

L'INTOLERANCE RELIGIEUSE ET L'ECHEC DES UTOPIES CLASSIQUES

DOI: 10.7413/18281567068

par **Corin Braga**

Université Babes-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania

Religious intolerance and the failure of early modern utopias

Abstract:

The Counter-Reformation treated classical utopias as Pelagian heresies, that is, fictions that questioned the original sin and the role of the Church in redemption. The religious censorship applied to utopian thinking provoked, in some authors, a radical disbelief in the possibility of achieving ideal societies or earthly paradises. While authors like Gilles Bernard Raguét questioned the models offered by Francis Bacon and other utopists, other authors like Tiphaigne de la Roche, Bernardin de Saint-Pierre or Samuel Johnson demonstrated, through a counter-utopian procedure of “*reductio ab absurdum*”, that utopias could simply not endure on earth.

Keywords: Utopia; Dystopia; Religious censorship; Gilles Bernard Raguét; Tiphaigne de la Roche; Bernardin de Saint-Pierre.

En général, les antiutopies, à commencer par les antiutopies de l'Âge classique, ont pour but de montrer le revers négatif de notre monde, du *mundus*. Elles sont des critiques, des satires, des « mondes renversés » qui choisissent les éléments mauvais de notre monde, de l'Europe, et les extrapolent dans un pays allégorique des antipodes ou d'un autre emplacement imaginaire connotant l'altérité. Ces textes dysphoriques représentent une veine parallèle et complémentaire au courant des utopies classiques. Les deux sous-genres, les topies positives et les topies négatives, ont le même « droit d'existence », la même « densité fictionnelle », puisque qu'ils ne sont que les variantes spéculaires, le positif et le négatif du même film.

Cependant d'autres auteurs classiques ont décidé de ne pas se pencher directement sur notre monde et de le refléter à travers des lentilles aux effets déformants, mais sur les images déjà construites par les utopistes précédents, pour tester leur cohérence et eudémonisme. Ils ont mis en œuvre une sorte de mimésis de second degré, qui ne part plus du *mundus* (l'image « neutre » du « monde historiquement réel »), mais des utopies dérivés du *mundus*. Plus pessimistes, ces auteurs ont repris les principes sur lesquels avaient travaillé les utopistes pour imaginer leurs cités idéales et en ont tiré des conclusions différentes, moins heureuses. En feignant d'accepter le pari de construire des mondes imaginaires selon les projets proposés par leurs collègues optimistes, ils se sont proposé de démontrer que ces sociétés sont vouées à l'échec.

Ces démonstrations contre-utopiques utilisent deux grand procédés de construction fictionnelle : sélection et extrapolation des traits négatifs de notre monde, faisant pendant aux traits positifs sélectionnés par les textes utopiques, et démonstration par l'absurde, qui renverse les traits positifs des utopies en des traits négatifs. D'habitude, le premier procédé engendre des antiutopies « réalistes » qui, tout en démontrant par l'intrigue narrative que les projets (e)utopiques ne sont pas soutenables, conservent une convention de vraisemblance et un registre de lecture réaliste. Le deuxième procédé, de « réduction à l'absurde », donne naissance à des visions sociales terrifiantes, infernales, grotesques, absurdes, impossibles en fin de compte. Dans un autre travail publié en *Metabasis*¹, nous avons exemplifié ces procédés par des antiutopies classiques comme l'anonyme *Supplément du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune* (1595)², *L'Isle des Hermaphrodites* d'Artus Thomas (1605)³, *Mundus alter et idem* de Joseph Hall (1605)⁴ et *Le Grand Empire de l'un et l'autre monde divisé en*

¹ Corin Braga, "La censure idéologique chrétienne de l'imaginaire utopique", in *Metabasis. Filosofia e comunicazione*, Italie, no. 7, mai 2009 (www.metabasis.it).

² An., *Le Supplément du Catholicon ou Nouvelles des régions 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'aguères sorty de Paris, 1595.

³ Artus Thomas, *L'Isle des Hermaphrodites*, Édition, introduction et notes par Claude-Gilbert Dubois, Genève, Droz, 1996.

⁴ Joseph Hall, *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.

trois royaumes, le Royaume des Aveugles, des Borgnes & des Clair-voyants de Jean de La Pierre (1625)⁵.

Dans ce travail nous nous proposons de voir comment la critique religieuse des utopies de la Renaissance, traitées par le Concile de Trente comme des hérésies pélagiennes, a provoqué une attitude de méfiance envers les projets utopiques. Plusieurs auteurs d'antiutopies de l'Âge classique ont commencé à douter de l'eudémonisme des cités idéales et ont imaginé des récits où ces communautés et sociétés échouent de manière exemplaire.

Pour voir à l'œuvre l'inversion contre-utopique, prenons l'exemple de *The New Atlantis* de Francis Bacon (1627) et de sa continuation *La Nouvelle Atlantide de François Bacon* de l'abbé Gilles Bernard Raguet (1702). Le texte de Bacon, une fiction méliorative plaquée sur des *patterns* mythiques, ceux de l'Atlantide platonicienne et de la Nouvelle Jérusalem chrétienne, est un projet social qui aspire à un couronnement religieux : la Terre promise⁶. Or, voilà que, doutant de l'orthodoxie chrétienne de la proposition du chancelier anglais, l'abbé Raguet imagine une continuation où la « nouvelle Atlantide » change de signification. Conçu comme un « Entretien entre Philarque et Cléon », le manuscrit serait, sinon une révélation médiumnique de la part de Bacon lui-même habitant les Champs Élysées (comme se le demande Philarque), du moins un « brouillon » inachevé retrouvé dans la bibliothèque de l'utopiste (comme le suggère Cléon)⁷.

La nouvelle expédition à Bensalem imaginée par l'abbé Raguet reprend le schéma du voyage en utopie : tempêtes et vents irrépressibles qui emportent le bateau dans la Mer Australe, brumes et ténèbres marines qui jouent le rôle d'obstacles dans la voie vers un lieu privilégié, défenses de l'île, naturelles et humaines (y compris un rouleau de parchemin avec un arrêt d'y aborder), « un fruit du Païs d'une odeur fort douce, [...] Antidote contre les maux contagieux » (qui renvoie sinon directement à l'arbre de vie du jardin d'Éden, du moins à des avatars de celui-ci, comme l'Annedda,

⁵ 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.

⁶ Francis Bacon, *La nouvelle Atlantide*, Traduction de Michèle Le Dœuff et Margaret Llasera, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Michèle Le Dœuff, Paris, Flammarion, 1995.

⁷ [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 Françoises, des Sciences, & des Inscriptions, Par M. R., À Paris, Chez Jean Musier, MDCCII [1702], p. 147.

le *thuja occidentalis*, découvert par Jacques Cartier au Canada⁸). De plus, par rapport aux utopies païennes dans la descendance de Thomas More, le bon abbé prend soin de christianiser la Nouvelle Atlantide, qui accueille les visiteurs avec la vision d'une grande croix. Mieux encore, le narrateur lui-même a droit à un second baptême dans l'île et reçoit le nom de Saül, allusion à la conversion de saint Paul.

Toutes les prémisses sont donc en place pour que la nouvelle Bensalem soit un bon port d'ancrage pour les rescapés, une république chrétienne meilleure face à une Europe en proie à des ruptures, des guerres et des fléaux. Mais, surprise, voilà que le narrateur et une part de l'équipage ni ne réussissent et ni ne veulent s'adapter à cette nouvelle patrie. Ce qu'ils reprochent aux Peuples de Bensalem est que, finalement, « ce Royaume n'est qu'une espèce de Couvent, & que la vie qu'on y mène n'est qu'une vie de Moines⁹ ». Or, si « la vertu qu'on pratique icy est presque naturelle », il n'est pas moins vrai qu'« une vie uniforme & toujours réglée d'une certaine façon, ne manque jamais d'ennuyer à la fin¹⁰ ». Les besoins et les plaisirs du corps, ainsi que la liberté d'agir et de penser de l'âme, commencent à prendre le dessus sur les préceptes de vie ascétique et austère des utopies monastiques et rationalistes.

Toutefois, l'abbé Raguet n'est pas un libertin de la souche de Cyrano, pour faire l'éloge des joies de la chair, il poursuit plutôt les principes du Concile de Trente, plus spécifiquement ses anathèmes contre les hérésies adamiques prélapsaires. Si les partisans de l'idée de s'établir dans l'île, qui formaient l'autre partie de l'équipage, « avoient compté de rajeunir, pour ainsi dire, en Bensalem ; d'y jouir d'une vie longue, tranquille, pleine de douceur » et avaient donc formulé un idéal de vie béatifique, obtenue dans l'ici et le maintenant, en revanche, le narrateur et ses suivants savent qu'en accord avec les dogmes encore vivants de la Contre-Réforme, toute tentative de réouverture du Paradis terrestre perdu par Adam est un blasphème qui empêchera les présomptueux de gagner le Paradis céleste ouvert par Jésus-Christ.

Comme pour renforcer ce principe théologique, Bensalem est touchée par une épidémie de peste, qui oblige les visiteurs à s'enfuir au plus vite, avant l'installation de la quarantaine. Le dogme chrétien

⁸ Jacques Cartier, *Relations*, Édition critique par Michel Bideaux, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 113.

⁹ *Ibidem*, p. 165.

¹⁰ *Ibidem*, p. 163.

veut qu'après le péché originel notre corps ait été déchu de la condition paradisiaque, que nous devons payer par la mort de la chair le rachat de l'âme, suivant l'exemple du Christ sur la Croix. Toute tentative d'immortalisation ici bas n'est qu'une tentation démoniaque, qui ne peut mener qu'à la damnation. La profession de foi contraignante de l'équipage pénitent (« Nous vous avouons de bonne foi qu'avec toute notre Philosophie, nous ne saurions nous garantir de la crainte de la mort¹¹ ») est un écho parfait à ce que Jean Delumeau appelle la « pastorale de la peur » prêchée par les Églises de la Renaissance pour endiguer la paganisation de la civilisation européenne¹².

Par une telle propagande, l'Église avait réussi à culpabiliser les promesses hétérodoxes des différents systèmes magiques, alchimiques, kabbalistes, etc. de pouvoir conférer l'immortalité et à raffermir l'idée que l'unique salut est celui dans l'autre vie, dans le Royaume des Cieux promis par la foi. Le narrateur, quant à lui, confesse être persuadé 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 perfections¹³ ». Touché par le soupçon d'hérésie, l'espace austral cesse d'être utopique, alors que les États chrétiens d'Europe apparaissent « pas si mal que ça ». L'utopie de Francis Bacon se transforme chez l'abbé Gilles Bernard Raguét en une dystopie, puisque, en dépit de ses excellences naturelles, elle fait dévier les individus de la voie du vrai salut. Dans la vision de l'Église, l'utopie, de même que le Paradis terrestre, doit rester fermée, sinon elle devient une antichambre de l'Enfer.

Une autre utopie décrite dans le moindre détail qui finit par exposer ses faiblesses est *Le philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland* de l'abbé Prévost (1731). Cleveland, fils naturel de Cromwell, et son demi-frère Bridge, fuyant l'Angleterre, après des mésaventures sur mer, sont rachetés, ensemble avec quatre autres jeunes hommes, par Madame Eliot, qui les conduit dans une colonie près de l'île Sainte Hélène. Il s'agit d'un établissement protestant, apparemment des Quakers, qui sont obligés périodiquement, à cause d'un déséquilibre dans le rapport des naissances entre garçons et filles, d'aller en Europe à la recherche de maris pour les filles de la colonie.

La description de l'île comporte tous les éléments d'un topos paradisiaque : inconnue, inexistante sur les cartes, elle est protégée par un renfort naturel de rochers circulaires ; un climat tempéré, un printemps permanent ; une nature qui « n'est nulle part plus libérale et plus féconde » ; le tout forme

¹¹ *Ibidem*, p. 208.

¹² Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1983.

¹³ *Ibidem*, p. 64.

une « espèce de Terre promise¹⁴ ». La petite collectivité qui l'habite, organisée plutôt comme une grande famille que comme un peuple, remplit le contour d'une eutopie patriarcale, qui a su imposer une éthique égalitaire : « des trois principales passions qui font la guerre au cœur des hommes, nous avons su couper la racine à deux : l'égalité qui est établie parmi nous, nous met à couvert de l'ambition, et l'inutilité des richesses nous a guéris de l'avarice¹⁵ ». Elle a nivelé les classes sociales aussi et, bien qu'il y ait des « domestiques », ceux-ci n'y sont pas des esclaves, mais plutôt les « fils » des pères de famille.

Le mécanisme d'extrapolation utopique fonctionne parfaitement, permettant à Prévost de sélectionner pour son monde imaginaire les meilleurs traits de la géographie terrestre et de la société humaine. C'est la « troisième passion » qui reste cependant problématique, passion à laquelle la communauté de Quakers n'a pas su « trouver de remède » et qui consomme les jeunes filles sans maris : l'amour. Malheureusement, dans ce cas les principes utopiques de la religion ou de la raison ne suffisent plus. La condition d'amazones ou de nones, attribuée par d'autres (e)utopistes à leurs sociétés de femmes, ne convient pas à la colonie rochellose, de manière à ce que les anciens se sentent obligés d'envoyer Madame Eliot à recruter des jeunes hommes.

La distribution des maris n'est point satisfaisante non plus. Appliquant le principe rationnel d'une égalité abstraite, les Utopiens de Prévost sont réduits à repartir les jeunes gens et à établir les couples par simple tirage au sort. Or, cette pratique vient à l'encontre des penchants du cœur, qui sont irrationnels et ont leur logique sentimentale. C'est ce qui arrive à Cleveland et à ses compagnons, qui tombent amoureux d'autres filles que celles échues par le jeu du hasard et se font ainsi condamner à mort, ou sinon expulser de l'île. La morale en est que la raison triomphante n'a pas de vraie solution pour les affaires du cœur, qu'obliger les Utopiens à vivre selon des principes logiques abstraits fait violence à la nature humaine.

Selon Jean-Michel Racault, « L'épisode de la colonie rochellose, allant contre les présupposés fondamentaux du genre, met en évidence l'opposition de l'individu et de la société, l'antinomie du bonheur collectif et du bonheur individuel ; deux au moins des communautés que nous présente le roman connaissent un effondrement remarquablement rapide et total, illustrant ainsi la fragilité des

¹⁴ Prévost, *Le philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland*, in *Œuvres*, Sous la direction de Jean Sgard, vol. II, Texte établi par Philip Stewart, Presses Universitaires de Grenoble, 1977, p. 105.

¹⁵ *Ibidem*, p. 110.

constructions utopiques ; enfin, un examen de l'ensemble du roman envisagé sous l'angle des aspirations utopiques qui s'y manifestent permet de montrer que l'utopie n'est qu'une modalité inadéquate, décevante et d'ailleurs vite dépassée de la quête du bonheur¹⁶ ». Les utopies de la raison sont finalement invivables, c'est ce que commencent à suggérer les écrivains du XVIII^e siècle, annonçant la mentalité du préromantisme en train d'éclore.

Une conclusion similaire ressort de la fantaisie orientalisante de Samuel Johnson, *The Prince of Abissinia: A Tale* (1759). Suivant une tradition des contes orientaux, Rasselas, le quatrième fils du roi de l'Abyssinie, est maintenu par son père reclus dans une forteresse, en attendant le moment où il pourra accéder au trône. Mais bien que la « Vallée heureuse » de la réclusion soit un véritable paradis sur terre, un jardin des délices, le prince trouve rapidement que ce régime de vie le mortifie, qu'il ne lui donne aucun « choix de vivre ». Imlac, le poète de cour, lui enseigne que « Les désirs sont nécessaires pour maintenir la vie en mouvement » (« *Some desire is necessary to keep life in motion* »), de sorte que le jeune prince et sa sœur Nekayah finissent par quitter une eutopie qui s'avère être une prison¹⁷. Dans ce refus d'un paradis régressif, Stefan Borbely, un critique roumain, identifie le nouveau sentiment de l'histoire et du changement (en tant que symptômes de la vie et de l'évolution) qui, au XVIII^e siècle, prépare la ruine des utopies classiques de la perfection statique¹⁸.

La dystopie la plus subtile et la plus sophistiquée de cette série est peut-être l'*Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan* de Charles-François Tiphaigne de la Roche (1765). De même que les autres utopies classiques qui « tournent mal », les *Mémoires de Duncan* commencent eux aussi par poser un cadre paradisiaque. Les Galligènes (nés des Gaulois) sont les descendants d'un Huguenote, Almont, qui fuit la France à cause des persécutions, fait naufrage en pleine mer australe, mais survit grâce à un tremblement de terre qui crée une île rien que pour lui (et ses deux enfants rescapés). Comme toute « terre nouvelle » ou terre de promesse, l'île n'est pas seulement amène et féconde, mais abrite aussi une source d'eau providentielle, véritable « eau vive », et un arbre, le

¹⁶ Jean-Michel Racault, *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)*, Paris, 1981, p. 471.

¹⁷ Samuel Johnson, *The history of Rasselas, Prince of Abissinia*, Edited by Jessica Richard, Peterborough, Canada, Broadview Editions, 2008.

¹⁸ Stefan Borbely, « Life as Form or as Energy in the Utopian Approach of the Enlightenment. A Case Study: *The History of Rasselas...*, by Samuel Johnson », in *Studia UBB Series PHILOLOGIA*, LVII, no. 4, 2012, Cluj-Napoca, Roumanie, p. 73-81.

« verseau », qui à lui seul « donne du pain, de l'huile, du sel, de l'eau, & seul peut suffire à la nourriture de l'homme¹⁹ ».

Par un inceste originaire (néanmoins excusable par l'histoire biblique elle-même concernant les premiers enfants d'Adam et Ève), Almontin et Almontine, les enfants d'Almont, sont à l'origine d'une population qui, du temps de la visite du narrateur, Duncan, se monte à presque cent mille. Bien que, au début, les premiers habitants de cette « isle que la Providence avoit tirée des eaux²⁰ » soient « menacés d'une nudité générale », ce symptôme édénique est bientôt surmonté par la découverte d'un « lin aérien » dont les propriétés sont merveilleuses (« à mesure que l'étoffe s'use, les couleurs, au lieu de se ternir, deviennent plus vives²¹ »). L'effort utopique communautaire ne tarde pas de surclasser les excellences naturelles : au-dessus des champs labourées, des vergers, des vignobles, se dresse une belle ville, au centre de laquelle ruisselle du lait.

Dans ce *topos* exotique, Tiphaigne de la Roche recueille, par le procédé d'extrapolation, plusieurs traits positifs qui ne sont pas acceptés et pratiqués en Europe. Ainsi, les Galligènes ont-ils formé « une république, telle à peu près que celle de Platon²² ». Ils ignorent la propriété privée et possèdent tout en commun : terre, aliments, habitations, femmes, enfants. Ils ont développé une religion simplifiée, déiste, sans églises, synagogues, mosquées, ni prêtres ou évêques. Suivant uniquement la loi naturelle et le bon sens, ils se vantent d'être des hommes parfaitement raisonnables : « Quoi ! disent-ils, nous sommes sur la terre les seuls hommes raisonnables ! Les Européens, ces gens si ingénieux, nos frères mêmes, plus ingénieux que tous les autres, ont une conduite & des lois si éloignées de la simple nature !²³ ».

Et pourtant, la sélection utopique ne semble pas donner tous les résultats désirés, puisque qu'elle ne porte que sur des habitudes et des pratiques sociales, mais non sur la nature humaine elle-même. Les Galligènes, bien que bénéficiant d'une éducation utopienne, « naissent comme les autres avec les dispositions naturelles qui font l'avare, l'économe, le prodigue, & chacun voudroit que les biens de la

¹⁹ Charles-François Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan*, Amsterdam, MDCCLXV [1765], vol. I, p. 62.

²⁰ *Ibidem*, vol. I, p. 81.

²¹ *Ibidem*, vol. I, p. 76.

²² *Ibidem*, vol. I, p. 15.

²³ *Ibidem*, vol. I, p. 120.

République fussent administrés à sa manière²⁴ ». Les principes rationnels de construction d'une cité idéale butent contre les tares de la condition humaine. Quoique ayant « une religion, des lois, des usages & des mœurs si différentes de ce qu'on remarque parmi toutes les autres nations, les Galligènes ont, comme on voit, les mêmes défauts, font les mêmes plaintes, & sont sujets aux mêmes troubles²⁵ ».

Le concept de nature humaine, irréductible aux lois de la raison, amorce ce que Raymond Trousson appelle le « procès de l'utopie » au XVIII^e siècle²⁶. Tiphaigne s'attaque aux principes fantasmatiques qui mènent à la construction de projets utopiques qui ignorent les réalités courantes. Le mythe de l'Âge d'Or, par exemple, est le résultat d'une comparaison déficitaire, nostalgique et révérencieuse, d'un présent médiocre avec un passé embelli : « 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 méchants, des gens bas, des traîtres, des scélérats²⁷ ».

Si les contre-utopistes chrétiens d'après le Concile de Trente critiquaient l'utopie comme une hérésie pélagienne qui ignore le péché originel et le rôle de l'Église dans le rachat, les contre-utopistes des Lumières sont des sceptiques qui doutent de la capacité de la raison triomphante de dominer l'âme. Le cœur a d'autres raisons que celles de l'intellect. Dans un échange avec des Galligènes, Duncan et son amie Alcine s'accordent que « tant l'esprit de liberté est inhérent à l'homme », que, « si cela est, il faut que l'espèce humaine soit bien violemment induite à la contradiction²⁸ ». Partant de l'axiome de la nature complexe et contradictoire de l'âme, Tiphaigne de la Roche met en doute la possibilité de toute utopie. Dans son texte, il procède à une expérimentation imaginaire, en soumettant un groupe humain aux principes d'une société conçue sur le modèle platonicien de communauté idéale. Si les

²⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 22.

²⁵ *Ibidem*, vol. I, p. 24.

²⁶ Raymond Trousson, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », in Jean Macary (éd.), *Essays on the age of Enlightenment*, Genève, 1977, p. 322-323.

²⁷ Charles-François Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan*, vol. I, p. 98-99.

²⁸ *Ibidem*, vol. I, p. 135 et 132.

optimistes y voyaient la chance des sociétés meilleures, les pessimistes en revanche accusent un processus de massification des individualités et prévoient l'échec inévitable du projet.

Il s'agit d'une démonstration *a contrario*, où les traits eudémoniques de la société imaginaire se convertissent dans des traits dysphoriques. Selon la pénétrante formule de M. Keith Booker – l'utopie de l'un est l'antiutopie de l'autre²⁹ –, un Ancien Galligène et Duncan, le narrateur qui se retrouve en position dystopique, donnent des interprétations divergentes aux concepts de communauté et d'individualité. « Vous faites tout pour multiplier les liaisons particulières », remarque l'Ancien ; « nous faisons tout pour les abolir. Dans votre constitution, vous avez raison ; dans la nôtre, nous avons aussi raison³⁰ ». Le message de tolérance mutuelle n'est pas le véritable enjeu du dialogue. Tiphaigne de la Roche semble plus intéressé à exprimer indirectement, par l'attitude de Duncan, son désaveu envers des principes comme la communauté des femmes, qui lui « répugne singulièrement » puisqu'elle encourage la concupiscence, la mise en commun des enfants, dont seule l'idée le révolte, ou les « mélanges monstrueux », à savoir incestueux, entre des individus qui ignorent leurs lignages³¹. Tiphaigne de la Roche utilise le miroir inverse de la société des Galligènes pour montrer le revers des bonnes mœurs et pratiques des Français. Si jamais les principes de l'utopie communautaire et altruiste arrivaient à être mis en pratique, dans une société qui ignore la propriété et l'égoïsme, l'inconstance en amour serait une vertu « très-recommandable » et la constance un « vice très-repréhensible », la polygamie serait supérieure à la monogamie, le vol serait toléré pour mettre en garde contre l'indolence, etc.³² Duncan se montre exaspéré par une telle perspective : « Je crois que les Galligènes me feront perdre l'entendement. Les vertus de mon pays sont des vices : ce que j'appellois bien, est mal ; ce que j'appellois mal, est bien³³ ».

Nous arrivons ainsi aux thèmes du *mundus inversus* : en Galligénie, les ivrognes sont encouragés « pour mieux parler raison » (ironie visant les visionnaires et les « enthousiastes »), les agriculteurs sèment des cailloux, du gravier et du sable pour rendre la terre plus stérile, les plantes sont considérées intelligentes, en tant qu'« animaux silencieux », les véritables héros sont les séditieux, le

²⁹ M. Keith Booker, *Dystopian Literature*, Westport (Connecticut) & London, Greenwood Press, 1994, p. 15.

³⁰ Charles-François Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan*, vol. I, p. 161.

³¹ *Ibidem*, vol. I, p. 149, 157, 159.

³² *Ibidem*, vol. I, p. 127, vol. II, p. 37, 38

³³ *Ibidem*, vol. I, p. 127.

mariage est un scandale, le « Caton des Galligènes » est un individu à qui « Jamais citoyen n'a pu lui reprocher d'avoir eu, dans tout le cours de sa vie, un seul ami. [...] Il aimoit singulièrement tous les citoyens, mais jamais il ne donna son estime à aucun d'eux, & jamais il ne rechercha celle de personne », etc.³⁴ La société australe finit ainsi par rassembler les traits négatifs de notre monde, ou plutôt le revers de ses traits positifs.

Ce n'est pas uniquement la nature humaine qui est rebelle à la régulation utopique, mais aussi le cours de l'histoire elle-même. Comme l'a montré Elisabeth Hansot, avec l'avènement du sentiment moderne du changement et de l'évolution, les utopies classiques de la perfection statique et immuable ont dû faire place aux utopies du progrès et de la révolution³⁵. Toutefois, chez Tiphaigne de la Roche, le vecteur du temps n'a pas un sens mélioratif, mais dégénéralif, condamnant d'emblée toute excellence à la déchéance : « Et, comme avec le tems, la société s'est formée et perfectionnée, avec le tems, & par degrés, elle dégénère, décline & tombe ». Quoique la Galligénie pût avoir eu son temps de gloire, la marche implacable du temps ne peut empêcher que « leur République penche vers sa chute³⁶ ».

La démonstration *a contrario* finit par montrer que, mis en pratique, les principes de la république idéale finissent par transformer les vertus envisagées en des vices et des maux inévitables. La nature humaine, contradictoire et libre, défait les projets de la raison mortifiante et, pour maintenir la société utopique, les rebelles et les dissidents doivent en être éliminés. L'utopie est invivable, il vaut mieux retourner en Europe, c'est la conclusion de Duncan : « 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. [...] tout cela vous occupe ; on passe le tems : mais chez les Galligènes, c'est à périr de langueur³⁷ ». On voit bien que le tir satirique vise la France, mais cela n'empêche que, du

³⁴ *Ibidem*, vol. I, p. 137, vol. II, p. 43-44, 51-52, 60, 62, 98.

³⁵ Elisabeth Hansot, *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*, Cambridge (Massachusetts) & London, MIT Press, 1974.

³⁶ Charles-François Tiphaigne de la Roche, *Histoire des Galligènes, ou Mémoires de Duncan*, vol. I, p. 100.

³⁷ *Ibidem*, vol II, p. 128.

point de vue structurel, *L'Histoire des Galligènes* soit une dystopie qui situe dans l'ailleurs exotique un monde renversé, un contre-exemple de ce que les projets mélioratifs pourraient apporter³⁸.

Un dernier exemple pour la « faillite de l'utopie » au XVIII^e siècle³⁹, que nous avons évoqué dans notre livre *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e-XVIII^e siècles* aussi, est *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre (1788). Deux mères déshéritées par leurs familles, Marguerite et Mme de la Tour, s'installent avec leurs enfants, Paul et Virginie, dans l'Île de France (l'Île Maurice) et transforment le vallon dans un petit jardin édénique sur terre. Traité par l'auteur même d'Arcadie ou de pastorale (dans l'édition de luxe de 1806), le topos renvoie au fantasme du paradis récupéré, mis au jour avec le sentimentalisme préromantique et la nouvelle sensibilité face à la nature.

Pour instituer leur petite utopie naturiste, en dehors et à l'encontre de la société qui les avait évincées, les deux femmes procèdent à l'exclusion des traits considérés nuisibles de la civilisation européenne : sentiment de la propriété privée et égoïsme, concurrence, vol et violence, éducation abstraite et sans application pratique, foi hypocrite et morale pudibonde, mœurs et comportements sociaux superficiels et faux, imposture et mensonge, etc. Les deux enfants jouissent d'une pédagogie physiocrate : « Jamais des sciences inutiles n'avaient fait couler leurs larmes ; jamais des leçons d'une triste morale ne les avaient remplis d'ennui. Ils ne savaient pas qu'il ne faut pas dérober, tout chez eux étant commun ; ni être intempérant, ayant à discrétion des mets simples ; ni menteur, n'ayant aucune vérité à dissimuler. On ne les avait jamais effrayés en leur disant que Dieu réserve des punitions terribles aux enfants ingrats ; chez eux l'amitié filiale était née de l'amitié maternelle. On ne leur avait appris de la religion que ce qui la fait aimer ; et s'ils n'offraient pas à l'église de longues prières, partout où ils étaient, dans la maison, dans les champs, dans les bois, ils levaient vers le ciel des mains innocentes et un cœur plein de l'amour de leurs parents⁴⁰ ».

Cette suppression du négatif permet le fleurissement des traits positifs complémentaires : « 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

³⁸ Voir aussi nos commentaires sur le texte de Tiphaigne de la Roche dans Corin Braga, *Les Antiutopies classiques*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 131-137.

³⁹ Selon l'expression de Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford, 1991, p. 436 sqq.

⁴⁰ Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, Préface, commentaires et notes de J. van den Heuvel, Paris, Librairie Générale Française, p. 171.

beauté de leur âme en grâces ineffables, dans leurs traits, leurs attitudes et leurs mouvements⁴¹ ». En harmonie avec Dieu, la nature et eux-mêmes, les colons malgré eux transforment le vallon en un paradis terrestre récupéré. Cultivateurs des plantes, amis des animaux, baptiseurs des places, Paul et Virginie s’y retrouvent dans les rôles d’Adam et Ève.

Il est facile d’identifier dans la vision de Bernardin de Saint-Pierre l’idéologie des Lumières, plus précisément une combinaison des principes de la pédagogie rousseauiste avec la critique voltairienne de la société. L’homme est bon de par sa nature, c’est la culture humaine qui le corrompt. S’il n’arrive pas à changer la société, mieux vaudrait qu’il se retire dans son jardin, isolé des autres. Tout contact avec les institutions de la civilisation s’avère catastrophique, comme il arrive à Virginie, obligée par un héritage inattendu de revenir en Europe et de se marier contre son gré. Retournant en fugitive dans son île, elle se meurt comme un ange pendant une tempête. Les autres membres de la petite communauté, à commencer par Paul, se meurent à leur tour le vallon dépérit. La conclusion quiétiste du roman est qu’un jardin personnel, une oasis naturiste et primitiviste, est tout aussi intenable que le jardin d’Éden perdu à jamais par Adam et Ève et que l’unique asile pour les innocents est l’autre monde⁴².

Article rédigé dans le cadre du Projet de Recherche Exploratoire PN-II-ID-PCE-2011-3-0061, financé par CNCS (Le Conseil National de la Recherche Scientifique) de Roumanie.

⁴¹ *Ibidem*, p. 215.

⁴² Cf. aussi nos commentaires, Corin Braga, *Du paradis perdu à l’antiutopie aux XVI-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 369- 372.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567

Cette création est mise à disposition selon le Contrat Paternité-NonCommercial-NoDerivs 2.0 France disponible en ligne <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/> ou par courrier postal à Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA. Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.