit partant non pas du monde-en-soi, mais de la sélection « théorique » qu'est le *mundus* par rapport au monde-en-soi. A la limite, on pourrait espérer que l'*imago mundi* arrive à respecter la densité de son modèle ontologique, par des procédés d'exhaustion, de superposition prismatique, de totalisation, etc. Mais, en pratique, elle ne peut être inévitablement que sélective, raréfiée, « décomprimée », ce qui fait que les constructions érigées sur elle, comme les discours utopiques et satiriques, soient le résultat d'un parti pris initial, d'une valorisation et d'un jugement déjà passé sur le monde.

Pour les besoins de la démonstration, nous allons prendre comme hypothèse de travail le cas idéal d'un *mundus* ou *imago mundi* « neutre », ayant la complexité du monde réel, bien qu'en pratique une telle image n'existe peut-être pas. Ce *mundus* est ce que Darko Suvin appelle le « monde zéro », « dans le sens du point central de référence dans un système de coordonnées, ou de groupe de contrôle dans un expérience »[1518]. Par rapport à ce repère, la fiction utopique apparaît comme une déconstruction, une sélection et une recombinaison, comme dans un jeu de puzzle, de ses éléments conceptuels et imaginaires. La pensée utopique opère ce que nous avons désigné comme une « électrolyse » du *mundus*, isolant une série de ses composantes et les exportant dans le modèle de cité imaginaire.

Les modèles construits avec des éléments positifs, meilleurs en comparaison avec le *mundus*, sont des « topies positives » ; les modèles assemblés avec des éléments négatifs, donc pires en comparaison avec le

[1518] Darko SUVIN, *La Science-Fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, p. 18.

mundus, sont des « topies négatives ». Evidemment, après l'électrolyse, ce qui reste dans le *mundus* sont les composantes complémentaires et neutres, ce qui explique pourquoi l'image du monde soi-disant « réel » impliquée par la vision de l'utopiste ou du contre-utopiste n'est jamais vraiment « neutre », mais toujours polarisée de façon inverse par rapport à la topie positive ou à la topie négative qui y ont été extraites.

Ce procédé combinatoire est ce que Julien Freund appelle « méthode d'extrapolation utopique ». Dans le cas de la topie positive, l'extrapolation utopique consiste en la production d'une nouvelle image du monde qui extrait du *mundus* ses éléments positifs et eudémoniques. Dans le cas de la topie négative, il s'agit de l'extraction du *mundus* de ses éléments négatifs et déplorables. Si on construisait un axe ayant dans le point zéro l'image « neutre » du monde (le *mundus*), vers la droite (le sens bénéfique de toutes les religions) – donc vers l'infini plus (dans le sens mathématique) – s'enchaîneraient des modèles de plus en plus perfectionnés, « idéaux », alors que vers la gauche et l'infini moins s'entrelaceraient des visions de plus en plus cauchemardesques. On pourrait appeler ce procédé, toujours dans une terminologie mathématique, « démonstration par réduction à l'absurde ». Plus on avance vers la droite ou vers la gauche, plus les modèles deviennent progressivement et excessivement meilleurs ou pires, jusqu'à devenir impossibles, impensables, absurdes.

Les degrés de véridicité des constructions utopiques, soit vers la droite soit vers la gauche, ont suscité pas mal de débats sur l'applicabilité pratique de l'utopie. Comme la possibilité de réalisation et d'existence empirique des utopies ne nous intéresse pas ici, nous allons restreindre la discussion du plan de la réalité ontologique au plan de la réalité fictionnelle. Appliquant le critère de la vraisemblance, on peut distinguer entre topies « réalistes » et topies « fantastiques », autant dans la dimension positive, « eudémonique » ou paradisiaque que dans celle négative, « démoniaque » ou infernale.

En nous appuyant sur les distinctions entre le virtuel, le probable et le possible de Gilles-Gaston Granger[1519], nous dirons que les utopies sont des virtualités (des « possibles latéraux » selon Raymond Ruyer) avec une charge axiologique soit positive soit négative. Ce virtuel, positif ou négatif, peut être conçu, à son tour, comme probable et possible, ou comme improbable ou impossible. Les virtualités possibles font l'effet d'une topie réaliste, vraisemblable, les virtualités improbables celle d'une topie fantastique, incroyable.

Pour donner des noms à ces catégories nous proposons de reprendre et de réutiliser, avec le minimum de bousculements possibles, les termes déjà existants, mais non fixés, d'utopie, eutopie, dystopie et antiutopie (ou contre-utopie). Nous espérons que l'emploi que nous ferons de ces termes ne va pas trop brusquer leur sens commun, leur « bon sens », et qu'en même temps il sera capable d'organiser les définitions courantes, en général non concertées et parfois synonymiques.

Comme dernière précision préliminaire, nous voulons signaler que le terme « utopie » recevra, à côté de son sens large, un deuxième sens plus restreint. Dans l'usage général, l'utopie désigne le genre utopique entier,

---

[1519] Gilles-Gaston GRANGER, *Le probable, le possible et le virtuel*, pp. 13-14 *sqq*.

avec toute ses variétés. Par exemple, dans une anthologie récente de textes utopiques, John Carey distingue eutopie, place bonne, et dystopie, place mauvaise, puis met les deux variétés sous le parapluie de l'utopie : « Strictement parlant, autant les places bonnes imaginaires que les places mauvaises imaginaires sont toutes des utopies, places de nulle part »[1520]. Dans le sens restreint que nous allons lui concéder ici, l'utopie désignera une variété utopique, ensemble avec les trois autres variétés proposées, l'eutopie, la dystopie et l'antiutopie. Pour le sens général, qui englobe toute les variétés, nous préférerons au terme « utopie » le terme neutre de « topie ».

Nous attribuons donc au point d'origine (au « monde zéro ») des inversions utopiques, c'est-à-dire au *mundus* ou *imago mundi*, la valeur de « réalité neutre ». (Evidemment, cette « *réalité* neutre » n'est pas d'ordre ontologique, mais d'ordre épistémologique, puisque le *mundus* n'est que l'image du monde-en-soi.) Par rapport à ce repère zéro, l'utopie, l'eutopie, la dystopie et l'antiutopie sont des « virtuels », des « possible latéraux ». L'utopie et l'eutopie sont des « virtuels positifs », situés vers la droite de l'infini positif, la dystopie et l'antiutopie des « virtuels négatifs », vers la gauche de l'infini négatif.

Nous avons donc deux groupes de deux membres, situés respectivement dans le domaine positif et le domaine négatif de l'axe. Pour distinguer les membres de chaque groupe binaire nous proposons d'utiliser deux critères : probabilité / improbabilité (pour les utopies « pratiques ») et possibilité / impossibilité (pour les utopies « théoriques » et littéraires, qui nous intéressent ici). Partant de Bronislaw Baczko, Mario Domenichelli invoque lui aussi le rapport possibilité / impossibilité en ce qui concerne les projets utopiques, mais propose de dépasser le dualisme en ne parlant plus de la possibilité de réalisation pratique, mais de la « possibilité d'imaginer ». Par cette opération, il subsume le critère de la probabilité pragmatique à celui de la possibilité fictionnelle[1521].

Pour notre part, c'est dans le cadre des « utopies imaginables » que nous allons distinguer, en appliquant les critères de possibilité / impossibilité, les topies vraisemblables des topies invraisemblables, fantastiques. Cette distinction recoupe la catégorisation par Darko Suvin des genres littéraires, selon le « contrat de vraisemblance » établi avec le lecteur, en genres mimétiques (ou réalistes) et genres « distanciés » (non-mimétiques ou méta-physiques)[1522].

Nous proposons de voir dans l'*eutopie* un « virtuel positif possible », c'est-à-dire une construction utopique « réaliste », mimétique, qui donne la sensation de vraisemblance et de plausibilité, et dans l'*utopie* (dans le sens restreint) un « virtuel positif impossible », une construction utopique « fantastique », métaphysique, qui fait le saut dans l'incroyable, dans l'extraordinaire. Dans ce sens limité de l'utopie, le couple de préfixes

---

[1520] John CAREY (éd.), *The Faber Book of Utopias*, p. XI.

[1521] Roberto BERTINETTI, Angelo DEIDDA & Mario DOMENICHELLI, *L'infondazione di Babele : l'antiutopia*, pp. 102-103.

[1522] Darko SUVIN, *La Science-Fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, pp. 18, 25.

« *eu* », bon, heureux, et « *ou* », non, suggèrent justement la différence entre le possible et l'impossible, entre le véridique et l'invraisemblable, donc entre deux pactes de lecture différents.

De même, nous proposons de redéfinir la *dystopie* comme un « virtuel négatif possible », donc comme une cité ou un royaume certes négatif, mais possible dans les limites de la vraisemblance, et l'*antiutopie* comme un « virtuel négatif impossible », donc comme une fiction qui donne une impression absurde et cauchemardesque, sans cesser d'être pour cela tout aussi inquiétante.

Une dichotomie similaire a été proposée par Peter Alexander, qui attribue au « possible » utopique deux acceptions, « réalisable » et « concevable ». Le problème de la possibilité pratique de l'utopie relèverait du domaine de la politique, tandis que celui de la possibilité théorique de la philosophie[1523]. En effet, jouant sur les nuances des termes, Lyman Tower Sargent soutient que toutes les communautés utopiques ont été des « tentatives de passer de l'utopie à l'eutopie : d'aller de nulle part à la bonne place »[1524]. Dans le même sens, Krishan Kumar est de l'avis que « l'utopie ne peut pas devenir eutopie, non du moins sans souffrir la grande quantité de réinterprétation et de réassemblage nécessaire au passage de l'idéal théorique à la pratique »[1525]. Seulement cette séparation entre eutopie et utopie sort en dehors du genre utopique et retombe sur la distinction entre mode et genre utopique, alors que la distinction envisagée par nous reste à l'intérieur du genre utopique et concerne deux de ses variétés.

Comme nous avons eu l'occasion de le voir, Jean-Michel Racault propose d'attribuer le nom d'eutopies aux utopies-programmes et celui d'utopies aux utopies fictionnelles. Dans l'eutopie domine l'idée de projection de désirs, de représentation d'un monde meilleur, d'expérimentation sociale. Dans l'utopie, l'accent tombe sur l'idée de fiction, de négation des contraintes du réel, d'évasion hors du monde et de pur jeu de l'esprit. Sur cette base, l'eutopie se manifeste par des utopies didactiques en forme de projet politique, alors que l'utopie se retrouve le plus souvent sous la forme d'utopies narratives de forme romanesque[1526]. Très suggestive, cette typologie diffère de la nôtre en ce qu'elle fait la distinction entre deux genres, scientifique et littéraire, didactique et romanesque, théorique et fictionnel, et non entre deux degrés de vraisemblance ou deux « pactes de lecture ».

Plus proche de notre proposition est la dichotomie de Glenn Negley et J. Max Patrick entre utopies « pratiques » et utopies « idéales ». Contrairement à ce que pourraient donner à comprendre les termes *pratique* et *idéal*, cette distinction ne retrouve pas la grande catégorisation de Frank et Fritzie Manuel des utopies en pratiques et théoriques (donc touchant à la pratique sociale et à l'activité mentale). Negley et Patrick exemplifient leurs termes en opposant deux textes de Ludovico Zuccolo, *La città felice* et *La*

[1523] Peter ALEXANDER, « Grimm's Utopia : Motives and Justifications », *in* Peter ALEXANDER & Roger GILL (éd.), *Utopias*, p. 33.

[1524] Lyman Tower SARGENT, *British and American Utopian Literature*, p. X.

[1525] Krishan KUMAR, *Utopianism*, pp. 96 et 65 *sqq*.

[1526] Jean-Michel RACAULT, *De l'Utopie à l'Anti-utopie*, p. 15.

republica di Evandria, dont le premier pose en modèle la république bien existante de San Marino, le deuxième invente une cité idéale, Evandria[1527]. Le premier texte, caractérisé par les deux théoriciens comme utopie « pratique » en tant qu'il part d'une société réelle améliorée, correspond à notre définition de l'eutopie ; le deuxième, caractérisé par les deux auteurs comme une utopie « idéale » parce qu'il imagine une cité inexistante, tend vers ce que nous avons défini comme utopie. Toutefois, comme notre distinction entre eutopie et utopie ne vise pas les catégories existant / inexistant, mais celles de possible (plausible) / impossible (invraisemblable), dans notre systématisation l'*Evandria* de Zuccolo, fiction mélioriste mimétique et non fantastique, reste elle aussi, de même que San Marino, une eutopie, et n'accède pas au statut d'utopie.

Enfin, une dernière position théorique qu'on peut évoquer dans ce contexte est celle de Lewis Mumford. Le théoricien considère que l'ambiguïté que Thomas More avait délibérément laissé planer entre les termes d'utopie et d'eutopie s'applique parfaitement à la différence entre les conceptions politiques de Platon et d'Aristote. La République de Platon se trouve littéralement dans les nuages, elle est une « cité des oiseaux » à la manière d'Aristophane, dénuée de toute vraisemblance et applicabilité pratique ; en revanche, le septième livre de la *Politique* d'Aristote pose l'exemple d'une organisation sociale véridique, gardant les pieds sur terre[1528]. Cependant, bien que reflétant l'intervalle entre le possible et l'impossible, la dichotomie de Lewis Mumford est plus proche de celle de Jean-Michel Racault entre deux genres, scientifique (socio-politique) et littéraire (philosophique, dans le cas de Platon), que de celle entre eutopies « réalistes », plausibles, et utopies « fantastiques », invraisemblables, que nous avons esquissée auparavant.

Revenant à notre taxinomie, face à la distinction entre eutopie et utopie, la disjonction entre dystopie et antiutopie pose un problème spécifique. Il y a une classe de topies négatives et critiques à laquelle le critère de la vraisemblance ne s'applique pas de manière simple et directe. Il s'agit des allégories satiriques. Par exemple, *L'isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas (1605) débute comme le récit d'une découverte extraordinaire, celle d'une île inconnue peuplée par des êtres bisexués, mais très vite la description se dévoile comme une satire allégorique du règne d'Henri III et de ses « mignons ». Le texte anonyme *Le supplément du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune* (1595) commence comme un voyage extraordinaire vers la lune, mais le vol s'avère être un simple prétexte pour que le narrateur puisse critiquer, d'une position privilégiée, les affaires des princes qui se trouvent en bas. Dans ces cas, une trame fantastique, qui n'a aucune chance de passer pour véridique, n'est que l'« emballage » d'une critique ciblée d'une société bien réelle. Autrement dit, le problème est de savoir comment distribuer ces utopies satiriques entre la dystopie et l'antiutopie.

[1527] Glenn NEGLEY & J. Max PATRICK, *The Quest for Utopia*, p. 287.

[1528] Lewis MUMFORD, « Utopia, the City and the Machine », *in* Frank E. MANUEL (éd.), *Utopias and Utopian Thought*, p. 8.

Tout d'abord, il faut observer que le pacte de lecture de ces textes diffère autant du pacte de lecture réaliste ou mimétique, que du pacte fantastique et absurde. Les prémisses des utopies satiriques sont invraisemblables, mais ni l'auteur ni ses lecteurs ne s'arrêtent à cette invraisemblance pour rêver sur un monde fantastique, sinon ils commencent une lecture en transparence, qui renvoie au monde bien réel de leur contemporanéité. Le monde extraordinaire ne reçoit pas une épaisseur fictionnelle, ne se configure pas comme un chronotope autonome, mais reste un simple miroir qui n'a besoin que d'une « clé » de lecture pour retomber sur le *mundus*. Du point de vue de la « densité » imaginaire, un contre-exemple pour *L'isle des hermaphrodites* serait le roman *Les aventures de Jacques Sadeur*. Les récits présentent deux royaumes peuplés par des hermaphrodites, donc invraisemblables par rapport aux fictions « réalistes », mais le premier devient très vite « transparent » et laisse apparaître l'image de la France, alors que le deuxième a une irréductible consistance fictionnelle.

Evidemment, toute topie positive ou négative suppose, par son principe de construction qui est l'inversion, un renvoi au *mundus*. Toutes sont porteuses d'une charge métaphorique, sans toutefois que cela empiète sur la possibilité d'isoler les visions vraisemblables de celles invraisemblables. Le problème apparaît quand le code de lecture métaphorique se substitue aux codes réaliste ou fantastique.

Pour donner à ces cas une solution dans l'esprit de la taxinomie envisagée plus haut, nous proposons d'effectuer une distinction, autant que cela est possible, entre allégorie et parabole. Sans aucune prétention théorique, nous comprenons par allégorie une série de métaphores « filées » (dans le sens de Michael Riffaterre) où chaque image utopique est le déictique immédiat d'une autre image appartenant au *mundus*, ce qui fait que le processus de lecture ressemble au grattement, sur un palimpseste, de l'image de la société allégorique pour retrouver en dessous l'image du monde « réel ». Par parabole, nous comprenons un récit qui, bien qu'il continue de renvoyer par sa morale globale au *mundus*, a besoin de constituer sa propre densité fictionnelle, de développer la vision d'une société imaginaire autonome. Compte tenu de ces consistances fictionnelles différentes, nous attribuerons la satire allégorique, où le poids retombe sur le monde « réel » donnant ainsi l'impression que l'entreprise utopique a un dessein « réaliste », aux dystopies, et la satire parabolique, où le poids reste sur le monde inventé construisant ainsi une vision fantastique et invraisemblable, aux antiutopies.

Enfin, en ce qui concerne les catégories qui sous-tendent la distinction entre eutopie et utopie, d'un côté, et entre dystopie et antiutopie, de l'autre, on peut citer encore un couple de termes de la bibliographie du domaine. Opposant les antiutopies aux utopies, Robert C. Elliott et dans son sillage M. Keith Booker observent que dans le cas des premières le problème qui se pose n'est plus celui de la « possibilité », mais celui de la « désirabilité »[1529]. Cela revient à dire que si la progression dans la direction positive de l'« axe » du genre utopique se mesure dans des termes de possibilité ontologique décroissante, la progression dans la

[1529] Robert C. ELLIOTT, *The Shape of Utopia*, p. 89 ; M. Keith BOOKER, *The Dystopian Impulse in Modern Literature*, pp. 16-17.

direction négative s'associe à des termes d'opportunité axiologique. L'avance de la dystopie vers l'antiutopie implique une augmentation proportionnelle de la répulsion et de la terreur exercées par ces visions. Toutefois, la coloration morale ne saurait se restreindre à la moitié négative de l'axe utopique, elle rebondit par écho également sur la moitié positive. A l'instar de l'opportunité morale, la possibilité d'existence peut recevoir, elle aussi, une charge affective et connoter un désir associé au modèle utopique : la progression de l'eutopie vers l'utopie marque non seulement une croissance du degré de perfection, mais aussi de la peur et de la frustration que le modèle devienne de plus en plus irréalisable et impraticable, vraiment de « nulle part ».

L'utopie, l'eutopie, le *mundus*, la dystopie et l'antiutopie peuvent être donc disposés sur un axe de coordonnées qui avance progressivement, vers la droite et vers la gauche, dans le positif et le négatif, de la vraisemblance et la véracité (fictionnelle) vers l'impossibilité et l'absurde.

A cette classification, nous allons associer un troisième critère qui se réfère non au sens (positif / négatif) et au degré (possible / impossible) de l'inversion utopique, mais aux composantes de l'*imago mundi* sur lesquelles porte l'inversion. En effet, il est possible de faire la distinction entre deux types d'inversion, en fonction de la manière de séparer les éléments bons et les éléments mauvais du *mundus*. Comme nous l'avons remarqué, un *mundus* parfaitement neutre n'existe pas, il n'est qu'une hypothèse de travail, un « neutre dialectique » (Louis Marin) entre l'image du « monde autre » proposée par l'utopiste ou l'antiutopiste, et l'image « résiduelle » de « notre monde », entre l'Utopie et l'Angleterre de Thomas More par exemple.

En principe, l'utopiste (positif ou négatif) peut appliquer l'« extrapolation utopique » de deux manières. Il peut soit choisir les éléments heureux (respectivement mauvais) du *mundus* et les isoler dans l'image d'un monde composé seulement des aspects positifs (respectivement négatifs), soit choisir les éléments mauvais (respectivement heureux) et les *inverser* dans le cadre d'un monde opposé au nôtre dans ses aspects heureux (respectivement mauvais).

Plus concrètement, nous définissons comme des *eutopies* et des *dystopies* les cités imaginaires construites par la sélection des composantes positives respectivement négatives de l'image de la société « réelle » et par leur réassemblage dans un système imaginaire soit meilleur, soit inférieur au point de repère, au *mundus*. Nous appellerons ce type d'extrapolation utopique « réduction au positif », respectivement « réduction au négatif ». En fonction du sens des préfixes grecs qui se composent avec le mot « *topos* », les « *eu* »-« *topies* » sont les lieux « bons » qui rassemblent les meilleurs traits du *mundus*, alors que les « *dys* »-« *topies* » sont les lieux « mauvais » qui recueillent les traits déplorés et blâmés du *mundus*. Comme les composantes de la cité imaginaire, soit bonnes soit mauvaises, sont empruntées au monde « réel » (c'est-à-dire à l'*imago mundi*), l'effet global de véridicité peut rester dans les limites de la possibilité.

Alors nous proposons de définir comme des *eutopies* les projets qui ont une certaine vraisemblance et dose de « réalisme », comme la « *città felice* » des utopistes italiens des XVI^e^-XVII^e^ siècles (qui idéalisent des républiques réelles comme Venise ou San Marino), les « *commonwealths* » de l'Angleterre du XVII^e^ siècle ou les états réformistes et révolutionnaires des penseurs du XVIII^e^ siècle en France. Dans l'*Introduction* à son anthologie d'utopistes du XVI^e^ siècle, Carlo Curcio ressentait déjà le besoin de différencier les cités heureuses des réformateurs italiens, visant des réadaptations et des perfectionnements des structures existantes, des utopies abstraites, fictionnelles, situées « nulle part » dans la descendance de Thomas More[1530], sans essayer toutefois d'en faire des variétés distinctes ni de les distinguer par des termes à part. Par contre, Miriam Eliav-Feldon avance pour les « sociétés imaginaires idéales » de la Renaissance le syntagme d'« utopies réalistes », c'est-à-dire des alternatives positives et possibles à la réalité sociale[1531]. La même formule, quoique considérée contradictoire, est utilisée par Raymond Trousson pour définir les utopies-programmes du XVII^e^ siècle anglais : « Il ne s'agit plus ici d'instaurer un ordre différent du réel, mais de corriger ce réel ; la méthode hypothético-déductive fait place au plan immédiatement applicable : il n'est pas question d'évoquer un possible latéral, mais de peser sur l'histoire »[1532]. Le terme d'*eutopie*, tel que nous le définissons ici, recouvre celui d'« utopie réaliste » de Miriam Eliav-Feldon.

Similairement, nous proposons de nommer *dystopies* les critiques et les satires allégoriques qui s'en prennent à la société contemporaine des auteurs, isolant et ridiculisant ses traits négatifs d'une manière qui suppose une possible correction de ces mœurs et institutions. La distinction que nous faisons entre dystopie et antiutopie recoupe ainsi la différence que des théoriciens comme Chad Walsh et Alexandre Cioranescu font entre les différents types d'« utopistes de la négation » et coïncide avec les définitions que Lyman Tower Sargent donne à ces termes. La dystopie correspond à la critique ou à la satire de la « société réelle » (plus exactement du *mundus*) et pour cela elle fait une *sélection des traits négatifs* de cette image sociale (alors que l'antiutopie est une critique de la société possible proposée par une utopie et pour cela elle procède à une *inversion des traits positifs* isolés par cette utopie). C'est-à-dire qu'autant les *eutopies* et les *dystopies*, ainsi que nous les définissons ici, ne s'éloignent du monde réel que pour mieux l'observer et le critiquer et restent suffisamment « proches » de lui (dans le sens de la vraisemblance) pour se poser elles-mêmes en alternatives meilleures ou en critiques plausibles et efficaces de l'état actuel des choses (de l'*imago mundi* de l'auteur).

En complément, nous définirons comme des utopies et des antiutopies les constructions résultant d'inversions qui touchent aux éléments du *mundus* sélectionnés dans la topie respective. A la différence de *eutopies* qui isolent les éléments positifs de l'*imago mundi*, les utopies s'attaquent aux éléments négatifs et les renversent dans leurs contraires. *Le monde renversé* de Lesage, avec ses femmes et maris fidèles, ses juges et magistrats incorruptibles, ses marchands honnêtes, etc., est un exemple de retournement des

---

[1530] Carlo CURCIO (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento*, p. VI.

[1531] Miriam ELIAV-FELDON, *Realistic Utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance*, p. 1.

[1532] Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, p. 77.

habitudes et des institutions jugées fautives dans la société courante. Comme la probabilité d'un redressement de ce qui existe en tant que négatif est moindre que les chances de construire à partir de ce qui existe en tant que positif, les utopies paraissent beaucoup plus improbables et invraisemblables que les eutopies. Elles sont justement des « *ou* »-« *topies* », des lieux qui n'existent pas, ou qu'on ne peut pas imaginer comme vivables, des fictions que leurs auteurs et leur public acceptent comme des absurdités empiriques, quoique tout aussi ou peut être encore plus instructives.

Les antiutopies usent du procédé d'inversion complémentaire. Elles recueillent non seulement les éléments négatifs du *mundus* (c'est ce que fait la dystopie), mais s'attaquent aussi à ceux positifs, pour les renverser en leur opposés, le résultat étant d'habitude un contre-modèle terrifiant. La série de composantes positives que l'antiutopiste met sens dessus dessous peut appartenir aussi bien au *mundus* qu'à une *utopie*.

Dans le premier cas, l'antiutopie suggère que le monde dans lequel nous vivons est assez bien fait pour que les tentatives de le renverser n'aboutissent dans un « monde des fous ». C'est le procédé classique du *mundus inversus* des carnavals médiévaux, qu'on peut retrouver par exemple dans le *Voyage dans la lune* de Cyrano de Bergerac. Dans la civilisation des Sélénites, les fils châtient leurs pères, les suicides sont admirés et fêtés avec des orgies, les criminels sont « condamnés » à être pleurés après leur décès dans des cortèges fastueux, les impies sont « punis » par une cérémonie triomphale, les organes génitaux sont portés comme des insignes de noblesse, vivre nu est regardé comme un signe d'humanité alors que les animaux portent des vêtements, les hommes marchent à quatre mains tandis que la position bipède est considérée bestiale, etc.

Dans le deuxième cas, les antiutopies travaillent sur les préceptes mélioratifs proposés par une utopie quelconque, qui peut être théorique ou même « pratique ». V. Dupont, présentant *A Trip to the Moon* de Mustagh McDermott (1728) comme une contre-utopie, note que ces fictions « ne sont pas des satires ordinaires, nées d'une analyse critique de la réalité. Elles examinent l'idéal. Elles semblent adopter les méthodes même et le point de vue de l'Utopiste pour les mieux attaquer »[1533]. Les antiutopistes ne travaillent pas sur le *mundus*, pour générer une image négative moralisante de notre monde, mais sur une vision utopique, pour démontrer son inconsistance.

Les contre-utopies anti-totalitaires du XX^{e} siècle dénoncent la prétention de sociétés messianiques athées d'instaurer un « nouveau monde » et de créer un « homme nouveau ». Les auteurs d'antiutopies exposent comme négatives les prémisses que les auteurs de projets utopiques posent comme positives. L'extrapolation utopique procède dans ce cas par une « réduction à l'absurde » : les principes de l'utopie que la contre-utopie veut démasquer sont mis en marche jusqu'à ce que les résultats obtenus s'avèrent déraisonnables ou abominables.

Autant les utopies et les eutopies, d'un côté, que les antiutopies et les dystopies, de l'autre, appliquent au monde « réel » (c'est-à-dire à l'*imago mundi*), considéré comme déchu ou insuffisant, deux traitements

[1533] V. DUPONT, *L'utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, p. 272.

inverses qui visent sa correction. Empruntant deux termes qui, dans les études sur la religion antique définissent la manière d'influencer l'âme par deux types de musique opposés, la musique apollinienne et la musique dionysiaque, on pourrait dire que les utopies positives font une cure allopathique, tandis que les utopies négatives une cure homéopathique de la société. La musique apollinienne, douce, harmonieuse, éthérée, était censée raccorder les âmes agitées au calme des sphères cosmiques. La musique dionysiaque, chantée par les corybantes, stridente et inquiétante, était capable de guérir les âmes lunatiques, perdues dans la folie. De même, le « traitement utopique » se propose de soigner la société « mauvaise » par un remède allopathique, de nature contraire, dissimilaire, à savoir par un modèle de cité heureuse, alors que le « traitement antiutopique » veut soigner le mal par le mal, imaginant le contre-modèle homéopathique d'une cité terrifiante.

Comme toute systématique, ce remaniement des termes utopie, eutopie, dystopie et antiutopie, qui, nous l'espérons, ne prenne pas trop de contre-pied les terminologies existantes, ne peut être qu'inévitablement rigide par rapport à la matière qu'il devrait organiser. Comme il arrive toujours, les cas concrets se laissent difficilement classer dans des caisses fixe et tendent souvent à occuper des positions médianes et à cheval entre les catégories abstraites. Il y a beaucoup des cas d'osmose entre eutopies et utopies et entre dystopies et antiutopies. Aussi bien, les ambiguïtés peuvent court-circuiter les deux directions de l'axe utopique et combiner l'utopie et l'antiutopie, l'infini plus et l'infini moins, comme chez Jonathan Swift. En plus, beaucoup de textes, surtout les romans illuministes, ne s'arrêtent pas sur la présentation d'une seule société utopique, mais font leurs protagonistes traverser plusieurs sociétés imaginaires à profils des plus divers et contradictoires.

Malgré ces difficultés, inhérentes et inévitables d'ailleurs, nous allons essayer d'esquisser un partage du corpus des utopies littéraires dans des constellations ou archipels historiques qui regroupent des œuvres tombant sous les variétés définies ici.

Renaissance

Utopies : Thomas More, *Utopia* (1516) ; Francesco Doni, *I mondi celesti, terrestri ed infernali degli Academici Pelligrini*, (1552) ; Thomas Lupton, *Siuqila* (1580) ; Johann Valentin Andreae, *Christianopolis* (1619) ; Francis Bacon, *The New Atlantis* (1627) ; Tommaso Campanella, *Civitas solis* (1637).

Eutopies : Antonio de Guevara, *Relox de príncipes* (1532) ; Gaspar Stiblin, *Commentariolus de Eudaemonensium Republica* (1553) ; Francesco Patrizi, *La Città felice* (1553), Ludovico Agostini, *La Republica immaginaria* (1591) ; Ludovico Zuccolo, *La Republica di Evandria* (1615) ; An., *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil* (1616) ; [Emeric Lacroix], *Le Nouveau Cynée* (1623) ; Ludovico Zuccolo, *Il Belluzzi ovvero La Città felice* (1625) ; Joannes Bisselius, *Icaria* (1637)

Epoque classique

Utopies : Giovanni Bonifacia, *La Republica delle api* (1627) ; Francis Godwin, *The Voyage of Domingo Gonzales, or The Man in the Moone* (1638) ; Paul Tallemant, *Le voyage de l'Isle d'Amour* (1663) ; De Busens, *Histoire du royaume des amans* (1666) ; Margaret Cavendish, *The Blazing World* (1668) ; Bernard Fontenelle, *Histoire des Ajaoiens* (1682, publiée en 1768).

Eutopies : Thomas Floyd, *The picture of a perfit Commonwealth* (1600) ; Gabriel Plattes, *A Description of the Famous kingdom of Macaria* (1641) ; An., *The King of Utopia: His Letter to the Citizens of Cosmopolis, the Metropolitan City of Utopia* (1647) ; Samuel Gott, *Nova Solyma* (1648) ; James Harrington, *Oceana* (1656) ; Richard Baxter, *A Holy Commonwealth* (1659) ; John Eliot, *The Christian Commonwealth* (1659) ; An., *New Atlantis* (1660) ; John Sadler, *Olbia* (1660) ; Joseph Glanvill, *The New Atlantis* (1676) ; Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes* (1677) ; Joshua Barnes, *Gerania* (1686) ; An., *Astreada* (1693) ; An., *The Free State of Noland* (1696) ; An., *Ophir* (1699) ; Fénelon, *Les Aventures de Télémaque* (1699) ; Claude Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables* (1700).

Dystopies: Phillip Stubbes, *The anatomy of abuses* (1583) ; Vincenzo Sgualdi, *Republica di Lesbo, avero della Regione di Stato in un dominio aristocratico* (1640) ; François Hédelin d'Aubignac, *Histoire du temps, ou Relation du royaume de Coquetterie* (1654) ; Henry Neville, *The Isle of Pines* (1668) ; Hendrik Van Schooten, *The Hairy Giants : or a Description of two Islands in the South Sea, called the name of Benganga and Coma* (1671) ; Richard Head, *The Floating Island* (1673) ; Idem, *The Western Wonder, or O Brazeel, an Inchanted Island Discovered* (1674) ; An., *Relation du Voyage de l'Isle de la Vertu* (1677) ; Charles Gildon, *Nuncius infernalis* (1692) ; Gilles Bernard Raguet, *Nouvelle Atlantide de François Bacon* (1702).

Antiutopies : An., *Le Supplement du Catholicon ou Nouvelles des regions de la lune* (1595) ; Joseph Hall, *Mundus alter et idem* (1605) ; Artus Thomas, *L'Isle des Hermaphrodites nouvellement descouverte* (1605) ; Jean de La Pierre, *Le Grand Empire de l'un et l'autre monde divisé en trois royaumes, le Royaume des Aveugles, des Borgnes & des Clair-voyants* (1625) ; Johannes Kepler, *Somnium, seu Opus posthumum de astronomia lunari* (1634) ; Richard Brome, *The Antipodes* (1638) ; An., *Newes in the Antipodes* (1642) ; Anne-Marie-Louise-Henriette d'Orléans, *La relation de l'Isle imaginaire, & l'histoire de la princesse de Paphlagonie* (1646) ; Cyrano de Bergerac, *L'autre monde* (1649) ; Idem, *Histoire comique des états et empires du soleil* (1657) ; Gabriel de Foigny, *Les Aventures de Jacques Sadeur, ou La Terre australe connue* (1676) ; Gabriel Daniel, *Voyage du monde de Descartes* (1690) ; Charles Gildon, *Nuncius infernalis* (1692).

Lumières

Utopies : Lesage, *Le monde renversé* (1718) ; Simon Tyssot de Patot, *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange* (1720) ; Marc-Antoine Legrand, *Les avantures du voyageur aérien* (1724) ; Marivaux, *L'île de la raison ou les petits hommes* (1727) ; Charles de Fieux Mouhy, *Lamekis ou les Voyages extraordinaires d'un Egyptien dans la terre intérieure* (1735) ; Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Voyage merveilleux du Prince Fan-Férédin dans la Romancie* (1735) ; Simon

Berington, *Mémoires de Gaudentio di Lucca* (1737) ; Ludvig Holberg, *Nicolaï Klimii Iter Subterraneum* (1741) ; Benoît de Maillet, *Telliamed* (1748) ; Chevalier de Béthune, *Relation du monde de Mercure* (1750) ; Robert Paltock, *The Life and Adventures of Peter Wilkins* (1751) ; Voltaire, *Micromégas* (1752) ; Etienne-Gabriel Morelly, *Naufrage des Isles Flottantes* (1753) ; A. F. de Brancas-Villeneuve, *Histoire ou police du Royaume de Gala* (1754) ; William Bingfield, *A Voyage to the World in the Centre of the Earth* (1755) ; Voltaire, *Candide* (1759) ; Charles-François Tiphaigne de la Roche, *Giphantie* (1760) ; Daniel Jost de Villeneuve, *Les Voyageurs philosophes dans un pais nouveau inconnu aux habitants de la terre* (1761) ; Julien-Jacques Moutonnet-Clairfons, *Les Isles Fortunées* (1778) ; Charles-Joseph de Ligné, *L'Utopie ou règne du grand Selrahcengil* (1780) ; Rétif de la Bretonne, *La Découverte Australe par un Homme-volant, ou le Dédale Français* (1781) ; Antoine-François Momoro, *Histoire intéressante d'un nouveau voyage à la Lune* (1784) ; Casanova, *Icosaméron* (1788).

Eutopies : Pierre de Lesconvel, *Idée d'un règne doux et heureux, ou relation du voyage du Prince de Montberaud dans l'isle de Naudely* (1703) ; George Psalmanazar, *Description de l'Ile Formosa en Asie* (1705) ; Pierre de Lesconvel, *Nouvelle relation du Voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely* (1706) ; Edward Ward, *The Island of Content* (1709) ; Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jaques Massé* (1710) ; François Lefebvre, *Relation de voyage de l'isle d'Eutopie* (1711) ; Ambrose Philips, *A Description of New Athens in Terra Australis Incognita* (1720) ; Marivaux, *L'île des esclaves* (1725) ; Marquis de Lassay, *Relation du Royaume des Féliciens* (1727) ; Edouard Dorrington, *Le solitaire anglais ou aventures merveilleuses de Philippe Quarll* (1729) ; Varennes de Mondasse, *La découverte de l'Empire de Cantahar* (1730) ; Jean Terrasson, *Sethos, histoire, ou vie tirée des monumens. Anecdotes de l'ancienne Egypte* (1731) ; Louis Rustaing de Saint-Jory, *Les femmes militaires* (1735) ; An., *Songes du chevalier de la Marmotte* (1745) ; Stanislas Leszczynski, *Entretien d'un Européen avec un insulaire du Royaume de Dumocala* (1752) ; An., *Voyage curieux d'un philadelphe dans les pays nouvellement découverts* (1755) ; James Burgh, *Relation du premier établissement, des lois, de la forme de gouvernement et de l'état politique des Césars* (1764) ; Francis Gentleman, *A trip to the moon* (1764) ; An., *Voyage de Robertson aux Terres australes* (1766) ; An., *Descripción de la Sinapia, Peninsula en la Tierra Austral* (~1766-1800) ; Louis Sébastien Mercier, *L'an deux mille quatre cent quarante* (1772) ; Nicolas-Edme Rétif de La Bretonne, *L'Andrographe* (1782) ; William Thomson, *The Man in the Moon* (1783) ; Guillaume Grivel, *L'isle inconnue, ou Mémoires du Chevalier de Gastines* (1783-1787) ; Philippe Serane, *L'heureux naufrage*, (1789) ; l'abbé Balthazard, *L'isle des philosophes et plusieurs autres, nouvellement découvertes et remarquables par leurs rapports avec la France actuelle* (1790) ; Louis-Abel Beffroy de Reigny, *Nicodème dans la lune, ou la Révolution pacifique* (1790) ; Paul-Pierre Mercier de la Rivière, *L'heureuse nation, ou Gouvernement des Féliciens* (1792) ; William Hodgson, *The Commonwealth of Reason* (1795) ; Thomas Spence, *A Description of Spensonia* (1795) ; Thomas Spence, *The Constitution of Spensonia* (1798) ; John Cleves Symmes, *Symzonia. A Voyage of Discovery* (1820) ; An., *Voyage au centre de la terre* (1823).

Dystopies : Daniel Defoe, *The Consolidator* (1705) ; An., *A Voyage to the New Island Fonseca* (1708) ; Mary de la Rivière Manley, *Secret Memoirs and Manners of Several Persons of Quality of Both Sexes, from the new Atlantis, an island in the Mediterranean* (1709) ; Edward Ward, *A New Voyage to the Island of Fools* (1713) ; Marivaux, *La Nouvelle Colonie ou La ligue des femmes* (1729) ; Prévost, *Le philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland* (1731) ; Gabriel François Coyer, *Découverte de l'Isle Frivole* (1751) ; An., *The Voyages, Travels and Wondeful Discoveries of. Capt. John Holmesby* (1757) ; Bricaire de la Dixmerie, *L'Ile Taciturne et l'Ile enjouée* (1759) ; Charles-François Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan* (1765) ; John Witherspoon, *The History of a Corporation of Servants* (1765) ; An., *A Journey Lately Performed through the Air, in an Aerostatic Globe* (1784) ; An., *The Modern Atalantis* (1784) ; Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie* (1788) ; Aratus, *A Voyage to the Moon strongly recommended to all lovers of real freedom* (1793) ; Jean-Baptiste Mosneron de Launay, *Le Vallon aérien* (1810).

Antiutopies : Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees* (1714) ; An., *Le passage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le centre du Monde* (1721) ; Jonathan Swift, *Gulliver's Travels* (1726) ; Samuel Brunt, *A Voyage to Cacklogallinia* (1727) ; Murtagh McDermott, *A Trip to the Moon* (1728) ; Pierre-François Guyot Desfontaines, *Le nouveau Gulliver* (1730) ; Henri Pajon, *Histoire du prince Soly, surnommé Prenany, et de la princesse Feslée* (1740) ; Thomas Stretzer, *A new Description of Merryland* (1741) ; Zaccaria Seriman, *Viaggi di Enrico Wanton alle Terre Incognite Austral, ed al paese delle Scimie* (1749) ; Ralph Morris, *The Life and Astonishing Adventures of John Daniel* (1751) ; Charles-François Tiphaigne de la Roche, *Amilec, ou la graine d'hommes* (1754) ; Emeric de Vatel, *Les Fourmis* (1757) ; Marie-Anne de Roumier-Robert, *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes ou le nouveau Mentor* (1765) ; James Burney, *The Travels of Hildebrand Bowman* (1778) ; Sade, *Aline et Valcour* (1795) ; W. Whitmore, *Modern Gulliver's Travels* (1796) ; An., *Gulliver's Last Voyage* (1825).

Notre investigation s'arrête à la première moitié du XIX^{e} siècle, nous ne nous occupons pas de l'évolution des utopies et des antiutopies modernes. Toutefois, voilà juste une esquisse pour quelques topies du dix-neuvième siècle.

Utopies : Henri Le Hon, *L'an sept mil huit cent soixante de l'ère chrétienne* (1860) ; Georges Pellerin, *Le monde dans deux mille ans* (1878) ; William Harvey Hudson, *A Crystal Age* (1887) ; Edward Bellamy, *Looking Bacward* (1888) ; Alain Le Drimeur, *La cité future* (1890) ; William Morris, *News from Nowhere* (1891) ; Jack London, *The Iron Heel* (1906) ; Robert Blatchford, *Sorcery Shop* (1907) ; Albert Quantin, *En plein vol. Vision d'avenir* (1913).

Eutopies : Jean-Baptiste Say, *L'Olbie* (1800) ; Etienne Cabet, *Voyage en Icarie* (1840) ; Robert Pemberton, *The Happy Colony* (1854) ; Jacques Fabien, *Paris en songe* (1863) ; Theodor Hertzka, *Freeland* (1890)

Dystopies : Paul Adam, *Les coeurs nouveaux* (1896) ; Hippolyte Verly, *Les socialistes au pouvoir* (1898) ; Paul Adam, *Lettres de Malaisie* (1898) ; Horace W. C. Newte, *The Masterbeast* (1907) ; Edward G. Herbert, *Newaera* (1910).

Antiutopies : Emile Souvestre, *Le monde tel qu'il sera* (1846) ; Edward Bulwer-Lytton, *The Coming Race* (1871) ; Samuel Butler, *Erewhon* (1872) ; Jerome K. Jerome, *The New Utopia* (1891) ; Maurice Spronck, *L'an 330 de la République* (1894) ; H. G. Wells, *Time Machine* et *The Island of Doctor Moreau* (1895) ; Paolo Mantegazza, *L'anno 3000* (1897) ; H. G. Wells, *When the Sleeper Wakes* (1899) ; Anatole France, *L'île des Pingouins* (1908) ; Edward Morgan Forster, *The Machine Stops* (1912)

****

Qu'est-ce que les antiutopies reprochent aux utopies, c'est-à-dire quels sont les principes, les idées, les éléments utopiques auxquels s'opposent les contre-utopistes ? Pour donner une réponse exhaustive et la plus correcte possible, il faudrait envisager *toutes* les utopies et systématiser tous les traits par lesquels chacune d'entre elles a pu susciter des mécontentements, des méfiances, des inquiétudes et des angoisses. Si toute utopie est construite sur le mécanisme du renversement, cela implique qu'elle peut être renversée à son tour par ceux qui ne sont pas d'accord avec le jugement et l'option de l'utopiste. Il suffit de faire marcher en sens inverse le protocole d'extrapolation utopique pour obtenir, d'une topie positive, une topie négative.

En principe, le domaine de la contre-utopie a la même étendue que celui de l'utopie, les deux variétés se complètent comme la face et le revers d'un même tissu. Le principe de correspondance entre les deux faces peut être soit la complémentarité, principalement dans le cas des *eutopies* et des *dystopies*, dans la mesure où ces variétés procèdent par sélection et extrapolation d'éléments opposés et complémentaires du *mundus*, soit la réversibilité, surtout dans le cas des contre-utopies conçues comme des répliques directes à des projets utopiques.

Tenant compte de cette précision, pour compléter la taxinomie synchronique avec une analyse diachronique de l'évolution du genre, il faut maintenant rentrer dans le champ historique des critiques concrètes que l'antiutopie a adressé à l'utopie. Comme le concept et les termes d'antiutopie et de dystopie sont d'invention relativement récente, couronnant en quelque sorte l'essor des topies négatives au XX^{e} siècle, force est d'observer que la critique antiutopique vise en première place les présupposés idéologiques de l'utopisme moderne, comme le rationalisme et l'athéisme, le scientisme et le machinisme, l'évolutionnisme et la violence révolutionnaire, le communisme et le totalitarisme.

De cette perspective, un des théoriciens qui a le mieux saisi l'essence de l'attitude antiutopique moderne, le noyau concentré du « mal intrinsèque de la pensée utopique », est Thomas Molnar : « A la racine de l'utopie il y a la défiance de Dieu, l'orgueil sans limite, l'appétit d'un énorme pouvoir et l'usurpation d'attributs divins en vue de manipuler et de modeler le destin de l'homme. Il ne suffit pas à l'utopiste de comprimer les hommes dans un monde de sa propre fabrication ; il n'est pas qu'un despote, un dictateur ou un chef

totalitaire accaparant tous les pouvoirs temporels et spirituels. Son vice réel est, d'abord le désir de démanteler l'individualité humaine par la dissolution de la conscience individuelle, et ensuite de la remplacer par la collectivité et la conscience fusionnée »[1534].

Aurel Kolnai, un autre théoricien en provenance des pays de l'Est où l'utopie communiste est devenue une pratique sociale monstrueuse, fait une critique philosophique de la pensée utopique en tant que génératrice de systèmes totalitaires. Le « mode utopique d'évaluation » de la réalité, réductif, stéréotypant et antihumaniste, constitue, sur le plan social et politique, le cœur de totalitarisme. Parmi les thèmes utopiques démasqués par Aurel Kolnai se trouvent la dissolution du lieu et l'inversion de l'ordre, « l'idole de l'unité et de l'identité », l'appréciation erronée du bonheur, l'interprétation subversive de la vertu, la perversion des valeurs, le mauvais emploi de l'abstraction, la confusion de l'imperfection avec le mal, la confusion entre éthique et pratique, la négation des différences fondamentales constitutives, etc. La contradiction essentielle de l'« *utopian cast of mind* » est de croire que les scissures et les torts sociaux peuvent être traités sans créer des nouveaux traumatismes, de vouloir imposer le bonheur par la force[1535].

Raymond Ruyer entreprend une approche philosophique, psychologique et sociologique qui veut dépasser le positionnement idéologique et prétend à l'abstraction théorique. Après avoir fixés les caractères généraux de l'utopie (symétrie, uniformité, croyance en l'éducation, hostilité à la nature, dirigisme, collectivisme, renversement, autarcie et isolement, ascétisme, eudémonisme collectif, humanisme, prosélytisme, prétention prophétique), il dressé un inventaire des « tares profondes de l'utopie sociale ». Ainsi, il parle du trompe-l'oeil axiologique, de la technique simpliste de l'ingénierie sociale, de l'académisme, de la société considérée comme un jeu de puzzle, du caractère fixiste, de la philosophie du progrès, de l'institutionnalisme, des solutions « optiques », du « phénomène de voûte », de l'équilibre économique stérile, de la confusion des normativités et des ordres de grandeur, de la « synthèse totale » et finalement de l'atmosphère irrespirable de l'utopie[1536]. Toutefois, bien qu'elle s'efforce de couvrir tout le corpus de textes utopiques et de sublimer par conséquent un portrait déductif global du genre, la démarche ne peut éviter d'être le reflet d'une optique moderne sur l'utopie, d'être donc une critique contextuelle.

Pour échapper au conditionnement contextuel, qui prête à des anachronismes, il est peut être plus prudent d'adopter une perspective historiciste. C'est ce qu'à fait George Kateb, dans son *Utopia and Its Ennemies*, en systématisant les diverses critiques qui ont été adressées à l'utopie par les auteurs d'antiutopies du XIX^{e} et XX^{e} siècle. Kateb regroupe les attaques antiutopiques en trois grandes classes, qui portent respectivement sur : la possibilité et les moyens de réaliser l'utopie (« *attaining utopia* ») (absolutisme moral, utilitarisme, bon sens commun) ; la possibilité et les moyens de maintenir l'utopie (« *maintaining utopia* ») (instauration d'une gouvernement totalitaire, développement de la technologie et donc déshumanisation, etc.) ; et les

---

[1534] Thomas MOLNAR, *L'utopie. Eternelle hérésie*, p. 253.

[1535] Aurel KOLNAI, *The Utopian Mind and Other Papers*, pp. VI, 166 *et passim*.

[1536] Raymond RUYER, *L'utopie et les utopies*, pp. 55-109.

finalités de l'utopie (paix perpétuelle, abondance garantie, vertus conditionnées, etc.)[1537]. Il est vrai que l'approche de George Kateb suppose, elle aussi, une forme d'implication et militantisme idéologique (om peut soupçonner l'auteur d'analyser les critiques antiutopiques pour ouvrir la voie à une nouvelle forme d'utopie), il reste pas moins que sa méthodologie historiciste s'avère plus appropriée que les analyses anhistoriques pour la compréhension du genre utopique et de son évolution.

Si avec ces travails l'antiutopie moderne bénéficie d'un inventaire assez méticuleux et exact, ce qui manque encore est un panorama des attaques qui ont ciblé l'utopie classique aux XVI^{e}-XVIII^{e} siècles. Nous approchons ainsi du dernier problème que nous abordons dans cette annexe théorique, à savoir la dynamique historique des topies positives et négatives. Quelle est la relation entre les deux : est-ce que les topies positives et celles négatives sont la face et le revers d'un genre unique, ou est-ce que les topies négatives sont un sous-genre qui s'est séparé du courant des topies positives et a vécu une évolution historique autonome ?

Un groupe de théoriciens appuie la première thèse, celle de la dépendance placentaire de l'antiutopie de l'utopie. Krishan Kumar montre que « l'antiutopie partage le destin de l'utopie. Si l'utopie perd sa vitalité, la même chose finira par arriver à l'antiutopie. L'élan et l'imagerie de l'utopie ont toujours constitué la force motrice et le matériel indispensable de l'antiutopie. Si on supprime le pouvoir de l'utopie d'inspirer l'espoir avec sa vision d'un paradis sur terre, l'antiutopie va perdre également sa fonction symétrique de raillerie de cet espoir et de défi de cette vision par sa propre évocation d'un enfer sur terre »[1538]. La thèse est parfaitement défendable, compte tenu de la définition de l'utopie par le processus d'inversion. La différence entre topies positives et topies négatives ne dépendrait que du basculement du point de vue et de l'accent axiologique et affectif mis sur l'une ou l'autre des images complémentaires du monde.

Frank E. Manuel souligne en ce sens l'ambiguïté originelle du mot « utopie », supposé exprimer autant un idéal désiré que l'admission de son impossibilité[1539]. Ce jeu entre les sens positif et péjoratif remonte bien plus loin que le texte de Thomas More, jusque, par exemple, au couple formé par Platon et son détracteur Aristophane[1540]. Manuel voit l'histoire du genre utopique comme une suite d'actions et de réactions, matérialisées dans des œuvres « en miroir », comme la *République* et l'*Assemblée de femmes*, l'Utopie de Thomas More et l'Abbaye de Thélème de Rabelais, *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon et *La Nouvelle Atlantide* de l'abbé Gilles Bernard Raguet, *Le Télémaque* de Fénelon et *La nouvelle relation du voyage du prince de Montberaud* de Hervé Pezron de Lesconvel, *Looking Bacward* d'Edward Bellamy et *Nouvelles de Nulle Part* de William Morris. Et si l'utopie est toujours accompagnée de son ombre, l'antiutopie, cela est dû

[1537] George KATEB, *Utopia and Its Enemies*.

[1538] Krishan KUMAR, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, pp. 422-423.

[1539] Frank E. MANUEL, « Toward a Psychological History of Utopias », *in* Frank E. Manuel (éd.), *Utopias and Utopian Thought*, p. 71.

[1540] Marie Louise BERNERI, *Journey Through Utopia*, p. 51. Aussi Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World*, p. 6.

à l'ambivalence (l'*enantiodromie*, dirait C. G. Jung) de l'esprit humain, à la compensation inhérente de tout pulsion utopique par les pulsions dystopiques complémentaires.

Cependant, sans nier l'amphibologie du genre, la majorité des théoriciens préfèrent voir dans les évolutions de l'utopie et de l'antiutopie des trajets historiques partiellement indépendants et parallèles, ou des alternances historiques étendues sur des grandes époques. Suivant la courbe d'une sorte d'oscillation cyclique, les périodes de domination de la pensée utopique seraient suivies de périodes de désenchantement dystopique, en accord avec le destin des divers grandes idéologies, comme l'humanisme de la Renaissance, la Contre-Réforme, le déisme, le rationalisme, l'empirisme, l'Illuminisme, le positivisme et le communisme, le postmodernisme, etc. Chaque fois que les idéaux d'un courant et d'une époque, exprimés dans des projets utopiques, commencent à s'éroder et à défaillir, on assisterait à un « *gradual turn to dystopianism* », selon la formule de M. Keith Booker[1541].

Quant au nombre de grands tournants historiques qu'on pourrait identifier dans l'évolution du genre, les théoriciens sont partagés, *grosso modo*, entre trois grandes conceptions, qui situent l'apparition de l'utopie négative, en tant que sous-genre de l'utopie, respectivement au XX^{e}, au XIX^{e} et au XVIII^{e} siècles. En ce qui nous concerne, nous pensons pouvoir proposer une date encore plus avancée, le début du XVII^{e} siècle.

Comme le concept et les termes d'antiutopie et de dystopie ont forcé leur entrée dans la théorie du genre seulement avec l'explosion des contre-utopies antitotalitaires du XX^{e} siècle, la tendance initiale a été d'attribuer l'impulsion dystopique à l'époque contemporaine. Ces théories, « minimalistes » du point de vue de l'étendue historique qu'elles concèdent aux topies négatives, restreignent les antiutopies aux fictions antitotalitaires publiées à partir de la Première Guerre Mondiale jusqu'à la fin des années soixante. Peter Ruppert, par exemple, voit les vrais ennemis de l'utopie, les véritables contre-utopistes, dans les théoriciens qui identifient l'utopie aux sociétés totalitaires et plaident pour une « société ouverte ». « Ce qui était perçu autrefois comme la promesse d'une vie collective riche et fructueuse, basée sur la paix, la communauté et la coopération, est maintenant vu comme une répression dangereuse de la liberté, un refus de l'individualité et une diminution de la vie consciente »[1542]. Pour liste minimale, le récent *Dictionnaire des Utopies* de Michèle Riot-Sarcey, Thomas Bouchet et Antoine Picon donne sous l'entrée « contre-utopie » trois titres, les romans *Nous autres* de Zamiatine, *Le Meilleur des Mondes* de Huxley et *1984* d'Orwell[1543].

Si le vingtième siècle est généralement considéré comme le siècle de l'antiutopie, des théoriciens plus sagaces ont voulu remonter jusqu'aux racines du phénomène contestataire moderne, au XIX^{e} siècle. Par des analyses régressives, ils ont identifié les origines des sociétés totalitaires dans plusieurs traits fondateurs de la mentalité moderne, comme le rationalisme et le positivisme, le scientisme, le technologisme et la révolution industrielle, l'évolutionnisme et l'historicisme, le socialisme et le communisme. Ces diverses idéologies et

---

[1541] M. Keith BOOKER, *The Dystopian Impulse in Modern Literature*, pp. 5 *sqq*.

[1542] Peter RUPPERT, *Reader in a Strange Land*, p. 99.

[1543] Michèle RIOT-SARCEY, Thomas BOUCHET & Antoine PICON, *Dictionnaire des Utopies*, p. 64.

philosophies optimistes et mélioratives avaient provoqué, au XIX[e] siècle, un renouveau de la mentalité utopique classique, de manière que le début de l'époque moderne figure dans l'histoire du genre comme l'incubatrice d'un grand nombre de textes utopiques.

Cependant les réactions dystopiques n'ont pas tardé à faire leur apparition. La fin du XIX[e] siècle a été dominée par un courant de sens contraire, sceptique et pessimiste, dont les manifestations les plus notoires ont été la théorie de l'entropie universelle dans les sciences de la nature, le marxisme (en tant que critique de l'idée hégélienne de progrès) dans les sciences sociales et le décadentisme dans l'art. En résonance avec ces mutations, l'utopie aurait souffert, selon M. Keith Booker, un passage graduel vers la dystopie[1544]. David Bleich nomme les années 1890-1918, qui ont suivi les décennies d'apogée de l'utopie et en marquent le déclin, la période de « transition »[1545]. Reprenant le terme, Carmelina Imbroscio appelle ces textes, où l'enthousiasme fait place au questionnement et au désenchantement, « utopies de transition » : « On reconnaît dans ces utopies les signes d'une sensibilité en transformation, d'une vision du monde qui ne s'ancre plus dans les certitudes, mais qui se pose le problème du rapport conflictuel entre individu et nature, progrès et bonheur, égalitarisme et liberté individuelle, etc. »[1546]. Un bon exemple pour le désenchantement de l'utopie serait, selon Laurent Portes, l'évolution de la vision de Jules Verne, de *Mathias Sandorf* et *Les cinq cents millions de la Bégum* à *Robur-le-Conquérant* et *L'éternel Adam*[1547].

Si on regarde les antiutopies non seulement comme des réactions à des tendances sociales et à des idéologies inquiétantes, mais aussi comme des réponses explicites à des textes utopiques, c'est-à-dire comme des contre-utopies dans le sens étymologique du terme, le roman qui a engendré la plus grande exaltation utopique, mais aussi les plus vives répliques, a été *Looking Backward* d'Edward Bellamy (1888). Chad Walsh est de l'opinion que le mouvement antiutopique du XX[e] siècle est une réponse au courant optimiste représenté par Bellamy et ses imitateurs[1548]. Symétriquement à la figure de Bellamy, le courant pessimiste aurait lui aussi un chef de file dans H. G. Wells, auteur qui, selon Mark R. Hillegas et Hélène Greven-Borde, doit être vu comme le parent des dystopies et des cacotopies qui envisagent le futur comme un cauchemar[1549].

La majorité des théoriciens s'accordent pour voir dans les contre-utopies une réaction aux idéologies modernistes, un signal d'alarme contre les périls et les malformations impliqués par les projets de sociétés idéales construites sur les principes du rationalisme athée, du scientisme technologique (*Erewhon* de Samuel Butler ou *The Machine Stops* de Edward Morgan Forster), de l'évolutionnisme darwinien (*The Coming Race*

[1544] M. Keith BOOKER, *The Dystopian Impulse in Modern Literature*, pp. 5 *sqq*.

[1545] David BLEICH, *Utopia. The psychology of a Cultural Fantasy*, p. 36.

[1546] Carmelina IMBROSCIO, *L'Utopie à la dérive*, p. 17.

[1547] Laurent PORTES, « Utopia and Nineteenth-century French Literature », *in* Roland SCHAER, Gregory CLAEYS & Lyman Tower SARGENT (éd.), *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, pp. 244-246.

[1548] Chad WALSH, *From Utopia to Nightmare*, pp. 73-74.

[1549] Mark R. HILLEGAS, *The Future as Nightmare* ; Hélène GREVEN-BORDE, *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne*, p. 10.

d'Edward Bulwer-Lytton, *Time Machine* et *L'île du docteur Moreau* de H. G. Wells, *Derniers et premiers hommes* d'Olaf Stapledon, etc.) ou du communisme niveleur (*Le monde tel qu'il sera* d'Emile Souvestre, *The New Utopia* de Jerome K. Jerome ou *The Masterbeast* de Horace W. C. Newte, etc.). Chacun des « grands récits légitimateurs » de la modernité naissante, combinés le plus souvent dans l'image d'une société imaginaire unique, a fait l'objet de différentes stratégies dystopiques de « réduction à l'absurde ».

Dostoïevski, par exemple, imagine dans les *Frères Karamazoff* le modèle apocalyptique d'une société complètement rationaliste, scientiste et athée, vue comme un « palais de cristal » où le hommes sont devenus des simples touches de piano. Northrop Frye identifie les origines de l'antiutopie justement dans la « claustrophobie » provoquée par l'idée que la technologie est en train d'unifier le monde et de réduire les individus à des machines et des robots. Les dystopies technologiques sont des variantes du mythe de Frankenstein asservi par sa propre création[1550]. Lewis Mumford, qui identifie le modèle paradigmatique de l'utopie dans l'apparition de l'organisation urbaine, pense que les grandes masses d'hommes subordonnées à une autorité centrale constituent une sorte de « machine archétypale ». L'inclusion de l'homme dans des mécanisme totalitaires est la clé de voûte de la rencontre entre le machinisme et la déshumanisation[1551]. Les contre-utopies de la fin du XIX^e^ siècle « renversent l'optimisme positif des utopies traditionnelles par crainte de la massification et de la robotisation de l'individu »[1552].

Les horreurs technologiques sont ainsi doublées par les cauchemars sociaux. Aux projets de socialisme utopique et scientifique qui ont enflammé l'imagination du XIX^e^ siècle se sont adjointes des dénonciations non moins véhémentes où le socialisme apparaît comme le principe organisateur de sociétés stériles et horribles[1553]. Plusieurs textes dystopiques de la période sont des ripostes et de réfutations fictionnelles des utopies communautaires, égalitaristes, centralistes et dirigistes. Le grand enjeu de la dispute était la liberté individuelle, que les constructeurs d'utopies, sociales ou littéraires, sacrifiaient volontiers pour introduire leur propre vision de l'ordre[1554]. Le tournant antiutopique de la fin du XIX^e^ siècle serait dû, selon Julien Freund, à la nouvelle structure de l'utopie qui, assumant les idées de progrès et de révolution (dont le modèle historique était la Révolution française), avait cautionné la violence et la terreur sociale[1555].

D'ailleurs, la rupture entre les utopies de l'Age classique et les utopies du XIX^e^ siècle semble si radicale, que des théoriciens comme Judith Shklar ont considéré que l'utopie proprement dite a disparu à la fin du XVIII^e^ siècle, alors que d'autres comme Adam Ulav ont soutenu que l'utopie n'est apparue qu'au XIX^e^ siècle, avec

---

[1550] Northrop FRYE, « Varieties of Literary Utopias », *in* Frank E. MANUEL (éd.), *Utopias and Utopian Thought*, pp. 28-29, 39.

[1551] Lewis MUMFORD, « Utopia, The City and The Machine », *in ibidem*, pp. 9, 17-18.

[1552] Fernando AINSA, *La reconstruction de l'utopie*, p. 30.

[1553] Krishan KUMAR, *Utopianism*, p. 62.

[1554] Marie Louise BERNERI, *Journey Through Utopia*, pp. 3-4, 207-210.

[1555] Julien FREUND, *Utopie et violence*, pp. 18, 82-85.

le socialisme et le rationalisme contemporain[1556]. Une solution à ce type de controverse a été donnée par Elisabeth Hansot, qui différencie deux variétés de pensée utopique, classique et moderne. L'utopie classique est statique et contemplative, visant une réformation des individus, tandis que l'utopie moderne est dynamique et historique, proposant une reconstruction de la société[1557]. Logiquement, une telle division devrait impliquer un partage analogue des contre-utopies. Et si l'utopie moderne trouve sa réplique dans les antiutopies du XIX^e^ et du XX^e^ siècle, l'utopie classique a dû avoir part elle aussi de ses propres contestations, dans des antiutopies classiques.

Quelques chercheurs des dernières décennies ont ainsi trouvé opportun de faire remonter l'apparition des antiutopies au XVIII^e^ siècle. Alexandre Cioranescu soutenait déjà que le « siège » de l'utopie avait commencé aux Lumières, avec les textes de Bernard Mandeville, Jonathan Swift et Montesquieu. Cette critique faisait partie du processus plus ample de désacralisation de la société européenne. Si les utopies de la Renaissance et du Baroque se revendiquaient toujours d'un humanisme chrétien (renforcé par la Contre-Réforme) ou au moins d'une foi déiste, les utopies des Lumières se ressentent du mouvement général d'éclipse de la religion en faveur de la métaphysique, puis de la physique[1558]. La critique et la parodie des utopies antérieures étaient le pas logique et nécessaire pour la métamorphose matérialiste, athée et historiciste des utopies au XIX^e^ siècle. Dans ce sens, Micheline Hugues distingue les utopies critiques du XVIII^e^ siècle, et les antiutopies du XX^e^ siècle[1559].

Selon Raymond Trousson, le siècle des Lumières a fait l'instrumentation d'un véritable « procès de l'utopie ». A la différence d'Alexandre Cioranescu, Raymond Trousson pense que les accusations n'étaient pas dirigées contre les vestiges religieux cachés dans l'utopie, mais contre l'utopie elle-même. « Avec Mandeville, Swift, Prévost et Tiphaigne, le genre tourne contre lui-même ses propres armes. Au nom du réalisme pour le premier, du pessimisme pour le second, de l'individualisme pour le troisième, du scepticisme pour le dernier, l'utopie se voit mise en procès, dénoncée comme absurde, néfaste ou inaccessible. Siècle étrangement lucide, qui en vient à remettre en question ses aspirations mêmes. De l'utopie à l'antiutopie, un pas était franchi ; il faudra attendre un siècle pour passer de l'utopie à la contre-utopie, qui poussera à l'absurde et au tragique les intentions des utopistes traditionnels et montrera le danger des rêves de perfection et d'uniformité. »[1560]

Jean-Michel Racault appuie la même idée, montrant que des auteurs comme Foigny, Swift et Prévost procédaient « de l'intérieur » à une analyse critique des fondements de la pensée utopique. Ils assumaient, en apparence, une problématique identique à celle des utopies traditionnelles, mais seulement pour remettre en

---

[1556] Voir J. C. DAVIS, « The History of Utopia : The Chronology of Nowhere », *in* Peter ALEXANDER & Roger GILL (éd.), *Utopias*, p. 2.

[1557] Elisabeth HANSOT, *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*, p. 9.

[1558] Alexandre CIORANESCU, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, pp. 249-250.

[1559] Micheline HUGUES, *L'utopie*, pp. 106-108.

[1560] Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part*, p. 161.

question leurs valeurs. Le noyau de leur pessimisme visait la possibilité de faire rentrer la nature humaine déchue dans les projets des constructeurs de cités parfaites. Le conflit latent qu'ils exprimaient était celui entre le collectivisme des utopies classiques et l'individualisme qui s'affirmera avec le préromantisme. L'irréductibilité de l'individu et de la nature humaine aux idéaux communautaires et rationalistes s'est manifestée, selon Jean-Michel Racault, surtout dans la position du personnage-témoin. L'avènement de l'antiutopie serait dû à l'attitude divergente du narrateur face à la société idéale décrite, où il ne veut ou ne peut plus s'installer avec la même conscience heureuse et enthousiaste qu'un Raphaël Hythlodée[1561].

L'idée que l'aube des antiutopies est à chercher aux Lumières a tendance à s'imposer dans les dernières années. Le *Dictionary of Literary Utopias* de Vita Fortunati et Raymond Trousson, publié en 2000, montre la dystopie faisant son début au XVIII[e] siècle, dans les textes de Mandeville, Swift, Prévost, Tiphaigne de la Roche et Sade (ce qui était prévisible, étant donné que l'auteur de l'article est Raymond Trousson)[1562]. Mais le changement de perspective paraît avoir touché la théorie anglo-saxonne aussi. Deux volumes anthologiques de la dernière décennie sur la pensée utopique classique montrent la disposition des analystes d'attribuer une place de plus en plus importante à la satire et à l'antiutopie au XVIII[e] siècle et même avant. Les *Utopias of the British Enlightenment* éditées par Gregory Claeys en 1994 donnent même l'impression que l'utopie négative a dominé l'Illuminisme[1563], alors que les études recueillies par David Lee Rubin et Alice Stroup dans *Utopia : 16th and 17th Centuries* mettent pesamment l'accent sur la composante critique et dystopique de textes plus anciens (Foigny, Veiras, etc.), que les théoriciens classent d'habitude comme des utopies positives[1564].

Est-ce que cette suggestion permet de repousser encore plus en arrière l'apparition de l'utopie négative ? Dans un travail classique sur les « odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789 », Nicolaas Van Wijngaarden a eu l'intuition d'un changement d'atmosphère qui s'est produit dans la mentalité utopique du XVII[e] siècle, sans toutefois le traiter de « tournant antiutopique ». Van Wijngaarden distingue trois groupes d'utopies à l'âge classique. Le premier groupe, d'avant le règne de Louis XIV, « se contente d'indiquer quelques améliorations à apporter dans le gouvernement, le culte et le système d'éducation ». Le deuxième groupe, pendant l'absolutisme de Louis XIV, fait des propositions utopiques plus audacieuses, conçues comme des alternatives à la tyrannie monarchique. Enfin, après la mort de Louis XIV, alors qu'une ligne d'utopistes continue d'imaginer des communautés idéales, « une autre catégorie d'hommes de lettres, redoutant l'influence toujours croissante des philosophes les plus hardis, pressentant peut-être ce qui va arriver en 1789, se lève pour combattre les successeurs de Platon, de More et de Campanella »[1565]. L'idée est

---

[1561] Jean-Michel RACAULT, *De l'Utopie à l'Anti-utopie*, pp. 508-567.

[1562] Vita FORTUNATI & Raymond TROUSSON (éd.), *Dictionary of Literary Utopias*, *s.v.* « *Dystopia* ».

[1563] Gregory CLAEYS (éd.), *Utopias of the British Enlightenment*, « *Introduction* ».

[1564] David Lee RUBIN & Alice STROUP (éd.), *Utopia 1: 16th and 17th Centuries*.

[1565] Nicolaas VAN WIJNGAARDEN, *Les Odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, pp. 15-45.

donc que le règne du Roi Soleil a provoqué, par un jeu complexe, une réaction utopique acide, et celle-ci, à son tour, une contre-réaction antiutopique.

Pourtant, les réactions critiques et satiriques ont débuté avant Louis le Grand. A la fin du XV^e^ et au début du XVII^e^ siècle, déjà, ont vu la lumière plusieurs ouvrages qui utilisaient le processus d'extrapolation utopique dans le sens négatif, c'est-à-dire par l'extraction des traits condamnables du *mundus*. Il s'agit d'une série de satires à l'adresse de la société contemporaine qu'on peut classer dans la catégorie des dystopies. Dans *The anatomy of abuses* (1583) de Phillip Stubbes, *Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune* (1595), *L'Isle des Hermaphrodites nouvellement descouverte* d'Artus Thomas (1605), les *Newes in the Antipodes* (1642), l'*Histoire du temps, ou Relation du royaume de Coquetterie* de François Hédelin Abbé d'Aubignac (1654), *The Floating Island* (1673) et *O'Brazile, or the Inchanted Island* (1675) de Richard Head ou le *Nuncius infernalis* de Charles Gildon (1692) le dispositif allégorique renvoie d'une manière transparente et directe à des défauts et des tares de l'Espagne, de la France ou de l'Angleterre de l'époque.

Avec les utopies ambiguës de Cyrano de Bergerac, Denis Veiras, Gabriel de Foigny, l'abbé Gilles Bernard Raguet (qui a donné une continuation à la *Nouvelle Atlantide* de Bacon) ou Simon Tyssot de Patot, les sociétés idéales atteignent un plafond de perfection qui commence à engendrer des réactions d'angoisse et de rejet. Cette réaction contre les projets utopiques donne naissance à des récits manifestement désenchantés et pessimistes, où la cité parfaite, le Paradis terrestre, le Pays de Cocagne, les royaumes des antipodes, les mondes astraux, etc., apparaissent sous les traits d'un monde renversé, d'un cauchemar ou d'un enfer sur terre. Le ton de ce renversement est donné par Joseph Hall avec son *Mundus alter et idem* (1605) et continue de s'amplifier dans *Le Grand Empire de l'un et l'autre monde divisé en trois royaumes, le Royaume des Aveugles, des Borgnes & des Clair-voyants* de Jean de La Pierre (1625), le *Somnium, seu Opus posthumum de astronomia lunari* de Johannes Kepler (1634), *Les Antipodes* de Richard Brome (1638), *La relation de l'Isle imaginaire* de Anne-Marie-Louise d'Orléans (1646), *The Hairy Giants or a Description of two Islands in the South Sea, called the name of Benganga and Coma* de Hendrik Van Schooten (1671), *The Consolidator* de Daniel Defoe (1705), *A Voyage to the New Island Fonseca* (1708), *A New Voyage to the Island of Fools* d'Edward Ward (1713), pour aboutir à la *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville (1714) et les *Voyages* de Swift (1726).

Nous pensons donc qu'on peut descendre en toute sécurité le seuil des topies négatives au début du XVII^e^ siècle, en prenant, bien sûr, soin de souligner que la morphologie des dystopies et des antiutopies classiques est très éloignée de celle des antiutopies beaucoup plus fameuses du XX^e^ siècle. Mais l'évidence est là : moins d'un siècle après l'apparition de l'*Utopie* de Thomas More, *L'autre monde et pourtant le même* (avec le nôtre, qu'il reflète dans le miroir négatif de la satire) de Joseph Hall est un continent austral qui recueille des sociétés que le Moyen Age aurait distribué sans hésitation dans les bolges de l'Enfer. La pensée utopique paraît avoir suivi le même mouvement de désillusionnement et d'effondrement que l'optimisme humaniste de la Renaissance.

Ou alors faut-il repousser les antiutopies encore plus loin dans le passé, à leur source même, au chancelier Thomas More ? Serait-il possible de lire l'*Utopie* comme une antiutopie ? C'est ce que suggère Miguel Abensour dans un travail récent, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Partant de la présence extensive de vocables négatifs dans le texte de More, Abensour se demande s'il n'est pas légitime de voir dans l'archétype du genre une « utopie négative », « qui épouse le mouvement de destruction propre à la satire, si présente dans l'œuvre de Th. More, mais qui, en outre, s'éloigne de toute positivité dans sa partie "constructive", qui ne se referme jamais sur des bonnes solutions, ni sur des thèses »[1566]. Dans cette perspective, le noyau antiutopique n'est pas logé dans le volet critique, portant sur l'Angleterre, de l'*Utopie*, mais dans le volet constructif même, portant sur le royaume idéal. Par les préfixes privatifs et les étymologies contrastives qu'il assigne aux places et aux institutions de son ou-topie, Thomas More paraît avoir semé dès le début le doute sur la fonction bénéfique des fictions utopiques. Il a invité ses successeurs non seulement à construire des sociétés parfaites, mais aussi à les critiquer et à les déconstruire. Voie sur laquelle ses héritiers n'ont pas hésité à s'engager dès la fin du XVI^{e} et le début du XVII^{e} siècle.

Jean-François Mattéi donne la touche finale à l'interprétation « pessimiste », la faisant remonter par Thomas More jusqu'à Platon. Dans *Platon ou le miroir du mythe*, le philosophe rediscute la célèbre théorie platonicienne de la mimésis ontologique. Sur cette base, il distingue deux types d'imaginations créatrices, l'imagination « eikastique » (*eikasia*), qui produit des « icônes » (*eikones*), images vraies, et l'imagination fantastique (*fantasia*), qui engendre des « idoles » (*eidola*), images fausses et trompeuses. Dans cette interprétation, l'Athènes archaïque et l'Atlantis de la *République* apparaissent, par rapport au modèle (*paradigma*) de la cité idéale, respectivement comme une copie et comme une copie de cette copie.

L'Atlantide, qui a nourri tant de mythes et d'utopies, est donc une image de deuxième degré, un fantasme négatif, décrivant une cité conduite par le *hybris*, d'où son anéantissement. Or, continue Jean-François Mattéi, l'Utopie de Thomas More n'entre pas dans la typologie du modèle (*paradigma*) platonicien, ni dans celle de l'icône, mais dans celle de l'idole. Avec tous ses noms négatifs, qui ne connotent point l'être mais l'inexistence, l'Utopie offre « l'image obscure d'une cité qui relève en définitive du simulacre et du fantasme »[1567]. Le sens péjoratif qui s'est associé au terme d'utopie ne ferait qu'exprimer ce manque de réalité associé aux images fantastiques de la deuxième mimesis.

[1566] Miguel ABENSOUR, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, pp. 88-89.

[1567] Jean-François MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe*, p. 272.

Bibliographie principale

Le corpus de topies[1568]

+ Thomas Morus, **Utopia**, 1516.
Ed. cit. : André PRÉVOST, *L'utopie de Thomas More*, Présentation, texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes, Préface de Maurice SCHUMANN, Paris, Mame, 1978 ; Thomas More, *L'Utopie*, Traduit de l'anglais par Victor STOUVENEL, Préface de Claude MAZAURIC, Reçu et annoté par Marcelle BOTTIGELLI, Paris, Librio, 1997.

± Johann Eberlin, **Wolfaria**, 1521.

± Antonio de Guevara, **Relox de príncipes**, 1532.
Ed. cit. : Estudio y edición de Emilio BLANCO, Madrid, ABL Editor, Conferencia de Ministros Provinciales de España, 1994.

Francesco Doni, **I mondi celesti, terrestri ed infernali degli Academici Pelligrini**, 1552. Ed. cit. : *I Mondi del Doni*, In Vinegia, Per Francesco Marcolini, Con privilegio, MDLII [1552], *in* Carlo CURCIO (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento : A F. Doni, U. Foglietta, F. Patrizi da Cherso, L. Agostini*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1941
Trad. française : *Les mondes célestes, terrestres et infernaux*, Tirez des œuvres de Doni Florentin, par Gabriel Chappuis TOURANGEAN, A Lyon, Pour Barthelemy Honorati, Avec Privilège du Roy, 1583, in Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992.

± Francesco Patrizi da Cherso, **La Città felice**, 1553.
Ed. cit. : *In* Carlo CURCIO (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento : A F. Doni, U. Foglietta, F. Patrizi da Cherso, L. Agostini*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1941 ; *La Cité heureuse*, *in* Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992.

[1568] Pour appliquer les notions définies dans l'Annexe 2 au corpus de textes, nous indiquons avec: + les utopies ; ± les eutopies ; ∓ les dystopies ; − les antiutopies

± Gaspar Stiblin, **Commentariolus de Eudaemonensium Republica** [**Brève description de l'Etat d'Eudémonie, cité du pays de Macaria**], 1553.
Ed. cit. : *In Coropaedia, sive de moribus et vita Virginum sacrarum*, libellus planè elegans, ac saluberrimis praeceptis refertus, Gasparo Stiblino autore. Ejusdem de *Eudaemonensium republica commentariolus*, Basileae, per Joannem Oporinum, MDLV [1555].

± **De i Commentarii del Viaggio in Persia di M. Caterino ZenoError! Bookmark not defined. il K. & delle guerre fatte nell'Imperio Persiano, dal tempo di Ussuncassano in quà**. Libri due. **Et dello scoprimento dell'Isole Frislanda, Eslanda, Engrouelanda, Estotilanda & Icaria, fatto sotto il Polo Artico, da due fratelli Zeni, M. Nicolò il K. e M. Antonio**. Libro uno. Con un disegno particolare di tutte le dette parte di Tramontana da lor scoperte, In Venetia, Per Francesco Marcolini, MDLVIII [1558].

[Thomas Lupton], **Siuqila. Too good, to be true : Omen**. Though so at a vewe yet all that I tolde you is true, I upholde you. Now cease to aske why? For I can not lye. Herein is shewed by waye of Dialogue, the wonderful maners of the people on Mauqsun, with other talke not frivolous, London, Henric Bynneman, 1580.

[Thomas Lupton], **The second part and knitting up of the boke entitled Too good to be true.** Wherein is continued the discourse of the wonderfull Lawes, commendable customes, and strange manners of the people of Mauqsun, London, Printed by Henry Binneman, 1581.

∓ Phillip Stubbes, **The anatomy of abuses**: Containing a Discourse or Briefe Summarie of such notable vices and imperfections, as now raigne in many Christian Countreyes of the Worlde: but especially in a verie famous Islande called AILGNA: Together, with most fearfull Examples of Gods iudgements, executed upon the wicked for the same, as well in Ailgna of late, as in other places, elsewhere. Verie Godlie, to be red of all true Christians euerie where: but most needfull to be regarded in Englande, London, Richard Jones, 1583.
Ed. cit. : *The Anatomy of Abuses*, Edited by Margaret Jane KIDNIE, Tempe (Arizona), Renaissance English Text Society, 2002 (réproduisant l'édition de 1595).

∓ Phillip Stubbes, The second part of the **Anatomy of abuses**, containing the **Display of Corruptions**, with a perfect description of such imperfections, blemishes and abuses, as now reigning in euerie degree, require reformation for fear of Gods vengeance to be poured upon the people and countrie, without speedie repentance and conversion unto God : made dialogwise by Phillip Stubbs, London, Printed by R. W. for William Wright, 1583.

± Ludovico Agostini, **La Republica immaginaria**, 1590.
Ed. cit. : *In* Carlo CURCIO (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento : A F. Doni, U.*

Foglietta, F. Patrizi da Cherso, L. Agostini, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1941 ; *L'Infinito. Dialogo*, Libro II, parte II, Testo critico, con la bibliografia dell'autore, A cura di Luigi FIRPO, Torino, Ediozoni Ramella, 1957 ; *La République imaginaire*, *in* Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992.

– An., **Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des regions de la lune**, Où se voyent depeints les beaux & genereux faicts d'armes de feu Jean de Lagny, sur aucunes bourgades de la France, Dedié à la Majesté Espagnole, par un Jesuite, n'agueres sorty de Paris, 1595.

± Thomas Floyd, **The picture of a perfit Commonwealth**, London, S. Stafford, 1600.

– Artus Thomas, **Les Hermaphrodites**, (ou) L'Isle des Hermaphrodites nouvellement descouverte, Avec les mœurs, loix, coustumes et ordonnances des habitants d'icelle, Paris, 1605.

Description de l'Isle des Hermaphrodites nouvellement decouverte, Contenant les Mœurs, les Coutumes, & les Ordonances des Habitans de cette Isle, comme aussi le Discours de Jacophile à Lionne, avec quelques autres pièces curieuses, Pour servir de Supplement au Journal de Henri III, A Cologne, Chez les Heritiers de Herman Demen, 1724.
Ed. cit. : *L'Isle des Hermaphrodites*, Edition, introduction et notes par Claude-Gilbert DUBOIS, Genève, Droz, 1996.

– Joseph Hall, **Mundus alter et idem**, 1605.
Ed. cit. : *Another World and Yet the Same*, Bishop Joseph Hall's *Mundus Alter et Idem*, Translated and edited by John Millar Wands, New Haven and London, Yale University Press, 1981.

∓ Traiano Boccalini, **De' Ragguagli di Parnaso**, 1612.
Ed. cit. : *De' Ragguagli di Parnaso* e *Pietra de Paragone Politico*, A cura di Giuseppe RUA, Bari, Laterza & Figli, 1934.

± Ludovico Zuccolo, **La Republica di Evandria,** 1615.
Ed. cit. : *Le « Porto » ou la République d'Evandria*, *in* Adelin Charles FIORATO (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992.

± An., **Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil**, Incogneu jusques à present à tous Historiens & Cosmographes : composé de six vingts Provinces tres-belles & tres fertiles. Avec la description d'icelui, & de sa police nonpareille, tant civile qe militaire. De l'instruction et de la jeunesse. Et de la Religion. Le tout compris en cinq livres. Par J.D.M.G.T., A Leiden, par Jean le Maire [A Saumur, Par Thomas Portau], 1616.
Ed. : *Le Royaume d'Antangil (inconnu jusqu'à présent)* reimprimé sur l'unique édition de Saumur,

1616, avec les éclaircissements de Frédéric LACHÈVRE, Etude préliminaire : *Variations de l'Utopie*, par René-Louis DOYON, Paris, La Connaissance, 1933.

+ Johann Valentin Andreae, **Christianopolis**, 1619.
Ed. cit. : *Christianopolis. An ideal state of the seventeenth century*, Translated from the Latin of Johann Valentin Andreae with an historical introduction by Felix Emil HELD, New York, Oxford University Press, 1916.

± [Emeric Lacroix], **Le Nouveau Cynée**, Ou discours des occasions et moyens d'establir une paix generale & la liberté du commerce par tout le monde, Em. Cr. P., A Paris, Chez Jacques Villery, au Palais sur le perron Royal, MDCXXIII [1623].
Ed. cit. : Ch. MARCHAND, *Un traité pacifique du temps de Louis XIII : Le Nouveau Cynée*, Extrait des *Mémoires de la Société Nationale d'Agriculture, Science et Arts d'Angers*, Angers, G. Grassin, 1915.

– J. [Jean] de La Pierre, **Le Grand Empire de l'un et l'autre monde divisé en trois royaumes, le Royaume des Aveugles, des Borgnes & des Clair-voyants**, Le tout enrichi de curieuses inventions & traicts d'éloquence Françoises, A Paris, Chez Denis Moreau, 1625.

± Ludovico Zuccolo, **Il Belluzzi ovvero La Città felice,** 1625.
Ed. cit. : *Il Belluzzi ovvero La Città felice*, A cura di Amy A. BERNADRY, Bologna, Nicola Zanicheli, 1929.

+ Francis Bacon, **The New Atlantis**, 1627.
Ed. cit. : *La nouvelle Atlantide*, Traduction de Michèle Le Doeuff et Margaret Llasera, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Michèle Le Doeuff, Paris, Flammarion, 1995.

+ Giovanni Bonifacia, **La Republica delle api**, 1627.

+ Francis Godwin, **The Man in the Moone, or a Discourse of a Voyage Thither by Domingo Gonsales, the speedy Messenger**, London, Printed by John Norton, for Ioshua Kirton, and Thomas Warren, 1629.
Ed.: *The Man in the Moone* and *Nuncius inanimatus*, For the first time edited, with introduction and notes, from unique copies of the first editions of London, 1629 and London, 1638, by Grant McColley, Northhampton (Massachusetts), Smith College Studies in Modern Languages, 1937.

– Johannes Kepler, **Somnium, seu Opus posthumum de astronomia lunari**, 1634.
Ed cit. : Joh. Keppleri mathematici olim imperatorii, *Somnium, seu Opus posthumum de astronomia lunari*, divulgatum a M. Ludovico Kepplero filio, medicinae candidato, Impressum partim Sagani Silesiorum, absolutum Francofurti, sumptibus haeredum authoris, Anno MDCXXXIV.

+ Tommaso Campanella, **Civitas solis**, 1637.
Ed. cit. : *La città del Sole*, A cura di Adriano Seroni, Milano, Feltrinelli, 1988 ; *La Cité du Soleil*, Introduction, édition et notes par Luigi Firpo, Traduction française par Armand Triper, Genève, Librairie Droz, 1972.

± Joannes Bisselius, **Icaria**, Ingolstadii, anno 1637.

Deuxième ed. : **Icaria recusa**, Allopoli, anno 1667.

– Richard Brome, **The Antipodes**, A Comedie, London, Printed by J. Okes, 1640.
Ed. cit.: *Three Renaissance travel plays* : John Day, *The Travels of the Three English Brothers* ; John Fletcher, *The Sea Voyage* ; Richard Brome, *The Antipodes*, Edited by Anthony PARR, Manchester & New York, Manchester University Press, 1995.

∓ Vicenzo Sgualdi, **Republica di Lesbo, avero della Regione di Stato in un dominio aristocratico**, Bologna, N. Tebaldini, 1640.

± [Gabriel Plattes], **A Description of the Famous Kingdome of Macaria**, Shewing its excellent government : Wherein the Inhabitants live in great prosperity, health, and happinesse ; the King obeyed, the Nobles honoured ; and all good men respected, vice punished, and vertue rewarded. An Example to other Nations. In a Dialogue between a Schollar and a Traveller, London, Printed for Francis Constable, anno 1641.

– An., **Newes in the Antipodes. Newes, True Newes, Laudable Newes… The World is Mad… especially now when in the Antipodes these things are come to passe,** 1642.

– [Anne-Marie-Louise-Henriette d'Orléans, duchesse de Montpensier], **La relation de l'Isle imaginaire, & l'histoire de la princesse de Paphlagonie**, 1646.
Eds. : *in* Jean-Regnault de Segrais, *Segraisiana ou melange d'histoire et de littérature*, Recueilli des entretiens de monsieur de Segrais de l'Academie françoise, A Paris, par la compagnie des libraires associés, Nicolas Leclerc, MDCCXXI [1721, reprise en 1722] ; *in* Charles-Georges-Thomas Garnier, *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, À Amsterdam, et se trouve à Paris, Rue et hôtel Serpente, MDCCLXXXVII [1787]. vol. 26.

± An., **The King of Utopia: His Letter to the Citizens of Cosmopolis, the Metropolitan City of Utopia**, 1647.

± Samuel Gott, **Nova Solyma**, Londini, Typis Joannis Legati, MDCXLVIII [1648].
Ed. cit. : *Nova Solyma. The Ideal City; or Jerusalem Regained*, An anonymous Romance written in the time of Charles I, Now first drawn from obscurity, and attributed to the illustrious John Milton,

With Introduction, translation, literary essays and a bibliography by the rev. Walter BEGLEY (2 volumes), New York, Charles Scribner's Sons, 1902.

– Savinien Cyrano de Bergerac, **L'autre monde**, 1649.
Ed. cit. : *Œuvres complètes*, Texte établi et présenté par Jacques Prévot, Paris, Librairie Belin, 1977.
L'autre Monde. Les états et empires de la Lune. Les états et empires du Soleil, Préface et commentaires par H. Weber, Paris, Editions Sociales, 1978.

∓ [François Hédelin abbé d'Aubignac], **Histoire du temps, ou Relation du royaume de Coquetterie**, extraite du dernier voyage des Holandois aux Indes du Levant, Paris, C. de Sercy, 1654.

± James Harrington, **Oceana**, 1656.
Ed. cit. : *The Oceana of James Harrington and his Other Works*, Som wherof are now first publish'd from his own manuscripts, The whole Collected, Methodiz'd, and Review'd, with An exact account of his life prefix'd by John Toland, London, MDCC [1700].

– Savinien Cyrano de Bergerac, **Histoire comique des états et empires du soleil**, 1657.
Ed. cit. : *Œuvres complètes*, Texte établi et présenté par Jacques Prévot, Paris, Librairie Belin, 1977.
L'autre Monde. Les états et empires de la Lune. Les états et empires du Soleil, Préface et commentaires par H. Weber, Paris, Editions Sociales, 1978.

± Richard Baxter, **A Holy Commonwealth, or Political Aphorisms, Opening the true Principles of Government**, London, Thomas Underhill, 1659.

± John Eliot, **The Christian Commonwealth: Or, The Civil Policy of the Rising Kingdom of Jesus Christ**, London, Livewll Chapman, 1659.

± An., **New Atlantis**, Begun by the Lord Verulam [Francis Bacon], Viscount of St. Albans, and continued by R. H. Esquire. Wherein is set forth a Platform of Monarchical Government. With a pleasant intermixture of diverse rare inventions, and wholesom customs, fit to be introduced into all Kingdoms, States, and Common-Wealths, London, Printed for John Crooke, 1660.

± [John Sadler], **Olbia: the New Island, lately discovered**, With its Religion and Rites of Worship, Laws, Customs and Government; Character and Language; with Education of their Children in their Sciences, Arts and Manufactures; with other things remarkable. By a Christian Pilgrim, driven by Tempest from Civita Vecchia, or some other part about Rome, through the Straits of the Atlantic Ocean, 1660.

+ Paul Tallemant, **Le voyage de l'Isle d'Amour**, 1663.
Ed. : Charles-Georges-Thomas Garnier, *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, vol. 26.

± [Nathaniel Ingelo], **Bentivolo and Urania**, in six books. By N.I.D.D., London, Printed by J.C. for Richard Harriot, 1660-1664.

+ De Busens, **Histoire du royaume des amans. Auec les Loix & les Coustumes que les Peuples y obseruent, & leur origine du Païs des Amadis.** Ouvrage très nécessaire à ceux qui veulent y voyager, A Tolose [Toulouse], Par B. Bosc, MDCLXVI [1666].

+ Margaret Cavendish, **The Blazing World**, 1668.
Ed. cit. : *The Description of a New World called the Blazing World* and other Writings, Edited by Kate Lilley, London, William Pickering, 1992.

∓ [Henry Neville], **The Isle of Pines or a late discovery of a fourth island near Terra Australis Incognita**, by Henry Cornelius van Sloetten, London, Printed for Allen Banks and Charles Harper next door to the three Squerrills in Fleet-street, over against St. Dunstans Church,1668.
Trad. fr. : *Nouvelle decouverte de l'isle Pinès situeè au dela` de la ligne æquinoctiale*, Paris, Chez S. Mabre-Cramoisy, 1668.
Ed. cit. : *The Isle of Pines*. An Essay in bibliography by Worthington Chauncey Ford, Boston, The Club of Odd Volumes, 1920.

∓ [Hendrik Van Schooten], **The Hairy Giants : or a Description of two Islands in the South Sea, called the name of Benganga and Coma**, 1671.

∓ [Richard Head], **The Floating Island** : or, A New Discovery relating the strange adventure on a late voyage from Lambethana to Villa Franca, alias Ramallia. To the Eastward of Terra del Templo. By three ships, viz. The Pay-naught, The Excuse, The Least-in-Sight. Under the conduct of Captain Robert Owe-much. Describing the Nature of the Inhabitants, their Religion, Laws and Customs. Published by Franck Careless one of the discoverers, 1673.

∓ [Richard Head], **O'Brazile, or the Inchanted Island**, Being a perfect relation of the late discovery and wonderful dis-inchantment of an Island on the North of Ireland, With an account of the riches and commodities thereof, Communicated by a Letter from London-derry, to a friend in London, London, Printed for William Crook, at the Green Dragon without Temple-Barr, 1675.

± Denis Veiras, **The History of the Sevarites or Sevaramby**, 1675.
Ed. française : **L'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, & du Langage de cette Nation, jusques aujourd'hui inconnue aux Peuples de l'Europe, Traduit de l'Anglois, A Paris, Chez Claude Barbin, vol. 1, 1677 ; vol. 2-3, 1678 ; vol. 4, 1679.
Ed. cit. : Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes*, Edition de Michel Rolland, Publié avec le concours du Centre National du Livre, Amiens, Encrage, 1994.

– Gabriel de Foigny, **Les aventures de Jacques Sadeur ou La Terre Australe connue**, 1676.
Ed. cit. : *La terre australe connue*, Edition établie, présentée et annotée par Pierre Ronzeaud, Paris, Société des textes français modernes, 1990.

+ Bernard Le Bovier de Fontenelle, **Histoire des Ajaoiens**, composée vers 1682, publiée en 1768.
Ed. cit. : Kritische Textedition mit einer Dokumentation zur Entstahungs-, Gattungs- und Rezeptionsgeschichte des Werkes von Hans-Günther Funke, Heidelberg, Carl Winter Universitätverlag, 1982.

∓ An., **Relation du Voyage de l'Isle de la Vertu**, A Mons, Chez Gaspard Migeot, A l'Enseigne des trois Vertus, MDCLXXVII [1677].

± Joshua Barnes, **Gerania**, 1686.
Ed. cit.: **Gerania. A New Discovery of a little Sort of People, anciently, discoursed of, called Pygmies**: With a Particular Description of their Religion and Government, Language, Habit, Statue, Food &c. Their remarkable Affability and Generosity to Strangers; the Age they commonly arrive at; their Abhorence of Riches and Deceits; their wonderful skill in the Sciences; the Grandeur and Magnificence of the Court; and the Elegance of their Temples, Castles, and other publick Buildings, Printed for R. Griffiths at the Dunciad, in St. Paul's Church-yard, 1750.

– Gabriel Daniel, **Voyage du monde de Descartes**, Paris, [Marie Dallin] Vve S[imon] Bénard, 1690.
Ed. cit.: Document électronique, Base de données textuelles Frantext, Institut National de la Langue Française (INaLF)

± An., **The Free State of Noland**, London, Printed for J. Whitlock near Stationers Hall, MDCXCVI [1696].

– Charles Gildon, **Nuncius infernalis or, A New Account from Bellow**, in two Dialogues. The First from the Elizium Fields, of Friendship. The Second from Hell of Cuckoldom. Being the Sessions of Cuckolds, With a Preface by Mr. D'Urfey, London, Printed by Thomas Jones near Essex-street, in the Strand, 1692.

± An., **Ophir**, 1699.

± Fénelon, **Les Aventures de Télémaque**, 1699.
Ed. cit. : Texte etabli, avec introduction, chronologie, notes, choix de variantes et bibliographie par Jeanne-Lydie Goré, Paris, Classiques Garnier, 1994.

± Claude Gilbert, **Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables**, 1700.
Ed. cit. : Edition critique par Marc Serge Rivière, University of Exeter, 1990.

∓ [Abbé Gilles Bernard Raguet], **Nouvelle Atlantide de François Bacon chancelier d'Angleterre**, Traduite en François, & continuée, Avec des Reflexions sur l'institution & les occupations des Academies Françoise, des Sciences, & des Inscriptions, Par M. R., A Paris, Chez Jean Musier, MDCCII [1702].

± [Pierre de Lesconvel], **Idée d'un règne doux et heureux, ou relation du voyage du Prince de Montberaud dans l'isle de Naudely**, 1703.

± George Psalmanazar [?], **An Historical and Geographical Description of Formosa**, An Island Subject to the Emperor of Japan, Giving an Account of the Religion, Customs, manners, etc., of the Inhabitants. Together with a relation of what happen'd to the Author in his Travels; particularly his conferences with the Jesuits and others, in several parts of Europe. Also the History and Reasons of his Conversion to Christianity, with his Objections against it (in defence of Paganism) and their Answers. To which is Prefix'd a Preface in Vindication of himself from the Reflections of a Jesuit lately come from China, with an Account of What Passed between them, by G.P, a native of the said island, now in London, 1704.
Ed. cit. : *Description de l'Ile Formosa en Asie*. Du Gouvernement, des Loix, des Mœurs & de la Religion des Habitans : Dressée sur les Mémoires du Sieur George Psalmanaazaar, natif de cette île, Avec une ample & exacte Relation de ses Voyages dans plusieurs endroits de l'Europe, de la persécution qu'il y a soufferte, de la part des Jesuites d'Avignon, & des raisons qui l'ont porté à abjurer le Paganisme, & embrasser la Religion Chrétienne Reformée, Par le Seur N.F.D.B.R., Enrichie de Cartes & de Figures, A Amsterdam, Aux Dépens d'Estienne Roger, marchand libraire, MDCCV [1705].

∓ Daniel Defoe, **The Consolidator**, Or, Memoirs of Sundry Transactions from the World in the Moon, Translated from the Lunar Language, by the Author of the True-born Englishman, 1705.
Ed. cit. : Edited by Michael Seidel, Maximillian E. Novak, Joyce D. Kennedy, New York, AMS Press, 2001.

± [Pierre de Lesconvel], **Nouvelle relation du Voyage du prince de Montberaud dans l'isle de Naudely**. Où sont rapportées toutes les Maximes qui forment l'Harmonie d'un parfait

Gouvernement, Enrichi de Figures, A Merinde, Chez Innocent Démocrite, à l'Enseigne de la Devise, Imprimée cette année présente, 1706.

∓ An., **A Voyage to the New Island Fonseca**, Near Barbados, with some observations made in a cruize among the Leward Islands. In Letters from Two Captains of Turkish Men of War, driven thither in the year 1707. Translated out of Turkish and French, London, 1708.

∓ Mary de la Rivière Manley, **Secret Memoirs and Manners of Several Persons of Quality of Both Sexes, from the new Atlantis, an island in the Mediterranean**, 1709.

± [Edward Ward], **The Island of Content : or, A New Paradise Discovered**. In a Letter from Dr. Merryman of the same country, to Dr. Dullman of Great Britain. By the author of the pleasures of a single life, London, Printed by J. Baker, 1709.
Ed. cit. : Gregory Claeys, *Utopias of the British Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

± Simon Tyssot de Patot, **Voyages et avantures de Jaques Massé**, 1710.
Ed. cit. : Edité par Aubrey Rosenberg, Paris, Universitas & Oxford, Voltaire Foundation, 1993.

± [François Lefebvre], **Relation du voyage de l'isle d'Eutopie**, A Delft, Chez Henry van Rhin Marchand Libraire & Imprimeur, MDCCXI [1711].

∓ [Edward Ward], **A New Voyage to the Island of Fools**, Representing the policy, government, and present state of the stultitians, By a noble Venetian, London, Printed for John Morphew, 1713.

– Bernard Mandeville, **The Fable of the Bees**, 1714.
Ed. cit. : *La fable des abeilles*, suivie de *Essai sur la charité et les écoles de charité et de Defense du livre*, Introduction, traduction, index et notes par Lucien et Paulette Carrive, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998

+ Alain-René Lesage, **Le monde renversé**, 1718.
Ed. cit. : **Théâtre de la foire (1715-1726)**, Edition présentée, établie et annotée par Isabelle et Jean-Louis VISSIERE, Paris, Editions Desjonquères, 2000.

± [Ambrose Philips], **The Fortunate Shipwreck, or A Description of New Athens in Terra Australis Incognita**. Being an Account of the Laws, Manners, Religion, and Customs of that Country, by Morris Williams, gent. who resided there above twenty years ; *in Miscellanea Aurea, or The Golden Medley*, 1720.
Ed. cit. : Gregory Claeys, *Utopias of the British Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

+ Simon Tyssot de Patot, **La vie, les aventures et le voyage de Groenland du Révérend Père Cordelier Pierre de Mésange**, (2 tomes), 1720.
Ed. cit. : Avec une Préface de Raymond TROUSSON, Genève, Slatkine Reprints, 1979.

– An., **Le passage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le centre du Monde**, 1721.
Deuxième édition : **Relation d'un voyage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le Centre du Monde**. Avec la description de ce perilleux Passage, & des choses merveilleuses & étonnantes qu'on a découvertes sous le Pôle Antarctique, À Paris, Chez Noel Pissot, MDCCXXIII [1723]
Ed. cit. : *Le passage du Pôle Arctique au Pôle Antarctique par le centre du Monde*, Préface d'Emmanuel BERNARD, Lagrasse, Editions Verdier, 1980.

+ [Marc-Antoine Legrand], **Les avantures du voyageur aérien. Histoire espagnolle**, Par. M***, A Paris, Chey André Cailleau, 1724.
Ed. cit. : Charles-Georges-Thomas GARNIER, *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, vol. 26.

± Marivaux, **L'île des esclaves**, 1725.
Ed. cit. : Marivaux, *Théâtre complet*, tome I, Texte établi, avec introduction, chronologie, commentaire, index et glossaire par Frédéric Deloffre, Nouvelle édition, revue et mise à jour avec la collaboration de Françoise Rubellin, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1989.

∓ Eliza Fowler Haywood, **Reflections on the various effects of love according to the contrary dispositions of the persons on whom it operates**. Illustrated with a great many examples of the good and bad consequences of that passion. Collected from the best ancient and modern histories. Intermix'd with the latest amours and intrigues of persons of the first rank of both sexes, of a certain island adjacent to the Kingdom of Utopia, London, Printed for N. Dobb, 1726.

– Jonathan Swift, **Gulliver's Travels**, 1726.
Ed. cit. : Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, *in Voyages aux pays de nulle part*, Paris, Robert Laffont, 1990.

– Samuel Brunt [?], **A Voyage to Cacklogallinia**. With a description of the religion, policy, customs and manners of their country, 1727.
Ed. cit. : Reproduced from the original edition, 1727, with an Introduction by Marjorie Nicolson, New York, Columbia University Press, 1940.

+ Marivaux, **L'île de la raison ou les petits hommes**, 1727.
Ed. cit. : Marivaux, *Théâtre complet*, tome I, Texte établi, avec introduction, chronologie, commentaire, index et glossaire par Frédéric Deloffre, Nouvelle édition, revue et mise à jour avec la collaboration de Françoise Rubellin, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1989.

± Marquis de Lassay, **Relation du Royaume des Féliciens**, Peuples qui habitent dans les Terres Australes ; dans laquelle il est traité de leur Origine, de leur Religions, de leur Gouvernement, de leurs Mœurs & de leurs Coutumes, 1727.
Ed. cit. : *Recueil de différentes choses*, A Lausanne, Chez Marc-Mic. Bousquet, 1756.

– [Murtagh McDermott], **A Trip to the Moon**, London, 1728.

∓ Marivaux, **La Nouvelle Colonie ou La ligue des femmes**, 1729 ; reprise et refondue dans **La colonie**, 1750.
Ed. cit. : Marivaux, *Théâtre complet*, tome I, Texte établi, avec introduction, chronologie, commentaire, index et glossaire par Frédéric Deloffre, Nouvelle édition, revue et mise à jour avec la collaboration de Françoise Rubellin, Paris, Bordas, Classiques Garnier, 1989.

± [Edouard] Dorrington, **Le solitaire anglais, ou Aventures merveilleuses de Philippe Quarll**, 1729.
Ed. cit. : Paris, De l'Imprimerie de Fr. Dufart, 1793 (2 tomes).

± Varennes de Mondasse, **La découverte de l'Empire de Cantahar**, A Paris, Chez Pierre Prault, 1730.

– Pierre-François Guyot Desfontaines, **Le nouveau Gulliver, ou Voyage de Jean Gulliver, fils du capitaine Gulliver**, Traduit d'un manuscrit anglois par Monsieur L.D.F., A Paris, Chez La Veuve Clouzier et François le Breton, 2 tomes, 1730.
Ed. cit. : Edition reproduite à Paris, Hachette, 1972.

± [Abbé Jean Terrasson], **Séthos, Histoire ou vie tirée des monumens. Anecdotes de l'ancienne Egypte**, Traduite d'un Manuscrit Grec, A Paris, Chez Jacques Guerin, MDCCXXXI [1731].

∓ Abbé Prévost, **Le philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland**, A Utrecht, chez Etienne Neaulme, 1731-1739 (4 volumes de 7).
Ed. cit. : Prévost, *Œuvres*, Sous la direction de Jean SGARD, vol. II, Texte établi par Philip Stewart, Presse Universitaires de Grenoble, 1977.

+ Chevalier de Charles de Fieux Mouhy, **Lamekis ou les Voyages extraordinaires d'un Egyptien dans la terre intérieure avec La découverte de l'isle des Silphides**, (8 volumes), À Paris, Chez Louis Dupuis, MDCCXXXV [1735].
Ed. cit. : Charles-Georges-Thomas GARNIER, *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, vol. 20-21.

+ Guillaume-Hyacinthe Bougeant, **Voyage merveilleux du Prince Fan-Férédin dans la Romancie : contenant plusieurs observations historiques, géographiques, physiques, critiques & morales**, Paris, Chez P. G. Le Mercier, rue¨ S. Jacques, au Livre d'Or, 1735.
Ed. cit. : Charles-Georges-Thomas GARNIER, *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, vol. 26.

± [Louis Rustaing de Saint-Jory], **Les femmes militaires. Relation historique d'une isle nouvellement découverte**, Enrichi de figures, Dedié à Monseigneur le Chevalier d'Orléans, Par le C.D.***, À Paris, Chez Claude Simon & Pierre de Bats, 1735.
Ed. cit. : *Les femmes militaires. Relation historique d'une isle nouvellement découverte*, Enrichie de figures, Par le C.D., A Amsterdam, Aux depens de la compagnie, MDCCXXXIX [1739].

+ [Simon Berington], **Mémoires de Gaudentio di Lucca**, Où il rend compte aux Pères de l'Inquisition de Bologne qui l'ont fait arrêter, de tout ce qui lui est arrivé de plus remarquable dans sa vie ; & où il les instruit d'un pays inconnu, situé au milieu des vastes déserts de l'Afrique, dont les Habitans sont aussi anciens, aussi nombreux, & aussi civilisés que les Chinois. Avec l'Histoire de leur Origine, de leur Religion, de leurs Coutumes, leur Police, &c., Traduits de l'Italien, sur une Copie du Manuscrit Original de la Bibliothèque de S. Marc à Venise. Avec des Notes critiques & historiques du sçavant M. Rhedi, Le tout précédé d'une Lettre du Secretaire de l'Inquisition à M. Rhedi, dans laquelle il lui rapporte les motifs qui ont engagé ce Tribunal à faire arrêter l'Accusé (2 volumes), 1737.
Deuxième édition, 1746.

– [Henri Pajon], **Histoire du prince Soly, surnommé Prenany, et de la princesse Feslée**, Amsterdam : aux dépens de la Compagnie, 1740.
Ed. cit. : M. Pajon, avocat, **Histoire du Prince Soly, surnommé Prenany, et de la Princesse Fêlée**, *in* Charles-Georges-Thomas GARNIER, *Voyages imaginaires, songes, visions, et romans cabalistiques*, vol. 25.

+ Ludvig Holberg, **Nicolaï Klimii Iter Subterraneum novam telluris theoriam ac historiam quintae monarchie adhuc nobis incognitae exhibens**, e bibliotheca B. Abelini, Hafniae et Lipsiae, eumptibus Jacobi Preussii, MDCCXLI [1741].
Ed. cit. : *Voyage de Niels Klim dans le monde souterrain*, Traduction de Mauvillon [de 1741] revue par Giles-Gérard Arlberg, Preface d'Albert-Marie Schmidt, Paris, Stock, 1949.

– [Thomas Stretzer], **A new Description of Merryland. Containing a Topographical, Geographical, and Natural History of that Countr***y*, Bath, Printed and sold by J. Leak there, and by E. Curll, at Pope's Hean Rose-street Covent-Garden, 1741.

± An., **Songes du chevalier de la Marmotte**, 1745.

+ [Benoît de Maillet], **Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, etc.**, mis en ordre sur les Mémoires de feu M. de M***, par J.-A. Guer., Amsterdam, L'Honoré et fils, 1748 (2 vol.).

Ed. cit.: Benoît de Maillet, *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, Texte revu par Francine MARKOVITS, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1984.

– Zaccaria Seriman, **Viaggi di Enrico Wanton alle Terre Incognite Austral, ed al paese delle Scimie**, 1749.

Ed. cit. : A cura di Gilberto Pizzamiglio, Milano, Marzorati, 1977.

+ [Charles-François Tiphaigne de la Roche], **L'amour dévoilé ou le système des sympathistes**, 1749.

+ [Chevalier de Béthune], **Relation du monde de Mercure**, Genève, Barrillot et fils, 1750.

Ed. cit. : Charles-Georges-Thomas GARNIER, *Voyages imaginaires, songes, visions, et romans cabalistiques*, vol. 16.

∓ Gabriel François Coyer, **Découverte de l'Isle Frivole**, par Mr. L'abbé Coyer, Auteur de l'*Année Merveilleuse*, À la Haye, Chez Jeaniswart, 1751.

± Comte de Martigny, **Voyage d'Alcimédon, ou Naufrage qui conduit au port**, Amsterdam, 1751.

– Ralph Morris [?], **The Life and Astonishing Adventures of John Daniel**, 1751.

Ed. cit. : London, Robert Holden & co., 1926.

+ Robert Paltock, **The Life and Adventures of Peter Wilkins**, 1751.

Ed. cit. : Edited with an Introduction by Christopher BENTLEY, London, New York, Toronto, Oxford University Press, 1973.

± Stanislas Leszczynski, **Entretien d'un Européen avec un insulaire du Royaume de Dumocala**, 1752.

+ Voltaire, **Micromégas**, 1752.

Ed. cit. : *Romans et contes*, Edition établie par René Pomeau, Paris, Flammarion, 1966.

+ [Etienne-Gabriel Morelly], **Naufrage des Isles Flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï**, Poëme heroïque, Traduit de l'Indien par Mr. M******, À Messine, Par une Société de Libraires, 1753 (2 volumes).

– [Charles-François Tiphaigne de la Roche], **Amilec, ou la graine d'hommes**, 1753. Réédition remaniée et complétée d'une 2e et 3e partie: *Amilec, ou La graine d'hommes qui sert à peupler les planètes*, Par l'A.D.P***. Troisiéme edition, augmentée très considerablement, A Luneville, Aux dépens de Chr. Hugene, a l'enseigne de Fontenelle [Paris, Michel Lambert, 1754]. Ed. cit. : Saint-Germain-en-Laye, l'Arbre, 1985.

∓ [L'abbé A. F. de Brancas-Villeneuve], **Histoire ou police du Royaume de Gala**, Traduite de l'Italien en Anglois, & de l'Anglois en François, À Londres [Paris], 1754.

± An., **Voyage curieux d'un philadelphe dans des pays nouvellement découverts**, La Haye, Aux dépens de la Compagnie, 1755.

+ An. [William Bingfield ?], **A Voyage to the World in the Centre of the Earth.** Giving an account of the manners, customs, laws, governement and religion of the inhabitants. Their persons and habits described : With several other Particulars. In which is introduced, The history of an inhabitant of the air, written by Himself. With some account of the planetary worlds, London, Printed for S. Crowder and H. Woodgate, 1755.
Un fragment a été publié sous le titre **Bruce's Voyage to Naples**, 1802.
Ed. cit. : Gregory Claeys, *Utopias of the British Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

∓ An., **The Voyages, Travels and Wondeful Discoveries of. Capt. John Holmesby**. Containing a Series of Un Most surprising and uncommon events, which befel the author in his voyage to the Southern Ocean, in the year 1739, London, Printed for F. Noble and J. Noble, 1757.

– Emeric de Vatel, **Les Fourmis**, *in Poliergie, ou Mélange de littérature et de poésie*, Amsterdam, 1757.
Ed. cit. : Pierre Versins (éd.), *Outrepart : Anthologie d'Utopies, de Voyages extraordinaires et de Science fiction, autrement dit, de Conjectures romanesques rationnelles*, Paris, Editions de la Tête de feuilles, 1971.

∓ [Bricaire de la Dixmerie], **L'Isle Taciturne & l'Isle enjouée**, ou Voyage du Génie Alaciel dans ces deux îles, par. M. de la Dixmerie, 1759.
Ed. cit. : Charles-Georges-Thomas GARNIER, *Voyages imaginaires, songes, visions, et romans cabalistiques*, vol. 27.

+ Voltaire, **Candide**, 1759.
Ed. cit. : *Romans et contes*, Edition établie par René Pomeau, Paris, Flammarion, 1966.

+ [Charles-François Tiphaigne de la Roche], **Giphantie** par Tiphaine, À Babylone [Paris], 1760.

+ M. de Listonai [Daniel Jost de Villeneuve], **Les Voyageurs philosophes dans un pais nouveau inconnu aux habitants de la terre**, Amsterdam, Aux dépens de l'éditeur, 2 vol., 1761.

± James Burgh, **An Account of the first Settlement, Laws, Forms of Government and Police of the Cessares, A People of South America**, In nine letters from Mr. Van der Neck, one of the senators of that nation, to his friend in Holland, Londres, 1764.
Ed. cit. : *La Cité des Césars*, Une utopie en Patagonie, Préface de Fernando AINSA, Texte traduit de l'anglais, présenté et annoté par Utz, Editions UNESCO, Martine Azoulai, 1996.

± [Francis Gentleman], **A trip to the moon. Containing an Account of the island of Noibla. Its Inhabitants, Religions and Political Customs, etc.** By Sir Humphrey Lunatic, York, England, printed for S. Crowder, (2 volumes), 1764, 1765.
Ed. cit. : In *Gulliveriana* I, Edited with an introduction by Jeanne K. Welcher and George E. Bush, Jr. Gainesville (Florida), Scholars' Facsimiles & Reprints, 1970.

– [Marie-Anne de Roumier-Robert], **Voyage de Milord Céton dans les sept planètes ou Le nouveau Mentor**, Traduits par Madame de R. R., À La Haye, Et se trouve à Paris chez tous les Libraires qui débitent les Nouveautés (4 volumes), MDCCLXV [1765].
Ed. cit. : Charles-Georges-Thomas GARNIER, *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, vol. 17-18.

∓ Charles-François Tiphaigne de la Roche, **Histoire des Calligènes, ou Mémoires de Duncan**, Amsterdam, Chez Arkstée, & Merkus, Libraires, MDCCLXV [1765].

∓ [John Witherspoon], **The History of a Corporation of Servants**, Discovered a few years ago in the interior parts of South America. Containing some very surprising events and extraordinary Characters, Glasgow, Printed for John Gilmour, 1765.

± An., **Voyage de Robertson aux Terres australes**, traduit sur le manuscrit anglais, Amsterdam, 1766.

± [Louis Sébastien Mercier], **L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais**, A Londres, MDCCLXXII [1772].

± An., **Descripción de la Sinapia, Peninsula en la Tierra Austral** (~1766-1800).
Ed. cit. : Miguel Avilés Fernández, *Sinapia. Una utopía española del Siglo de la Luces*, Madrid, Editora Nacional, 1976.

– An. [James Burney ?], **The Travels of Hildebrand Bowman, esquire, into Carnovirria, Taupiniera, Olfactaria, and Auditante, in New-Zealand ; in the Island of Bonhommica, and in**

the powerful Kingdom of Luxo-volupto, on the Great Southern Continent, written by himself, London, Printed for W. Strahan and T. Cadell, in the Strand, 1778.

+ [Julien-Jacques Moutonnet-Clairfons], **Les Isles Fortunées, ou les Aventures de Bathylle et de Cléobule**, Par M.M.D.C.A.S. de plusieurs Académies, À Paris, Chez le Boucher, Libraire, 1778.

+ Charles-Joseph de Ligné, **L'Utopie ou règne du grand Selrahcengil**, 1780.

+ Nicolas-Edme Rétif de La Bretonne, **La Découverte Australe par un Homme-volant, ou le Dédale Français**, 1781.
Ed. cit. : Préface de Jacques Lacarrière, Paris, France Adel, Bibliothèque des utopies, 1977.

± Nicolas-Edme Rétif de La Bretonne, **L'Andrographe, ou Idées d'un honnête homme, sur un projet de règlement, proposé à toutes les nations de l'Europe, pour opérer une réforme générale des mœurs, & par elle, le bonheur du genre humain**, A La Haie, Chèz Gosse & Pinet, 1782.
Ed. cit. : Genève – Paris, Slatkine Reprints, 1988.

± [William Thomson], **The Man in the Moon ; or, Travels into the Lunar Regions by the Man of the People**, 1783.

± [Guillaume Grivel], **L'isle inconnue, ou Mémoires du Chevalier des Gastines**, Paris, Moutard (6 volumes), 1783-1787.
Ed. cit. : Charles-Georges-Thomas Garnier, *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, vol. 7-9.

∓ An., **A Journey Lately Performed through the Air, in an Aerostatic Globe, commonly called an air balloon, from this terraqueous globe to the newly discovered planet, Georgium Sidus**, by Monsieur Vivenair, London, 1784.

∓ An., **The Modern Atalantis, or, The devil in an air balloon.** Containing the characters and secret memoirs of the most conspicuous persons of high quality, of both sexes, in the island of Libertusia in the Western Ocean. Translated from the Libertusian language. London, Printed for G. Kearsley, 1784.

+ [Antoine-François Momoro], **Histoire intéressante d'un nouveau voyage à la Lune, et de la descente à Paris d'une jolie dame de cette terre étrangère**, A Whiteland, Et se trouve à Paris, Chez F.G. Deschamps, libraire, MDCCLXXXIV [1784].

+ [Giaccomo Casanova], **Icosameron**, 1788.
Ed. cit. : *Les vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth [Icosameron]*, Roman inconnu adapté par J.-M. Lo Duca, Paris, Editions Pygmalion, 1977.

∓ Henri Bernardin de Saint-Pierre, **Paul et Virginie**, 1788.
Ed. cit. : *Paul et Virginie*, Préface, commentaires et notes de J. van den Heuvel, Paris, Librairie Générale Française, 1984.

± [Philippe Serane], **L'heureux naufrage**, Où l'on trouve une idée de Législation conforme à l'Humanité, à la Nature, & au Bien public ; traduit de l'original & dédié à la Nation ; Par M. Serane, Professeur de Belles-Lettres & Instituteur de la jeunesse, [Paris], impr. de Demonville, 1789.

± L'Abbé Balthazard, **L'isle des philosophes et plusieurs autres, nouvellement découvertes et remarquables par leurs rapports avec la France actuelle**, 1790.

± Louis-Abel Beffroy de Reigny, **Nicodème dans la lune, ou la Révolution pacifique**, 1790. Ed. cit. : *Nicodème dans la lune, ou la Révolution pacifique*, Folie en prose et en trois actes, Texte établi, annoté et présenté par Michèle SAJOUS, Fasano di Puglia (Italie), Schena Editore, et Paris, A.-G. Nizet, 1983.

± Paul-Pierre Mercier de la Rivière, **L'heureuse nation, ou Gouvernement des Féliciens**, Peuple souverainement libre sous l'empire absolu de ses Loix ; Ouvrage contenant des détails intéressans sur leurs principales Institutions Civiles, Religieuses et Politiques ; sur leurs divers Systèmes et leurs Mœurs, tant publiques que privées ; étails auxquels a été ajouté un Manuel politique de cette Nation (2 tomes), À Paris, De l'Imprimerie de Creuze et Béhal, 1792.

∓ Aratus, **A Voyage to the Moon, Strongly Recommended to All Lovers of Real Freedom**, 1793.

– Sade, **Aline et Valcour, ou le Roman philosophique** (Histoire de Sainville et de Léonore), 1795.
Ed. cit. : Sade, **Œuvres complètes**, tomes IV et V, Paris, Société nouvelle des Editions Pauvert, 1986.

± William Hodgson, **The Commonwealth of Reason**, 1795.

± Thomas Spence, **A Description of Spensonia**, 1795.

– [W. Whitmore], **Modern Gulliver's Travels. Lilliput: Being a New Journey to that celebrated island**, By Lemuel Gulliver, jr., London, Printed for T. Chapman, 1796.

± Thomas Spence, **The Constitution of Spensonia : a country in fairyland situated between Utopia and Oceana** ; brought from thence by Captain Swallow, 1798.

∓ Jean-Baptiste Mosneron de Launay, **Le Vallon aérien, ou Relation du Voyage d'un Aéronaute dans un pays inconnu jusqu'à présent; suivie de l'histoire de ses habitants et de la description de leurs moeurs**, Paris, J. Chaumerot, 1810.

± [John Cleves Symmes], **Symzonia. A Voyage of Discovery**, By Captain Adam Seaborn 1820.
Ed. cit. : A Facsimile reproduction with an introduction by J. O. Bailey, Gainesville (Florida), Scholar's facsimiles & reprints, 1965.

± An., **Voyage au centre de la terre, ou les Aventures de quelques naufragés dans des pays inconnus**, Traduit de l'anglais par M. J. Saint-Albin, Avec six gravures (3 tomes), Paris, Collin de Plancy et C^{ie}, éditeurs, 1823.

– An., **Gulliver's Last Voyage. Describing Ballymugland, or the Floating Island**, London, William Cole, 1825.

– Edgar Allan Poe, **Ms. Found in a Bottle**, 1833; **The Narrative of Arthur Gordon Pym**, 1837; **A Descent into the Maelström**, 1841.
Ed. cit. : *Histoires extraordinaires*, préface de Julio Cortazar, traduction de Charles Baudelaire, Paris, Gallimard, 1973 [reprenant la traduction de Charles Baudelaire de l'édition de Paris, Michel Lévy, 1856].

± Etienne Cabet, **Voyage et aventures de Lord William Carisdall en Icarie**, Traduit de l'anglais de Francis Adams par Th. Dufruit, Paris, 1840.
Ed. cit. : *Voyage en Icarie*, Présentation d'Henry Desroche, Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1979.

Jules Verne, **Voyage au centre de la Terre**,1864; **Les Indes noires,** 1877.
Ed. cit. : Jules Verne, *Les romans du feu*, Paris, Omnibus, 2002.

Autres textes

Aristote, *De l'âme*, Texte établi par A. Jannone, Traduction et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Pierre d'Ailly, *Ymago mundi*, Texte latin et traduction française des quatre traités cosmographiques de d'Ailly et des notes marginales de Christophe Colomb. Etude sur les sources de l'auteur, par Edmond Buron, Paris, Librairie orientale et américaine, Maisonneuve Frères, 1930.

Francis Bacon, *The New Organon*, Edited by Lisa Jardine & Michael Silverthorne, Cambridge University Press, 2000.
Ed. cit. : *Novum organum*, Introduction, traduction et notes par Michel MALHERBE et Jean-Marie POUSSEUR, Paris, PUF, 1986.

Andrea de BARBERINO*, Guerin Meschino, La tresjoyeuse plaisante et recréative histoire des faitz, gestes, triumphes et prouesses du trespreux et vaillant chevalier Guérin par avant nommé Mesquin, fils de Millon de Bourgogne*, Lequel a été traduit de vulgaire italien en langue françoise par honneste personne Jehan Decuchermoys, A Paris, par Alain Lotrian, [entre 1525 et 1547].

Vincent Baron, *L'hérésie convaincue, ou La théologie des Luthériens et des Calvinistes réduite à quatre principes et réfutée d'une manière toute nouvelle*. Avec l'examen de l'Ouvrage du Ministre Calude, contre l'Eucharistie, À Paris, Chez la Veuve Claude Thibouse & Pierre Esclassan, Libraire Juré 7 ordinaire de l'Université, MDCLXVIII, [1668].

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697.
Ed. cit. : Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, d'après la Cinquième édition, revue, corrigée et augmentée de remarques critiques, avec la Vie de l'auteur par Mr. des Maizeaux, À Amsterdam, Par la Compagnie des Libraires, 1734 ; Introduction par Alain Niderst, Paris, Editions Sociales, 1974.

Roberto Bellarmini Politiani, *De Controversiis Christiane Fidei, adversus huius temporis Haereticos*, tomus IV, Ingolstadii, Ex typographia Adami Sartori, anno MDCI [1601].

Cardinal de Bérulle, *Œuvres complètes*, 1644.
Ed. Cit. : Reproduit par la Maison d'Institution de l'Oratoire, Villa Béthanie, Montsoult (Seine-et-Oise), 1960.

Jean Bodin, *Les six livres de la République*, 1576.
Ed. cit. : *Corpus des oeuvres de la philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1986.

Jean-Baptiste-Geneviève-Marcellin Bory de Saint-Vincent, *Essais sur les Isles Fortunées et l'antique Atlantide, ou Précis de l'Histoire générale de l'Archipel des Canaries*, Paris, Baudouin, Imprimeur de l'Institut National, Germinal an XI [1803].

Jacques Benigne Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les Matières de Controverse*, 1671 ; Quatrième édition, À Paris, Chez Sebastien Mabre-Cramoisy, imprimeur du Roy, MDCLXXX [1680].

Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage autour du monde*, Par la frégate « La Boudeuse » et la Flûte « l'Etoile », Suivi du *Supplément* de Diderot, Préface par Pierre SABBAGH, Edition réunissant le texte de Bougainville et le Supplément de Diderot, augmentée d'extraits des journaux de Commerson, Vivès, Fesche, Saint-Germain et du prince de Nassau-Siegen, compagnons de Bougainville, avec une iconographie nouvelle, Paris, Club des Libraires de France, 1969.

Thomas Browne, *Enquiries into vulgar and commun errors*, 1641.Ed. cit. : *Works, Including his Life and Correspondence*, vol. II, Edited by Simon Wilkin F.L.S., London, William Pickering, Josiah Fletcher Norwich, 1835.

Trad. française : *Opinions reçues comme vraies qui sont fausses et douteuses*, Paris, 1733.

Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, 1621.
Ed. cit. : *The Anatomy of Melancholy*, Introduction by Holbrook JACKSON, London, Dent & New York, Dutton, 1972;
L'Utopie ou la République poétique de Robert Burton alias Démocrite Junor extraite de son *Anatomy of Melancholy* et traduite par Louis EVRARD, Préface de Jean STAROBINSKI, Paris, Obsidiane et l'Âge d'homme, 1992.

Paul-Henri Thiry D'Holbach, *Système de la nature, ou Des Lois du Monde Physique et du Monde Moral*, 1770.
Ed. cit. : Texte revu par Josiane BOULAD-AYOUB, Paris, Fayard, 1990.

De i Commentarii del Viaggio in Persia di M. Caterino Zeno il K. & delle guerre fatte nell'Imperio Persiano, dal tempo di Ussuncassano in quà. Libri due. *Et dello scoprimento dell'Isole Frislanda, Eslanda, Engrouelanda, Estotilanda & Icaria, fatto sotto il Polo Artico, da due fratelli Zeni, M. Nicolò il K. e M. Antonio*. Libro uno. Con un disegno particolare di tutte le dette parte di Tramontana da lor scoperte, In Venetia, Per Francesco Marcolini, MDLVIII [1558].

Martín del Río, *La magía demoníaca*, Libro II de *Las disquisiciónes mágicas*, Introduce, traduce y anota Jesús Moya, Madrid, Ediciones Hiperión, 1991.

René Descartes, *Œuvres philosophiques*, Tome I (1618-1637), Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1988 ; Tome II (1638-1642) Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, Bordas, 1992 ; et Tome III (1643-1650), Paris, Garnier, 1989.

—, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion, Avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.

—, *Regulae ad directionem ingenii. Règles pour la direction de l'esprit*, Texte revu et traduit par Geroges LE ROY, Paris, Boivin, 1933.

Dénis Diderot, *Salon de 1767*, *in Œuvres complètes*, tome VII, Introduction de Roger Lewinter, Paris, Société encyclopédique française et le Club français du livre, MCMLXX [1970]

Bernard le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes habités* [1686, 1687 éd. revue et corrigée], Texte revu par Alain Niderst, *in Œuvres complètes*, tome II, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1991.

Charles-Georges-Thomas Garnier (éd.), *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, Amsterdam & Paris, 1787-1789.

Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa* [1644].
Ed. cit. : *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de René Descartes et ses réponses*, Texte établi, traduit et annoté par Bernaud ROCHOT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1962.

Richard Hakluyt, *The Principall Navigations, Voiages and Discoveries of the English Nation*, made by Sea or over Land, to the most remote and farthest distant Quarters of the earth, at any time within the compasse of these 1500 yeeres, in I vol. 1589; Deuxième édition, in III vols., 1598-1600.
Ed. cit. : With an Introduction by John Masefield, in 8 vols., Published in London & Toronto by J. M. Dent and Sons Limited, and in New York by E. P. Dutton & Co. in the year MCMXXVII [1927].

Michael Haren & Yolande de Pontfarcy, *The Medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory. Lough Derg and the European Tradition*, Enniskillen, Clogher Historical Society, 1988.

Johannes HERBINIUS, *Dissertationes de Admirandis Mundi Cataractis supra & subterraneis, earumque Principio, Elementorum circulatione, ubi eadem occasione Aestus Maris Reflui. Vera ac genuina causa asseritur, nec non terrestri ac primigenio Paradiso locus situsque verus in Palaestina restituitur, in Tabula Chronographica ostenditur, & contra Utopios, Indianos, Mesopotamios, aliosque asseritur*, Amstelodami, Apud Janssonio-Waesbergios, 1678.

Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], Edited with an Introduction by C. B. Macpherson, London, Penguin Books, 1985.
Ed. cit. : *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Traduit de l'anglais, annoté et comparé avec le texte latin par François TRICAUD, Paris, Editions Sirey, 1971.

David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh* [1748 ?], Edited by Eric Steinberg, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1977.
Ed. cit. : *Enquête sur l'entendement humain*, Chronologie, présentation et bibliographie par Michelle BEYSSADE, Paris, Flammarion, 1983.

—, *L'Entendement, Traité de la nature humaine* [1739]. Traduction inédite par Philippe BARANGER et Philippe SALTEL, Présentation, notes, index, bibliographie et chronologie par Philippe SALTEL, Paris, Flammarion, 1995.

Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus* in XII libri digestus quo Divinum Subterrestris Mundi Opificium, mira Ergasteriorum Naturae in eo distributio, verbo παντaμρΦν protei Regnum, Universae denique Naturae Majestas & divitiae summa rerum varietate exponuntur. Abditorum effectum causae acri indagine inquisitae demonstrantur; cognitae per Artis & Naturae conjugium ad humanae vitae necessarium usum vario experimentorum apparatur, necnon novo modo, & ratione applicantur, Amstelodami, Apud Joannem Janssonium a Waesberge, & Viduam Elizaei Weyerstract, [1668].

Julien Offray de La Mettrie, *Œuvres philosophiques*, tome I, Paris, Fayard, Coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1987.

Antoine de LA SALE, *Le Paradis de la Reine Sibylle*, Préface de Daniel POIRON, Traduction et postface de Francine MORA-LEBRUN, Paris, Stock, 1983.

Le Nouveau Monde, Récits de Christophe Colomb, Pierre Martyr d'Anghiera, Amerigo Vespucci, Traduit et commenté par Jean-Yves Boriand, Préface de Tzvetan Todorov, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

François Leguat, *Aventures aux Mascareignes. Voyage et aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes Orientales*, 1707 (Texte intégral), Introduction et notes de Jean-Michel Racault, Suivi de *Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'île d'Eden*, par Henri Duquesne (1689), Paris, Editions de la Découverte, 1984.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1710]. Chronologie et introduction par Jacques BRUNSCHWIG, Paris, Flammarion, 1969.

—, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1765], Chronologie, bibliographie, introduction et notes par Jacques BRUNSCHWIG, Paris, Flammarion, 1990.

John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* [*An Essay concerning Human Understanding*, 1690], traduit par [Pierre] Coste, Edité par Emilienne NAERT, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité* [1674], Livre II, *De l'imagination*, Introduction et commentaires de Agnès Minazzoli, Presses Pocket, Angleterre, 1990.

—, *Œuvres complètes*, Tome I *Recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Livres I-III, Edité par Geneviève Rodis-Lewis, Avant-propos par Henri Gouhier, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972.

Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, *Mémoires sur la librairie. Mémoire sur la liberté de la presse* (1788) ; Présentation par Roger Chartier, Paris, Imprimerie Nationale Editions, 1994.

Jean Mandeville, *Le Voyage*, *in* Xavier WALTER, *Avant les grandes découvertes. Une image de la Terre au XIV^e^ siècle. Le voyage de Mandeville*, Préface de Pierre Chaunu, Roissy-en-France, Alban Editions, 1997.

Marin Mersenne, *L'usage de la raison*, 1623 ; Paris, Fayard, Coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue francaise », 2002.

—, *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combatuë, & renversee de point en point par raisons tirees de la Philosophie, & de la theologie. Ensemble la refutation du Poème des Deistes*, Œuvre dedié à Monseigneur le Cardinal de Riche-lieu, À Paris, Chez Pierre Bilaine, MDCCXXIV [1624].

Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologiae cursus completus*, *Series Latina* [PL], Paris, 1841 *sqq*.

Francois Augustin de Moncrif, *Œuvres*, Paris, 1751, tome II, VIII ; Nouvelle édition, À Paris, Chez Maradan, Libraire, 1791.

Michel de Montaigne, *Les essais* (Des Cannibales, Des Coches, Apologie), 1580.

Edition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux, par Pierre Villey, Sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, Augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

Thomas Müntzer (1490-1525), *Ecrits théologiques et politiques, Lettres choisies*, Traduction, introduction et notes par Joël Lefebvre, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1982.

J. F. Ostervald, *Traité contre l'impureté*, Seconde Edition, revûë & corrigée, À Neufchatel, chez Jean Psitorius, MDCCVIII [1708].

Antonio Pigafetta, *Relation du premier voyage autour du monde par Magellan (1519-1522)*, Introduction, postface, bibliographie et notes de l'Académie de Marine par Léonce Peillard, Paris, Tallandrier, 1984

Marco POLO, *La Description du monde*, Edition, traduction et présentation par Pierre-Yves Badel, Paris, Lettres gothiques, 1998.

Gabriel PutherbeUS [Gabriel Dupuyherbault], *Theotimus, sive De tollendis & expurgendis malis libris, iis praecipuè quos vix incolumi fide ac pietate plerique legere queant*, Libri tres, Parisiis, Apud Joannem Roigny, 1549.

Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne* [1764] ; *in Oeuvres complètes*, volume III *Du contrat social. Ecrits politiques*, Edition publiée sous la direction de Bernard GAGNEBIN et Marcel RAYMOND, Paris, Gallimard, 1964.

—, *Lettres philosophiques*, Présentées par Henri Gouhier, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

David Russen, *Iter Lunare : Or, a Voyage to the Moon*. Containing some considerations on the nature of that planet. The possibility of getting thither. With other pleasant conceits about the inhabitants, their manners and customs, London, Printed for J. Nutt, near Stationers-Hall, 1703.

Gaspar Schott, *Physica curiosa, sive Mirabilia Naturae et Artis, Libris XII, comprehensa Quibus pleraque; quae de Angelis, Daemonibus, Hominibus, Spectris, Energumenis, Monstris, Portensis, Animalibus, Meteoris, & c. Rara arcana, curiosaque circumferentur, ad Veritatis trutinans expeduntur, Variis ex Historia ac Philosophia petitis disquisitionibus excutiuntur, & innumeris exemplis illustrantur*, Herbipoli, Sumptibus Johannis Andreae Endteri & Wolffgangi Jun. Haeredum, Excudebat Jobus Hertz Typographus Herbipol, Anno M.DC.LXII [1662], 2 vol.

Lord Shaftesbury, *Characteristiks of men, manners, opinions, times*, The 6th edition, London, Printed by J. Purser, vol. I, 1737.

Baruch Spinoza, *Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*, (2 volumes) Texte latin, Traduction nouvelle avec notice et notes par Charles APPUHN, Pari, Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

—, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, Etablissement du texte, traduction, introduction et commentaires par Bernard Rousset, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1992.

Vitale Terra Rossa, *Riflessioni geografiche circa le terre incognite*, In Padova, Per il Cadorino, MDCLXXXVI [1686].

Gottfried de Viterbe, *Panteon*, *in* Joannes Pistorius, *Germanicorum Scriptorum*, Hanoviae, Typis Wechelianis apud haeredes, MDCXIII [1613].

John Wilkins, *A Discourse concerning a New World & Another Planet*, In 2 Books, Printed for John Maynard, & are to be sold at the George, in Fleestret nare St. Dunstans Church, 1640. The First Book: *The Discovery of a New World or, A Discourse tending to prove, that 'tis probable there may be another habitable World in the Moone. With a Discourse concerning the possibility of a*

Passage thither. The third impression. Corrected and enlarged, London, Printed by John Norton for John Maynard, and are to be sold at the George in the Fleestreet, neere St. Dunstans Church, 1640.

Jean Wilkins, *Le monde dans la lune.* Divisé en deux livres. Le premier, prouvant que la Lune peut estre un Monde. Le second, que la Terre peut estre une Planette, De la traduction du S^{r} de la Montagne, A Rouen, Chez Jacques Cailloüe, MDCLVI (Première édition 1655).

Bibliographie secondaire

ABENSOUR, Miguel, *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000.

ABRAMOVICI, Jean-Christophe (éd.), *Le livre interdit. De Théophile de Vian à Sade*, Paris, Editions Payot & Rivages, 1996.

ACHIM, Gheorghe, *Iluzia ipostaziată. Utopie şi distopie în cultura română* [*L'illusion hypostasiée. Utopie et dystopie dans la culture roumaine*], Cluj-Napoca (Roumanie), Limes, 2002.

ADAM, Antoine, *Les libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet / Chastel, 1964.

ADAMS, Percy G., *Travelers and Travel Liars, 1660-1800*, New York, Dover Publications, 1980.

—, *Travel Literature and the Evolution of the Novel*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1983.

AINSA, Fernando*, La reconstruction de l'utopie*, Préface de Federico MAYOR, Traduction de l'espagnol par Nicole CANTO, Paris, Arcantères Editions & Editions UNESCO, 1997.

ALEXANDER, Peter & GILL, Roger (éd.), *Utopias*, London, Gerald Duckworth, 1984.

ALLAIN, Matthé (éd.), *France and North America: Utopias and Utopians*, Baton Rouge, University of Southern Louisiana, 1978.

ANTOHI, Sorin, *Civitas Imaginalis*, Iasi (Roumanie), Polirom, 1998.

ARMYTAGE, Walter, *Heavens Bellow: Utopian Experiments in England 1560-1960*, London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

—, *Yesterday's Tommorows. A historical Survey of Future Societies*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968.

ATKINSON, Geoffroy, *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700*, New York, Columbia University Press, 1920.

—, *The extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*, Paris, Honoré Champion, 1922.

—, *Les Relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées. Contribution à l'étude de la formation de l'esprit du XVIII^e siècle*, Paris, Edouard Champion, 1927.

AUTRAN, Charles, *Utopie ou Du rationnel à l'humain*, Paris, les Éditions d'art et d'histoire, 1946.

AVILES FERNANDEZ, Miguel, *Sinapia. Una utopía española del Siglo de las Luces*, Madrid, Ed. Nacional, 1976.

BABCOCK, William H., *Legendary Islands of the Atlantic. A Study in Medieval Geography*, New York, American Geographical Society, 1922.

BAEHR, Stephen, *The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia : Utopia Patterns in Early Secular Russian Literature and Culture*, Stanford (Cal.), Stanford University Press, 1991.

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

—, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.

BAILEY, J. O., *Pilgrims through Space and Time. Trends and Patterns in Scientific and Utopian Fiction,* New York, Argus Books, 1947.

BAILEY, Joe, *Pessimism*, London & New York, Routledge, 1988.

BAKER-SMITH, Dominic, *More's Utopia*, London & New York, Harper Collins Academic, 1991.

— & BARFOOT, C. C. (éd.), *Between Dream and Nature : Essays on Utopia and Dystopia*, Amsterdam, Rodopi, 1987.

BARKUN, Michael, *Disaster and the Millenium*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1974.

— (éd.), *Millennialism and Violence*, London, Frank Cass, 1996.

BARNAVI, Elie & ELIAV-FELDON, Miriam, *Le périple de Francesco Pucci. Utopie, hérésie et vérité religieuse dans la Renaissance tardive*, Paris, Hachette, 1988.

BARTOLI, Renata Anna, *La « Navigatio Sancti Brendani » e la sua fortuna nella cultura romanza dell'età di mezzo,* Fasano, Schena Editore, 1993.

BARUCH, Daniel, *Nicolas Edme Restif de la Bretonne*, Paris, Fayard, 1996.

BAUDET, Henri, *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, Translated [from Dutch] by Elizabeth WENTHOLT, New Haven & London, Yale University Press, 1965.

BECKER, Carl L., *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1957.

BÉCOURT, Daniel, *Livres condamnés, livres interdits*, Régime juridiue du Livre. Liberté ou censure ? Préface de Martial LAROCQUE, Paris, Cercle de la librairie, 1972.

BENREKASSA, Georges, *Le concentrique et l'excentrique : Marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980.

BERNARD, Raymond W., *La terre creuse. La plus grande découverte géographique de l'histoire humaine*, Traduit de l'américain par Robert Genin, Paris, A. Michel, 1971.

BERNERI, Marie Louise, *Journey Through Utopia*, Foreword by George WOODCOCK, New York, Schocken Books, 1971.

BERNEZ, Marie-Odile, *Visions de l'étranger au siècle des Lumières*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2002.

BERTINETTI, Roberto; DEIDDA, Angelo, DOMENICHELLI, Mario, *L'infondazione di Babele: l'antiutopia*, Milano, Franco Angeli Editore, 1983.

BERTRAND, Michèle, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

BLANCHOT, Maurice, *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, Editions Complexe, 1986.

BLEICH, David, *Utopia. The psychology of a Cultural Fantasy*, Ann Arbor (Michigan), UMI Research Press, 1984.

BLOCH, Ernst, *Le principe espérance*, Traduit par Françoise Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976.

—, *L'esprit de l'utopie*, Version de 1923 revue et modifiée, Traduit de l'allemand par Anne-Marie LANG et Catherine PIRON-AUDARD, Paris, NRF, Gallimard, 1977.

—, *The Utopian Function of Art and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

BLOOM Harold, *Modern Critical Interpretations : Jonathan Swift's Gulliver's Travels*, New York, New Haven & Philadelphia, Chelsea House Publishers, 1986.

BLOOMFIELD, Paul, *Imaginary Worlds or the Evolution of Utopia*, London, Hamish Hamilton, 1932.

BLÜHER, Karl Alfred, *Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.

BOESKY, Amy, *Founding Fictions. Utopias in Early Modern England*, Athens & London, University of Georgia Press, 1996.

BOIA, Lucian, *Jules Verne. Les paradoxes d'un mythe*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

BONET, Alberto, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, Imprenta Subirana, 1932.

BONNAFONS, Simone & MILLIOT, Vincent (éd.), *UTOPIE… utopies*, numéro spécial de *Mots. Les langages du politique*, no. 35, 1993.

BOOKER, M. Keith, *Dystopian Literature. A Theory and Research Guide*, Westport (Connecticut) & London, Greenwood Press, 1994.

—, *The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction as Social Criticism*, Westport, Greenwood Press, 1994.

BORIAND, Jean-Yves (éd.), *Le Nouveau Monde*, Récits de Christophe Colomb, Pierre Martyr d'Anghiera, Amerigo Vespucci, Préface de Tzvetan TODOROV, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

BOURGOS, Jean (éd.), *Le Refuge* (II), *Circé*. Cahiers du Centre de Recherche sur l'Imaginaire, Paris, Lettres Modernes, 1972.

BOUZA ALVAREZ, José Louis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

BRADY, Frank (éd.), *Twentieth Century Interpretations of Gulliver's Travels*, A Collection of Critical Essays, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1968.

BRAGA, Corin, *10 studii de arhetipologie* [*10 études d'archétypologie*], Cluj (Roumanie), Dacia, 1989.

—, *Le Paradis interdit au Moyen Âge. La quête manquée de l'Eden oriental*, Paris, L'Harmattan, 2004.

—, *La quête manquée de l'Avalon occidentale. Le Paradis interdit au Moyen Âge -2*, Paris, L'Harmattan, 2006.

—, *De la arhetip la anarhetip* [*De l'archétype à l'anarchétype*], Iaşi (Roumanie), Polirom, 2006.

BRANDON, William, *New Worlds for Old. Reports from the New World and their effect on the development of social thought in Europe, 1500-1800*, Athens (Ohio) & London, Ohio University Press, 1986.

BROC, Numa, *La géographie de la Renaissance*, Paris, Les Editions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1986.

BROWN, Norman Oliver, *Life against Death; the psychoanalytical meaning of history*, Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1959.

BRUGGERMANN, Fritz, *Utopie und Robinsonade*. *Untersuchungen zu Schnabels Insel Felsenburg (1731-1743)*, Weimar, Duncker, 1914.

BUBER, Martin, *Utopie et socialisme*, Traduit de l'allemand par Paul CORSET et François GIRARD, Préface d'Emmanuel LEVINAS, Paris, Aubier Montaigne, 1977.

BUFFIÈRE, Félix, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Letrres, 1956.

BUJANDA, J. M. de, *Index des livres interdits*, Centre d'Etdes de la Renaissance, Editions de l'Université de Sherbrooke, Genève, Librairie Droz, 1985-1996 (10 volumes).

BULLITT, John. M., *Jonathan Swift and the Anatomy of Satire. A Study of Satiric Technique*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

BURNIER, Michel-Antoine, *Les Paradis Terrestres. 25 siècles d'utopies de Platon à Biosphère 2*, Paris, Florent Massot / C.O.L., 2000.

BURON, Edmond, *Ymago mundi*, de Pierre d'AILLY, Cardinal de Cambrai et Chancelier de l'Université de Paris (1350-1420), Texte latin et traduction française des quatre traités cosmographiques de d'Ailly et des notes marginales de Christophe Colomb, Etude sur les sources de l'auteur, Librairie orientale et américaine, Maisonneuve Frères, 1930.

BUSSON, Henri, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1933.

CAHIERS DE L'ECHINOX, volume 9 : *Jules Verne dans les Carpates*, Edité par Corina Moldovan, Centre de Recherches sur l'Imaginaire, Université Babeş-Bolyai, Cluj, 2005.

CAIRE JABIRET, Marie-Paule, *La Lettre du Prêtre Jean. Étude critique de la confection, de la diffusion et de l'utilisation d'un faux dans l'Europe médiévale (XII-XVI s)*, (Thèse de doctorat), Panthéon Sorbonne, Paris I, 1983-1984.

CAMPBELL, Mary B., *The Witness and the Other World. Exotic European Travel Writing, 400-1600*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.

CARCASSONNE, Ely, *Fénelon. L'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1946.

CAREY, John (éd.), *The Faber Book of Utopias*, London, Faber and Faber, 1999.

CARILE, Paolo, *Huguenots sans frontières. Voyage et écriture à la Renaissance et à l'Âge classique*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2001.

CARNAC, Pierre, *L'Atlantide, autopsie d'un mythe*, Paris, Éditions du Rocher, 2001.

CARNOCHAN, W. B., *Lemuel Gulliver's Mirror for Man*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1968.

—, *Confinement and Flight : An Essay on English Literature of the Eighteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1977.

CAROZZI, Claude & TAVIANI-CAROZZI, Huguette, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1999.

CARRE, Rose-Marie, *Cyrano de Bergerac. Voyages imaginaires à la recherche de la vérité humaine*, Paris, Archives des Lettres Modernes, 1977.

—, *La folle du logis dans les prisons de l'âme. Etudes sur la psychologie de l'imagination au dix-septième siècle*, Paris, Klincksieck, 1998.

CAULY, Olivier, *Comenius. L'utopie du paradis*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

CAVAILLE, Jean-Pierre, *Descartes. La fable du monde*, Paris, Librairie philosopique J. Vrin, 1991.

CELLIER, Léon, *Parcours initiatiques*, Neuchâtel, Presses Universitaires de Grenoble, 1977.

CHADOURNE, Marc, *Restif de la Bretonne ou le siècle prophétique*, Paris, Hachette, 1958.

CHALMERS, Alan D., *Jonathan Swift and the Burden of the Future*, Newark, University of Delaware Press & London, Asociated University Presses, 1995.

CHAMBERS, Raymond Wilson, *Thomas More*, Londres, Cape, 1976.

CHAMPION, Larry S., *Quick Springs of Sense : Studies in the Eighteenth Century*, Athens, University of Georgia Press, 1974.

CHEREL, Albert, *Fénelon au XVIII^e siècle en France (1715-1820). Son prestige – Son influence*, Paris, Hachette, 1917.

—, *Fénelon*, Paris, La Bonne Presse, 1942.

CHINARD, Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.*, Genève, Slatkine Reprints, 1978 (Réimpression de l'édition de Paris, Hachette, 1911).

—, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 2000 (Réimpression de l'édition de Paris, 1913).

—, *Les réfugiés Huguénots en Amérique*, Avec une Introduction sur *Le mirage américain*, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

CHIRPAZ, François, *Raison et déraison de l'utopie*, Paris, L'Harmattan, 1999.

CHRISTINGER, Raymond, *Voyages dans l'imaginaire*, Paris, Stock, 1981.

CILIBERTO, Michele, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Edizione di storia e Letteratura, 2005.

CIORANESCU, Alexandre, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972.

CLAEYS, Gregory (éd.), *Utopias of the British Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

COHN, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Millénaristes, révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge*, Traduit de l'anglais par Simone Clémendot avec la collaboration de

Michel Fuchs et Paul Rosenberg, Edition revue et augmentée, Traduction revue par l'auteur et complétée par Maurice Angeno, Paris, Payot, 1983.

Colloque international des Lumières, *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII^e siècle*, vol. 2 *Utopies et voyages imaginaires*, Université de Lille III, 1974.

CORNELIUS, Paul Edwin, *Languages in Seventeenth and Early Nineteenth Centuries Imaginary Voyages*, Genève, Librairie Droz, 1965.

CORRADO, Adriana, *I precursori di Robinson Crusoe e Lemuel Gulliver. Raconti di viaggi immaginari e reali nella prosa inglese dal 1638 al 1726*, Napoli, Liguori Editore, 1976.

COTONI, M.-H., *L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie francaise du dix-huitième siècle*, Oxford, 1984.

COULIANO, Ioan Petru, *Psychanodia. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance*, Leiden, E. J. Brill, 1983.

—, *Eros et Magie à la Renaissance. 1484*, Avec une préface de Mircea ELIADE, Paris, Flammarion, 1984.

—, *Expériences de l'extase*, Paris, Payot, 1984.

—, *Les gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990.

COWARD, David, *The Philosophy of Restif de la Bretonne*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991.

CRAVEN, Kenneth, *Jonathan Swift and the Millenium of Madness*, Leiden, New York & Köln, E. J. Brill, 1992.

CRO, Stelio, *A Forerunner of the Enlightenment in Spain*, Hamilton (Ontario), McMaster University, 1976.

CURCIO, Carlo (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento*, Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1941.

DAFTARY, Farhad, *The Assassin Legends. Myths of the Isma'ilis*, London & New York, I. B. Tauris Publishers, 1995.

DAINVILLE, François de, *Les Jésuites et l'éducation de la société française*, Vol. II *La géographie des Humanistes*, Paris, Beauchesne, 1940.

DANIEL-ROPS, Henri, *L'église de la Renaissance et de la Réforme. Un ère de renouveau : La Réforme catholique*, Paris, Fayard, 1955.

DANIELOU, Jean, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, Tournai, New York, Rome, Desclée & Cie, 1957.

DARIMONT, Paulette, *La première utopie française : « Le royaume d'Antangil » par J.D.M.G.T.*, Bruxelles, Faculté de philosophie et de lettres, 1964-1965.

DAVIS, J. C., *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing* 1516-1700, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

DEJOB, Charles, *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques*, Essai d'introduction à l'histoire littéraire du siècle de Louis XIV, Paris, Ernest Thorin, 1884.

DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e^-XVIII^e^ siècles)*, Paris, Fayard, 1983.

—, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

—, *Une histoire du Paradis*, Tome II : *Mille ans de bonheur*, Paris, Arthème Fayard, 1995.

— (éd.), *La mort des Pays de Cocagne*. *Comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, tome 12, 1976.

DELUZ, Christiane, *Le livre de Jehan de Mandeville. Une « géographie » au XIV^e^ siècle*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1988.

DEPARIS, Vincent & LEGROS, Hilaire, *Voyage à l'intérieur de la Terre. De la géographie antique à la géographie moderne : une histoire des idées*, Préface de Jean-Paul Poirier, Paris, CNRS, 2000.

DePORTE, Michael V., *Nightmares and Hobbyhorses. Swift, Sterne, and Augustan Ideas of Madness*, San Marino, The Huntington Library, 1974.

DERMENGHEM, Emile, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, Paris, Plon, 1927.

DESROCHE, Henri, *Les dieux rêvés. Théisme et athéisme en Utopie*, Paris, Desclée, 1972.

—, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calman-Lévy, 1973.

—, *Les religions de contrebande. Essais sur les phénomènes religieux en époques critiques*, Ligugé, Maison Mame, 1974.

DICKASON, Olivia Patricia, *Le mythe du sauvage*, Traduit de l'anglais par Jude DES CHÊNES, Paris, Editions du Félin, 1995.

DODDS, Muriel, *Les récits de voyage - sources de l'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Champion, 1929.

DOIRON, Normand, *L'art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, & Paris, Klincksieck, 1995.

DONALDSON, Ian, *The World Upside-Down. Comedy from Jonson to Fielding*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

DONAWERTH, Jane L. & KOLMERTEN, Carol A. (ed.), *Utopian and Science Fiction by Women: Worlds of Difference*, Foreword by Susan Gubar, Syracuse, Syracuse University Press, 1994.

DONNELY, Dorothy F., *Patterns of Order and Utopia*, Basingstoke, Hampshire & London, Houndmills 1998.

DONNER, Henry Wolfgang, *Introduction to Utopia*, Freeport (New York), Books for Libraries Press, 1969.

DOXIADES, C., *Between Dystopia and Utopia*, Londres, Faber & Faber, 1968.

DUBOIS, Claude-Gilbert, *Problèmes de l'utopie*, Paris, Archives des Lettres Modernes, 1968.

—, *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

DUDLEY, Edward ; NOVAK, Maximilian E., *The Wild Man Within, an Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, 1972, 8-R-75886.

DUPONT, Victor, *L'utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, Cahors, Imprimerie typographique A. Coueslant, 1941.

DUVEAU, Georges, *Sociologie de l'utopie et autres essais*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

EDDY, William A., *Gulliver's Travles. A Critical Study*, New York, Russell & Russell, 1963.

EHRENPREIS, Irwin, *Swift. The Man, His Works, and the Age*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, vol. 1, 1962, vol. 2, 1967, vol. 3, 1983.

EILON, Daniel, *Factions' Fictions. Ideological Closure in Swift's Satire*, Newark, University of Delaware Press, London & Toronto, Associatd University Presses, 1991.

ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949.

—, *Forgerons et alchimistes*, Nouvelle édition corrigée et augmentée, Paris, Flammarion, 1977.

ELIAV-FELDON, Miriam, *Realistic Utopias. The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance. 1516-1630*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

ELLIOTT, J. H., *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

ELLIOTT, Robert C., *The Power of Satire : Magic, Ritual, Art*, Princeton, Princeton University Press, 1960.

—, *The Shape of Utopia. Studies in a Literary Genre*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1970.

—, *The Literary Persona*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1982.

ENGEL, Claire-Eliane, *Figures et aventures du XVIII^e siècle. Voyages et découvertes de l'abbé Prevost*, Préface de Paul HAZARD, Paris, Editions « Je sers », 1939.

ENGELS, Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Editions Sociales, 1973.

EURICH, Nell, *Science in Utopia. A Mighty Design*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge Universiy Press, 1967.

EWALD, William Bragg, *The Masks of Jonathan Swift*, Oxford, Basil Blackwell, 1954.

FABIANI, Paolo *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze, Firenze University Press, 2002.

FABRICANT, Carole, *Swift's Landscape*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1982.

FAUSETT, David, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century. A Study in Stereotyping*, Amsterdam, Rodopi, 1995.

FAVRE, Pierre, *Sade utopiste. Sexualité, pouvoir et Etat dans le roman « Aline et Valcour »*, Préface de J. De Soto, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

FERGUSON, John, *Utopias of the Classical World*, London, Thames & Hudson, 1975.

FICHAUT, Michel*, Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

FIORATO, Adelin Charles (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Age baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992.

FIRPO, Luigi, *L'utopismo del Rinascimento e l'età nuova*. *Luigi Firpo*, Alpignano & Torino, Tallone, 1990.

—, *Lo stato ideale della contrariforma. Ludovico Agostini*, Bari, Laterza, 1957.

FORTUNATI, Vita, *La letteratura utopica inglese. Morfologia e grammatica di un genere letterario*, Ravenna, Longo, 1979.

—, & TROUSSON, Raymond (éd.), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Honoré Champion, 2000.

FORSTER, Jean-Paul, *Jonathan Swift. The Fictions of the Satirist. From Parody to Vision*, Berne, Peter Lang AG, European Academic Publishers, 1998.

FOSTER, Milton P. (éd.), *A Casebook on Gulliver among the Houyhnhnms*, New York, Thomas Y. Crowell Company, 1961.

FOUST, Rebecca A., *Sinapia : en enlightened ideal*, Thèse de doctorat, Chapel Hill, University of North Carolina, 1988.

FRANCASTEL, Pierre (éd.), *Utopie et institutions au XVIII^e siècle. Le pragmatisme des Lumières*. Suivi d'un essai sur *l'Esthétique des Lumières*, Paris & La Haye, Mouton & Co., 1963.

FRANCUS, Marilyn, *The converting imagination : linguistic theory and Swift's satiric prose*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1994.

FRANTZ, Ray R. W., *The English Traveller and the Movement of Ideas, 1660-1732,* Lincoln, Nebraska University Studies, 1934.

FREIBURG, Rudolf, LÖFFLER, Arno & ZACH, Wolfgang (éd.), *Swift : The Enigmatic Dean. Festschrift for Hermann Josef Real*, Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1998.

FREUND, Julien, *Utopie et violence*, Paris, Editions Marcel Rivière, 1978.

FRYE, Northrop, *Anatomie de la critique*, Traduit de l'anglais par Guy DURAND, Paris, Gallimard, 1969.

FRYE, Roland Mushat, *Perspective on man: literature and the Christian tradition*, Philadelphia, Westminster Press, 1961.

GALLOUEDEC-GENUYS, Françoise, *Le prince selon Fénelon*, Préface de Marcel Prélot, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

GANDILLAC, Maurice de, & PIRON, Catherine (éd.), *Le discours utopique* (Colloque de Cérisy, 1975), Paris, Union Générale d'Editions, 1978.

GERBER, Richard, *Utopian Fantasy : A Study of English Utopian Fiction since the end of the Nineteenth century*, London, Routledge & Kegan Paul, 1955.

GIL, Juan, *Mitos y utopías del descubrimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

GILLI, Yves & MONTACLAIR, Florent, *Jules Verne et l'utopie*, Besançon, Presses du Centre Unesco de Besançon, 1999.

GILSON, Etienne, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913.

—, *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1980.

GOODWIN, Barbara, *Social Science and Utopia. Nineteenth-Century Models of Social Harmony*, Sussex, The Harvester Press, 1978.

—, & TAYLOR, Keith, *The Politics of Utopia. A study in theory and practice*, London, Melbourne, Sydney, Auckland & Johannesburg, Hutchinson, 1982.

GOSMAN, Martin, *La Lettre du prêtre Jean*. Les versions en ancien français et en ancien occitan. Textes et commentaires, Groningen, Bouma's Boekhuis, 1982.

GOULDING, Sybil, *Swift en France: essai sur la fortune et l'influence de Swift en France au XVIII^e siècle, suivi d'un aperçu sur la fortune de Swift en France au cours du XIX^e siècle*, Paris, Edouard Champion, 1924.

GOVE, Philip Babcock, *The Imaginary Voyage in Prose Fiction. A History of Its Criticism and a Guide for Is Study, with an Annotated Check List of 215 Imaginary Voyages from 1700 to 1800*, New York, Columbia University Press, 1941.

GRAFTON, Anthony; SHELFORD, April & SIRAISI, Nancy, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge (Massachusetts) & London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

GRAHAM, Cunningham R. B., *A Vanished Arcadia. Being Some Account of the Jesuits in Paraguay 1607-1767*, Introduction by Philip HEALY, London, Melbourne, Auckland, Johannesburg, Century, 1988 (I^re éd. 1901).

GRANGER, Gilles-Gaston, *Le probable, le possible et le virtuel. Essai sur le rôle du non-actuel dans la pensée objective*, Paris, Editions Odile Jacob, 1995.

GRAVIL, Richard (éd.), *Swift. Gulliver's Travels. A Casebook*, London, Macmillan Press, 1974.

GREEN, Roger Lancelyn, *Into Other Worlds. Space-Flight in Fiction from Lucian to Lewis*, London, New York, 1957.

GREENACRE, Phyllis, *Swift and Carroll. A Psychoanalytic Study of Two Lives*, New York, International universities Press, 1955.

GREGOIRE, F., *Bernard de Mandeville et la « Fable des Abeilles »*, Nancy, Imprimerie George Thomas, 1947.

GREVEN-BORDE, Hélène, *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne (1918-1970). Dialogue du rationnel et de l'irrationnel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Gallimard, 1988.

GUEROULT, Martial, *Malebranche* (3 volumes), Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1955.

—, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome II, *L'âme et le corps*, Paris, Aubier, 1968.

—, *Spinoza, II L'âme (Ethique, II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

HAIGHT, Anne Lyon, *Banned Books*, New York et Londres, R. R. Bowker, 1978.

HANSOT, Elizabeth, *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*, Cambridge (Massachusetts) & London, MIT Press, 1974.

HARDY, Evelyn, *The Conjured Spirit. A Study in the Relationship of Swift, Stella, and Vanessa*, London, The Hogarth Press, 1949.

HARRIS, Victor, *All Coherence Gone : A Study of the Seventeenth-Century Controversy over Disorder and Decay in the Universe*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.

HARTH, Phillip, *Swift and Anglican Rationalism. The Religious Background of A Tale of a Tub*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961.

HARTIG, Irmgard & SOBOUL, Albert, *Pour une histoire de l'utopie en France au XVIII^e siècle*, Paris, Société des études robespierristes, 1977.

HEERS, Jacques, *Fêtes des fous et carnavals*, Paris, Fayard, 1983.

HEINBERG, Richard, *Memories & Visions of Paradise : Exploring the Universal Myth of a Lost Golden Age*, Wellingborough, The Aquarian Press, 1990.

HERMANN, Léon, *L'utopien et le lanternois. Les pseudonymes et les cryptogrammes français de Thomas More et François Rabelais*, Paris, Editions A.-G. Nizet, 1981.

HERRMANN-MASCARD, Nicole, *La censure des livres à Paris à la fin de l'Ancien Régime (1750-1789)*, Préface de Jean Imbert, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

HERTZLER, Joyce Oramel, *The History of Utopian Thought*, New York, Cooper Square Publishers, 1965.

HETHERINGTON, Kevin, *The Badlands of Modernity. Heterotopia and Social Ordering*, London & New York, Routledge, 1997.

HILL, Christopher, *Le monde à l'envers. Les idées radicals au cours de la Révolution anglaise*, Traduit de l'anglais par S. CHAMBON et R. ERTEL, Paris, Payot, 1977.

HILLEGAS, Mark R., *The Future as Nightmare. H. G. Wells and the Anti-utopians*, New York, Oxford University Press, 1967.

HINNANT, Charles H., *Purity and defilement in Gulliver's travels*, New York, St. Martin's Press, 1987.

Histoire des Conciles d'après les documents originaux, Tome IX, *Concile de Trente*, par P. RICHARD, Paris, Librairie Letouzey et Ané, première partie 1930, deuxième partie 1931.

HOFER, Herman (éd.), *Louis-Sébastien Mercier précurseur et sa fortune*, Avec des documents inédits, Revueil d''etudes sur l'influence de Mercier, München, Wilhelm Fink Verlag, 1977.

HUGUES, Micheline, *L'utopie*, Paris, Nathan, 1999.

IMBROSCIO, Carmelina, *L'Utopie à la dérive. Sur les compromissions vitales du lieu utopique*, Préface de Conrado ROSSO, Pise, Editrice Libreria Goliardica, 1995.

— (éd.), *Requiem pour l'utopie ? Tendances autodistructives du paradigme utopique*, Introduction de Raymond Trousson, Pise, Editrice Libreria Goliardica, 1986.

INFELISE, Mario, I libri proibiti da Gutenberg all'Encyclopédie, Roma, Editori Laterza, 1999.

Index of Prohibited Books, in Catholic Encyclopedia, http://www.newadvent.org.

INFIELD, Henrik F., *Utopia and Experiement*, New York, Ed. Frederick A. Praeger, 1955.

IRIS, Volume 28 : *Jules Verne entre Science et Mythe*, Centre de Recherche sur l'Imaginaire, Université de Grenoble 3, 2005.

JAMESON, Fredric, *The Seeds of Time*, New York, Columbia University Press, 1994.

JEAN, Georges, avec la collaboration de Nathalie PIGHETTI-HARRISON, *Voyages en utopie*, Paris, Gallimard, 1994.

JEFFARES, A. Norman, *Fair Liberty Was All His Cry.* A tercentenary tribute to Jonathan Swift. 1667-1745, London, Melbourne & Toronto, Macmillan Press, 1967.

JOHNSON, Donald S., *Phantom Islands of the Atlantic. The Legend of Seven Lands That Never Existed*, New York, Walker, 1994.

JONAS, Hans, *La religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978.

JUDEN, Brian, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français (1800-1855)*, Paris, Klincksieck, 1971.

JUNG, Carl Gustav, *Métamorphoses et symboles de la Libido*, Traduit de l'allemand par L. de Vos, Paris, Editions Montaigne, 1927.

KALLICK, Martin, *The Other End of the Egg. Religious Satire in Gulliver's Travels*, University of Bridgeport, Connecticut, 19701970.

KAMEN, Henry, *The Spanish Inquisition. An Historical Revision*, London, Phoenix Press, London, 1997.

KATEB, George, *Utopia and Its Enemies*, New York, Free Press, 1963.

—, *Utopia*, New York, Atherton Press, 1971.

KAUTSKY, Karel, *Thomas More and His Utopia*, With a foreword by Russell Ames, New York, Russell & Russell, 1959.

KEARNEY, Richard, *The Wake of Imagination. Toward a postmodern culture*, London, Routledge, 1988.

KEEVAK, Michael, *The Pretended Asian: George Psalmanazar's Eighteenth Century Formosan Hoax*, Wayne State University Press, 2004.

KETTERER, David, *New Worlds for Old. The apocalyptic imagination, science fiction and American Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1974.

KIRKCONNELL, Watson, *The Celestial Cycle. The Theme of Paradise Lost in World Literature with Translations or the Major Analogues*, Toronto, University of Toronto Press, 1952.

KLIBANSKY, Raymond ; PANOFSKY, Erwin & SAXL, Fritz, *Saturne et la mélancolie. Etudes historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, Paris, Gallimard, 1989.

KNOWLES, Ronald, *Gulliver's Travels. The Politics of Satire*, New York, Twayne Publishers, 1996.

KOESTLER, Arthur, *Les Somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'univers*, Paris, Presses Pocket, 1985.

KOLNAI, Aurel, *The Utopian Mind and Other Papers. A Critical Study in Moral and Political Philosophy*, Edited by Francis DUNLOP, London and Atlantic Highlands (New York), 1995.

KOYRÉ, Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, Traduit de l'anglais par Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1993.

KUMAR, Krisham, *Religion and Utopia*, Canterburry, University of Kent, 1985.

—, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford & Cambridge (Massachusetts), Basil Blackwell, 1987.

—, *Utopianism*, Bristol, J. W. Arrowsmith Ltd., 1991.

L'imaginaire subversif. Interrogations sur l'utopie, Atelier de création libertaire, Genève-Lyon-Paris, Editions Noir, 1982.

LACHEVRE, Frédéric, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac. Le libertinage au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 1922.

LACROIX, Bernard, *L'utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

LACROIX, Jean-Yves, *L'Utopie. Philosophie de la Nouvelle Terre*, Paris, Bordas, 1994.

—, *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne. Fini et infini dans l'utopisme*, Paris, Vrin, 2007.

LANDA, Louis A., *Swift and the Church of Ireland*, Oxford, Clarendon Press, 1954.

LAPLANTINE, François, *Les trois voix de l'imaginaire : le messianisme, la possession et l'utopie. Etude ethnopsychiatrique*, Paris, Éditions universitaires, 1974.

LAPOUGE, Gilles, *Utopie et civilisations*, Paris, Albin Michel, 1990.

LE FLAMANC, Auguste, *Les utopies prérévolutionnaires et la philosophie du XVIII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1934.

LE GOFF, Jacques, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1978.

— , *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985.

Le Magistère de l'Eglise. Les Conciles œcuméniques, Tome II-2. *Les Décrets : Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994.

LEAVIS, Frank Raymond, *The common pursuit*, London, Hogarth Press, 1984.

LEE, Jae Num, *Swift and Scatological Satire*, Alburquerque, University of New Mexico Press, 1971.

LEFRANC, Abel, *Les navigations de Pantagruel : étude sur la géographie rabelaisienne*, Paris, Leclerc, 1904.

LEIBACHER-OUVRARD, Lise, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Genève & Paris, Droz, 1989.

LEROY, André-Louis, *David Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

Les Conciles œcuméniques, Tome II-2, *Les Décrets. Trente à Vatican*, Texte original établi par G. ALBERIGO, J. A. DOSSETTI, P.-P. JOANNOU, C. LEONARDI et P. PRODI avec la collaboration de H. JEDIN, Edition française sous la direction de A. DUVAL, B. LAURET, H. LEGRAND, J. MOINGT et B. SESBOUE, Paris, Les Editions du Cerf, 1994.

Les Utopies à la Renaissance, Colloque international (Bruxelles, 1961), Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles & Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

LESLIE, Marina, *Renaissance Utopias and the Problem of History*, Ithaca (New York) & London, Cornell University Press, 1998.

LESTRINGANT, Frank, *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, Paris, Aux Amateurs de Livres, 1990.

—, *L'expérience huguenote au Nouveau Monde (XVI^e siècle)*, Genève, Librairie Droz, 1996

LEVER, Maurice, *La fiction narrative en prose au XVII^ème siècle. Répertoire bibliographique du genre romanesque en France (1600-1700)*, Paris, Editions du Centre Nationl de la Recherche Scientifique, 1976.

LEVIN, Harry, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Bloomington, Indiana University Press, 1969.

LEVITAS, Ruth, *The Concept of Utopia. Series on utopianism and Communtarianism*, Syracuse, Syracuse University Press, 1990.

LEWIS, Geneviève, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

—, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

LILJEGREN, Sten Bodvar, *Studies on the Origin and Early Tradition of English Utopian Fiction*, Copenhagen, Uppsala University Press, 1961.

LOUIS, Frances Deutsch, *Swift's anatomy of misunderstanding: a study of Swift's epistemological imagination in A tale of a tub and Gulliver's Travels*, London, George Prior Publishers, 1981.

LOVEJOY, Arthur, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard, Harvard University Press, 1964 (1936 pour la première édition).

LOWY, Michael, *Rédemption et utopie. Le Judaïsme libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

LUCAS, Fred W., *The Annals of the Voyages of the Brothers Nicolo and Antonio Zeno in the North Atlantic about the end of the fourteenth century and the claim founded thereon to a Venetian discovery of America*. A Criticism and an Indictment, London, Henry Stevens Son and Stiles, 1898.

MACARY, Jean (éd.), *Essays on the Age of Enlightenment in honor of Ira O. Wade*, Genève, Librairie Droz, 1977.

MAGENDIE, Maurice, *Le roman français au XVII^e siècle. De l'Astrée au Grand Cyrus*, Paris, E. Droz, 1932.

MÂLE, Émile, *L'art religieux après le concile de Trente. Etude sur l'iconographie de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e, du XVIII^e siècle : Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, Armand Colin, 1932.

MALER, Henri, *Congédier l'utopie ? L'utopie selon Karl Marx*, Paris, L'Harmattan, 1994.

MALHERBE, Michel, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.

MANGUEL, Alberto, & GUADALUPI, Gianni, *Dictionnaire des lieux imaginaires*, Traduit de l'anglais par Patrick REUMAX, Michel-Claude TOUCHARD et Olivier TOUCHARD, Nice, Actes Sud, 1998.

MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie*, Traduit sur l'édition anglaise par Pauline ROLLET, Préface de Louis WRITH, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1956.

MANUEL, Frank E. (éd.), *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Beacon Press, 1967.

—, & MANUEL, Fritzie P. (éd.), *French Utopias. An anthology of ideal societies*, New York, Schocken Books, 1971.

—, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.

MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Editorial Ariel, 1975.

—, *Utopía y Reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982.

MARIN, Louis, *Utopiques : Jeux d'espaces*, Paris, Les Editions du Minuit, 1973.

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

MARX, Jacques, *Tiphaigne de la Roche. Modèles de l'imaginaire au XVIII^e siècle*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1981.

MASCIANDARO, Franco, *Dante as Dramatist. The Myth of the Earthly Paradise and Tragic Vision in the Divine Comedy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991.

MATTEI, Jean-François, *Platon et le miroir du mythe. De l'Age d'Or à l'Atlantide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

MAZZEO, J. A. (éd.), *Reason and the Imagination*, New York, Columbia University Press, 1962.

McCORD, William, *Voyages to Utopia. From Monastery to Commune. The Search for the Perfect Society in Modern Times*, New York, London, W.W. Norton & Comp. 1989.

McCUTCHEON, Elizabeth, MILLER, Clarence H. (éd.), *Utopia Revisited*, Angers, Amici Thomae Mori, 1994.

MERCIER, Roger, *La Réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, Villemonble (Seine), Editions La balance, 1960.

Millénarisme et utopie dans les pays anglo-saxons, Volume thématique de la revue *Anglophonia. French Journal of English Studies*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, vol. 3, 1998.

MINERVA, Nadia, *Utopia e… : Amici e nemici del genere utopico nella letteratura francese*, Ravenna, Longo, 1995.

—, *Jules Verne aux confins de l'utopie*, Paris, L'Harmattan, 1999.

— (éd.), *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e discipline a confronto*, Atti del Convegno Internazionale di Bagni di Lucca, 12-14 settembre 1990, Introduzione di Vita Fortunati e Nadia Minerva, Ravenna, Longo Editore, 1992.

Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII[e] *siècle.* Tome Second : *Utopies et voyages imaginaires*, Lille, Publications de l'Université de Lille III, 1978.

MOLNAR, Thomas, *L'utopie. Eternelle hérésie*, traduit de l'anglais par Olivier LAUNAY,Paris, Editions Beauchesne, 1973.

MONTAG, Warren, *The Unthinkable Swift. The Spontaneous Philosophy of a Church of England Man*, London, New York, Verso, 1994.

MOREAU, Pierre-François, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

MORGAN, Arthur Ernest, *Nowhere was Somewhere. How History makes Utopias and how Utopias make History*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1946.

MORIS, Thelma, *L'abbé Desfontaines et son rôle dans la littérature de son temps*, Genève, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, 1961.

MORRISSEY, L. J., *Gulliver's Progress*, Hamden (Connecticutt), Archon Books, 1978.

MORSON, Gary Saul, *The Boundaries of Genre : Dostoevsky's « Diary of a Writer » and the Traditions of Literary Utopia*, Austin (Texas), The University of Texas Press, 1981.

MORTON, Arthur Leslie, *The English Utopia. The "Utopia" Tradition throughout English Literature*, London, Lawrence & Wishart, 1952.

MOUREAU, Francois (éd.), *L'île, territoire mythique*, Ouvrage publié avec le concurs du C.N.R.S., Paris, Aux Amateurs de Livres, 1989.

MOYLAN, Tom, *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, New York & London, Methuen, 1986.

—, *Scraps of the Untainted Sky. Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder (Colorado) & Oxford, Westview Press, 2000.

MUCCHIELLI, Roger, *Le mythe de la Cité idéale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

MUMFORD, Lewis, *The Story of Utopias. Ideal Commonwealths and Social Myths*, New York, The Viking Press, 1962.

MURRY, John Middleton, *Jonathan Swift; a critical biography,* New York, Farrar, Straus and Giroux, 1967.

MYERS, Robin & HARRIS, Michael (éd.), *Censorship & the Control of Print in England and France 1600-1910*, Winchester, St. Paul's Bibliographies, 1992.

NEGLEY, Glenn Robert, *Utopian Literature. A Bibliography with a Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought*, Lawrence, The Regents Press of Kansas, 1977.

—, & PATRICK, J. Max (éd.), *The Quest for Utopia. An Anthology of Imaginary Societies*, New York, Henry Schuman, 1952.

NEGRONI, *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIII*^{e} *siècle (1723-1774)*, Paris, Albin Michel, 1995.

NETZ, Robert, *Histoire de la censure dans l'édition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

NICOLSON, Marjorie Hope, *Voyages to the Moon*, New York, The Macmillan Company, 1948.

NIDERST, Alain, *Fontenelle à la recherche de lui-même (1557-1702*), Paris, A. G. Nizet, 1972.

—, *Fontenelle*, Paris, Plon, 1991.

Nouvelle Histoire de l'Eglise, Tome 3 *Réforme et Contre-Réforme*, Par Herman TUCHLE, C. A. BOUMAN et Jacques le BRUN, Traduction par Maurice BARTH, Raymond Barthe, André TINTAUT et Nelly WEINSTEIN, Paris, Editions du Seuil, 1968.

NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

NUNN, George E., *The Geographical Conception of Columbus. A Critical Consideration of Four Problems*, New York, American Geographical Society, 1924.

OLSON, Theodor, *Millennialism, Utopianism, and Progress*, Toronto, Toronto University Press, 1982.

OPRIȚĂ, Mircea, *Discursul utopic. Momente şi repere* [*Le discours utopique. Moments et repères*], Bucarest, Cartea Românească, 2000.

PALMERI, Frank (éd.), *Critical Essays on Jonathan Swift*, Toronto, New York, Oxford, Singapore & Sidney, Maxwell Macmillan, 1993.

PANOFSKY, Erwin, *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Trad. de l'allemand par Henri Joly, Préface de Jean Molino, Paris, Gallimard, 1989.

PAQUOT, Thierry, *L'utopie ou l'idéal piégé*, Paris, Hatier, 1996.

PARAF, Pierre, *Les cités du bonheur*, Paris, Editions du Myrte, 1945.

PARDO, Isaac J., *Fuegos bajo el agua : la invención de utopía*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1990.

PASQUALI, Adrien, *Le tour des horizons. Critique et récits de voyage*, Avant-propos de Claude Reichler, Paris, Klincksieck, 1994.

PATCH, Howard Rollin, *The Other World according to descriptions in Medieval Literature*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1950.

PECKAM, Morse, *Beyond the Tragic Vision. The Quest for Identity in the Nineteenth Century*, New York, George Brasiller, 1962.

PEIGNOT, G., *Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés*, Précédé d'un discours sur ces sortes d'ouvrages, Paris, A. A. Renouard, 1806 ; Rééd. : Amsterdam, Verlag P. Schippers, 1966.

PESSIN, Alain, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

—, & TORGUE, Henry-Skoff, *Villes imaginaires*, Préface de Gilbert DURAND, Paris, Editions du Champ Urbain, 1980.

PHILIBERT, Myriam, *Mort et Immortalité. De la préhistoire au Moyen Âge*, Paris, Rocher, 2002.

PHILMUS, Robert, *Into the Unknown. The Evolution of Science Fiction from Francis Godwin to H. G. Wells*, Berkeley, University of California Press, 1970.

PIA, Pascal, *Les Livres de l'Enfer*, Paris, C. Coulet et A. Faure, 1978.

PINKUS, Philip, *Swift's Vision of Evil. A Comparative Study of A Tale of a Tub and Gulliver's Travels*, Victoria, English Literary Studies, University of Victoria, 1975, 2 vol.

PLANHOL, René de, *Les utopistes de l'amour*, Paris, Garnier, 1921.

POLAK, Fred L., *The Image of the Future*, Translated by Elsie BOULDING, Leyden, A. W. Sythoff, 1961.

PORTER, Charles A., *Restif's novels or An autobiography in search of an author*, New Haven & London, Yale University Press, 1967.

POULAIN, Martine & SERRE, Françoise (éd.), *Censures. De la Bible aux Larmes d'Eros*, Paris, Editions du Centre Georges Pompidou, 1987.

PREVOST, André, *Thomas More (1478-1535) et la crise de la pensée européenne*, Paris, Mame, 1969.

PRICE, Martin, *Swift's Rhetorical Art. A Study in Structure and Meaning*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1973.

—, *To the Palace of Wisdom*, New York, Doubleday & Company, 1964.

PROBYN, Clive T., *Jonathan Swift : The Contemporary Background*, Manchester, Manchester University Press, 1978.

— (éd), *The Art of Jonathan Swift*, Plymouth & London, Vision Press, 1978.

PUTNAM, George Haven, *The censorship of the Church of Rome and its influence upon the production and distribution of literature. A study of the history of the prohibitory and expurgatory indexes, together with some consideration of the effects of Protestant censorship and of censorship by the state*, New York, B. Blom, 1967.

RACAULT, Jean-Michel, *De l'Utopie à l'Anti-utopie. Le procès de l'attitude utopique dans quelques utopies narratives françaises et anglaises à l'aube des Lumières* (*La Terre Australe Connue* de Foigny ; *Les Voyages de Gulliver* de Swift ; *Cleveland* de Prévost), Thèse de doctorat, Université de Paris IV-Sorbonne, Institut de Littérature Comparée, 1981.

—, *L'utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford, The Alden Press, 1991.

—, *Nulle part et ses environs. Voyages aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

RANDLES, W. G. L., *De la terre plate au globe terrestre. Une mutation épistémologique rapide (1480-1520)*, Paris, Libraire Armand Colin, 1980.

RAINAUD, Armand, *Le Continent Austral. Hypothèse et découvertes*, Paris, Armand Colin, 1893.

REAL, Hermann J., VIENKEN, Heinz J. (éd.), *Proceedings of the First Münster Symposium on Jonathan Swift*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985.

REES, Christine, *Utopian Imagination and Eighteenth-Century Fiction*, London & New York, Longman Publishers, 1996.

REICHARDT, R. & LÜSEBRINK, H.-J., *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 11, München, 1991.

REICHLER, Claude, *L'Âge libertin*, Paris, Editions de Minuit, 1987.

REILLY Patrick, *Jonathan Swift. The Brave Desponder*, Southern Illinois University Press, 1982.

RENOUVIER, Charles Bernard, *Uchronie (L'utopie dans l'histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Texte revu par Hubert Grenier, Paris, Fayard, 1988.

RICOEUR, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Traduit de l'américain par Myriam REVAULT D'ALLONNES et Joël ROMAN, Paris, Seuil, 1997.

RIHS, Charles, *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, Ed. Marcel Rivière, 1970.

RIOT-SARCEY, Michèle, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

— ; BOUCHET, Thomas & PICON, Antoine, *Dictionnaire des Utopies*, Paris, Larousse, 2002.

RIVIÈRE, Marc Serge, *Utopia in 1700: A study of the "Histoire de Caléjava" by Claude Gilbert*, With a pref. by P. M. Conlon, Townsville (Australia), James Cook University of North Queensland, 1987.

RIVOLETTI, Christian, *Le metamorfosi dell'utopia. Anton Francesco Doni e l'immaginario utopico di metà Cinquecento*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 2003.

ROBINET, André, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

—, *Justice et terreur. Leibniz et le principe de la raison*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

ROGIER, Ludovicus Jacobus ; AUBERT, Roger & KNOWLES, David (éd.), *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, Tome 3 : *Réforme et Contre-Réforme*, Par Hermann TÜCHLE, Cornelius Adrianus BOUMAN & Jacques LE BRUN, Traduction par Maurice BARTH, O.P., Raymond BARTHE, André TINTANT et Nelly WEINSTEIN, Paris, Seuil, 1968.

RONSIN, Albert (éd.), *La fortune d'un nom : America*. *Le baptême du Nouveau Monde à Saint-Dié-des-Vosges. Cosmographia Introductio* (traduit du latin par Pierre MONAT), Suivies des *Lettres d'Amerigo Vespucci*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1991.

RONZEAUD, Pierre, *L'utopie hermaphrodite. La « Terre australe connue » de Gabriel de Foigny*, Avant-propos de Wolfgang LEINER, Marseille, Publication du C.M.R. 17, 1982.

ROPS, Daniel, *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme. Un ère de renouveau : La Réforme catholique*, Paris, Fayard, 1955.

ROSBOTTOM, Ronald C. (éd.), *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 6, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press, 1977.

ROSS, Harry, *Utopias Old and New*, London, Nicholson and Watson limited, 1938.

ROSSO, Corrado, *Mythe de l'égalité et rayonnement des Lumières*, Pise, Editrice Libreria Goliardica, 1980.

ROUGIER, Louis, *Du Paradis à l'utopie*, Paris, Editions Copernic, 1979.

ROY, Jean H., *L'imagination selon Descartes*, Paris, Gallimard, 1944.

RUBIN, David Lee & STROUP, Alice (éd.), *Utopia 1: 16th and 17th Centuries*, EMF (*Studies in Early Modern France*), Volume 4, Charlottesville, Rookwood Press, 1998.

—, *Utopia 2: The Eighteenth Century*, EMF (*Studies in Early Modern France*), Volume 5, Charlottesville, Rookwood Press, 1999.

RUPPERT, Peter, *Reader in a Strange Land. The Activity of Reading Literary Utopias*, Athens (Georgia) & London, The University of Georgia Press, 1986.

RUSSELL, Bertrand, *La philosophie de Leibniz*, Traduit par J. et R. Ray avec une préface de l'auteur, Paris, Editions des Archives contemporaines, 1970 [réimpression de l'édition Felix Alcan, 1908].

RUSSELL, Frances Theresa, *Touring Utopia. The Realm of Constructive Humanism*, New York, Dial Press, 1932.

RUTHVEN, K.K., *Faking Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

RUYER, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Saint-Pierre-de-Salerne, Gérard Monfort, 1988.

SANFORD, Charles L., *The Quest for Paradise. Europe and the American Moral Imagination*, Urbana, University of Illinois Press, 1961.

SARGENT, Lyman Tower, *British and American Utopian Literature 1516-1985. An Annotated, Chronological Bibliography*, New York & London, Garland Publishing, 1988.

SCHAER, Roland ; CLAEYS, Gregory & SARGENT, Lyman Tower (éd.), *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, New York & Oxford, The New York Public Library / Oxford University Press, 2000.

SCHLEINER, Winfried, *Melancholy, Genius, and Utopia in the Renaissance*, Wiesbaden, In Kommission bei Otto Harrassowitz, 1991.

SCHOLEM, Gershom G., *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Préface, traduction, notes et bibliographie par Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

SCHULTE-HERBRÜGGEN, S., *Utopie und Anti-Utopie*, Bochum, Langendreer, 1960.

SEIDEL, Michael, *Satiric Inheritance : Rabelais to Sterne*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

SERVIER, Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1991.

SGARD, Jean, *Prévost romancier*, Paris, Librairie José Corti, 1968.

SHACKLETON, Robert, *Censure and Censorship. Impediments to Free Publication in the Age of Enlightenment*, Austin, The University of Texas, 1975.

SHKLAR, Judith, *After Utopia. The decline of political faith*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

SOLE, Jacques, *Les mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979.

SQUAROTTI, G. Barberi (éd.), *I mondi impossibili : l'utopia*, Série « L'aventura Letteraria. Teoria e storia dei generi letterari », Torino, Tirrenia Stampatori, 1990.

STROWSKI, Fortunat, *Histoire du sentiment religieux en France au XVII^e siècle. Pascal et son temps*, 5^e édition, Paris, Plon, 1921.

SUVIN, Darko, *La Science-Fiction entre l'utopie et l'antiutopie*, Montréal, Les Presses Universitaires du Québec, 1977.

TARABAUT, Adolphe*, Le vrai visage de Rétif de la Bretonne*, Paris, Editions Montagne, 1936.

TARDIOLA, Giuseppe, *Atlante fantastico del Medioevo*, Roma, De Rubeis Editore, 1990.

TAYLOR, W. D., *Jonathan Swift. A critical essay*, London, Peter Davies, 1933.

THRUPP, Sylvia L. (éd.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, The Hague, Mouton & co., 1962.

TIEJE, Arthur J., *The Theory of Characterization in Prose Fiction Prior to 1740*, Minneapolis, University of Minnesota Studies in Language and Literature No. 5, 1916

TIPPETT, Brian, *Gulliver's Travels*, London, Macmillan Education Ltd., 1989.

TODD, Denis, *Imagining Monsters. Miscreations of the Self in Eighteenth-century England*, Chicago ad London, The University of Chicago Press, 1995.

TOON, Peter (éd.), *Puritans, the Millennium and the Future of Israel. Puritan Eschatology, 1600-1660*, Cambridge & London, James Clarke, 1970.

TRISTAN, Frédérick, *Le monde à l'envers*, Etude et anthologie. *La représentation du mythe*, essai d'iconologie par Maurice LEVER, Paris, Hachette, 1980.

TROUSSON, Raymond, *Histoire de la libre pensée. Des origines à 1789*, Bruxelles, Espace de Libertés, 1993.

—, *Voyages aux Pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Troisième édition revue et augmentée, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1999.

TURRÓ, Salvio, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Anthropos, Editorial del Hombre, 1985.

TUVESON, Ernest Lee, *Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, New York, Evanston & London, Harper & Row, 1964.

— (éd.), *Swift. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, 1964.

URBAIN, Jean-Didier, *Secrets de voyage. Menteurs, imposteurs et autres voyageurs invisibles*, Paris, Payot & Rivages, 1988.

USCATESCU, George, *Utopia y plenitud historica*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963.

Utopies. La quête de la société idéale en Occident, Exposition organisée par la Bibliothèque Nationale de France & The New York Public Library, Paris, avril-juillet 2000.

VAHANIAN, Gabriel, *L'utopie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

VAN WIJNGAARDEN, Nicolaas, *Les Odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Genève & Paris, Slatkine, 1982.

VENTURI, Franco, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge (Massachusetts), Cambridge University Press, 1971.

VERSINS, Pierre, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science fiction*, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1972.

VIATTE, Auguste, *Les sources occultes du Romantisme*, Paris, H. Champion, 1979.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *L'Atlantide,* Paris, Les Belles Lettres, 2005.

VIERNE, Simone, *Jules Verne et le roman initiatique*, Paris, Sirac, 1973.

VOIGT, Milton, *Swift and the Twentieth Century*, Detroit, Wayne State University Press, 1964.

WAGNER, Nicolas, *Morelly, le méconnu des lumières*, Paris, Klincksieck, 1978.

WALSH, Chad, *From Utopia to Nightmare*, London, Geoffrey Bles, 1962.

WARREN, Fintan B., *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1963.

WATKINS, W. B. C., *Perilous Balance. The Tragic genius of Swift, Johnson & Sterne*, Princeton, Princeton University Press & London, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1939.

WEIL, Françoise, *Livres interdits, livres persécutés. 1720-1770*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

WEISBACH, Werner, *El Barroco. Arte de la Contrarreforma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.

WILLIAMS, Kathleen, *Jonathan Swift and the Age of Compromise*, Lawrence, University of Kansas Press, 1965.

WOLFZETTEL, Friedrich, *Le discours du voyageur. Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Âge au XVIII^{e} siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

WOOD, Nigel (éd.), *Jonathan Swift*, London & New York, Longman, 1999.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1979.

—, *Une utopie de la raison. Essai sur la politique moderne*, Paris, La Table Ronde, 2002.

YATES, Frances A., *The Rosicrucian Enlightenment*, London, ARK Paperbacks, 1986.

YARDENI, Myriam, *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, A.-G. Nizet, 1980.

ZARKA, Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

ZAVALA, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Segunda edición aumentada, México, Editorial Porrúa, 1987.

ZIMMERMAN, Everett, *Swift's Narrative Satires. Author and Authority*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1983.

Index de noms

Abensour, Miguel, 5, 122, 649

Adam, Antoine, 124, 138, 177

Adams, Percy G., 77, 98, 136, 181, 448

Agostini, Ludovico, 194, 195, 196, 197, 511, 588, 635

Albert le Grand, 322

Alexander, Peter, 627

Andreae, Johann Valentin, 6, 33, 103, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 291, 317, 635

Aratus, 179, 638

Arioste, 110, 170, 327, 594

Aristophane, 347, 629, 642

Aristote, 85, 125, 163, 191, 242, 252, 299, 300, 414, 430, 520, 521, 524, 542, 629

Atkinson, Geoffroy, 137, 447, 455, 587, 589

Augustin, 37, 122, 132, 187, 188, 210, 231, 233, 257, 269, 308, 455, 518, 617

Babeuf, 583, 621

Bacon, Francis, 6, 33, 41, 66, 89-91, 125, 179, 186, 199, 201-208, 281, 312, 317, 336-337, 361, 381-383, 427-434, 439, 538, 542-544, 582, 588, 599, 635, 636, 642, 649

Baczko, Bronislaw, 42, 588, 627

Bailey, J. O., 468, 495, 526, 591

Balthazard, abbé, 456, 637

Bar Cepha, Moses, 54, 76, 105, 134

Barberino, Andrea de, 463

Barnes, Joshua, 65-66, 330, 445, 589, 636

Baron, Vincent, 160, 598

Baxter, Richard, 179, 208, 635

Bayle, Pierre, 100, 180, 217, 327, 328, 341, 576

Becker, Carl L., 35, 39

Bède le Vénérable, 50, 109, 110, 518

Beffroy de Reigny, Louis-Abel, 181, 461, 516, 526-527, 638

Bellamy, Edward, 639, 642, 644

Bellarmin, Robert, 160, 370

Benrekassa, George, 46, 85, 179, 184, 338, 586

Berington, Simon, 79, 80, 88, 120, 149, 182, 183, 184, 450, 636

Bernardin de Saint-Pierre, Henri, 8, 78, 86, 281, 286-288, 638

Bérulle, 158, 159, 160, 164

Béthune, Chevalier de, 134, 455, 461, 516, 543-546, 549-550, 636

Bingfield, William, 451, 460, 487, 498, 510, 637

Bisselius, Johannes, 68, 69, 93, 207, 635

Blanchot, Maurice, 417

Bleich, David, 18, 644

Boccalini, Traiano, 175

Bodin, Jean, 170, 172, 232, 325-326, 330, 582-583

Boesky, Amy, 285, 294

Bonifacia, Giovanni, 241, 393, 635

Booker, M. Keith, 612, 617, 630, 643, 644

Bory de Saint-Vincent, Jean-Baptiste-Geneviève-Marcellin, 89

Bossuet, Jacques Benigne, 160, 161

Bougainville, Louis-Antoine de, 180, 227, 237, 255, 328, 406, 418, 598

Bougeant, Guillaume-Hyacinthe, 636

Brache, Tycho, 514, 532

Brancas-Villeneuve, A. F. de, 68, 70, 456, 637

Brandt, Sébastien, 158, 212, 604

Brome, Richard, 12, 102, 366-377, 385, 446, 636, 649

Browne, Thomas, 310, 318-322, 378, 432, 447

Bruno, Giordano, 138, 159, 175, 293, 433, 464, 514

Brunt, Samuel, 116, 246, 395-396, 523, 638

Budé, Guillaume, 189-191, 204, 205, 210

Bulwer-Lytton, Edward, 509, 639, 645

Burgess, Anthony, 259

Burgh, James, 94, 637

Buridan, Jean, 464

Burney, James, 120, 242, 407, 638

Burton, Robert, 162-164, 173, 316-317, 368, 374-375, 447

Butler, Samuel, 639, 645

Cabet, Etienne, 25, 69, 93, 152, 181, 621, 639

Calderón de la Barca, 64, 204, 369, 373-374, 377

Calvin, 11, 147, 155, 156, 157, 167, 200, 382

Camões, Louis, 594

Campanella, Tommaso, 6, 33, 70, 72, 80, 120, 129-139, 176, 186, 197, 210, 317, 361, 398, 421, 514-515, 588, 612, 635, 648

Carey, John, 378, 626

Carnochan, W. B., 266, 276

Carré, Rose-Marie, 297, 299

Cartier, Jacques, 259

Carver, Marmaduke, 38, 55, 56, 101, 103, 105

Casanova, Giaccomo, 12, 62, 67, 107-109, 124, 237, 451, 460, 489-494, 498, 510, 588, 637

Cauly, Olivier, 204, 205, 206

Cavendish, Margaret, 12, 62, 67, 116-117, 120, 124, 293-295, 298, 413, 461, 516, 523, 541-543, 635

Cervantès, Miguel de, 12, 279, 366, 445

Chalmers, Alan D., 274, 279

Chinard, Gilbert, 94

Chirpaz, François, 24, 123, 150, 586

Cioranescu, Alexandre, 61, 355, 579, 587, 596, 615, 616, 618, 632, 646, 647

Claeys, Gregory, 96, 383, 451, 615, 647

Clavius, Christophe, 464

Clifford, James L., 263

Collin de Plancy, 12, 106, 460, 495, 496, 497

Colomb, Christophe, 53, 54, 56, 57, 59, 70, 83, 94, 117, 125, 243, 259, 405, 446, 458, 499, 517, 519, 523, 542, 562, 569, 598, 610

Copernic, 464, 514, 527

Cornelius Agrippa, 159

Corrado, Adriana, 589

Cosmas Indicopleustes, 76, 77, 105, 134

Couliano, Ioan Petru, 157, 293, 299, 429, 512, 606

Coyer, Gabriel François, 238, 383, 384, 385, 456, 638

Cromwell, 31, 41, 179, 207, 396, 549, 553, 582

Ctésias, 321

Curcio, Carlo, 192, 632

Cyrano de Bergerac, Savinien, 12, 62, 67, 110-115, 120, 124, 138, 140, 178, 182, 253, 292-299, 327, 328, 344-450, 454, 461, 512-516, 522-523, 528, 532-535, 541, 549, 556, 588-589, 621, 633, 636, 649

D'Ailly, Pierre, 53, 471

D'Aubignac, François Hédelin abbé, 238, 456, 636, 648

D'Holbach, Paul-Henri Thiry, 180, 439, 441, 442

D'Orléans, Anne-Marie-Louise-Henriette, 242, 260, 395, 456, 553, 636, 649

Damascène, Jean, 50

Daniel, Gabriel, 513, 516, 520-522, 636

Dante, 6, 32, 51, 60, 72, 106, 110, 170, 260, 462, 472, 510, 512, 524, 529, 551, 552, 584

Davis, J. C., 43, 44, 48, 576, 597, 646

De Busens, 237, 456, 635

Defoe, Daniel, 12, 180, 332, 449, 461, 516, 538-539, 589-590, 638, 649

Delumeau, Jean, 157, 158, 163

Descartes, René, 147, 203, 242, 293, 295, 299-318, 336, 382, 427, 432, 435, 437, 440, 464, 473, 513-514, 518, 520-522, 532, 542, 636

Desfontaines, Pierre-François Guyot, 67, 186, 279, 280, 363, 638

Desroche, Henri, 25, 26, 39, 43

Diderot, Dénis, 180, 255, 327, 328, 329, 406, 418, 528, 598

Dixmerie, Bricaire de la, 456, 638

Domenichelli, Mario, 9, 604, 627

Donaldson, Jan, 368, 603

Doni, Francisco, 174, 210, 365, 366, 469, 511, 512, 635

Donne, John, 257

Donnelly, Dorothy F., 36, 41, 125, 188

Dorrington, Edouard, 95, 96, 132, 133, 590, 637

Dostoïevski, F. M., 394, 616, 645

Doxiades, C., 614

Dubois, Claude-Gilbert, 9, 29, 44, 210, 214, 216, 217, 219

Dupont, Victor, 539, 587, 634

Dupuyherbault, Gabriel, 171, 172

Durand, Gilbert, 17

Dury, John, 69, 207

Ehrenpreis, Irwin, 258, 262, 275, 278

Eliade, Mircea, 17, 18, 269, 494, 504, 567, 605

Eliav-Feldon, Miriam, 34, 150, 151, 155, 632

Eliot, John, 179, 207, 635

Elliott, Robert C., 260, 263, 265, 278, 603, 630

Engels, Friedrich, 330, 579, 582, 583

Ephrem, 54

Erasme, 44, 158, 163, 169, 176, 189, 212, 221, 227, 231, 365, 370, 447, 586, 604, 606, 608, 620

Euler, Leonhard, 106, 107, 468, 483, 485, 487, 490, 498

Eurich, Nell, 578

Fausett, David, 198, 242, 349, 407, 457, 590, 610, 614

Fénelon, 332, 335, 337, 636, 642

Ficin, Marsile, 141, 293, 295, 545

Finé, Oronce, 366

Firpo, Luigi, 129, 192, 194, 511

Floyd, Thomas, 208, 635

Foigny, Gabriel de, 67, 99-101, 120, 124, 128, 132, 135, 140-142, 160, 178-179, 218, 226, 271, 327-328, 337, 342, 349-357, 399, 406, 458, 588, 636, 647-649

Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 12, 40, 135, 149, 337, 454, 461, 464, 518-522, 543, 635

Forster, Jean-Paul, 386, 639, 645

Fortunati, Vita, 585, 647

Fourier, Charles, 25, 422, 578, 583

Freund, Julien, 9, 581, 621, 625, 646

Frye, Northrop, 37, 257, 597, 604, 645

Funke, H.-G., 576

Galilée, Galileo, 138, 464, 514, 524, 527, 542

Garasse, 162, 178

Garin, Eugenio, 30, 193

Garnier, Charles-Georges-Thomas, 324, 455, 544, 562

Gassendi, Pierre, 138, 161, 439, 521, 542

Gilbert, Claude, 29, 128, 135, 141, 142, 145, 178, 218, 336, 337, 636

Gildon, Charles, 98, 239, 240, 260, 636, 648

Glanvill, Joseph, 635

Godwin, Francis, 12, 115, 177, 179, 299, 346, 454, 461, 516, 523, 524, 525, 589, 621, 635

Goodman, Godfrey, 259

Gott, Samuel, 69, 199, 207, 635

Gottfried de Viterbe, 53, 110, 595

Gove, Philip Babcock, 589

Granger, Gilles-Gaston, 626

Greven-Borde, Helen, 48, 587, 591, 612, 614, 622, 644

Grivel, Guillaume, 459, 590, 637

Guevara, Antonio de, 63-64, 70-72, 255, 445, 635

Guhl, Marie-Cécile, 17

Guillaume de Rubrouck, 446

Hakluyt, Richard, 52, 93, 366, 446

Hall, Joseph, 5, 12, 44, 102, 177, 186, 216, 220-230, 242, 246, 259-260, 363, 386, 400, 446, 458, 469, 474, 549, 636, 649, 687

Halley, Edmund, 106-107, 468, 483, 485, 487, 490, 498

Hansot, Elisabeth, 42, 118, 646

Harrington, James, 86, 97, 179, 208, 283, 382, 459, 582, 589, 635

Harrison, J. F. C., 44

Harth, Phillip, 381, 382

Haywood, Eliza Fowler, 238, 456

Head, Richard, 12, 92, 179, 383, 459-460, 589, 636, 648

Herbinius, Johannes, 38, 466, 467, 471, 473, 481, 485, 490, 498

Hermann, Léon, 70, 126

Hérodote, 66, 321, 561

Hetherington, Kevin, 580

Hillegas, Mark R., 644

Hobbes, Thomas, 147, 163, 179, 277, 308, 312, 378, 427, 430-435, 439, 542, 582-583

Hodgson, William, 638

Holberg, Ludvig, 12, 67, 348, 460, 483-491, 498, 636

Huet, Pierre Daniel, 38, 56, 103

Hugues, Micheline, 587, 588, 646

Hume, David, 390, 427, 435-439, 443-444

Huxley, Aldous, 5, 44, 643

Imbroscio, Carmelina, 338, 339, 361, 615, 644

Ingelo, Nathaniel, 179

Isidore de Séville, 46, 71, 322, 414, 465, 561

Jambule, 71

Jung, Carl Gustav, 10, 264, 269, 274, 491, 492, 498, 502, 504, 552, 642

Kateb, George, 7, 641

Kepler, Johannes, 292, 298, 461, 512, 514, 516, 524, 527, 531-534, 540, 549, 552, 556, 636, 649

Kircher, Athanasius, 79, 464-467, 471, 473, 476, 481-485, 490, 497, 498, 500, 506, 531, 565

Klein, Robert, 200

Kolnai, Aurel, 7, 579, 640

Kumar, Krishan, 32, 34, 43, 588, 611, 617, 627, 642

La Hontan, 406, 598

La Mettrie, Julien Offray de, 439, 440

La Pierre, Jean de, 178, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 260, 636, 649

La Popelinière, 55, 99, 220, 473

La Sale, Antonio de, 258, 463

Las Casas, Bartolomé de, 405, 458

Lacan, Jacques, 375-376

Lachèvre, Frédéric, 124, 177

Lacroix, Jean-Yves, 131, 635

Lactance, 322, 518

Lanson, Gustave, 124, 447

Lapouge, Gilles, 39, 122, 124, 580, 609, 619

Lassay, Marquis, 99, 458, 637

Latin, Brunet, 46, 71, 561

Le Doeuff, Michèle, 388, 612

Lefebvre, François, 94-95, 209, 459, 512, 590, 637

Legrand, Marc-Antoine, 182, 636

Leguat, François, 397, 447

Leibniz, 33, 118, 327, 330, 341, 349, 435, 576

León Pinelo, Antonio de, 54

Lesage, Alain-René, 607-608, 633, 636

Lesconvel, Pierre de, 208, 452, 637, 642

Leslie, Marina, 294, 575, 613, 622

Leszczynski, Stanislas, 406, 637

Levitas, Ruth, 577

Ligné, Charles-Joseph de, 637

Locke, John, 277, 427, 432, 433, 434, 435, 436, 439, 583

Lupton, Thomas, 635

Luther, 11, 31, 44, 152, 155, 156, 166, 167, 168, 171, 200, 382

Machiavel, 170, 176, 198, 325, 326, 393, 582, 605

Macrobe, 511, 532

Maillet, Benoît de, 541, 636

Mâle, Emile, 157, 186

Malebranche, Nicolas, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 373, 375

Malesherbes, Chrétien-Guillaume de Lamoignon de, 167, 168

Mandeville, Bernard, 8, 242, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 612, 638, 646, 649

Mandeville, Jean, 47, 57, 58, 70, 223, 229, 322, 327, 366, 367, 368, 446, 562

Manley, Mary de la Rivière, 638

Mannheim, Karl, 579, 617

Manuel, Frank E., 33, 37, 43, 197, 206, 208, 327, 329, 494, 575, 577, 578, 616, 628, 642

Marin, Louis, 190, 580, 611, 618, 631

Marivaux, 67, 84, 225, 336, 337, 636, 637, 638

Marouby, Christian, 10, 449, 585, 599, 612

Martín del Río, 462

Marx, Karl, 82, 330, 390, 558, 561, 579

Mattéi, Jean-François, 5, 291, 650

Mayne, Zachary, 432

McDermott, Murtagh, 461, 538, 539, 634, 638

Mercator, 93, 220

Mercier, Louis Sébastien, 117, 118, 119, 127, 461, 637

Mercier, Roger, 161

Mercier de la Rivière, Paul-Pierre, 333, 638

Mersenne, Marin, 162, 521

Meslier, Jean, 151

Mesnard, Pierre, 163

Milton, John, 107, 110, 173, 179, 382, 464, 532

Minerva, Nadia, 357, 401, 508

Molnar, Thomas, 35, 39, 123, 124, 150, 151, 619, 640

Momoro, Antoine-François, 115, 461, 516, 523, 536-537, 637

Moncrif, François Augustin de, 331, 332

Mondasse, Varennes de, 637

Montaigne, Michel de, 405, 528, 598

Montesquieu, 325, 327, 406, 646

More, Henry, 41, 159, 323

More, Thomas, 5, 6, 12, 25, 31-40, 44, 47, 48, 56-63, 70, 94-95, 120-129, 137, 163, 170, 173, 174, 176, 185, 186, 189-191, 200, 204-208, 210-213, 221, 227, 231, 236, 248, 263, 272, 277, 282, 325, 326, 334, 365, 370, 389, 445-448, 456-459, 469, 575-577, 582, 586-588, 596, 599, 602, 608-620, 629, 631-635, 642, 648-650

Moreau, Pierre-François, 47, 584, 585, 587, 593, 639, 645

Morelly, Etienne-Gabriel, 12, 74-77, 134, 150-151, 236, 260, 332, 460, 583, 621, 637

Morris, Ralph, 67, 120, 407, 450-451, 459-461, 516, 538, 540, 638-642

Morson, Gary Saul, 616

Morton, Arthur Leslie, 594, 595

Mosneron de Launay, Jean-Baptiste, 638

Mouchard, Claude, 5

Fieux Mouhy, Charles de, 67, 460, 479-486, 636

Moutonnet-Clairfons, Julien-Jacques, 86-87, 637

Moylan, Tom, 591, 618

Mumford, Lewis, 592, 614, 629, 645

Müntzer, Thomas, 25, 31, 512

Negley, Glenn Robert, 176, 600, 614, 615, 617, 628

Neville, Henry, 97, 179, 283, 284, 285, 458, 589, 636

Newton, 382, 514, 516, 532

Odoric de Pordenone, 446, 562

Olaus Magnus, 93, 447, 471

Olson, Theodor, 42

Oresme, Nicolas, 464

Ortelius, Abraham, 93, 220, 230

Orwell, George, 5, 44, 382, 643

Ostervald, Jean-Frédérick, 162

Owen, Robert, 25, 621

Pacheco Pereira, Duarte, 77-78, 94, 105

Pajon, Henri, 67, 298, 638

Paltock, Robert, 67, 120, 135, 406, 450, 451, 459, 516, 637

Paquot, Thierry, 13, 423

Paracelse, 196, 321, 381, 503

Patrick, J. Max, 614, 615, 617, 628

Patrizi, Francesco, 72-73, 193, 588, 635

Pérez de Valencia, Jacob, 51-52, 77-78, 104

Pessin, Alain, 575, 582

Philips, Ambrose, 98, 206, 337, 458, 637

Pierre Lombard, 110, 121

Pierre Martyr, 471

Pigafetta, Antonio, 259, 411, 445

Pinkus, Philip, 266, 267, 275, 379, 381

Plan Carpin, 74, 446, 562

Platon, 5, 34, 35, 36, 47, 58, 61, 72, 75, 85, 86, 88, 100, 158, 191, 202, 221, 275, 291, 299, 317, 325, 326, 330, 334, 351, 352, 483, 511, 520, 521, 532, 542, 583, 629, 642, 648, 650

Plattes, Gabriel, 69, 86, 127, 206, 208, 330, 635

Pline, 71, 296, 321, 447, 561

Plutarque, 511, 532

Poe, Edgar Alan, 12, 120, 460, 469, 471, 497, 498, 503, 508

Poiron, Daniel, 463

Polack, Fred L., 614, 619

Polo, Marco, 47, 57, 70, 74, 284, 446, 447, 562

Portes, Laurent, 644

Prévost, André, 95, 189, 586

Prévost, 8, 178, 396, 398, 399, 588, 638, 647

Psalmanazar, George, 74, 451, 452, 637

Purchas, Samuel, 446

Quiroga, Fernando de, 25, 26, 31, 94, 170, 578

Raban Maur, 50, 110

Rabelais, 169, 170, 216, 470, 576, 596, 642

Racault, Jean-Michel, 8, 33, 111, 258, 260, 277, 288, 331, 335, 340, 356, 399, 445, 449, 455, 576, 580, 581, 588, 589, 598, 600, 628, 629, 647

Raguet, Gilles Bernard, 91, 208, 281, 282, 283, 636, 642, 649

Rank, Otto, 17

Rétif de La Bretonne, Nicolas-Edme, 67, 99, 101-102, 180, 237, 252, 260, 334, 407, 408-417, 458, 516, 637

Riffaterre, Michael, 196, 630

Rihs, Charles, 131, 132, 150, 325

Riot-Sarcey, Michèle, 5, 643

Ronzeaud, Pierre, 83, 100, 124, 141, 179, 448, 524

Rosenberg, Aubrey, 146

Roumier-Robert, Marie-Anne de, 298, 333, 455, 461, 516, 520, 549-556, 638

Rousseau, Jean-Jacques, 133, 329-330, 333, 349

Rubin, David Lee, 108, 329, 351, 356, 648

Ruppert, Peter, 615, 623, 643

Russen, David, 115, 454, 516, 522-523

Rustaing de Saint-Jory, Louis, 67, 83, 84, 459, 637

Ruyer, Raymond, 40, 580, 583, 584, 591, 616, 626, 640

Sade, 182, 237, 416, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 588, 589, 638, 647

Sadler, John, 69, 86, 179, 208, 459, 589, 635

Saintonge, Alphonse de, 51

Sargent, Lyman Tower, 583, 592, 614, 618, 619, 627, 632

Sartre, Jean-Paul, 624

Savonarole, 170

Schaer, Roland, 48

Schäfer, Martin, 338-340, 396

Schleiner, Winfried, 299, 366, 597

Scholem, Gershom, 26, 27

Schott, Gaspar, 252, 413

Schulte-Herbrüggen, S., 621

Serane, Philippe, 96, 637

Seriman, Zaccaria, 102, 120, 186, 242, 260, 458, 638

Sgualdi, Vincenzo, 237, 636

Shaftesbury, 324, 382

Shklar, Judith, 123, 329, 646

Simon le Mage, 494

Soline, 321, 447, 561

Sorel, Charles, 220, 230, 448

Souvestre, Emile, 639, 645

Spence, Thomas, 181, 456, 638

Spinoza, Baruch, 138, 262, 312-315, 318, 432, 435, 476

Staden, Hans, 417

Stéthatos, Nicétas, 50

Stiblin, Gaspar, 85-86, 191-193, 635

Stouvenel, Victor, 58

Stretzer, Thomas, 227, 237, 383, 456, 534, 638

Stroup, Alice, 108, 329, 351, 356, 448, 450, 648

Stubbes, Phillip, 5, 173, 212-213, 259, 636, 648

Suvin, Darko, 32, 578, 591, 608, 611, 623, 624, 627

Swift, Jonathan, 8, 67, 74, 120, 186, 228, 229, 242-279, 332, 336, 337, 342, 348, 354, 357, 359, 361, 363, 379, 381, 382, 395, 406, 411, 413, 450, 460, 476, 486, 487, 493, 510, 530, 536, 538, 551, 588-599, 613, 635, 638, 646-649

Symmes, George, 460, 468-469, 495-498, 638

Tallemant, Paul, 237, 456, 635

Tasso, 594

Terra Rossa, Vitale, 96, 453

Terrasson, Jean, 88, 89, 333, 637

Thomas, Artus, 5, 44, 67, 85, 212, 214, 215, 216, 218, 219, 226, 260, 351, 459, 629, 636, 648

Thomas d'Aquin, 28, 46, 252, 316, 517

Thomas, Keith, 43, 258, 259, 386, 577

Thomson, William, 461, 526, 637

Tiphaigne de la Roche, Charles-François, 8, 80-81, 124, 298, 337, 396, 399-404, 455, 461, 556-558, 637-638, 647

Tristan, Frédérick, 528, 595, 602, 605, 608

Trousson, Raymond, 8, 326, 357, 361, 393, 398, 404, 476, 576, 585, 596, 600, 632, 646, 647

Tyssot de Patot, Simon, 97, 103, 120, 135, 146-151, 178, 242, 349, 357-359, 387, 388, 393, 460, 475-478, 498, 589, 636, 637, 649

Vahanian, Gabriel, 33, 122

Van Helmont, 381, 542, 556

Van Schooten, Hendrik, 67, 459, 636, 649

Van Wijngaarden, Nicolaas, 177, 648

Vatel, Emeric de, 393, 394, 395, 638

Veiras, Denis, 99, 135, 141-144, 160, 178, 327, 337, 341, 349, 350, 450, 453, 458, 588, 589, 621, 635, 648, 649

Verne, Jules, 12, 48, 120, 283, 459, 460, 462, 481-484, 488, 491, 497-509, 561-569, 591, 644

Verrazano, Giovanni da, 259

Versins, Pierre, 576

Vespucci, Amérigo, 56, 59, 259, 405

Vierne, Simone, 501, 508, 566, 567

Vincent de Beauvais, 322, 561

Voltaire, 12, 67, 119, 180, 247, 327, 329, 395, 411, 461, 492, 510, 516, 528, 530, 547, 548, 637

Wagner, Nicolas, 75, 150

Walsh, Chad, 277, 615, 616, 618, 632, 644

Ward, Edward, 96, 179, 238, 378, 456, 457, 637, 638, 649

Weinsbach, Werner, 186

Wells, H. G., 277, 509, 539, 557, 639, 644, 645

Whitmore, W., 279, 638

Wilkins, John, 110, 115, 136, 138, 344, 454, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 523, 527, 528

Winstanley, Gerard, 582, 583

Winton, Calhoun, 262, 263

Witherspoon, John, 179, 383, 638

Witte de Hese, Joannis, 52, 70

Wunenburger, Jean-Jacques, 5, 9, 11, 17, 18, 43, 189, 291, 575, 577, 585, 593, 620

Xénophon, 85, 192

Zamiatine, Evgheni, 5, 44, 643

Zarka, Yves Charles, 430

Zeno, Nicolò, 92, 93

Zuccolo, Ludovico, 196, 197, 588, 628, 635