



HAL
open science

Les frontières de l'imaginaire... Le topos de la peine dans la littérature utopique de l'aube des Lumières à la Révolution

Jérôme Ferrand

► **To cite this version:**

Jérôme Ferrand. Les frontières de l'imaginaire... Le topos de la peine dans la littérature utopique de l'aube des Lumières à la Révolution. Peine et Utopie. Représentations de la sanction dans les oeuvres utopiques. Colloque international de Nice., Dec 2017, Nice, France. hal-02077910

HAL Id: hal-02077910

<https://hal.science/hal-02077910>

Submitted on 24 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les frontières de l'imaginaire...

Le *topos* de la peine dans la littérature utopique de l'aube des Lumières à la Révolution¹

Jérôme Ferrand,
Université Grenoble-Alpes, CERDAP2.

La peine a-t-elle lieu d'être dans le non-lieu de l'utopie ?

Le candide qui sommeille en chacun de nous pencherait volontiers pour la négative. Dans l'espace consacré de la cité idéale, les crimes et les délits sont « inouïs », comme le formule très joliment le Marquis de Lassay dans sa *Relation du royaume des Féliciens*². Dans la mesure où les mœurs sont conformées par l'organisation politique, économique et sociale, la répression des écarts de conduite n'a *a priori* aucune raison d'être. La peine, comme sanction d'un crime, ne devrait donc pas être une topique singulière de l'utopie.

La lecture d'une vingtaine d'œuvres formant le corpus de cette étude n'apporte pas de franc démenti à ce que le sens commun suggère en cette matière. Nul crime en effet chez les Galligènes de Tiphaigne de la Roche, les Australiens de Foigny et les Philosémites de Martigny. L'harmonie de ces sociétés repose tout entière sur la pureté des mœurs et elle n'a pas nécessairement besoin de lois pour se perpétuer. Témoin d'une organisation sociale à nulle autre pareille, Jacques Sadeur confie que « *notre morale la plus pure ne peut rien concevoir de plus raisonnable, ni de plus exact que ce [que les Australiens] pratiquent, comme naturellement, sans règles, et sans préceptes* »³. Celui qui a passé plus de la moitié de sa vie en leur compagnie en vient d'ailleurs à souhaiter « *qu'un de ces hommes que nous croyons barbares, vînt nous désabuser et parût avec tant de vertus qu'ils pratiquent par les seules vues de la lumière naturelle, pour confondre la vanité que nous tirons de nos prétendues connoissances, avec lesquelles toutefois nous ne laissons pas de vivre comme des bêtes* »⁴. Les mœurs européennes souffrent en effet cruellement de la comparaison : « *Je puis assurer qu'en trente ans que j'ai été parmi eux, je n'y ai remarqué ni querelle, ni animosité. Ils ne savent ce que c'est que le mien et le tien, tout est commun entre eux, avec une bonne foi, et un désintéressement qui me charmaient d'autant plus que je n'avais jamais rien vu de semblable en Europe (...)* Nous autres au contraire à combien de vices et d'imperfections ne sommes-nous pas sujets ? »⁵. Et c'est précisément semble-t-il pour fuir « *cette soif insatiable des richesses, ces dissensions continuelles, ces trahisons noires, ces conspirations sanglantes, et ces boucheries effroyables par lesquelles nous nous égorgeons les uns les autres tous les jours* »⁶ que les héros voyageurs quittent le vieux continent pour se mettre en quête d'altérités.

Bien que les motifs de la guerre et du conflit ne soient pas délaissés par les auteurs d'utopies, leurs sociétés imaginaires ne semblent pas avoir *a priori* besoin de la peine pour réguler les mœurs de leurs habitants. Les textes de Foigny, Martigny, Tiphaigne de la Roche et d'autres

¹ Cette contribution ne serait pas ce qu'elle est sans les suggestions judicieuses d'Albane Geslin, complice attentionnée et relectrice exigeante. Qu'elle trouve dans ces premières lignes le témoignage de mes remerciements les plus chaleureux. Mes pensées volent également vers Ugo Bellagamba, rêveur impénitent et délicieux enchanteur de notre temps.

² 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 religion, de leur gouvernement, de leurs mœurs et de leurs coutumes*, Recueil de différentes choses, t. IV, Lausanne, 1756, p. 376.

³ G. de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voiage de la terre australe, contenant les coutumes et les mœurs des Australiens, leur religion, leurs exercices, leurs études, leurs guerres, les animaux particuliers à ce païs et toutes les raretez curieuses qui s'y trouvent*, Paris, 1692, p. 157.

⁴ *Ibid.*, p. 158-159.

⁵ *Ibid.*, pp. 115 et 157.

⁶ *Ibid.*, p. 157-158.

encore, promeuvent une morale du cœur garante de la paix sociale plutôt qu'une société organisée selon les lois abstraites de la raison pensante. Dans ce contexte, le crime et son châtement n'ont aucune raison d'être : « *s'il était possible que l'air de cette île se corrompît par quelque maligne influence au point de faire commettre un crime à un citoyen, quelque grand qu'il fût, les lois n'ont point trouvé de peine plus rigoureuse, que celle de l'exil du coupable dans cette île où règnent les vices et les passions criminelles. Rendu à lui-même à ses premiers sentiments, concevez quel supplice il souffrirait. Nous n'avons heureusement point encore eu d'exemple de ce châtement (...) Nous n'avons pas non plus de jurisprudence pour régler des droits contentieux, parce que tout le monde étant juste, personne n'a de procès* »⁷. Nul crime ou délit non plus chez les Galligènes⁸, car ils n'ont jamais cessé de cultiver « *l'amour pur et désintéressé de [leur]s semblables* »⁹. Ils en font une « *vertu primitive* », qu'ils prétendent être un « *don de la providence dont chacun trouve le germe dans son cœur, dès qu'il veut l'y chercher* »¹⁰. Cet aiguillon moral leur permet de juguler sans effort ou réflexion particulière ce qui, en d'autres lieux, est déclaré source de crimes par des lois mal avisées¹¹.

La raison n'est en effet pas toujours le meilleur guide pour triompher de l'adversité, comme en témoigne la figure d'Alcimédon, « *persécuté de la fortune, trahie par l'amitié, désespéré par l'amour* » et qui trouve dans « *ses livres et manuscrits (...) les seuls remèdes aux maux qu'il avait soufferts* »¹². Échoué sur l'île de Philos, Alcimédon apprend que l'amour est la source du bonheur et qu'il suffit, pour être heureux, de laisser libre cours à sa sensibilité : « *Que l'on est heureux chez vous ! Il n'est pas nécessaire de raisonner pour le devenir, il ne faut que sentir* »¹³. Bien qu'orchestré différemment, son propos résonne avec celui qui régit la sociabilité galligène : « *l'amour de ses semblables est gravé dans tous les cœurs (...) L'amour de soi-même l'affaiblit souvent, mais jamais ne l'éteint* »¹⁴. À plus d'un endroit, le langage de la raison – qui s'accorde si bien avec l'orthodoxie bien-pensante des mœurs européennes – est sinon disqualifié, du moins largement relativisé¹⁵.

Là où certains auteurs ne semblent donc pas même concevoir l'idée de crime, d'autres peinent à lui accorder autre chose qu'une place marginale et anecdotique. Dans *l'île inconnue*, le chevalier des Gatines ne fait aucune mention de crimes¹⁶. Dans le royaume du grand *Selrahcengil*, « *il n'y avait presque pas de lois, car il n'y avait pas de crimes, tout le monde étant à son aise, aimant le plaisir et un devoir aisé. Seulement la peine du talion, si par hasard il y avait un criminel* »¹⁷. Il en va pareillement chez les Féliciens pour qui « *il n'arrive point d'accidents ; les vols, les assassinats, les crimes sont presque inouïs* »¹⁸. Enfin, le peuple de la *Basiliade* échappe également aux maux qui, en d'autres lieux, appellent un châtement : « *on ignorait les termes infâmes d'inceste, d'adultère et de prostitution (...) Tous les autres maux qui ravagent la terre étaient également inconnus. Point de vols, point d'avarice, point d'intérêt sordide, parce que point d'indigence, ou présente ou à craindre* »¹⁹.

⁷ Martigny Comte de, *Voyage d'Alcimédon, ou le naufrage qui conduit au port... histoire plus vraie que vraisemblable mais qui peut aider à la recherche de terres inconnues*, 1751, réédité. dans le t. X des *Voyages imaginaires*, 1787, p. 89-90.

⁸ Sauf à considérer que la tentative de coup d'état de Monmort constitue un crime contre la société galligène.

⁹ G. de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur...*, *op. cit.*, t. II, p. 39.

¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹¹ *Ibid.*, p. 36-41.

¹² Martigny Comte de, *Voyage d'Alcimédon, ou le naufrage qui conduit au port...*, *op. cit.*, p. 1-2.

¹³ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴ Tiphaigne de la Roche, *Histoire naturelle civile et politique des galligènes antipodes de la nation française dont ils tirent leur origine : où l'on développe la naissance, les progrès, les mœurs et les vertus singulières de ces insulaires, les révolutions et les productions merveilleuses de leur île, avec l'histoire de leur fondateur*, Genève, 1770, t. 2, p. 33-34.

¹⁵ Le dialogue de Duncan et de l'Ancien qui figure à la fin du tome 1, ch. 18, p. 150-161 est tout à fait caractéristique de ce point de vue. Pour tenter de contenir l'indignation morale de son interlocuteur, le sage inaugure chacune de ses réponses d'un « *vous avez raison* », avant d'essayer de lui rendre intelligibles des mœurs qui lui sont totalement étrangères, et auxquelles il n'entend visiblement pas grand-chose...

¹⁶ G. Grivel, *L'île inconnue, ou Mémoires du chevalier Des Gastines*, t.1-4, 1783.

¹⁷ C.-J. de Ligné, *L'Utopie ou règne du grand Selrahcengil* (1780), dans *Œuvres du Prince de Ligné*, t. 1, Paris, 1860, p. 212.

¹⁸ Marquis de Lassay, *Relation du Royaume des Féliciens...*, *op. cit.*, p. 376.

¹⁹ Morelly, *Naufrage des îles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai*. Poème héroïque traduit de l'indien, Messine, 1753, t. 1, chant 1, p. 33.

Une lecture sommaire et transversale des œuvres formant le corpus de cette étude fait ainsi apparaître qu'à rebours de ce qu'on a parfois pu affirmer trop rapidement²⁰, la peine n'est pas une figure récurrente de l'utopie. Si on ne peut donc soutenir l'affirmation générale « que toute cité idéale nécessitait un appareil répressif »²¹, il n'en demeure pas moins qu'un certain nombre d'utopies du corpus servant de base à cette réflexion fait état d'un système de sanction.

On pourrait même considérer, ce qui est une source de difficulté et une cause potentielle de méprise, que ces œuvres-là sont d'une parfaite orthodoxie dans la mesure où elles mobilisent une topique endémique de l'utopie moréenne²². S'il y a en effet des lieux pour le châtement et l'exécution des peines, entendus comme des espaces topiques qu'il est possible de cartographier et qui fournissent des renseignements utiles sur l'économie de la sanction en utopie²³, le *topos* de la peine renvoie quant à lui à un dispositif plus complexe qui s'inscrit dans un paradigme qui est censé emporter l'adhésion du lecteur. Il présuppose la mise en rapport d'éléments divers qui, pour faire corps avec la question du châtement et de son exécution, ne sont pas nécessairement formulés, pour la raison essentielle qu'ils constituent des lieux communs. Sur le plan méthodologique, la mise à jour du *topos* de la peine repose donc moins sur une comparaison systématique des œuvres de notre corpus afin de les subsumer sous une figure générale de la sanction, que sur l'élaboration d'un outil analytique susceptible de rendre intelligible ce *topos* – qu'il nous appartient de caractériser – afin de voir jusqu'à quel point il a pu accompagner le développement du genre utopique dans sa première modernité²⁴.

Lorsqu'on cherche à dépasser l'inexpugnable singularité de chaque œuvre pour tenter de dégager des motifs communs à la prodigieuse diversité de cette littérature hybride et protéiforme²⁵, l'un des angles d'attaque pertinent consiste peut-être à concentrer son attention sur les spéculations anthropologico-théologiques qui prennent pour objet la versatilité ou l'immutabilité hypothétiques de la nature humaine. Ainsi que l'écrit Peter Kuon, « les premières utopies, de More à Foigny, se situent dans le cadre de la théologie augustinienne qui considère la corruption de l'homme, et – partant – de la société humaine, comme le résultat direct et irréversible de la chute – l'homme originel étant sans défauts »²⁶.

À en croire cet auteur, ce prédicat anthropologique conditionne l'intelligibilité de la littérature utopique dans la mesure où elle participe d'un paradigme théologico-moral dans lequel le crime et son châtement s'intègrent idéalement. Le *topos* de la peine permet ainsi d'interroger les assises anthropologiques de bon nombre d'œuvres et se révèle – moyennant quelques précautions méthodologiques et toute la prudence nécessaire en raison de la dimension exploratoire d'un tel

²⁰ A. Bellemare, *Mundus est fabula. L'imaginaire géographique dans la fiction utopique (XVIIe-XVIIIe siècles)*, thèse, Paris-Montréal, 2017, p. 425.

²¹ M. Porret, « L'homme de fer. Du droit de punir en utopie », *Dix-huitième siècle*, n° 46, 2014, p. 272.

²² « Justice, crime, and punishment are central to More's *Utopia*. They constitute one of the first topics discussed at length in the text, suggesting their importance, and Hythlodoy's analysis is cogent » (P. G. Stillman, « Justice, Crime, and Punishment in More's *Utopia* », dans *More's Utopia* (P. Guerra éd.), *Utopia : 500 años*, Bogotá, Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, p. 376).

²³ Cf *infra*, V/ Les horizons de la peine au crible de la critique libertine.

²⁴ Cette démarche exploratoire cherche à prolonger la proposition herméneutique initiée dans un autre lieu : « Citoyen-sujet », dans *Dictionnaire critique de l'utopie aux temps des Lumières* (dir. Baczkó, Porret, Rosset), Georg Editeur, Suisse, 2016, p. 1247-1272.

²⁵ L'utopologie s'est dotée d'instruments analytiques fondés sur des distinctions (Utopie/utopisme ; genre utopique/mode utopique, etc.) qui ont leur utilité pour construire une histoire littéraire, mais qui ne sont pas toujours satisfaisantes lorsqu'on cherche à aborder l'archipel de l'utopie par une thématique particulière et à sélectionner une série d'œuvre pour former un corpus d'étude. Aussi, prenant acte de ce que les frontières de l'utopie sont « mouvantes » (B. Baczkó, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 29-30), la littérature qui forme le socle de notre corpus est constituée d'utopies au sens où l'entend par exemple Raymond Trousson, mais aussi d'œuvres qui en reprennent des caractéristiques discursives ou des séquences narratives. Cette option méthodologique permet d'étendre la réflexion à des modes de pensée critique qui témoignent de la richesse d'un genre littéraire qui n'est jamais clôt sur lui-même et qui offre aux littérateurs la possibilité de profiter de toute sa tessiture.

²⁶ P. Kuon, « Utopie et anthropologie au siècle des Lumières ou la crise d'un genre littéraire », dans *De l'utopie à l'uchronie : formes, significations, fonctions* (éd. H. Hudde et P. Kuon), Tübingen, G. Narr, 1988, p. 50.

outil analytique – être au moins aussi éclairant que ceux avec lesquels on accoste généralement en utopie.

I/ Le paradigme théologico-moral de l'utopie princeps

S'il est un thème que l'on retrouve depuis More²⁷, et d'une utopie à l'autre, c'est bien celui de la formation, ou de la réformation de l'âme humaine. Les sectateurs de ce genre littéraire indexent en effet la critique historique de leur communauté d'appartenance sur leurs croyances et espérances personnelles. La plupart d'entre eux voient ainsi dans les maux des sociétés historiques, la confirmation d'un schème théologique d'une humanité marquée par la faute originelle et sujette aux souffrances attachées à sa condition pécheresse.

L'anthropologie peccaminense

Pour conjurer l'impression de décadence qui leur semble accompagner les vicissitudes de la vie humaine et tenter de mettre à jour les causes de sa corruption²⁸, les utopistes recourent à la fiction en proposant d'explorer l'envers de leur réalité. Il serait cependant réducteur de considérer que cet envers romancé des puissances européennes historiques demeure cantonné dans un nulle part et soit simplement figuré par une société idéale présentée comme un monde parfait et immuable²⁹.

On a justement fait remarquer en effet que, par-delà la critique du régime anglais, Thomas More avait aussi mené un « combat spirituel » et qu'il entendait « redresser s'il [était] encore temps la cité gangrenée par le mal »³⁰. Ce programme de régénération morale n'était pas cantonné dans la région idéale de l'imaginaire littéraire : il interpellait chaque lecteur, dans son quotidien et de manière individuelle. L'ambition rédemptrice de ce projet l'invitait ainsi à accompagner, par ses actes et ses pensées, la réforme nécessaire au redressement de l'âme humaine³¹.

En fille fidèle, l'utopie ne semble jamais s'être tout à fait départie de la rigueur morale qui avait caractérisé la conduite de celui que l'église allait, quatre siècles après sa mort, élever parmi ses saints : comme on a pu le faire observer, « tout l'héritage culturel de Thomas More l'a conduit à penser que l'homme intérieur, marquée par la faute, doit se redresser afin de retrouver, jusque dans son existence extérieure, les voies de Dieu »³². Si la faute adamique n'affecte donc pas le devenir humain de manière fatale, il faut néanmoins « que l'humanité choisisse : ou bien le vice et la passion égarent les hommes dans un monde qu'ils se rendent hostile, et ils sont dénaturés ; ou bien, par des institutions sages qui reflètent leur exigence intérieure, ils renaissent à la vérité ontologique de l'*humanitas* »³³.

²⁷ G. Allard, « L'Utopie de Thomas More ou le penseur, le pouvoir et l'engagement », *Laval théologique et philosophique*, vol. 40(3), 1984, p. 318.

²⁸ « Comme le dit Érasme de manière fort clairvoyante dans sa lettre à Hutten, l'intention de More était « de marquer pour quelles causes les États européens sont corrompus » (S. Goyard-Fabre, présentation de *L'Utopie*, Garnier Flammarion, 1987, p. 43 note 4).

²⁹ « C'est un contresens que de considérer l'île d'Utopie comme une société achevée ou comme modèle immuable en sa perfection. À la différence de la république idéale selon Platon, Utopie n'a pas la raideur hiératique d'un archétype. Elle vit » (*Ibid.*, p. 45).

³⁰ *Ibid.*, p. 47 et 43.

³¹ Comme l'écrit Simone Goyard-Fabre, le projet de More est de restituer « les hommes à leur nature originelle, voulu d'un Dieu Père infiniment bon, et que, seuls, le péché et la passion des hommes mêmes ont dénaturée. Les lois et la réglementation qui règne dans l'île, en forçant au silence les vices délétères d'une humanité qui s'est laissée corrompre, restaurent la rectitude et la pureté que Dieu lui avait données ». C'est pourquoi « la politique utopienne s'élève contre l'homme déchu enlisé dans les marécages de la faute et de l'erreur ; sa finalité est de rendre l'homme à sa véritable nature et, partant, de restituer au monde la vérité que lui avait conférée le créateur » (*Ibid.*, p. 53 et 54).

³² *Ibid.*, p. 63.

³³ *Ibid.*

Insufflée par More, cette dynamique anime bon nombre d'utopies qui cherchent à faire prévaloir la formation des mœurs individuelles sur la sanction des lois. Cette politique sage et préventive, portée par une éducation raisonnée ponctuée d'activités ludiques³⁴, prime toute action répressive car elle a la prétention d'écarter la possibilité – voire l'idée même – du crime en encourageant la pratique de la vertu et en étouffant les germes du vice, ne serait-ce qu'en pourvoyant aux besoins élémentaires vitaux³⁵.

L'absence de crime peut donc être le signe du succès de cette politique morale, et c'est l'une des raisons pour lesquelles certaines utopies ne connaissent pas de peines. Toutefois, et contrairement à l'image d'Épinal, les Utopiens ne sont pas naturellement bons. Cultiver la vertu est donc une nécessité d'autant plus vitale que le manque de vigilance sur ce point peut entraîner des maux irréversibles et la décadence irrémédiable des sociétés les mieux organisées.

Bien que le bonheur des utopiens soit garanti par une formation morale rigoureuse qui se déploie d'abord et essentiellement sur le terrain de la conscience individuelle fortifiée par des pratiques sociales qui encouragent la vertu, il arrive néanmoins qu'en certaines occasions il faille recourir aux armes de la répression pour ramener les déviants dans la bonne voie. La peine semble alors s'imposer comme une nécessité d'autant plus essentielle que sa raison d'être dépasse largement la finalité qu'on lui assigne généralement, en l'occurrence la préservation de l'ordre par un châtement exemplaire et public : elle s'inscrit en effet d'autant mieux dans l'économie générale du paradigme utopique que les auteurs ont, en leur for intérieur, fait leurs le schème théologique de la chute et la condition ontologique de l'humanité pécheresse.

Si la nature corrompt de l'homme laisse certes entrevoir deux options théologico-politiques – selon que l'on considère que celle-ci est irrémédiable ou que l'on estime, à l'inverse, qu'en dépit de la corruption elle demeure réformable au moyen d'une sage législation –, elle conduit cependant à penser, quelle que soit l'option envisagée, que les formes de l'organisation sociale, mêmes optimales, n'empêcheront pas certains individus de transgresser les règles et de faire ainsi un mauvais usage de leur liberté. Sujet au péché, l'homme déchu est appelé à lutter contre ses mauvais penchants afin de ne pas suivre la pente en quelque sorte naturelle qui le conduit au crime. Si une sage éducation le guide sur le chemin de la vertu, elle est soutenue par la rigueur des lois ; mais celles-ci, aussi justes ou sévères soient-elles³⁶, ne parviennent pas toujours à contenir les passions immodérées et fougueuses d'une condition ontologiquement sujette au mal. « La nature humaine demeurant inchangée, écrit Bronislaw Baczko, rares sont les utopistes qui imaginent le mal radicalement éradiqué »³⁷.

Aussi ce schème théologique porte-t-il dans ses flancs une sévérité accrue dans la mesure où « les malfaiteurs sont considérés comme doublement coupables, car ils ont appris comment être heureux et se sont pourtant laissés emporter par leurs passions »³⁸. Comparée à la situation des étrangers, la condition des utopiens est par conséquent peu enviable : tandis que les premiers sont tenus de travailler leur vie durant, les seconds sont châtiés plus durement encore. « Leur cas en effet est jugé plus désespéré, et méritant des châtements plus exemplaires, pour n'avoir pu

³⁴ Les utopiens « pratiquent des divertissements qui ne sont pas sans ressemblance avec les échecs (...) Les vices et les vertus s'affrontent en ordre de bataille. Ce jeu montre fort habilement comment les vices se font la guerre les uns aux autres, tandis que la concorde règne entre les vertus ; quels vices s'opposent à quelles vertus ; quelles forces peuvent les attaquer de front, par quelles ruses on peut les prendre de biais, sous quelle protection les vertus brisent l'assaut des vices, par quels arts elles déjouent leurs efforts, comment enfin un des deux partis établit sa victoire », More, *L'utopie*, GF Flammarion, 1987, p. 149-150).

³⁵ B. Baczko observe que les utopiens ne connaissent guère le vol ni l'avarice car ils ont « anéanti jusqu'à l'idée même de propriété privée et d'argent » (Article « Mal », dans *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières* (B. Baczko, M. Porret, F. Rosset, (dir.), Georg, 2016, p. 754).

³⁶ Selon les auteurs, la bonne régulation des mœurs par les lois repose soit sur l'économie générale d'une législation (civile et pénale) juste et conforme à la nature humaine, soit sur la sévérité des sanctions pénales censées dissuader de mal faire. Bien qu'il trouve à s'exprimer selon d'autres voies, ce clivage se retrouve pratiquement inchangé sous la plume des philosophes des Lumières et de leurs adversaires criminalistes.

³⁷ Article « Mal », dans *Dictionnaire critique de l'utopie...*, *op. cit.*, p. 761.

³⁸ *Ibid.*, p. 755.

s'abstenir du mal après avoir été formés à la vertu par une éducation si excellente »³⁹. Comme l'indique une autre traduction de cette œuvre princeps, les Utopiens, « en dépit de l'excellente formation morale dont ils ont bénéficié (...) n'ont pas été capables de résister à l'attrait du crime »⁴⁰. C'est pourquoi, en dépit de la fibre humaniste qui l'anime, la peine de mort peut sévir en utopie, pour l'adultère relaps⁴¹ ou de manière assez impitoyable contre les condamnés rebelles⁴².

L'utopie princeps ouvre ainsi la porte à l'expérimentation pénale, brèche dans laquelle ses plus fidèles épigones ne tarderont pas à s'engouffrer.

Rigueur des lois et pédagogie de l'effroi, deux signes déterminants de l'utopie pénale

Dans sa fameuse *Bibliothèque philosophique*, Brissot inaugure ses réflexions sur la punition par un étonnement : il écrit « avoir toujours été surpris de trouver des maximes cruelles et contraires à la saine politique dans un livre qu'on pourrait appeler le Code de l'humanité »⁴³. L'ouvrage en question n'est autre que celui de Fénelon, et le passage incriminé suffisamment clair pour qu'il ne soit pas nécessaire de l'explicitier : « *les crimes (...) que vous ne pourrez prévenir, punissez-les d'abord sévèrement. C'est une clémence que de faire d'abord des exemples qui arrêtent le cours de l'iniquité. Par un peu de sang répandu à propos, on en épargne beaucoup, et on se met en état d'être craint sans user souvent de rigueur* »⁴⁴.

Si, près d'un siècle après sa parution, le propos de Fénelon brusque la sensibilité du philosophe, il n'avait, en son temps, nullement heurté celle de ses contemporains. Bien que *Les aventures de Télémaque* aient été reçues comme une critique de la politique de Louis XIV, l'extrait ici identifié demeurerait conforme aux canons répressifs de la monarchie⁴⁵ et participait du paradigme théologique qui constituait l'architecture souterraine des textes législatifs ou littéraires. Le châtement était en effet encore largement indexé sur l'économie morale du salut, elle-même inscrite dans la tradition judéo-chrétienne de la chute : « le péché étant profondément enraciné dans l'image que l'utopie se fait de l'homme et du monde, tout espoir de le bannir est donc chimérique »⁴⁶.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que Fénelon ait exploité ce filon dans un ouvrage qui s'inscrit dans la tradition des « miroirs des princes »⁴⁷, tout en empruntant les codes de l'utopie. Si

³⁹ More, *L'utopie*, *op. cit.*, p. 190.

⁴⁰ More, *L'Utopie*, préface de M. Schumann, trad. A. Prévost, Mame, 1978, p. 546. Pour un exposé relativement complet sur cette question, cf. J.-Y. Lacroix, *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 2007, spéc. ch. VIII (Le mal et la perfection). Un schème analogue, exprimé sous la forme d'une variation théologique, tendra à considérer que l'homme ayant une connaissance naturelle (spontanée, instinctive) du bien et du mal, il n'est pas nécessaire de l'éduquer, et que tout mal mérite une punition pour avoir fait un mauvais usage de sa liberté.

⁴¹ More, *L'utopie*, *op. cit.*, p. 194.

⁴² « C'est seulement quand les condamnés se révoltent qu'on les tue, comme des bêtes sauvages que le cachot et la chaîne n'ont pu réduire » (*ibid.*)

⁴³ *Bibliothèque philosophique du législateur, du politique, du jurisconsulte*, t. 6, Berlin, 1782, p. 84.

⁴⁴ *Œuvres de M. François de Salignac de la Mothe Fénelon*, t. 5, Paris, 1787, p. 319-320. Brissot tire cet extrait d'une précédente édition : « Les crimes que vous ne pourrez prévenir, dit Fénelon dans son immortel roman politique, doivent être punis sévèrement. C'est une clémence que de faire d'abord des exemples qui arrêtent le cours de l'iniquité. Par un peu de sang répandu à propos on en épargne beaucoup ».

⁴⁵ « Les grands avantages [de] nos sujets (...) nous ont porté à donner une pareille application au règlement de l'instruction criminelle qui est d'autant plus importante, que non seulement elle conserve les particuliers dans la possession paisible de leurs biens, (...) mais encore elle assure le repos public, et contient par la crainte des châtements ceux qui ne sont pas retenus par la considération de leur devoir » (*Ordonnance criminelle du mois d'août 1670*, faite à Saint-Germain-en-Laye).

⁴⁶ N. Minerva, « L'Utopiste et le péché : à propos de quelques utopies de la Frühauflklärung », dans *Requiem pour l'utopie ? Tendances auto-destructives du paradigme utopique*, C. Imbroscio (coord.), Pisa, Goliardica, 1986, p. 78.

⁴⁷ H. Besse, « Quand la figure de Mentor était le miroir des maîtres de langues », *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde* [En ligne], 30 | 2003.

L'œuvre de l'archevêque de Cambrai n'en est pas une à proprement parler⁴⁸, deux séquences de ce récit témoignent de la tension précédemment évoquée.

L'épisode de la Bétique d'abord, est l'allégorie préadamique d'un état idyllique dans lequel il n'est ni lois ni crimes. Le gouvernement patriarcal et pastoral des familles⁴⁹ prévient les vices, lesquels n'ont par conséquent aucun droit de cité en cette contrée : « *la fraude, la violence, le parjure, les procès, les guerres, ne font jamais entendre leur voix cruelle et empestée dans ce pays chéri des dieux. Jamais le sang humain n'a rougi cette terre* »⁵⁰. « Enchâssée dans le cours du récit »⁵¹, la Bétique est un espace imaginaire que Fénelon pose en contrepoint d'une réalité beaucoup moins plaisante. En mobilisant les topiques de l'âge d'or et des premiers temps bibliques⁵², l'archevêque de Cambrai se livre à l'un de ces renversements caractéristiques du mode utopique : « *combien ces mœurs, s'exclame Télémaque, sont-elles éloignées des mœurs vaines et ambitieuses des peuples qu'on croit les plus sages ! Nous sommes tellement gâtés qu'à peine pouvons-nous croire que cette simplicité si naturelle puisse être véritable. Nous regardons les mœurs de ce peuple comme une belle fable, et il doit regarder les nôtres comme un songe monstrueux* »⁵³. L'univers dans lequel évolue Télémaque est à ce point « gâté », entendez corrompu, que l'évocation d'une société sans lois ni crimes est d'emblée suspecte d'affabulation⁵⁴.

Aussi, lorsque l'utopie se fait ensuite programmatique, c'est-à-dire lorsque Mentor se trouve en position de législateur à Salente, il conseille d'abord au roi Idoménée de chercher à prévenir le crime, mais il lui recommande surtout de le punir sévèrement. Le sang versé à titre d'exemple est même présenté comme un acte de clémence prudentielle. Une telle recommandation n'a de sens que si on la rabat sur l'anthropologie commune à Fénelon et à nombre d'utopistes : à l'instar de Télémaque lui-même, l'homme est en lutte contre son « mauvais naturel » ; il ne saurait par conséquent, - sans le secours de Dieu, d'une déesse ou de la loi -, triompher de ses « *passions impétueuses* »⁵⁵. Portées par la rigueur de la loi pénale, l'exemplarité et la crainte apparaissent dès lors comme les ressorts d'une gouvernementalité en accord avec le paradigme théologico-moral de la nature humaine déçue. La loi, qui peut alors aller jusqu'à ordonner de verser « un peu de sang », devient ainsi « l'alliée de l'homme contre lui-même, contre sa nature coupable et dangereuse. Elle bride la volonté qui, de par sa nature, est encline à tous les maux, elle est un rempart contre les vices et les péchés, une digue sécurisante que l'homme demande à Dieu contre sa propre inclination vicieuse et méchante »⁵⁶.

Un tel schème gouverne l'économie discursive de bon nombre d'utopies. Bien qu'il y apparaisse le plus souvent en filigrane, certaines d'entre elles établissent parfois un lien explicite entre le régime du châtement et l'anthropologie qui le sous-tend. Ainsi chez les Cantahardiens, « le monarque ne se porte qu'avec peine à punir le vice »⁵⁷. Conscients de n'être point parfaits, les habitants de cet empire s'emploient toutefois à « *tenir exactement la main à l'exécution des lois, qui en vieillissant dans cet empire, ne perdent rien de leur vigueur : nulle protection ni présents ne peuvent adoucir les peines qu'elle destine contre ceux qui contreviennent ; si cette sévérité n'a pas banni entièrement le vice, du moins le*

⁴⁸ R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, 3^e éd., Bruxelles, 1999, p. 79.

⁴⁹ « Chaque famille est gouvernée par son chef, qui en est le véritable roi. Le père de famille est en droit de punir chacun de ses enfants ou petits-enfants qui fait une mauvaise action : mais avant que de le punir, il prend l'avis du reste de la famille. Ces punitions n'arrivent presque jamais; car l'innocence des mœurs, la bonne foi, l'obéissance, et l'horreur du vice, habitent dans cette heureuse terre » (*Les aventures de Télémaque*, dans *Œuvres de M. François de Salignac de la Mothe Fénelon*, *op. cit.*, p. 205-206).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 206.

⁵¹ R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part...*, *op. cit.*, p. 79.

⁵² Fénelon les rappelle malicieusement au lecteur en faisant sortir ce récit de la bouche d'un certain *Adoam*.

⁵³ Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁴ C'est d'ailleurs ainsi que Télémaque la présente, lorsqu'il demande à Adoam de lui parler de la Bétique : « la Bétique est un pays dont on raconte tant de merveilles qu'à peine peut-on les croire » (*ibid.*, p. 201).

⁵⁵ « C'est vous (...) ô grande déesse, qui m'avez donné Mentor pour m'instruire et pour corriger mon mauvais naturel ; c'est vous qui me donnez la sagesse de profiter de mes fautes pour me défier de moi-même ; c'est vous qui reprenez mes passions impétueuses » (*ibid.*, p. 436-437).

⁵⁶ N. Minerva, « L'Utopiste et le péché... », *op. cit.*, p. 85.

⁵⁷ Varennes de Mondasse, *La découverte de l'empire de Cantabar*, Paris, 1730, p. 26.

voyons-nous plus rarement paraître »⁵⁸ ; ils veillent à ce que les actions criminelles des « *âmes corrompues* » soient systématiquement poursuivies⁵⁹ afin que « *ces méchants n'échappent pas à la punition qu'ils méritent* »⁶⁰. Car il ne fait aucun doute que ce régime répressif, s'il permet bien de dissuader les Cantahardiens par l'effroi qu'il suscite, ne peut cependant triompher d'une nature humaine qui incline fatalement au crime : « *souvenez-vous, rappelle l'un des interlocuteurs du voyageur, que quoi que le vice soit presque banni de cet empire par la sévérité des lois, et encore plus par les soins qu'on prend de les maintenir en vigueur, cependant certaine fatalité répandue sur le genre humain, très corrompu de sa nature, exige de l'homme sage, de ne jamais se livrer facilement à personne, sans le bien connaître surtout dans les routes* »⁶¹. Alliée à l'effroi du châtement, la sévérité des peines encourues et prononcées est une digue élevée contre l'humaine condition, déçue certes, mais qu'il est toujours possible de corriger par des moyens appropriés ou d'employer à des fins utiles à la communauté.

Les solutions divergent en effet selon que l'auteur, en son for intérieur, incline ou non en faveur de l'une des deux options théologiques signalées précédemment⁶². Celui qui pense que la faute originelle n'empêche pas l'homme qui a chu de se relever, et qui par conséquent croit en la perfectibilité de l'âme humaine, proposera plus volontiers des remèdes appropriés pour tenter de corriger son inclination au mal, notamment en tentant d'impressionner les criminels en puissance par la sévérité de peines exemplaires. Si cette solution est parfois ralliée par ceux qui ne misent pas sur le possible relèvement moral de l'âme humaine (l'empreinte du péché originel les conduisant fatalement au crime), ces derniers chercheront à exploiter l'irréversible corruption de l'homme en le contraignant à contribuer par son labeur à des réalisations profitables à l'utilité commune⁶³.

Toutefois, et bien que la majorité des littérateurs reste encore pétrie par des croyances d'ordre théologique, une génération d'auteurs tire parti des progrès des sciences physiques et naturelles pour jeter les bases philosophiques d'une critique du modèle anthropologique qui avait surdéterminé ce genre littéraire depuis l'utopie princeps.

II/ La critique anthropologique du projet utopique par les libertins de l'âge classique

Déjà à l'œuvre dans l'utopie princeps, le paradigme théologico-moral⁶⁴ – qui s'inscrit à merveille dans la vocation programmatique d'un genre littéraire basé à la fois sur la critique des mœurs d'une société historique corrompue et sur le projet d'une cité eunomique entée sur la foi d'une nature humaine régénérée et enfin affranchie des vicissitudes temporelles – est à la fois revivifié et reconfiguré sous le règne de Louis XIV. Le schème de la chute profite en effet de l'actualisation des thèses augustiniennes ravivées par la réforme protestante et portées par des jansénistes français qui réaffirment la corruption foncière de la nature humaine⁶⁵.

C'est dans ce contexte qu'intervient une série d'écrits dont certains commentateurs considèrent qu'ils contribuent à la configuration du genre utopique. Peter Kuon affirme ainsi que « l'apparence protéiforme de l'Utopie des Lumières résulte d'un effort de restructuration et de rééquilibrage d'un genre tombé en crise vers la fin du XVIIIe siècle, par suite de l'écroulement de

⁵⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁹ « C'est la certitude de la punition, qui rend les lois respectables, autrement il vaudrait mieux n'en pas faire, puisque le peu de craintes qu'elles inspireraient, ne ferait que créer de nouveaux coupables, au lieu de maintenir les hommes dans leurs devoirs » (*ibid.*, p. 145).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 142.

⁶¹ *Ibid.*, p. 218.

⁶² Cf. *supra*, I/ Le paradigme théologico-moral de l'utopie princeps. *L'anthropologie peccamineuse*.

⁶³ Sur cette question, cf. *infra* VI/ Quand les dés sont pipés : l'abolitionnisme dans l'impasse

⁶⁴ Ce paradigme est le produit de l'articulation entre une anthropologie entée sur le mythe judéo-chrétien de la chute – phénomène de subjectivation qui retiendra ici principalement mon attention –, et les solutions théorico-pratiques que les sociétés historiques donnent à la violation de l'interdit, lesquelles passent le plus souvent par l'extrême dureté des sanctions pénales.

⁶⁵ M. Cottret, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 11.

l'anthropologie traditionnelle »⁶⁶. Il n'est plus question désormais de bâtir l'édifice narratif à partir du schème de la corruption et de mobiliser conséquemment les ressources, notamment répressives, offertes par la raison pour ramener l'homme déchu à la vertu. « Une telle modifications des présupposés idéologiques du genre ne doit pas être sous-estimée : la mise en question de l'anthropologie peccamineuse fait perdre à l'utopie sa légitimité traditionnelle et l'oblige à élaborer une poétique toute nouvelle »⁶⁷.

La remise en question de l'anthropologie peccamineuse

La nouvelle poétique façonnée par les auteurs libertins est assez difficile à circonscrire car elle procède d'un régime discursif qui, sous les paravents ostentatoires de l'orthodoxie politique, morale et religieuse, masque des jeux d'écriture destinés à promouvoir des idées plus ou moins subversives. Ces stratégies de dis/simulation⁶⁸ témoignent du détournement des codes de l'utopie par des auteurs bien décidés à rompre avec les conventions établies. Car « il est indéniable que la *Terre australe connue* (1676) de Foigny, l'*Histoire des Sévarambes* (1677-9) de Veiras, l'*Histoire de Caléjava* (1700) de Gilbert, *Les voyages et aventures de Jacques Massé* (1714 ?) de Tyssot de Patot et *La république des philosophes* attribuée au jeune Fontenelle reprennent tous le flambeau du libertinage et le transmettent par la fiction »⁶⁹.

La critique des religions figurant au premier rang de leurs préoccupations, ces auteurs questionnent les mythes et les dogmes portés par le récit judéo-chrétien, ainsi que les prétentions des gouvernants à maintenir les peuples en obéissance par la crainte des châtiments terrestres et l'espoir de récompenses célestes⁷⁰. Les stratégies déployées à ces fins varient cependant d'une œuvre à l'autre. Le spectre de la critique est large en effet, de la société australienne sans histoire de Foigny à la république historique d'Ajao. « Ainsi pourrait-on opposer les utopies originellement "parfaites", donc sans Histoire, qui existent semblables à elles-mêmes de toute éternité (Foigny, Swift), et les utopies originellement "perfectibles" dotées d'un commencement dans le temps et donc d'une Histoire, cette Histoire fût-elle limitée à l'acte fondateur du législateur qui les créa (Veiras) »⁷¹.

La *Terre australe connue* entretient un rapport d'autant plus ambigu avec l'histoire⁷² que les Australiens sont présentés comme « les descendants d'une race préadamitique issue d'une première création et donc indemne du Péché, thèse hérétique issue de l'ésotérisme juif qui s'autorise des contradictions entre les deux récits de la création présents dans la Genèse (*Gen.* I, 27-28 ; *Gen.* II, 21-25) (...) Le contenu de l'utopie se déduit [alors] logiquement des prémisses de l'hypothèse théologique. Sous l'apparence de la fantaisie la plus gratuite, Foigny reconstruit avec une extrême rigueur ce que pourraient être l'univers mental et la civilisation matérielle d'une humanité sans péché, donc sans passions »⁷³. Chaque instant de la vie des Australiens est régi par

⁶⁶ P. Kuon, « Utopie et anthropologie au siècle des Lumières ou la crise d'un genre littéraire », *op. cit.*, p. 50.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁸ J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations*, Paris, H. Champion, 2002.

⁶⁹ L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Genève-Paris, Droz, 1989, p. 3.

⁷⁰ « [L]a thèse ou, si l'on veut, la doctrine de l'imposture politique des religions instituées, suivant laquelle les croyances et pratiques religieuses reposent sur des fables délibérément forgées à des fins politiques ou éthico-politiques (il s'agit d'abord de fonder dans une participation au divin la légitimité des gouvernants en tous leurs actes et de maintenir les peuples en obéissance par la crainte de châtiments et l'espoir de récompenses en l'au-delà) est sans nul doute l'une des constituantes majeures du libertinage » (J.-P. Cavaillé, « Imposture politique des religions et sagesse libertine », *Littératures classiques*, n° 55, 2004, p. 27).

⁷¹ J.-M. Racault, « De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie : Les utopies classiques et la nature humaine », dans *TrOPICS*, Université de La Réunion, 2016, p. 218.

⁷² Comme l'observe très justement Peter Murvai, l'histoire australe constitue « un point curieusement aveugle : Sadeur, le narrateur du récit, découvre en effet les Annales australiennes, mais il n'en peut tirer qu'un "ridicule" mythe des origines européennes, après avoir avoué son incompréhension » (P. Murvai, « Nostalgie et posthistoire dans quelques utopies louis-quatorziennes (1675-1714) », *Conserveries mémorielles* [En ligne], 22 | 2018, § 29).

⁷³ J.-M. Racault, « De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie... », *op. cit.*, p. 225.

la raison. Leur heureuse nature hermaphrodite les exempte d'avoir à combattre les pulsions qui assaillent en revanche l'homme corrompu : ils peuvent en effet s'auto-reproduire et n'ont pas à souffrir les tourments de la sexualité, de la dépendance et du désir, émotions vives qui exacerbent les passions humaines. « *Nous vivons sans ressentir aucune de ces ardeurs animales les uns pour les autres ; (...) notre amour n'a rien de charnel ni de brutal* »⁷⁴.

On ne sera donc pas surpris que Sadeur, héros voyageur confronté aux mœurs australiennes, incarne l'invincible différence qui, en dépit de son hermaphrodisme, le distingue de ses hôtes : « *Il n'est que le péché qui nous ait donné de l'horreur de nous-même et qui, ayant sali notre âme devant Dieu, nous ait rendu insupportables. À voir ces gens, on dirait facilement qu'Adam n'a pas péché en eux, et qu'ils sont ce que nous aurions été sans cette chute fatale* »⁷⁵. Foigny apporte en effet un soin tout particulier à magnifier le contraste : son héros est « par excellence le représentant de la condition humaine déchue (...) Né en mer, censé responsable du naufrage du navire et donc de la mort de ses parents et de tout l'équipage, Sadeur inaugure fâcheusement une destinée à la Jonas qui condamne à leur perte tous les bateaux qu'il emprunte »⁷⁶. Il n'en fallait donc pas plus pour qu'il fût empreint de cette « culpabilité congénitale, profondément intériorisée quoique excluant toute faute personnelle, [et qui] doit sans doute se comprendre comme le symbole du péché originel »⁷⁷.

Mais au-delà de sa naissance et des circonstances présidant au cours de sa destinée, deux tares affectent de confondre l'humaine nature de Sadeur : la curiosité, jugée malsaine et la pulsion sexuelle lui vaudront un de ces procès en humanité que, depuis Cyrano, certains libertins se plaisent à mettre en mots. En dépit de sa conformation physique, tout sépare donc Sadeur de ces « êtres sans désirs, sans passions, modèles d'une rationalité parfaite [et] manifestement exonérés du péché originel »⁷⁸. Bien que cette œuvre « étrange et ambiguë » ait fait l'objet d'interprétations divergentes⁷⁹, il paraît au moins évident qu'elle vise à contrecarrer les implications politiques et morales portées par les moralistes et les apologistes de la religion chrétienne. Sans rallier la piste interprétative proposée par J.-M. Racault⁸⁰, on peut néanmoins considérer que Foigny se livre ici

⁷⁴ G. de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voyage de la terre australe...*, *op. cit.*, p. 132.

⁷⁵ G. de Foigny, *La Terre Australe Connue, c'est-à-dire la description de ce pays inconnu jusqu'ici, de ses mœurs et de ses coutumes, par M. Sadeur*, Vannes, J. Verneuil [en réalité Genève, Lapiere], 1676, p. 105. Je me réfère, cette fois-ci seulement, à l'édition de F. Lachèvre (*Les Successeurs de Cyrano de Bergerac*, Paris, Honoré Champion, 1922) car elle présente la version comparée du texte original de 1676 et de celui censuré par l'abbé Ragueneau en 1692. C'est cette dernière version, amputée des passages jugés trop compromettants, qui passera à la postérité.

⁷⁶ J.-M. Racault, « De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie... », *op. cit.*, p. 224.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part...*, *op. cit.*, p. 87.

⁷⁹ « Y verra-t-on, avec P. Ronzeaud, la reconstitution d'une humanité sans péché et, par conséquent, sans rédemption ni salut, sans angoisse mais aussi sans espoir, ou, comme J.-M. Racault, l'évocation d'un monde qui, ayant érigé en absolu la raison, déshumanise l'homme en le dépouillant de ses instincts et de ses passions ? » (*ibid.*, p. 91).

⁸⁰ J.-M. Racault avance que la *Terre australe* de Foigny est « un exercice de théologie spéculative – on pourrait presque dire de théologie-fiction, comme il y a une science-fiction – en même temps qu'une utopie anthropologique dans laquelle des êtres surhumains de pure raison, se passant de l'art impur de la politique, vivraient sans Etat ni gouvernement ». Et il conclut que « l'effet paradoxal du culte de la Raison et de la critique de la religion traditionnelle est peut-être de réhabiliter le christianisme comme réponse appropriée au bout du compte à la réalité déchue de la nature humaine » (J.-M. Racault, « De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie », *op. cit.*, p. 229). Aller dans ce sens, revient à ignorer le projet libertin qui, précisément, a pour objet de pousser la rationalité qui gouverne le paradigme théologico-moral jusqu'à sa dernière extrémité, afin d'en révéler l'inanité. Racault fait aussi fausse route lorsqu'il attribue à Veiras une « vision pessimisme de l'homme » (*ibid.*, p. 221), alors que cette « vision morale plutôt sombre » est justement celle qui procède d'une interprétation théologique de la chute contre laquelle Veiras s'élève. De même lorsque Foigny décrit « l'extraordinaire agressivité marquant les rapports des Australiens avec les animaux ou les peuples "demi-humains" situés à leurs frontières, auxquels ils livrent des guerres d'extermination », il n'exprime pas « la face cachée d'une perfection qui le fascine » (*ibid.*, p. 228), mais la critique du projet de redressement moral de l'humanité nourri par les apologistes de la religion chrétienne.

Que Jean-Michel Racault prête ainsi aux auteurs libertins les croyances et les vues qui étaient celles de leurs adversaires, est trop récurrent sous sa plume (*cf. infra*, notes 114 et 129) pour ne pas y voir le signe des réserves et préventions qu'il nourrit à l'encontre des idées les plus radicales qui circulaient alors dans les cercles libertins. Le sort qu'il réserve *in fine* au roman philosophique de Sade est assez révélateur de ce point de vue (*ibid.*, p. 231).

à un exercice de « théologie spéculative »⁸¹ qui lui permet de pointer les limites, voire les aberrations, des utopies fondées sur une raison prisonnière du schème théologico-moral de la chute, et censées trouver dans cette même raison les conditions de son dépassement.

L'objet principal de la *Terre australe connue* n'est pas de proposer aux lecteurs la fable d'un monde sans péché, mais plutôt de dénoncer le modèle classique de l'utopie qui fait appel à la raison pure pour promouvoir un imaginaire social stérile et borné par une « vision morale qui cherche à exclure le rôle des passions dans la société »⁸². Foigny critique ainsi autant la proposition des jésuites que celle portée par les jansénistes de Port-Royal. Dans une des conférences qu'il tient précisément dans ce lieu, Pascal définit « l'état où les hommes sont aujourd'hui » et les dit « plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature (...) [Cette] "seconde nature" s'oppose à une "première nature" qui serait celle d'Adam avant la chute : "La concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature" ; ainsi, "il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise" »⁸³.

La condition des Australiens fait ainsi clairement écho à la stigmatisation pascalienne de la concupiscence. Le penchant à jouir des biens terrestres et des plaisirs sensuels, désirs qui caractérisent autant Sadeur que les Européens – *a fortiori* lorsqu'ils sont libertins ou ont mené une vie comparable à celle de Foigny –, est en revanche absolument étrangère aux mœurs australiennes. « L'existence des Australiens n'a rien qui suscite l'action ou le désir. Ignorant le froid les intempéries, la vermine et les maladies, équilibrés et sans passions, assurés d'un lendemain identique à la veille, ils n'aboutissent qu'à une décevante ataraxie et vivent "dans une espèce d'indifférence" »⁸⁴. Examinant le « *sentiment des Australiens sur cette vie* », Foigny écrit en effet « *qu'ils conviennent tous que cette vie n'est qu'un mouvement plein de trouble et d'agitation. Ils sont persuadés que ce que nous appelons la mort est leur repos, et que le plus grand bien, de l'homme est d'arriver à ce terme qui met fin à toutes ses peines : de là vient qu'ils sont indifférents pour la vie, et qu'ils souhaitent passionnément de mourir* »⁸⁵. Par la bouche d'un vieillard, Foigny signale ainsi à son lecteur comment certains présupposés théologiques peuvent contribuer à former le substrat anthropologique d'une condition dont il faut savoir se prémunir afin d'en prévenir les effets mortifères⁸⁶ : « *Pour raisonner de même sur ce qui nous regarde, continua-t-il, il faut que nous considérions la vie comme un état de misère, quoi qu'elle consiste dans l'union d'une âme spirituelle avec un corps matériel, dont les inclinations sont entièrement opposées l'une à l'autre : tellement que désirer vivre, c'est souhaiter d'essuyer la violence de ces oppositions ; et demander la mort, c'est aspirer au repos* »⁸⁷. Un lecteur qui aurait parcouru *Les pensées* n'aura pas manqué d'observer combien le propos du vieillard australien présente de troublantes similitudes avec la « seconde nature » pascalienne. Aussi le dialogue qu'il noue avec Sadeur peut-il être vu comme la réplique de Foigny aux thèses apologétiques du fameux janséniste. D'ailleurs, alors que le vieillard achève la longue litanie des maux qui rendent la vie des australiens « *odieuse et insupportable* »⁸⁸, Sadeur délivre une sentence dont la consonance matérialiste et épicurienne n'aura échappé à personne⁸⁹. Le lecteur aux oreilles d'or perçoit ainsi le chant du loup orchestré par Foigny : que de chemin parcouru, susurre l'auteur, depuis que Sadeur avait été recueilli par les jésuites ; et quelle heureuse inclination d'une destinée qui, malgré une succession d'épisodes

⁸¹ *Ibid.*, p. 229.

⁸² R. Toderici, « L'utopie contre la nature humaine : les origines d'un argument » phantasma.lett.uhbcluj.ro/?p=5934

⁸³ H. Gouhier, *Blaise Pascal : conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, p. 100.

⁸⁴ R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part...*, *op. cit.*, p. 89.

⁸⁵ G. de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur...*, *op. cit.*, p. 184-185.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 198-202.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 186. L'édition originale était cependant moins tributaire d'un spiritualisme dualiste soutenue par la plume de Ragueneau. Elle n'en délivrait pas moins l'image de la pesanteur d'un corps souffrant : « Nos actions étant attachées à un corps pesant, plus nous agissons, plus nous souffrons ».

⁸⁸ *Ibid.*, p. 197.

⁸⁹ « Je répondis à tout cela, qu'il me semblait que ce raisonnement prouvait trop ; que pour lui donner toute sa force, il faudrait que je fusse triste de ce que je connais quelque chose qui me surpasse : ce qui est pourtant faux, puisque la bonté du jugement consiste à se pouvoir contenter de sa condition, et à éloigner les réflexions qui ne servent qu'à nous affliger, surtout si nous ne pouvons pas y apporter de remède » (*ibid.*, p. 188-189).

tragiques, n'a jamais affecté sa joie de vivre, laquelle tranche singulièrement avec l'indifférence mortifère des Australiens.

La *Terre australe connue* permet ainsi à Foigny de tresser un lien entre le mythe judéo-chrétien de la chute et une anthropologie pessimiste qui semble devoir être justifiée par les croyances qui lui sont attachées. Le filon est trop riche pour ne pas être exploité. D'autres lui emboîtent le pas, accordant au péché originel une attention particulière. C'est la raison pour laquelle on a pu écrire « qu'aucun de [nos] utopistes n'omet de réfuter le péché originel grâce à la représentation de sociétés qui ne connaissent pas la révélation, ou qui, après l'avoir rencontrée sur leur chemin, l'ont repoussée »⁹⁰. Pour Tyssot de Patot, « *c'est rendre Dieu le plus cruel de tous les êtres, d'avoir créé l'homme pour le damner éternellement, sous prétexte qu'il a enfreint un de ses commandements (...) qui consistait simplement à ne pas manger d'une pomme* »⁹¹. Dans son *Histoire de Calejava*, dont l'intertextualité laisse parfois entrevoir un dialogue avec Pierre Nicole⁹², Gilbert prend en revanche un peu plus de précautions : « c'est Alatre, un converti à la philosophie avante, qui dénonce l'absurdité de la doctrine du péché et le "*mal fondé du roman qu'on fait de l'État du premier homme s'il n'avait pas mangé du fruit défendu*" »⁹³.

La posture de Gilbert consiste d'ailleurs moins à dénoncer ce que les libertins savent être une fable qu'à promouvoir la vision d'un monde qui destine les hommes à la recherche du plaisir. « Cet eudémonisme justifie l'éloge chaleureux de la passion et l'apologie de l'amour-propre que nous trouvons dans les pages de Gilbert »⁹⁴. Si « on nie à Calejava que l'homme soit corrompu et qu'il ait un penchant naturel au mal »⁹⁵, c'est pour procéder à une « réévaluation de ces dons naturels [et de ses] dispositions à la vertu »⁹⁶.

Entre la fin du XVIIe siècle et les premières décennies de celui qui suit, on assiste, ainsi que « le suggérait Roger Mercier dans sa thèse, [à une véritable] réhabilitation de la nature humaine. Dans la première partie du XVIIIe siècle sont remises en discussion nombre de théories chrétiennes concernant la nature essentielle de l'homme. Ainsi, les passions, les intérêts et, finalement, même la raison sont redéfinis à partir d'une perspective qui prend en considération avant tout les rapports sociaux de l'être humain »⁹⁷. Encore faut-il préciser que c'est moins par la promotion de la raison que par la revalorisation des passions que passe cette réhabilitation⁹⁸.

Les libertins du dernier XVIIe siècle ont si bien fait le siège de l'utopie qu'ils ont fini par lui imprimer leur marque de fabrique, au point qu'aucun récit de voyage ou d'aventure ne semble désormais pouvoir échapper à leur emprise. C'est pourquoi ils suscitent autant l'ire de leurs adversaires, lesquels ne manquent jamais l'occasion de les vouer aux gémonies. Dans sa préface, Lesconvel stigmatise « *les impies et les libertins qui portent leur irrégion jusqu'au pied des autels (...) C'est une hydre contre laquelle il est permis d'employer le fer et 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* »⁹⁹. C'est en revanche dans le cours de leurs récits que Lefebvre et Bougeant règlent leurs comptes : le curé de Cambron se réjouit que les « *sénateurs de la République voyant les dangereuses conséquences de ces établissements pernicieux s'y opposèrent, et par la rigueur des châtements auxquels ils*

⁹⁰ N. Minerva, « L'Utopiste et le péché... », *op. cit.*, p. 77.

⁹¹ Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, à Bourdeaux, chez Jacques l'aveugle, 1710, p. 186.

⁹² L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 85.

⁹³ N. Minerva, « L'Utopiste et le péché... », *op. cit.*, p. 79.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ R. Toderici, « L'utopie contre la nature humaine : les origines d'un argument », *op. cit.*, p. 4.

⁹⁸ « La tendance peut-être la moins connue des libertins, Antoine Adam l'a souligné, était leur peu de confiance en la raison humaine, leurs réalisations que la connaissance n'est pas sans souffrance ni sans égarements » (L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 206).

⁹⁹ Lesconvel, *Idée d'un règne doux et heureux, ou relation du Prince de Montberaud dans l'Isle de Nandely*, 1703. On retrouve ce passage aux pages XVI-XVII de la nouvelle édition, publié en 1706 chez Innocent Démocrite..., sous le titre : *Nouvelle relation du voyage du prince de Montberaud dans l'Isle de Nandely où sont rapportées toutes les Maximes qui forment l'Harmonie d'un parfait Gouvernement.*

condamnèrent ces libertins qu'ils appelaient les pestes publiques, et par leur vigilance à, extirper les racines de ces maux ; en sorte que depuis ce temps-là personne n'a osé y penser »¹⁰⁰. Quant au révérend père jésuite, il dit prévoir que « les esprits forts s'obstineront dans leur incrédulité, mais leur incrédulité même tiendra lieu de punition, tandis que les esprits raisonnables auront la satisfaction d'apprendre mille choses curieuses qu'ils ignoraient »¹⁰¹. Aussi met-il en scène « le plus éclairé et le plus équitable des tribunaux »¹⁰² afin de juger les romanciers qui reviennent en leur pays après avoir parcouru le monde. La fiction lui permet ainsi de clouer au pilori les romanciers de son temps. S'il réserve un sort tout particulier à l'auteur de *Manon Lescaut* et de *Cleveland*, il orchestre également un magnifique autodafé romanesque contre des « princesses ridicules » qui, « déguisant leurs noms sous de puériles anagrammes » – coutume fort prisée des libertins – débitaient des « impiétés scandaleuses et des maximes d'irréligion »¹⁰³.

Jésuites et libertins règlent ainsi leurs comptes sur la place publique, par voyages imaginaires interposés. Si ce petit jeu ne porte *guerre* à conséquences, d'autres pratiques visent en revanche à désamorcer certaines charges littéraires qu'il serait dangereux de laisser exploser sous les yeux des lecteurs. Il en va ainsi, par exemple, de l'opportun remaniement du texte de Foigny opéré par l'abbé Ragueneau dans la réédition de la *Terre australe connue* qu'il pilote en 1692. L'ouvrage publié en 1676 est ainsi mutilé de « la plupart des passages scandaleux ayant trait à la corporéité, des comparaisons allusives à l'Europe, d'un long passage soulignant la cruauté des sauvages et toute la fin du récit qui porte sur le miracle des sept corps sont supprimées (...) Toutes les mentions de Sadeur à la divine providence, à un Dieu de passion et au défi australien sont modifiés ; sont supprimées, pratiquement sans exception, toutes les allusions bibliques et christiques du voyage, la plupart des réactions chrétiennes de Sadeur, ses comparaisons ouvertes entre les cultes chrétiens et déistes, et toute la portion de la préface qui a trait à sa mort chrétienne »¹⁰⁴.

Si certains exégètes contemporains minimisent ces modifications¹⁰⁵, elles avaient toutefois mis en émoi les milieux libertins de la fin du XVIIe siècle. Dans l'article qu'il lui consacre dans son *Dictionnaire historique et critique*, Bayle indique à ses lecteurs la voie à suivre à ce sujet : « Jacques Sadeur, qui qu'il soit, a voulu nous insinuer que ces gens-là ne descendent point d'Adam, mais d'un Androgyne, qui ne déchet point comme lui de son état d'innocence. Ce tour-là serait assez bien imaginé pour tromper la vigilance des censeurs de livres, et pour prévenir les difficultés du privilège, en cas qu'on voulût faire tenter fortune à un système préadamique. Si la Peyrère se fut servi de ce tour, il se serait épargné bien des affaires. Cyrano de Bergerac s'en aida un peu dans ses *Voyages de la lune et du soleil*. L'auteur de l'*Histoire des Sévarambes* n'a pas négligé peut-être cette finesse. Disons en passant que l'auteur de *La religion du médecin* tenait quelque chose du goût des Australiens »¹⁰⁶. Et non content de signaler à son lecteur la fine fleur de la littérature libertine de son temps, Bayle lui révèle *in fine* qu'il gagnera à consulter la première édition de 1676. Que des âmes bien intentionnées aient ainsi cherché à mettre le texte de Foigny sous le boisseau ne l'empêche donc pas d'être lu¹⁰⁷, les amateurs du genre étant suffisamment familiers des procédés d'écriture qui permettent d'accéder aux vérités dissimulées par cette espèce de littérateurs.

Parmi les artifices utilisés par les écrivains de ce temps-là, l'un des plus courus consiste précisément à faire intervenir la figure du libertin dans le cours du récit. À l'instar de l'usage que

¹⁰⁰ Lefebvre, *Relation du voyage de l'isle d'entopie*, 1711, p. 75.

¹⁰¹ Bougeant, *Voyage merveilleux du prince Fan-Férédin, dans la Romancie*, 1735, p. 12.

¹⁰² *Ibid.*, p. 125.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 137.

¹⁰⁴ L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 222.

¹⁰⁵ Cf par exemple G. Benrekassa, « Anthropologie, histoire et utopie : le cas des aventures de Jacques Sadeur », dans *Modèles et moyens de la réflexion linguistique au XVIIIe siècle, Utopies et voyages imaginaires*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1978, t. 2, p. 106.

¹⁰⁶ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. 2, part. 2, Rotterdam, 1697, p. 989-990.

¹⁰⁷ Voir également sur ce sujet, L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 206 et s.

Cyrano de Bergerac fait du fils de l'hôte et du démon de Socrate¹⁰⁸, les auteurs libertins manquent rarement une occasion de mettre en scène leur *alter ego*. Pour mieux donner le change à leurs contradicteurs, tout en faisant de l'œil à ceux qui voudraient bien être des leurs, ils le décrivent généralement comme un fauteur de troubles.

Emblématique à cet égard est l'œuvre de Gilbert. « *On ne saurait disconvenir que les Avaites n'aient déterré des principes qui nous étaient inconnus et qu'ils ne nous fournissent contre les libertins de nouvelles preuves de quelques vérités importantes* »¹⁰⁹. Bien qu'il rallie très ostensiblement le parti de l'île des hommes raisonnables en présentant les mœurs d'un peuple dont les maximes – *a priori* compatibles avec le message chrétien – sont susceptibles d'être suivies par ses contemporains, les dialogues qu'il orchestre dans son récit distillent le doute. Ainsi par exemple « la critique de l'athéisme paraît surtout servir à l'exposer »¹¹⁰, à tel point qu'on a pu considérer qu'il n'y avait pas « plus libertin que ce texte qui prétend avoir indubitablement fourni "contre les libertins de nouvelles preuves", et qui se clôt comme il s'est ouvert, sur la même citation de Lucrèce »¹¹¹.

Profitant de la vogue de l'utopie, nombre d'auteurs mobilisent le personnage du libertin afin d'indiquer à leurs lecteurs quelle pourrait être la *voix* à suivre : Daniel Defoe, qui passe

¹⁰⁸ B. Parmentier, « "Le démon de Socrate". L'allusion équivoque dans *L'Autre monde* de Cyrano de Bergerac », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 33 | 2004.

¹⁰⁹ Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, 1700, p. 327-328.

¹¹⁰ « Si la première partie du dialogue que Gilbert consacre à l'existence de Dieu établit le déisme, la seconde, après avoir glissé du panthéisme à l'athéisme, se clôt sur un discours où il est (étrangement) affirmé qu'il se trouve "des gens irrépréhensibles de cette secte nombreuse d'athées", que "ces athées n'ont passé pour tels qu'à cause qu'ils n'avaient point de religion ; car sans religion on peut vivre moralement bien", et même que l'irrégion cause de moins grands maux que les fausses religions (...). Ce chapitre finit donc de manière ambiguë. Autant qu'à se protéger contre d'éventuelles retombées, la critique de l'athéisme paraît surtout servir à l'exposer » (L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 81-82).

¹¹¹ L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 86. La fin de l'*Histoire de Calejava* laisse ainsi planer peu de doute sur les intentions de Gilbert. Il parachève en effet l'histoire de l'île des hommes raisonnables par un conseil de lecture qui mêle la fibre cartésienne à la tradition épicurienne : « *Le remède est de tenir pour suspectes d'erreurs les opinions, communément reçues, de lire peu à la fois des endroits difficiles, et de les méditer beaucoup ; on aura l'esprit assez bon et docile si à la première lecture on commence à douter et suspendre son jugement, si on ne rebute rien avant que de l'entendre, et qu'on suive le conseil de Lucrèce que j'ai donné d'abord et par lequel je finirai* » (Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, *op. cit.*, p. 329). Si Gilbert enrégimente ainsi Descartes sous une bannière qu'il n'aurait vraisemblablement pas revendiquée (L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 78), – montrant alors comment « le philosophe a pu, malgré lui, ouvrir la voie au matérialisme du siècle suivant » (*ibid.*, p. 92) –, il s'inscrit dans une tradition libertine d'autant plus encline à faire sienne la recommandation d'Épicure (« cache ta vie ») que ses représentants les plus en vue ne sont pas vraiment en odeur de sainteté. Gilbert a « sans doute prit peur lorsque l'imprimeur a refusé de porter son nom sur la publication, et qu'il a brûlé tous les exemplaires de ses méditations à la réserve d'un seul » (*ibid.*, p. 216). Il n'ignorait rien en effet du sort réservé à ceux qui, à l'instar de Lucrèce, avaient critiqué la superstition et défié le clergé de leur temps. La postérité avait en effet congédié le poète latin, après que Saint Jérôme l'eût cloué au pilori en écrivant qu'il avait été rendu fou par un philtre d'amour et qu'il s'était suicidé dans sa 44^e année. On a sans doute eu raison d'avancer que « la folie et le suicide [avaient] dû être inventés (...) pour punir l'impie qui refusait de croire à la survie de l'âme et à l'influence des dieux comme au pouvoir des prêtres » (A. Ernoul, *De rerum natura*, Les Belles Lettres, rééd. 1968, p. XI). Les libertins n'ignoraient donc rien du sort réservé à leurs écrits, et ce n'est d'ailleurs pas sans finesse que Tyssot de Patot comparait leur destin à celui des sorciers en chuchotant à l'oreille des puissants quelle était, d'après lui, la manière la plus efficace pour s'en débarrasser : « *le meilleur moyen de n'avoir point de sorciers dans un pays n'est pas de les persécuter, et de les exécuter à mort, mais de les faire passer pour des fous. Mille gens ne se formaliseront pas extraordinairement si on les appelle scélérats, sacs à pithson, brélandiers, paillards, libertins, athées* » (Tyssot de Patot, *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du révérend père cordelier Pierre de Mésange, avec une relation bien circonstanciée de l'origine, de l'histoire, des mœurs et du paradis des habitants du pôle arctique*, 1720, t. 1, p. 131). À en juger par un passage destiné cette fois-ci explicitement aux esprits forts, le conseil n'était pas tombé dans l'oreille d'un sourd : « *Comment ! Vous croyez donc aussi parmi vous, reprit le roi, qu'il y aura une autre vie après celle-ci ? Sans point de doute, sire, répondis-je, nous avons de cela une certitude plus que morale. Il y a eu plusieurs symptômes, qui par une inspiration divine et toute particulière, nous ont révélé cette vérité, qui n'est plus contestée de personne, que de quelques libertins et esprits forts, dont on sourit, que les gens de probité fuient comme la peste, et auxquels souvent les puissances imposent de rudes châtimens, lorsqu'ils persistent dans leur incrédulité, surtout si le clergé, qui n'a garde de souffrir que l'on donne aucun scandale aux fidèles, s'en mêle : car autrement il arrive bien qu'on se contente de les faire passer pour des hypocondriaques. C'est la coutume dit le roi, de nommer fou, ceux qui voient le contraire de ce que voient les autres* » (*ibid.*, p. 167).

aujourd'hui pour un pionnier de l'utopie pirate¹¹², fait germer dans l'esprit de Misson l'idée que la religion « n'est rien d'autre qu'un frein imposé aux esprits faibles », avant d'organiser « la rencontre fortuite » avec Carracioli « prêtre débauché, qui fut d'abord son confesseur avant de devenir son maître de libertinage »¹¹³. Un compatriote de Defoe, Samuel Berington, joue également avec les codes de l'utopie, sans que les commentateurs puissent déterminer avec certitude s'il condamne ou soutient les thèses libertines¹¹⁴. Son héros doit en effet faire montre de son orthodoxie catholique devant les pères de l'inquisition de Bologne qui l'ont fait arrêter. Aussi s'en prend-il à « ces esprits forts, que la vanité de vouloir tout approfondir, et le libertinage, ont multipliés à l'infini »¹¹⁵. Dans un jeu de doubles, qui est aussi un jeu de dupes, l'auteur exalte la « lumière de la foi »¹¹⁶ et condamne les convictions d'un « sauvage européen », ressortissant de la perfide Albion et membres de la société des *Politici*, « précurseurs de nos esprits-forts modernes, dont les principes tendent à bouleverser toute société, comme notre Auteur le démontre parfaitement dans la suite »¹¹⁷. À croire que le prêtre catholique Berington aura médité la destinée de Defoe, condamné au pilori et à la prison pour ses opinions politiques, et qui aura lui aussi appris à ses dépens qu'en matière de religion, il était nécessaire de cultiver les apparences et de taire ses convictions¹¹⁸.

Les auteurs français ne sont pas en reste. Tous n'ont certes pas l'assurance de Fontenelle – qui a cependant la prudence de ne pas publier son *Histoire des Ajaiiens* de son vivant – lorsqu'il affiche ouvertement que « les premiers Ajaiiens étaient une colonie de gens assez semblables à ceux qu'on nomme aujourd'hui esprits forts, c'est-à-dire, des gens sans autres préjugés que celui de se soumettre dans toute leur conduite au dictamen d'une raison saine »¹¹⁹. Mais des audaces du Scroménas de Veiras, dont les éditions ultérieures retranchent certaines saillies trop ouvertement matérialistes¹²⁰, à Tiphaigne de la Roche, qui met en scène des « *Babyloniens devenus des libertins de l'espèce la plus séduisante et la plus*

¹¹² D. Defoe, *Libertalia, Une utopie pirate*, L'esprit frappeur, 1998. « La saga de Libertalia est tirée de l'*Histoire générale des plus fameux pirates*, publiée à Londres de 1724 à 1728 par un certain Capt. Charles Johnson » (*ibid.*, p. 4).

¹¹³ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁴ Faisant peu de cas de la dis/simulation caractéristique de l'écriture libertine et prolongeant en cela une interprétation très personnelle (*cf supra*, note 80), J.-M. Racault tranche la difficulté posée par le jeu auteur/narrateur en faisant de Berington « un catholique hanté par le désir de retrouver sous la diversité des cultes païens l'unité d'une révélation primitive d'essence chrétienne » (« Périples africains et itinéraires initiatiques dans le roman européen des années 1730 », *Dix-huitième siècle*, 2012/1, n° 44, p. 239). Corin Braga estime quant à lui que « l'auteur admire ce peuple de sages païens adorateurs du Soleil, qu'il donne comme une métaphore pour les déistes et les esprits forts de son temps. Mais le narrateur, *Gaudentio di Lucca*, prend envers eux une position apparemment hostile, les critiquant pour leur manque de foi. Serait-ce à cause du fait que son récit est un rapport qu'il est obligé de donner, depuis une geôle, « aux Pères de l'Inquisition de Bologne qui l'ont fait arrêter » ? Dans ce cas, le personnage-voyageur interrogé par les inquisiteurs sur le pays idéal découvert est une mise-en-abîme pour l'auteur-utopiste qui risque la censure pour ses fictions hétérodoxes » (C. Braga, « Le narrateur en position dystopique », *Topographies du mal (II), Les anti-utopies, Cahiers Echinox*, vol. 25, 2013, p. 49-50).

¹¹⁵ S. Berington, *Mémoires de Gaudentio Di Luca, Où il rend compte aux Peres de l'Inquisition de Bologne qui l'ont fait arrêter, de tout ce qui lui est arrivé de plus remarquable dans sa vie ; et 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, et aussi civilisés que les Chinois*, 1746, p. 143.

¹¹⁶ « La lumière de la Foi a fait revivre les Lettres, la politesse, l'humanité, la justice et l'équité, et les a fait triompher de l'ignorance et de la barbarie, qui s'étaient répandues sur toute la terre. Si on suivait les maximes des prétendus esprits-forts, avec tout leur savoir, le monde serait bientôt replongé dans les épaisses ténèbres de l'ignorance, et dans une infinité d'erreurs grossières, dont la Religion nous a fait connaître le ridicule et l'extravagance » (*ibid.*, p. 36-37).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 229, note a. « De là je pris occasion de lui dire, sans me déclarer Chrétien, que j'avais appris que les habitants du pays où il avait été élevé étaient chrétiens, et que j'étais surpris de voir qu'il ne faisait aucune difficulté d'adorer le Soleil. Bon ! me dit-il, il n'y a que des bigots qui pourraient s'en faire un scrupule : pour moi, j'ai l'âme fort au-dessus de pareils préjugés ; je m'accommode de toutes les religions, et crois que l'une vaut bien l'autre : tous les gens d'esprit de ma nation pensent de même. Je vis par-là que notre sauvage était de la société des *Politici* (a), dont j'avais entendu parler avant mon départ d'Italie ; vrais athées au fond du cœur, quoiqu'ils n'en convinssent pas. Le *Popbar* était trop bon physionomiste, pour vouloir jamais s'entretenir avec ce malheureux ; il m'ordonna seulement de veiller de près sur toutes ses actions » (*ibid.*, p. 228-229).

¹¹⁸ Si la religion « n'est rien d'autre qu'un frein imposé aux esprits faibles », Misson constate également que « les esprits forts, quant à eux, ne s'y soumettaient qu'en apparence » (D. Defoe, *Libertalia, Une utopie pirate*, *op. cit.*, p. 11).

¹¹⁹ Fontenelle, *La république des philosophes ou l'histoire des Ajaiiens*, 1768, p. 92.

¹²⁰ Notamment lorsqu'il « professe que les hommes n'ont pas plus de religion que les bêtes » (L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 89).

dangereuse »¹²¹, le personnage du libertin demeure une référence incontournable. Bien que l'utopie romanesque la masque le plus souvent, la figure du libertin n'est cependant pas systématiquement dénigrée. Ainsi chez Tyssot de Patot, lorsque le révérend père cordelier Pierre de *Mes Anges* croise Berenice dans un lieu interlope, le premier tombe littéralement des *nus* devant la dextérité polyglotte du second qui, ramoneur de son état, le surpasse en savoir autant qu'en pratique : « *c'était un libertin, qui ne voulait s'assujettir à rien, et qui se trouvait dans l'état où il était, et où il n'avait aucune mesure à garder avec personne, le plus heureux de tous les vivants* »¹²².

Il faut en effet garder constamment l'esprit que si les libertins indignent à ce point ceux qui, tels Lesconvel, Lefebvre ou Bougeant, s'érigent en défenseurs de l'orthodoxie religieuse, ce n'est pas seulement parce qu'ils en contestent les dogmes. C'est aussi, et peut-être surtout, que leur mode de pensée, le plus souvent en accord avec leur mode de vie, promeut une anthropologie en tous points contraire à celle des chrétiens rigoristes, celle-là même précisément que Foigny assigne à ses Australiens qui ont pourtant soumis chaque fragment de leur conduite au *dict-amen* de la raison. Les Australiens n'ont en effet pas su « se libérer des hantises traditionnelles de l'anthropologie chrétienne : le mépris du monde et le refus du corps. Même ce corps presque immatériel, celui des hommes-anges sans sexualité et adonnés à la contemplation, reste un corps-prison. L'âme des Australiens est exilée en ce monde ; ils sont pèlerins sur terre en route vers leur véritable séjour. Par un acte de soumission, ils acceptent pourtant de rester dans le cadre de l'existence mortelle, de vivre dans le monde, mais détachée du monde, ayant toujours à l'esprit l'au-delà, le havre du repos »¹²³. Pour eux, la vie est donc une peine et la mort une délivrance.

Bien que l'on aperçoive ici un élément qui permette de comprendre comment une telle anthropologie peut aisément faire corps avec un régime politique qui promeut la mort comme peine, les promesses des arrières-mondes rendent celui-ci d'autant moins vivable que l'on est enclin à y repérer partout les signes de la corruption originelle. Aussi le geste libertin dépasse-t-il très largement le *topos* de la sanction dans la mesure où il cherche à promouvoir une anthropologie alternative à celle, toute spéculative, portée par le récit judéo-chrétien. Quoiqu'exprimée de manière différente, une telle révolution est particulièrement sensible sous les plumes de Veiras et Foigny.

*Foigny, Veiras, Gilbert : trois précurseurs de la révolution anthropologique*¹²⁴

Selon Peter Kuon, « la première utopie qui renverse les assises anthropologiques du genre est l'*Histoire des Sévarambes* (1677-1679) (...) Veiras ne part plus de l'homme tel qu'il aurait été sans la chute, mais de l'homme tel qu'il est »¹²⁵. Bien qu'il ne soit pas aussi complet que celui de Foigny – dont on verra jusqu'à quel point il porte le fer dans la cuirasse anthropologique de l'utopie classique –, le geste de Veiras participe en effet d'une vaste campagne de réhabilitation de l'individu : la première étape consiste à le laver de la culpabilité ontologique portée par le récit judéo-chrétien afin de pouvoir le rendre, dans un second temps, à l'innocence d'un devenir historique auquel il doit pouvoir prendre part sans avoir à assumer les risques ou la responsabilité d'une organisation collective défaillante¹²⁶. Si les Sévarambes usent à l'occasion du châtement¹²⁷, ils

¹²¹ Tiphaigne de la Roche, *Giphantie*, 1760, t. 1, p. 31. L'auteur reprend le même thème dans son deuxième tome, mais sur le mode de la dégénérescence du libertinage d'esprit vers le libertinage de mœurs (*ibid.*, t. 2, p. 35-36).

¹²² Tyssot de Patot, *La vie, les aventures et le voyage de Groenland du révérend père cordelier Pierre de Mésange*, *op. cit.*, t. 1, p. 26-27.

¹²³ N. Minerva, « L'Utopiste et le péché... », *op. cit.*, p. 90-91.

¹²⁴ Bien que les bornes chronologiques fixées pour la détermination de mon corpus ne me permettent pas d'intégrer *Les états et empires de la lune et du soleil* de Savinien de Cyrano, il faudrait faire remonter le geste critique qui accompagne cette révolution anthropologique aux audaces philosophiques et littéraires des libertins de la première moitié du XVIIe siècle.

¹²⁵ P. Kuon, « Utopie et anthropologie au siècle des Lumières ou la crise d'un genre littéraire », *op. cit.*, p. 50.

¹²⁶ Nous verrons par la suite que dans le cours du XVIIIe siècle, sous la plume de Morelly et d'autres, commence à

préfèrent toujours prévenir le vice en formant leurs concitoyens à la vertu : « une bonne éducation corrige le plus souvent et même quelquefois étouffe les semences vicieuses qu'ont les hommes, et entretient celles qu'ils ont pour la vertu »¹²⁸. On comprend par conséquent qu'ils accordent moins de place à la répression qu'à la prévention. Des lois vertueuses, des mœurs exemplaires et une éducation appropriée opposeront aux passions des digues plus protectrices que la menace ou la sévérité de sanctions prononcées par un appareil répressif : « Les hommes ont naturellement beaucoup de penchant au vice, et si les bonnes lois, les bons exemples et la bonne éducation ne les en corrigent, les mauvaises semences qui, sont en eux s'accroissent et se fortifient, et le plus souvent elles étouffent les semences de vertu que la nature leur avait données »¹²⁹.

En articulant de la sorte les dispositifs préventif et répressif, Veiras ne semble certes pas vouloir s'affranchir complètement d'un paradigme théologico-moral qui surdétermine encore largement le codage anthropologique de l'utopie. Mais on ne saurait cependant considérer, comme l'affirme Jean-Michel Racault, que l'*Histoire des Sévarambes* peut « servir de paradigme à [un] premier type d'utopies classiques, dont le principe pourrait être : "Puisque l'homme est foncièrement mauvais, inventons donc une société qui contienne ses vices et l'empêche de devenir pire" »¹³⁰. Loin de faire sienne cette « image morale plutôt sombre », Veiras discrédite cette « conception (...) du calvinisme et des moralistes classiques »¹³¹ pour promouvoir une société qui ne fait plus de la lutte contre la corruption originelle l'alpha et l'oméga de son organisation politique et sociale.

Si l'on peut donc accorder à Jean-Michel Racault que le péché originel ne surdétermine plus tout à fait l'*Histoire des Sévarambes*, il n'en demeure pas moins que la posture de Veiras peut être vue comme un essai de mise à distance d'un schème qui avait jusqu'alors fourni la trame intelligible des utopies les plus classiques¹³². Il semble bien en effet que la question de savoir si la nature humaine est immuable – et par suite si elle est foncièrement bonne ou mauvaise – ne soit plus vraiment déterminante, au point de devenir même relativement indifférente. En ce sens, l'économie générale du récit repose moins sur une rhétorique qui cherche à combattre la prétendue corruption naturelle de l'âme individuelle qu'à accompagner le développement socio-historique d'une collectivité humaine.

Pour être encore infime, ce déplacement n'en est pas moins significatif d'un glissement progressif du moral au politique. Les actions individuelles ne se déclinent alors plus tout à fait sur la gamme de la condamnation morale, mais laissent place à une forme originale d'empirisme pragmatique qui facilite l'acceptation de la réalité, sans jamais cependant se réduire à de la résignation. Dans la mesure où « la passion règne partout où il y a des hommes »¹³³, un législateur averti n'aura pas la vaine prétention de la combattre pour l'anéantir, mais bien plutôt de l'encadrer afin qu'elle ne puisse causer que de moindres maux à la communauté.

germer l'idée que les crimes peuvent être le produit de mauvaises lois et/ou d'une organisation sociale et politique défailante, propositions qui feront le miel d'un auteur tel que Beccaria.

¹²⁷ Veiras, *L'histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé la terre australe*, dans *Voyages imaginaires, romanesques et merveilleux, allégoriques, amusants, comiques et critiques*, suivis des songes et visions, et des romans cabalistiques, Amsterdam, t. V, 1787, p. 327-328. Sur cette question, cf *infra* IV/ Les horizons de la peine au crible de la critique libertine.

¹²⁸ Veiras, *L'histoire des Sévarambes, op. cit.*, p. 278.

¹²⁹ Veiras, *L'histoire des Sévarambes, op. cit.*, p. 277. Dans son article précité, Jean-Michel Racault ampute cette citation de sa dernière séquence et l'interrompt à « se fortifient ». En la tronquant de la sorte, il peut ainsi soutenir que Veiras affiche « une vision pessimiste de l'homme » (« De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie... », *op. cit.*, p. 221), assertion que dément pourtant le passage ici cité dans son intégralité.

¹³⁰ J.-M. Racault, « De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie, *op. cit.*, p. 221.

¹³¹ *Ibid.*, p. 222.

¹³² C'est en ce sens qu'elle dépend encore étroitement, ne fût-ce que de manière dialectique, du paradigme théologico-moral dont nous avons esquissé les traits, la dynamique et l'efficacité à partir du corpus servant de base à cette étude.

¹³³ Veiras, *L'histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé la terre australe*, dans *Voyages imaginaires, romanesques et merveilleux, allégoriques, amusants, comiques et critiques*, suivis des songes et visions, et des romans cabalistiques, Amsterdam, t. V, 1787, p. 320.

La contribution de Veiras consiste donc à avoir su reconnaître la puissance des passions humaines, autant que les limites des programmes théologiques, moraux ou politiques qui affichent la prétention de les réprimer. Par l'humilité qu'elle implique, une telle posture rompt avec le geste démiurgique des utopistes et témoigne des limites – sinon de l'échec – des politiques qui avaient cherché à ramener les hommes à la raison par la crainte et la rigueur des châtements. Ainsi qu'on l'a très justement souligné « la passion amoureuse (...) est le ressort principal de diverses anecdotes ou historiettes galantes qui montrent l'impuissance des lois à endiguer les pulsions individuelles, comme l'explique la conclusion des aventures amoureuses de deux couples de jeunes gens, Bemistar, Pansona, Bemiste et Simmadé : "*Voilà comme quelque fois l'amour se joue de la vigilance des Gardes les plus sévères, et porte les Amans aux entreprises les plus hasardeuses. Tout le monde n'obéit pas également aux lois, quelques douces et raisonnables qu'elles paraissent être, et par tout on trouve des gens qui n'en appréhendent pas tant la sévérité, qu'ils aiment la passion aveugle qui les porte à les violer malgré la rigueur des châtements qu'elles ordonnent*" »¹³⁴.

Bien que Veiras ait été l'un des premiers à secouer le joug du paradigme théologico-moral, sa contribution demeure toutefois moins déterminante que celle de Foigny, auteur dont l'utopie précède d'ailleurs de quelques mois l'*Histoire des Sévarambes*. Si l'on poursuit en effet le geste interprétatif précédemment entrepris¹³⁵, on doit alors considérer que le modèle anthropologique des Australiens sert avant tout de repoussoir et qu'il remplit par conséquent une fonction critique : pointer l'inanité d'un projet politique et moral fondé sur une anthropologie construite sur la foi du péché originel et qui cherche dans la raison triomphante l'instrument de son perfectionnement.

Sans doute le tropisme de la chute conduit-il Foigny à se livrer à un « exercice de théologie spéculative »¹³⁶, l'hermaphrodite apparaissant comme un être sans péché descendant d'une race préadamite. Mais on n'a pas suffisamment souligné combien cet être souffrait de la tension résultant de la cohabitation d'une âme spirituelle et d'un corps matériel¹³⁷. Un tel dualisme anthropologique, qui postule le primat de l'esprit sur la matière, est l'une des antennes les plus anciennes de la théologie chrétienne. Elle participe du mythe biblique, l'homme déchu étant condamné à subir les inclinaisons opposées de ses deux natures. Ce n'est donc pas sans arrière-pensée que Foigny met ces mots dans la bouche du vieillard australien : « *il faut que nous considérions la vie comme un état de misère, quoi qu'elle consiste dans l'union d'une âme spirituelle avec un corps matériel, dont les inclinations sont entièrement opposées l'une à l'autre : tellement que désirer vivre, c'est souhaiter d'essuyer la violence de ces oppositions* »¹³⁸. Et ce n'est pas non plus sans conséquence s'il suggère que les Australiens n'ont pu dépasser leur triste condition que par l'outrance exubérante d'une raison qui ne leur laisse, pour mettre « fin à toutes ses peines »¹³⁹, que l'espoir d'une mort prochaine. En somme, l'hypertrophie de la raison produit des êtres sans passions qui n'aspirent qu'à leur anéantissement. Comme l'observe fort justement L. Leibacher-Ouvrard, « s'il y a bonheur dans la

¹³⁴ J.-M. Racault, « De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie... », *op. cit.*, p. 222.

¹³⁵ Cf *supra* I/ Le paradigme théologico-moral de l'utopie princeps. *Rigueur des lois et pédagogie de l'effroi, deux signes déterminants de l'utopie pénale*.

¹³⁶ J.-M. Racault, « De l'idée de perfection comme élément définitionnel de l'utopie... », *op. cit.*, p. 229.

¹³⁷ On ne peut donc pas affirmer, comme le soutient Nadia Minerva, que l'hermaphrodisme est garant d'un « modèle anthropologique exempt de tout dualisme » (« L'Utopiste et le péché... », *op. cit.*, p. 89). Cette lecture conduit l'auteure à attribuer à Foigny ce qu'il prétend au contraire dénoncer. Aussi n'est-il pas possible de la suivre dans ses conclusions : « humaniste et anthropocentrique dans ses intentions, elle sombre parfois dans l'élucubration misanthropique ; elle devient alors l'ennemi de l'homme et son créateur s'avère un détracteur acharné de la nature humaine » (*ibid.*, p. 91). Empreinte d'une forme de fatalisme, ce propos fait écho au prétendu « pessimisme anthropologique » que d'autres commentateurs cherchent à assigner à certains auteurs libertins. Une telle proposition procède souvent d'une confusion entre la pensée de l'écrivain et son œuvre, laquelle n'est d'ailleurs pas exempte d'un jugement de valeur qui nuit à la bonne intelligibilité de ce genre de littérature (*cf supra*, note 80).

¹³⁸ G. de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur...*, *op. cit.*, p. 186.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 185.

mort australe, n'est-ce pas plutôt parce qu'il y a enfin perte de raison, de cette raison qui a manifestement rendu l'Utopien trop grand pour lui-même ? »¹⁴⁰.

Foigny livre ainsi une critique aussi féroce que radicale des prétentions de l'utopie à vouloir dépasser l'humaine condition, qu'elle soit pécheresse ou non. Tout en présentant l'humanité australienne hermaphrodite comme le sommet d'une évolution qui témoigne du triomphe de la raison sur les passions, il la frappe d'un puissant discrédit car elle porte les stigmates d'une anthropologie nihiliste qui « ne délire pas de joie à l'idée d'une fusion *post-mortem* dans le Grand tout »¹⁴¹.

Cette critique, au demeurant, vise moins l'utopie en tant que cadre littéraire permettant de penser le dépassement de l'humaine condition, que le paradigme théologico-moral qui la sous-tend. *La terre australe connue* est une réplique à l'apologie de la religion chrétienne qui vient à peine d'être livrée au public par un auteur qui, dans un ouvrage sobrement intitulé *Pensées*, condamne l'imagination et combat les libres penseurs de son temps. Alors que Pascal y dépeint un monde livré à la concupiscence en raison du péché originel et dans lequel « tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre »¹⁴², Foigny imagine un monde délivré du péché et de la tyrannie des passions. Alors que Nicole, compagnon de route de Port-Royal, vient tout juste de publier ses *Essais de morale* dans lesquels il écrit que « la crainte de la mort [est] le premier lien de la société civile, et le premier frein de l'amour-propre »¹⁴³ et que celui-ci doit être contenu « par la crainte du châtement de violer les lois, [qui] nous éloigne par-là de l'extérieur de tous les crimes »¹⁴⁴, un moine défroqué devenu libertin, conjecture des Australiens qui craignent d'autant moins la mort qu'ils l'appellent de leurs vœux, dépositaires qu'ils sont d'une morale « *qu'ils pratiquent, comme naturellement, sans règles, et sans préceptes* »¹⁴⁵. Enfin, tandis que Pierre Nicole fait encore de l'amour-propre une « disposition tyrannique [qui] étant empreinte dans le fond du cœur de tous les hommes, les rend violents, injustes, cruels, ambitieux, flatteurs, envieux, insolents, querelleux [et qui], en un mot, renferme les semences de tous les crimes et de tous les dérèglements des hommes, depuis les plus légers, jusqu'aux plus détestables »¹⁴⁶, le héros de Foigny assure quant à lui qu'en « trente ans [qu'il a] été parmi eux, [il n'a] remarqué ni querelle, ni animosité »¹⁴⁷.

Cet effet de contraste est la manière qu'a trouvée Foigny de signifier au lecteur que le programme de réforme morale porté par les jansénistes est non seulement irréaliste, mais aussi que l'anthropologie qui le sous-tend inspire un certain mal de vivre¹⁴⁸. Le personnage de Sadeur est, à cet égard, un magnifique cheval de Troie : de prime abord, il incarne l'idéal type de l'augustinisme de son temps. Dans le tête-à-tête qu'il engage avec son interlocuteur, la comparaison des mœurs australes et européennes ne tourne pas à l'avantage de ces dernières. Adoptant une posture de contrition peu sincère, il égrène un chapelet de mots destinés à faire vibrer la fibre augustinienne des jansénistes de son temps : « *Nous autres au contraire à combien de vices et d'imperfections ne sommes-nous pas sujets ? Cette soif insatiable des richesses, ces dissensions continuelles, ces trahisons noires, ces conspirations sanglantes, et ces boucheries effroyables par lesquelles nous nous égorgeons les uns*

¹⁴⁰ L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, op. cit., p. 77.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Pascal, *Pensées*, L 210. Toutes les citations de Pascal et de Nicole qui suivent sont tirées du remarquable article de Dominique Weber, « Le "commerce d'amour-propre" selon Pierre Nicole », *Astérian* [En ligne], 5 | 2007.

¹⁴³ P. Nicole, *Essais de morale*, t. I, 1er traité, 1671, chap. II, p. 383-384.

¹⁴⁴ *Ibid.*, chap. IV, p. 388.

¹⁴⁵ G. de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur...*, op. cit., p. 157.

¹⁴⁶ P. Nicole, *Essais de morale*, op. cit., chap. I, p. 382.

¹⁴⁷ G. de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur...*, op. cit., p. 115.

¹⁴⁸ En ce sens, ce programme de réforme est moins « pessimiste », – terme souvent usité mais qui ne signifie rien d'autre qu'un jugement de valeur –, que nihiliste. C'est d'ailleurs ce que relève Jacques Solé dans l'étude qu'il consacre, pour partie au moins, à Pierre Nicole, lequel, sous sa plume, sert avant tout de faire-valoir à Muratori (J. Solé, « Éthique chrétienne et anthropologie : du pessimisme de Pierre Nicole à l'optimisme de Muratori », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, t. 84, n° 2, 1972, p. 531-537). Pour prendre la mesure des enjeux attachés à cette question, voir également l'article de L. Thirouin, « Jansénisme et joie de vivre : quelques réflexions sur la grâce », *Bulletin du collège Supérieur de Lyon*, 2008, p. 2-7. <halshs-00423087>.

les autres tous les jours, ne nous forcent-elles pas de reconnaître que nous nous conduisons bien plus par la passion que par la raison ? »¹⁴⁹.

Sadeur incarne ainsi, à bien des égards, l'orthodoxie chrétienne. Malgré une physionomie conforme à celle – parfaite – des Australiens, celui dont la naissance tragique porte la marque de culpabilité originelle n'est en effet qu'un demi-homme, un voyageur impénitent dont l'âme encline à la perfection s'est mise en quête d'un état conforme à celui qui avait caractérisé l'homme avant la chute. Grâce au dialogue qu'il noue avec son guide australien, Sadeur prend néanmoins la mesure de son déficit d'humanité, son hôte l'invitant sans cesse, par des paroles bienveillantes, à la dépasser : alors qu'il soutient, bien avant Montesquieu, la variabilité d'une nature humaine soumise à la diversité des climats, son interlocuteur moque son explication, « *soutenant qu'un homme véritablement homme, ne pouvait jamais cesser d'être homme, c'est-à-dire, humain, raisonnable, débonnaire, sans passion ; parce que c'est en ce point que consiste la nature de l'homme, et que comme le Soleil ne pouvait être Soleil qu'il n'éclairât, ainsi l'homme ne pouvait être homme qu'il ne différât essentiellement des bêtes, en qui la fureur, la gourmandise, la cruauté, et les autres vices et passions, sont comme une suite de leur nature imparfaite et défectueuse ; que celui qui était sujet à ces mêmes défauts n'était donc qu'une image vaine et trompeuse de l'homme, ou plutôt une véritable bête* »¹⁵⁰. En ramenant Sadeur à sa bestiale condition, il lui rappelle sa nature pécheresse. Contrairement à ce que pourrait laisser penser la conclusion du propos tenu¹⁵¹, un tel geste n'a nullement vocation à lui indiquer la voie à suivre pour recouvrer la plénitude de sa nature ; il est plutôt le signe de l'ironie mordante d'un Foigny bien décidé à liquider la morale mortifère de Port-Royal. Les motifs du voyage et de l'altérité australienne sont les manifestations d'une esthétique de la dissonance destinée à « guérir du sot »¹⁵². « Comme si le voyage libertin vers les abstractions défendues ne pouvait donner lieu qu'à une perte de repères, directement traduisible sur le plan géographique. C'est le raisonnement qui égare, ce ne sont pas les libertins qui s'égarent, et, vice versa, le voyage spatial mène le raisonnement hors des sentiers battus de la foi et de l'orthodoxie »¹⁵³.

Nul besoin cependant d'une lecture oblique pour saisir le sens de la fable. Après s'y être arrêté plus de 30 ans, l'affable Sadeur doit fuir le paradis australien au motif certes réel, mais évidemment spécieux, qu'il a fini par succomber à ses instincts grégaires, le lecteur aura compris l'inanité autant que la vanité du programme de redressement moral que les jansénistes australiens avaient tenté de lui appliquer. « Le voyage est [bien] pour les libertins un instrument fondamental du "déniaissement" des esprits dans la mesure où le décalage géographique permet un décalage intellectuel lui-même instrument de vérité. Le projet hodeporique libertin est un projet scientifique et philosophique »¹⁵⁴ qui vient parachever le long travail de sapes initié dès les premières pages par la naissance d'un héros hermaphrodite. Brouillant les repères traditionnels et jouant avec les marges, Foigny cherche à déplacer les lieux communs qui, sous l'influence délétère d'une morale mortifère, assignent les plaisirs à résidence. Entre autres procédés, la figure monstrueuse de l'animal¹⁵⁵ permet de signaler l'inhumanité du vivre australien et de contester par là-même l'anthropologie qui le soutient. L'animalité de Sadeur est ainsi réhabilitée, et avec elle le jeu des instincts et autres passions qui la caractérisent. Questionner la différence ontologique entre l'homme et l'animal, c'est évidemment interpeller « la religion révélée, [interroger] la

¹⁴⁹ G. de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur...*, op. cit., p. 157-158.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 142-143.

¹⁵¹ « *J'avoue que je ne pouvais entendre ce discours sans admiration, et que rien ne m'avait jamais tant édifié ; que cette pureté de Morale, inspirée par les seules lumières de la nature et de la raison* » (*ibid.*, p. 143-144).

¹⁵² I. Moreau, « *Guérir du sot* ». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Honoré Champion, 2007.

¹⁵³ S. Requemora-Gros, « Voyage et libertinage, ou l'usage du genre hodeporique comme "machine à déniaiser" dans la littérature française du XVIIIe siècle », *Hodoeporics Revisited / Ritorno all'odeporica*, numéro spécial de la revue américaine d'études italiennes *Annali d'Italianistica*, Luigi Monga éd., vol. 21, 2003, p. 124.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹⁵⁵ Pour les Australiens, tous les étrangers sont des monstres marins, pour la raison principale qu'ils arrivent par la mer. L'altérité est ainsi toujours signifiée par une forme plus ou moins désavantageuse d'animalité. Sur cette question, I. Moreau, « Hommes, bêtes et "Fondins" chez Gabriel de Foigny », dans *Seventeenth-Century French Studies*, 2011, n° 33/1, p. 49-58.

définition chrétienne de l'homme, la fuite de [Sadeur marquant *in fine*] l'échec d'une pureté factice qui reviendrait à nier l'animal qui sommeille en l'homme»¹⁵⁶ ; mais c'est aussi, par un retournement typiquement libertin, promouvoir et revaloriser tout ce que la fable moraliste chrétienne tend à dévaluer.

Foigny amorce ainsi une révolution anthropologique qui témoigne d'un authentique renversement de valeurs. Le voyage de Sadeur est un hymne à la vie qu'il propose au lecteur comme remède aux doctrines mortifères d'un moralisme chrétien tapis derrière le déisme, somme toute assez convenu, des Australiens¹⁵⁷. Préemptée par des écrivains libertins, la littérature de voyage fait ainsi exploser les canons de l'utopie et l'anthropologie qui l'avait accompagnée jusqu'alors. « Les vraies remises en question passent non pas par des voyages authentiques mais par des voyages imaginaires, véritables reconstructions littéraires à portées idéologiques annonçant les philosophes du Siècle des Lumières et leurs interrogations sur la nature humaine et la folie occidentale »¹⁵⁸.

Sans aller jusqu'à prétendre que la séquence libertine de l'histoire de l'utopie participe de la crise de conscience européenne, elle témoigne en revanche d'une crise du rationalisme chrétien qui peine à définir les frontières de l'orthodoxie¹⁵⁹. Gilbert – qui est peut-être le masque de l'abbé Papillon¹⁶⁰ – profite ainsi du travail de sape entrepris par Veiras et Foigny pour remettre le paradigme théologique classique à l'épreuve de la critique. C'est par le dialogue de ses personnages que Gilbert interroge le récit de la chute et l'anthropologie qui lui est généralement associée. De manière malicieuse, c'est le réformé Abraham Christophile qui incarne l'orthodoxie religieuse¹⁶¹. Dans le troisième dialogue intitulé « du péché d'Adam », celui-ci « dit à son gendre et à sa fille, qu'il ne pouvait donner dans le sentiment des *Avaites*, et croire qu'après le péché d'Adam, l'homme puisse ici-bas aspirer à la félicité, après ce péché qui a dépouillé son auteur et ses descendants de l'empire que Dieu leur avait donné sur la nature »¹⁶². Abandonnés à une existence misérable, les hommes déchus sont donc, pour Christophile, condamnés à être « esclaves de leurs passions »¹⁶³. En bon porte-parole de la philosophie critique, Alatre lui rétorque que « rien n'est plus beau, mais rien n'est plus mal fondé dans l'Écriture que le Roman qu'on fait de l'état du premier homme s'il n'eut pas mangé du fruit défendu »¹⁶⁴. Et celui-ci d'enfoncer le clou dans la chair mortifiée de son beau-père : « à l'égard des passions, on ne

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹⁵⁷ Il n'est pas de mon propos de chercher à déterminer, comme le font nombre de commentateurs, quelle est la religion de Foigny et si les *Terres australes connues* sont ou non un prétexte pour déguiser son athéisme, soupçon qui ne tarde jamais à suivre le geste libertin de remise en question des dogmes religieux.

¹⁵⁸ S. Requemora-Gros, « Voyage et libertinage, ou l'usage du genre hodéporique comme « machine à déniaiser » dans la littérature française du XVII^e siècle », *op. cit.*, p. 136.

¹⁵⁹ A. Mc Kenna, « *Deus Absconditus* : quelques réflexions sur la crise du rationalisme chrétien entre 1670 et 1740 », dans M.C. Pitassi (dir.), *L'Apologétique 1670-1740 : sauvetage ou naufrage de la théologie*, Genève, 1991, p. 13-28.

¹⁶⁰ Une nouvelle édition critique de cet ouvrage (C. Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables*, Paris, Honoré Champion, 2012) a permis récemment à Yvan Nérieux de revenir sur cette « œuvre anonyme, attribuée à un obscur avocat bourguignon » (p. 8). Il y expose l'hypothèse selon laquelle Philibert Papillon en serait l'auteur, proposition d'autant plus crédible que ce dernier était un chanoine dijonnais – ce qui expliquerait la multitude des citations bibliques et la très bonne connaissance de la patristique qui affleure en différents endroits de l'œuvre –, et qu'il était par ailleurs fils d'avocat. Il pourrait être aussi important de souligner que si l'abbé Joly, auteur de *l'Éloge historique de Monsieur Papillon* (Dijon, 1838), a cru nécessaire de devoir rappeler qu'il était mort en « philosophe chrétien » (*ibid.*, p. 20), c'est parce qu'il doutait de ce qu'il avait dû affirmer, avec force conviction, une page plus tôt : « les Libertins n'osaient débiter devant lui leurs dangereuses maximes, ni lancer certains traits hardis dont tant de gens se font honneur dans notre Siècle. Ferme et inébranlable dans la Foy, sa présence seule confondait les Impies ». Bien que l'hypothèse d'Yvan Nérieux soit plutôt convaincante, je continuerai cependant – par facilité et pour ne pas égarer le lecteur – à utiliser l'homonyme de Gilbert lorsque je ferai mention de *l'Histoire de Calejava*.

¹⁶¹ La malice confine à la perversion car si on ne peut être surpris que celui dont le nom signifie *qui aime Dieu* défende l'orthodoxie, lui attribuer une doctrine que les dignitaires et les docteurs de l'église jugent hérétique est une provocation, sans doute appréciée des libertins, mais certainement beaucoup moins par les défenseurs de l'orthodoxie catholique...

¹⁶² Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables*, *op. cit.*, p. 230.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 231.

voudrait peut-être pas que l'homme fut une véritable statue, et qu'il n'en eût point : nous leur devons tous nos plaisirs... »¹⁶⁵.

Il faut dire en effet qu'à rebours des Australiens de Foigny, les hommes raisonnables de Calejava affichent un bel optimisme et ne se privent pas de satisfaire leurs plaisirs. Une telle revendication est d'ailleurs récurrente sous la plume de Gilbert et ses Avaïtes servent souvent de caution à la critique de l'augustinisme : « *peut-on nier*, dit Christophile dans le quatrième dialogue consacré à la concupiscence, *que nous n'ayons un penchant naturel à mal faire, [inclination dont] nous faisons tous les jours de trop funestes expériences ?* »¹⁶⁶. Une fois *en corps*, Alatre dément. La succession des dialogues finit par avoir raison de la foi de Christophile qui donne congé à ses interlocuteurs « *en murmurant quelque chose entre ses dents d'Arius, de Pelage, de Déisme et d'Épicurisme qu'on ne put pas entendre* »¹⁶⁷.

Ce dialogue, comme d'autres avant lui, permet à Gilbert d'aller plus loin que le déisme tolérant de ses Avaïtes et d'oser, au gré des envolées philosophiques d'Alatre, des propositions matérialistes qui accompagnent parfois la promotion d'un athéisme vertueux : « *sans religion, on peut vivre moralement bien* »¹⁶⁸. La voix d'Alatre ne permet donc pas seulement de dénoncer l'opinion de ceux qui « *dans le monde, ne démêlent pas l'athéisme de l'irréligion, et l'irréligion d'un abandonnement à toutes sortes de vices* »¹⁶⁹ ; elle permet surtout à Gilbert de soutenir un parti raisonnable qui lui permet de mettre à bonne distance – et même parfois d'écarter – le schème dualiste d'une raison en butte à des passions qu'elle a vocation à soumettre. En redonnant aux plaisirs la place qui leur revient, Gilbert désactive en quelque sorte le réflexe pavlovien d'un moralisme chrétien bâti sur l'affrontement dualiste du corps et de l'esprit¹⁷⁰.

Lise Leibacher-Ouvrard a justement souligné à ce sujet que « la morale avaïte n'aboutit pas à l'hédonisme mais à une conception eudémoniste, un système équilibré recherchant le bonheur de la totalité de la personne par la permanence de plaisirs durables. Cette perspective s'étaye d'une revalorisation des passions (...) Plagiant Descartes, [Alatre] souligne le rôle de la volonté dans la maîtrise des passions, leur utilité à la préservation humaine, et donc leur caractère bénéfique. Mais il insiste plus que le philosophe sur le plaisir qu'elles entraînent, jusqu'à devenir modérément lyrique à leur sujet. Or s'il tient à revaloriser les passions dans un chapitre intitulé "du péché d'Adam", c'est que pour lui l'homme naît bon et sans tâche »¹⁷¹.

En lavant l'homme de la faute originelle, et en prenant à bras le corps le problème de l'amour-propre¹⁷², Gilbert met l'homme, non plus en face de Dieu, mais devant lui-même. En le

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 244.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 302.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 84-85.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷⁰ Bien que la séparation du corps et de l'esprit n'ait pas toujours été aussi radicale dans la tradition chrétienne (J. Baschet, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 112 | octobre-décembre 2000) qu'elle ne l'est en cette fin de XVII^e siècle, leur articulation a toujours été pensée de manière hiérarchique, la volonté étant l'instance désignée pour se rendre maître des passions. Placé sous l'empire de l'esprit, le corps se trouve ainsi asservi, toute pulsion excessive ayant vocation à être soumise au contrôle régulateur de la raison pour, en définitive, être vaincue. Ainsi, la différenciation des entités spirituelles et matérielles a promu la représentation d'un conflit perpétuel entre le corps et l'esprit, ce dernier ayant vocation à l'emporter en raison de la fonction qui lui est précisément assignée. Ce schème a pu trouver un terrain d'expression d'autant plus important au sein du corpus littéraire de l'utopie que les auteurs avaient fait leur la corruption ontologique de l'homme post-adamique, être assailli par le tumulte de passions faisant le siège de l'âme, lesquelles n'avaient de cesse que de mettre sa raison à l'épreuve. Il faut observer ici qu'un tel schème permet d'intégrer sans difficulté un dispositif de répression extérieure à la raison, permettant de punir les écarts de conduite par des moyens qui sont parfois d'une sévérité extrême (Cf *supra* I/ Le paradigme théologico-moral de l'utopie princeps).

¹⁷¹ L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁷² Les interlocuteurs de Gilbert sont ici moins des libertins, qu'on serait bien en peine d'identifier, que Descartes, Malebranche et Nicole (L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 80-85).

regardant en face et en le considérant pour lui-même, il l'extirpe de la gangue théologique et morale et opère, par ce geste, une reconfiguration de la vocation programmatique de l'utopie.

III/ L'homme sans péché : prélude à l'affirmation de la loi des hommes ?

En prenant les hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire sans les présupposer d'emblée vicieux ou mauvais, l'espace des possibles utopiques se déploie selon une nouvelle ligne d'horizon. Virtuellement libérée des injonctions théologiques qui la confinaient dans une fonction de redressement moral, la loi change de destination. Bien qu'elle ait toujours constitué une topique centrale de l'utopie désormais¹⁷³, elle change potentiellement de statut. La loi est cependant encore très loin de constituer un horizon indépassable car elle n'échappe pas au geste critique initié par les libertins de l'âge classique. Alors que Gilbert doute de la légitimité autant que de l'efficacité de la loi pénale à réguler les comportements, Morelly affirme qu'une législation répressive est impuissante à endiguer des maux qui affligent les sociétés humaines car elle ne s'en prend pas à la cause des crimes.

Tropisme de la loi et biotope libertin

La question du statut de la loi dans l'utopie libertine étant un sujet trop vaste et trop important pour être traité ici, on se contentera de poser quelques jalons en s'appuyant tout particulièrement sur l'*Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*. Campée sur le seuil du XVIIIe siècle, cette œuvre contribue en effet au développement heuristique de la loi. En rabattant sur le for interne la prétention de la loi morale à réguler les conduites, elle offre à un littéraire de la trempe de Gilbert l'opportunité d'investir des « possibles latéraux »¹⁷⁴.

On a vu en effet qu'une régulation sociale fondée sur la perfection des mœurs ne nécessitait, *a priori*, aucun recours à la loi, et *a fortiori* moins encore à la peine¹⁷⁵. À partir du moment où l'anthropologie chrétienne est contestée, la loi des hommes peut s'y engouffrer et afficher ses prétentions. À plusieurs reprises en effet, Gilbert affirme la nécessité des lois, et tout spécialement dans son sixième livre. Par son intitulé suggestif¹⁷⁶, il affiche la volonté de questionner le paradigme théologico-moral qui domine alors son temps en le confrontant à celui des hommes raisonnables de Calejava. « *À l'égard des lois, [on] considère que nous ne saurions vivre heureusement sans elles* »¹⁷⁷. Si la proposition n'est pas nouvelle, la manière dont les Avaites l'articulent avec le pouvoir divin est en revanche assez singulière : « *Dieu veut que nous vivions et vivions heureusement. Dieu veut donc aussi que les hommes fassent des lois ; ils en feraient en vain si elles n'étaient observées, et pour les faire observer il faut que les infracteurs soient punis* »¹⁷⁸.

Si l'on excepte la prémisse du raisonnement (*Dieu veut que nous vivions heureux*) – dont on a montré précédemment qu'elle prenait le contre-pied d'un paradigme théologique fondé sur la corruption ontologique, et par conséquent sur le malheur et la souffrance de la créature – la proposition ne heurte *a priori* pas la sensibilité des lecteurs qui voient dans la punition la sanction nécessaire de la violation d'un interdit exprimé sous la forme d'un commandement. Mais cette prémisse est bien plus déterminante qu'elle ne paraît dans la mesure où elle détruit le projet de ceux qui, depuis Thomas More, « cherchent à réduire l'affreuse dichotomie entre "loi naturelle" et "loi divine", pour mieux conjuguer "foi" avec "raison" »¹⁷⁹. Le plaisir, en effet, est le grain de sable qui fait gripper la mécanique spéculative et rhétorique du paradigme classique : « *vous me forcez, Seigneur, d'aimer toujours le plaisir, et si vous n'en avez attaché à l'observation des lois ou que vous ne me*

¹⁷³ U. Bellagamba, Article « Loi », dans *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, op. cit., p. 703-722.

¹⁷⁴ R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, ch. 2, Le mode utopique.

¹⁷⁵ Cf. *supra*, Introduction.

¹⁷⁶ *Abrégé de la théologie et de la morale des Avaites*.

¹⁷⁷ Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, op. cit., p. 164.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ U. Bellagamba, Article « Loi », op. cit., p. 706.

détourniez de les transgresser par une douleur qui soit plus à éviter que le plaisir qui est promis par le crime n'est à rechercher, alors, Seigneur, vous me forcez de vous désobéir »¹⁸⁰.

Ce passage, qui débute par le coup de force du législateur et qui s'achève par la désobéissance du sujet, mériterait une glose littérale car chaque mot, groupe nominal ou conjonction de coordination est riche d'une pluralité de sens et d'interprétation. Bien qu'il faille réprimer ce désir, on peut néanmoins observer que le statut de la loi a changé : l'obéissance n'est plus fondée sur l'énoncé d'un interdit, mais bien sur une invitation au plaisir ! Autrement dit, croire que l'on peut obéir à un commandement qui résulte de la seule formulation d'un interdit c'est non seulement ignorer la dynamique du désir, mais c'est aussi mettre le destinataire de cet ordre en position de ne pouvoir le respecter : « *mais, s'interroge alors l'Avaité, qui croira qu'il y ait en [Dieu] une telle contrariété ?* »¹⁸¹

Le dépassement de cette aporie est réalisé une dizaine de pages plus loin : « *Mais que les peines soient éternelles ou non, elles sont constamment ordonnées de Dieu de telle manière qu'elles sont plus à éviter que le bien qui nous revient du crime n'est à rechercher, sans quoi l'action ne serait pas méchante ; puisque nous aurions préféré, comme Dieu nous le prescrit, un bien qui serait préférable au mal qui en arriverait* »¹⁸². À la verticalité toute théologique du triptyque interdit/violation/sanction qui est à la base du syllogisme répressif, Gilbert substitue une proposition plus horizontale de gestion mécanique des désirs concurrents, ce qui suppose de pouvoir jouer sur le double ressort de la recherche du plaisir et de la fuite du déplaisir. Un législateur respectueux de l'humaine condition devrait donc veiller, s'il voulait être obéi, à faire en sorte que le plaisir à observer la loi surpasse le profit que l'on pourrait tirer du crime.

Gilbert ne se contente cependant pas d'ouvrir une nouvelle filière d'intelligibilité que certains philosophes des Lumières exploiteront bientôt ; il fait valoir que la loi – du moins telle qu'on la pense dans le cadre du paradigme théologique traditionnel – est impuissante à punir le crime : « *combien voyons-nous de crimes échapper à la justice humaine faute d'en connaître les auteurs ou par leur crédit et leur adresse ; nous les voyons heureux et triomphants pendant que l'homme de bien paye pour eux la peine due à leurs forfaits, le même crime conduit un homme au gibet et en élève un autre sur le trône : d'un autre côté, les lois n'ont pas pourvu à la punition de tous les crimes ; quelles peines ont-elles ordonnées contre les pères déraisonnables, les mauvais maris, les ingrats, les maîtres durs et cruels ou les princes injustes et méchants ? L'impunité des faux dévots qui tirent de si grands avantages de leur hypocrisie fournit une preuve incontestable qu'il y a des crimes qui bien loin d'être punis sont récompensés* »¹⁸³.

Alliée à la notoire imprévoyance des hommes, l'impuissance des lois à réguler les conduites inhumaines ne s'explique plus par une méchanceté ontologique (paradigme de la chute) mais par une incapacité à comprendre les ressorts du cœur humain, autant que par une organisation sociale déficiente. Cette proposition, qui sera reprise à l'envi par la suite, est une conséquence attachée à la remise en question du paradigme théologico-moral traditionnel.

Sur ce terrain, Gilbert est cependant bien plus prudent que ne le sera Fontenelle qui avait été jusqu'à saper le fondement du paradigme, c'est-à-dire l'existence de Dieu lui-même, en formalisant dans la bien nommée république d'Ajao¹⁸⁴, et presque un siècle avant Sylvain Maréchal, *le culte et les lois d'une société d'hommes sans dieu*. Gilbert ne sait que trop en effet le profit qu'il peut tirer de cette figure tutélaire pour abandonner à son sort le créateur de toutes choses. Aussi commence-t-il par rappeler quelques vérités convenues afin de se donner l'opportunité de proposer à son lecteur une sélection des objections les plus en vue dans les milieux libertins. « *Nous remarquons que l'ordre et la beauté de l'univers sortent d'une intelligence qui ne veut pas que rien soit conduit par un pur hasard, ni que nos actions soient réglées par notre caprice. Cet être suprême nous donne ses*

¹⁸⁰ Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, op. cit., p. 164-165.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 165.

¹⁸² *Ibid.*, p. 175.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 165-166.

¹⁸⁴ Ajao signifie sans Dieu. Sur ce point, cf J.-P. Cavallé, « Libertinage, irrégion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^e-XVII^e siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002) », *Les Dossiers du Gribl* [En ligne], 2 | 2007, § 129.

commandements et en les transgressant, ou en y obéissant nous faisons un mal ou un bien que nous appelons moral »¹⁸⁵. Cette série d'arguments convenus appelle évidemment, dans le contexte polémique de son époque, l'objection que le bien et le mal ne sont pas le résultat d'une volonté divine, mais le produit des conventions sociales. Aussi Gilbert fait-il mine d'anticiper cette objection : « *si quelqu'un osait soutenir qu'il n'y a ni crime ni mal moral, que toutes les lois ne devant leur naissance qu'à la politique, ce n'est qu'aux hommes et non à Dieu d'en venger le violement ; qu'il considère...* »¹⁸⁶ ; mais la suite de sa réponse est si spécieuse et manque si cruellement d'à-propos¹⁸⁷ qu'elle condamne la belle argumentation de l'origine divine des commandements et des interdits moraux.

Ce stratagème, éculé depuis que Platon a fait de Socrate le pourfendeur de systèmes philosophiques dont la cohérence et la logique avaient été volontairement éludées, participe d'un art de la persuasion entée sur les convictions personnelles que Gilbert met peu de soin à dissimuler. Ainsi, quand il dresse le constat de l'imprévoyance et de l'impuissance des lois humaines, il ne manque pas de signaler que le caractère inacceptable d'une telle situation trouve, chez les Avaïtes, son remède dans la croyance que si les criminels ne sont pas punis en ce monde, ils le seront dans l'autre. Une telle superstition ne saurait prévaloir aux yeux du philosophe. Et c'est Alatre une nouvelle fois qui, avec le soupçon d'ironie qui sied à la circonstance, assume la fonction critique : « *pour devenir de parfaits avaites, dit Alatre, nous n'avons plus qu'un pas à faire ; c'est de nous convaincre, que nos crimes ne sont pas impunis en l'autre vie* »¹⁸⁸. Alatre ne fera pas ce pas, interrompu dans son propos par Eudoxe, incarnation de la bigoterie, qui désire discourir avec lui de la liberté, autre croyance que Gilbert ne manque pas d'interroger¹⁸⁹.

La critique du paradigme théologico-moral, qui emporte avec elle celle des fondements des lois humaines, est présentée dans des séquences discursives et argumentatives qui surviennent à différents endroits du récit, mais dont les résonances finissent par faire sens et par former le substrat d'une pensée plus systématique. Gilbert attaque en effet un par un les mécanismes compensatoires imaginés par les théologiens, retournant à l'occasion l'ordre des causes et des justifications. Sous sa plume, la croyance dans le pardon des fautes devient même un facteur criminogène¹⁹⁰ ; quant au remord, qu'il nomme peine de conscience, il est inefficace, autant que le repentir est inefficace¹⁹¹. Rien ne semble pouvoir résister à la force d'une critique d'autant plus féroce qu'elle fait feu de tout bois : rien n'est négligé quand il s'agit de destituer le grand récit qui alimente la mythologie de la grande idole judéo-chrétienne. Gilbert a même recours à une interprétation hétérodoxe de rabbins cabalistes pour affirmer que le crime adamique ne consiste pas à avoir désobéi à un commandement divin, comme l'enseigne la vulgate, mais de s'être donné ses propres lois et d'avoir ainsi défié Dieu dans la prétention de les édifier¹⁹². L'homme est la mesure de toute chose, et il n'est donc plus nécessaire d'avoir recours à une instance transcendante : « *il est vrai, dit l'Avaïte, que ce qu'il y a de plus grand dans l'homme est l'homme même ; ses perfections naturelles sont de penser et d'être éternellement heureux* »¹⁹³.

Ainsi bien que la figure de Dieu soit omniprésente, Gilbert est peut-être l'un des auteurs qui a le plus grandement contribué à libérer l'horizon de l'utopie de la fatalité des arrières-mondes. Il me semble d'ailleurs que la plus grande méprise à son sujet consiste à avoir voulu lui appliquer une grille de lecture et une typologie dont le but était de déterminer si les Avaïtes avaient été l'expression du « christianisme rationaliste de Malebranche »¹⁹⁴, du déisme ou de

¹⁸⁵ Gilbert, *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, op. cit., p. 163.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 163-164.

¹⁸⁷ « *Qu'il considère qu'il y a des lois naturelles qu'on ne peut les enfreindre, et cette infraction est un mal moral ; est-ce l'homme ou Dieu qui donne à la mère du lait pour nourrir son enfant ?* » (*ibid.*, p. 164).

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 110-113.

¹⁹⁰ « *On est extrêmement porté à mal faire lorsqu'on espère du ciel le pardon de ses fautes* » (*ibid.*, p. 177-178).

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 166-168.

¹⁹² *Ibid.*, p. 213-233.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 107-108.

¹⁹⁴ R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part...*, op. cit., p. 101.

l'athéisme de Gilbert¹⁹⁵. Adopter une telle grille de lecture, dont l'objectif était de repérer les constantes susceptibles de caractériser l'utopie, avait ainsi pour effet de la considérer principalement dans sa vocation programmatique, c'est-à-dire comme un modèle de société idéale, alors que l'*Histoire de Calejava* avait peut-être pour objet premier de subvertir l'anthropologie qui avait régi l'utopie jusqu'alors, et dont la puissance suggestive s'étendait sans doute bien au-delà du genre utopique, dans les traités de morale, de droit ou de philosophie.

Bien qu'on en ait minimisé la portée, en pointant « l'indigence romanesque » d'un auteur qui « s'était senti un jour pousser les ailes d'un penseur audacieux »¹⁹⁶, le geste critique de Gilbert est probablement plus radical qu'on ne le pense. On peut en effet y voir l'aboutissement du geste libertin dans la mesure où la loi est destituée de sa vocation à régir les comportements humains, ou tout au moins, de sa prétention démiurgique à vouloir le faire.

L'affabulation de la loi

Conjointe à celles de Veiras, Foigny et d'autres *en corps*, l'œuvre de Gilbert contribue à redéfinir les contours d'un genre littéraire désormais sapé dans ses fondements : non seulement l'anthropologie peccamineuse est congédiée, mais c'est aussi la prétention normative du geste utopique qui est remise en question.

Dans la mesure où elle constitue un élément clé de la vocation programmatique de l'utopie, la loi sort par conséquent très affectée de la critique initiée par les libertins de l'âge classique. C'est sans doute l'un des éléments qui a conduit certains observateurs à considérer que cette génération d'auteurs avait posé les premiers jalons d'un mouvement – parfois qualifié d'anti-utopique – qui avaient dévié la course de l'utopie en la faisant sortir de son orbite initiale. Si on peut donc rallier le point de vue général de Raymond Trousson quand il affirme que « l'idéal utopique est [alors] mis en procès »¹⁹⁷, il serait peut-être nécessaire de discriminer la manière dont les auteurs instruisent le procès de l'utopie et la manière dont on les inscrit sous la bannière de l'anti-utopie, geste qui n'est pas sans conséquence. S'il n'est pas question d'ouvrir ici un tel dossier, on peut cependant faire observer que la critique libertine ouvre la voie à des usages diversifiés du mode utopique.

Le recours à la fiction permettant tous les jeux d'écriture oblique¹⁹⁸, il est probable que les Tyssot de Patot, Mandeville, Defoe, Swift, Berington, Prévost, et plus tard encore les Villeneuve, Tiphaigne de la Roche, Casanova ou Sade, aient pu – chacun à leur manière – tirer les dividendes de l'investissement critique des auteurs de l'âge classique.

Mais le plus remarquable est peut-être la mutation du statut littéraire de la loi. Discréditée par les libertins, elle redevient un objet de premier ordre pour ceux qui se piquent de philosophie politique, les seconds ne se distinguant par ailleurs pas toujours aisément des premiers. Par un curieux effet de contraste, la disqualification, certes toute relative, des prétentions normatives de la loi en utopie accompagne le développement synchronique de programmes de législation déclinés sur un mode utopique. La topique de la loi prend alors progressivement le pas sur celui du voyage ou du récit d'aventures, quoique les deux s'entremêlent le plus souvent. Ainsi, à l'instar de Boyer d'Argens¹⁹⁹, la reconfiguration de l'utopie permet le repositionnement critique de la loi

¹⁹⁵ À ce compte-là, il suffisait d'observer que les lois des Avaites avaient été données par un médecin, élément qui ne peut être tout à fait indifférent quand on sait la force du dicton qui courait alors dans les cercles savants (*ubi tres medici, ibi duo athei*, autrement dit *là où il y a trois médecins, il y a deux athées*) et que le fait que ce médecin ait été baptisé du nom de Ava (dont le préfixe privatif joue le même rôle que celui d'Ajao chez Fontenelle dont *La république des philosophes* est, elle, unanimement considérée comme « un texte [athée] d'un bout à l'autre, le premier dans l'utopie française, à notre connaissance » (L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 70) n'était peut-être pas non plus tout à fait innocent.

¹⁹⁶ R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part...*, *op. cit.*, p. 101.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 154.

¹⁹⁸ M. Delon, « Tyssot de Patot et le recours à la fiction », *Revue d'histoire littéraire de la France*, juillet-août 1980, p. 708.

¹⁹⁹ Par son titre même, *Le législateur moderne ou les mémoires du Chevalier de Meillicourt* (1739), son œuvre témoigne d'un

au cœur d'une littérature qui, libérée des scories théologico-morales, affirme de plus en plus clairement une vocation programmatique qui s'exprime alors plus volontiers sur le terrain philosophico-politique²⁰⁰.

Dans ce foisonnement intellectuel des Lumières, l'œuvre de Morelly demeure emblématique car elle mêle, dans deux œuvres successives, critique de la loi sur un mode utopique et promotion de celle-ci sur un mode philosophique. En moins de deux ans en effet, il fait paraître deux ouvrages : publiée de manière anonyme en 1753, *La Basiliade, ou le naufrage des Iles Flottantes* est une utopie, alors que son *Code de la nature ou le véritable esprit des lois* (1755), également scellé par l'anonymat, affiche clairement l'ambition d'un programme de législation. Bien que ce dernier soit plus fameux, la *Basiliade* se révèle être beaucoup plus intéressante pour notre sujet. Il faut commencer par rappeler « que le *Code de la nature* se présente comme une défense de *La Basiliade*, attaquée par plusieurs grands journaux de l'époque, et que c'est la nécessité de se justifier qui a poussé l'auteur à préciser ses conceptions politiques, en même temps qu'elle l'a amené à en élucider les présupposés philosophiques »²⁰¹.

Sans que l'on puisse déterminer jusqu'où Morelly a pu ou voulu s'inscrire dans la tradition critique précédemment identifiée, on a cependant relevé qu'il avait pris « position en face du problème posé par la croyance au péché originel, base de toute méditation sur l'homme »²⁰². On lit en effet dans son *Code de la nature* que « l'homme n'a ni idées ni penchants innés. Le premier instant de sa vie le trouve enveloppé d'une indifférence totale, même pour sa propre existence. Un sentiment aveugle, qui ne diffère point de celui des animaux, est le premier moteur qui fait cesser cette indifférence »²⁰³. Sa position est explicitée dans un passage intitulée *principes des erreurs des Moralistes anciens et modernes ; ce qu'ils auroient dû faire pour les reconnoître et les éviter* : « J'ai tâché de découvrir ce premier chaînon de l'erreur, et de rendre sensible ce premier point divergent qui a toujours éloigné nos Moralistes et nos Législateurs de la vérité. Écoutez-les tous, ils vous poseront pour principe incontestable et pour base de tous leurs systèmes, cette importante proposition. L'homme naît vicieux et méchant. Non, disent quelques-uns, mais la situation où il se trouve dans cette vie, la constitution même de son être, l'expose inévitablement à devenir pervers »²⁰⁴. Et de conclure, dans une note de bas de page : « combien d'impertinences en prose et en vers n'a-t-on pas dit sur ce sujet ! »²⁰⁵.

À partir de ces prémisses, il expose ce qui, d'après lui, devrait être la préoccupation principale d'un législateur digne de ce nom : « tous prenant ceci (i. e. : le vice et la méchanceté originels) à la rigueur, aucun ne s'est imaginé qu'il en pouvait être autrement ; aucun, par conséquent, ne s'est avisé qu'on pouvait proposer et résoudre cet excellent problème : trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé, ou méchant, ou du moins, minima de malis »²⁰⁶.

Car tel était bien le programme que Morelly s'était fixé en rédigeant sa *Basiliade*. De manière très explicite en effet, il avait dressé le tableau antagoniste de deux sociétés qui, n'en formant qu'une à l'origine et qui, à la suite d'un cataclysme naturel qui emprunte beaucoup au déluge biblique, s'étaient retrouvées séparées, allaient suivre deux formes de développement diamétralement opposées : d'un côté, le royaume du prince Zeinzemin, terre fertile peuplée d'hommes et de femmes que « l'innocence des mœurs rendait digne de cette riche possession (...) L'impitoyable propriété, mère de tous les crimes qui inondent le reste du monde, leur [étant] inconnue²⁰⁷ », aucun habitant de cette terre ne cultive de penchants criminels : « tous les autres maux qui ravagent la terre étaient également inconnus. Point de vol, point d'avarice, point d'intérêt sordide, parce que point d'indigence, ou

mélange des genres qui ne se réduit cependant jamais à un syncrétisme.

²⁰⁰ Bien que le prisme diffère de celui adopté ici, on peut trouver un intéressant prolongement à ces développements dans S. Roza, « Comment l'utopie est devenue un programme politique : Morelly, Mably, Babeuf, un débat avec Rousseau », *Annales historiques de la Révolution française* [En ligne], 378 | octobre-décembre 2014.

²⁰¹ S. Roza, « Une filiation clandestine ? De Morelly au *Discours sur l'origine de l'inégalité* », *Philonsorbonne*, 5/2011, p. 57.

²⁰² J. Servier, *Histoire de l'utopie* [1967], Paris, Gallimard, 1982, p. 191.

²⁰³ Morelly, *Code de la Nature*, 1760, p. 20.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 13-14.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Morelly, *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai*, 1753, t. I, p. 5.

présente, ou à craindre²⁰⁸ ». Face à la cité idéale, les îles flottantes, séparées du continent par un déluge providentiel, sont les « *perpétuels jouets des vents et des tempêtes, repères affreux de tous les monstres, enfants de l'imposture* »²⁰⁹.

Lorsqu'il fait état à Zeinzemin des mœurs des habitants des îles flottantes, Fadhilah n'a pas de mots assez durs pour signifier les « *tristes liens de [leur] société (...), l'affreux principe de [leurs] vertus et de [leurs] vices* »²¹⁰. Aussi cruelle soit-elle, cette description présente l'avantage d'exposer les raisons qui avaient conduit à cette situation. On retrouve alors à l'œuvre une mécanique comparable à celle portée par le paradigme théologico-moral, à ceci près que sa genèse ne repose nullement sur une religion révélée. Morelly inscrit en effet le développement de la morale des habitants des îles flottantes dans la dynamique historique d'une organisation sociale défailante. Cela lui offre l'opportunité de proposer la généalogie du mécanisme psychologique à l'origine de leur morale. À la différence des littérateurs libertins qui avaient basé leurs analyses sur une critique de la théologie chrétienne, Morelly propose une explication pragmatique de l'ordre moral et des conséquences funestes qu'il emporte. Confrontés aux heurts inexorables qu'engendre la concentration d'êtres humains dans un espace contraint, les habitants des îles flottantes en vinrent à penser « *que le cœur humain naissait imprégné de leurs poisons, avec une cruelle soif d'avoir, et un penchant pervers à la rapine. Le père, peu attentif aux premières impressions de ses funestes exemples sur l'âge le plus tendre, voit ses enfants se disputer avec colère une place au soleil, un chétif amusement ; il les croit, comme soi, d'une nature méchante et corrompue, parce qu'il n'a pas remarqué qu'en mille occasions ses dons, ses préférences versent sur eux les premières semences de la contagion, dont ses pères l'ont infecté lui-même* »²¹¹. Ce manque de sagacité se généralise au point que tous agirent « *comme s'ils avaient résonné ainsi : nous naissons méchant* »²¹².

Un demi-siècle après les utopies libertines, la référence au péché originel n'a certes pas complètement disparu, mais il n'est plus nécessaire de ferrailler contre la fable et les conséquences qu'elle peut encore générer sur le plan de l'organisation politique. « Vers la moitié du XVIIIe siècle, écrit Bronislaw Baczko, les réponses traditionnelles indiquant le péché originel comme cause du mal ne satisfont plus grand monde et sont même ridiculisées par les esprits forts »²¹³. Les préoccupations sont désormais d'un autre ordre, et c'est la loi qui requiert l'attention, qu'elle soit considérée ou non comme un moyen de perfectionner les mœurs. Dans son « vrai système », le bénédictin Dom Deschamps est pourtant loin de la magnifier ; il estime même que « pour assurer aux hommes une vie heureuse en société, il ne suffit guère de réformer les lois en vigueur »²¹⁴. Si Morelly le rejoint à bien des égards, sa proposition s'appuie cependant sur des préoccupations d'une autre nature que celle de savoir si la loi est ou non la voie vers une société meilleure. Appuyant sa réflexion sur les considérations anthropologiques précédemment exposées, il distille, par la bouche de Fadhilah, des propositions qui semblent plutôt désigner les

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 3.

²¹⁰ *Ibid.*, t. 2, p. 42.

²¹¹ *Ibid.*, p. 44.

²¹² *Ibid.*

²¹³ B. Baczko, Article « Mal », *Dictionnaire critique de l'utopie, op. cit.*, p. 753. Le recul de la superstition religieuse n'empêche pas les héritiers des libertins de continuer à railler le livre de la Genèse. À la veille de la Révolution française, le péché originel sert encore d'exutoire d'autant plus corrosif qu'il intervient dans une séquence où Casanova est censé prouver sa bonne foi à son interlocuteur, le comte de Waldstein, et l'assurer de l'orthodoxie de son catholicisme (Casanova, *Icosameron, ou Histoire d'Édouard et d'Élisabeth qui passèrent quatre-vingts-un ans chez les Mégamires, habitants aborigènes du Protocosme dans l'intérieur de notre globe, traduite de l'anglais par Jacques Casanova de Seingalt Vénitien*, Prague, Imprimerie de l'École normale, s. d. [1788], 5 vol.).

²¹⁴ D'après lui, « c'est le système juridique en tant que tel et l'existence même de l'État, avec ses lois, ses soldats et ses magistrats, qui sont à l'origine du mal. Il faut donc qu'ils disparaissent tous, considérés comme parfaitement inutiles. Selon Dom Deschamps, la société se trouve encore à un stade de son histoire qu'il nomme *état des lois*, et qui implique l'existence de la propriété privée et des inégalités sociales. Cependant, une fois la propriété privée supprimée, les inégalités sociales abolies et les préjugés abandonnés, les hommes entreront dans un stade supérieur de leur histoire [qu'il appelle] *état des mœurs* » (B. Baczko, Article « Mal », *Dictionnaire critique de l'utopie, op. cit.*, p. 763-764).

errements, bien réels, de son temps. « Notre morale, appuyée sur les débiles fondements des conventions tacites, et des préjugés dont je viens de vous entretenir, modéra, à la vérité, les fureurs du scélératisme et du brigandage, en rendant odieuse toute action violente ; mais elle ne détruisit point la cause fatale qui contraint souvent le malheureux à y avoir recours »²¹⁵.

Morelly fait donc de la misère la cause fatale du crime. Mais sa critique va plus loin encore dans la mesure où elle suggère qu'une réponse morale appuyée sur des lois rigoureuses est incapable d'endiguer les forfaits car elle néglige l'origine des maux qui affligent la société. Alors « qu'elle devait trouver des moyens sûrs de faire cesser toute misère, elle ne s'appliqua qu'à chercher d'inutiles consolations que n'écoutent ni la faim, ni la cupidité ; elle n'oppose au crime que d'inefficaces exhortations, motivées par la honte, ou par des spéculations idéales de biens, peu capable de balancer un sentiment actuel de douleur (...) Il fallut donc donner aux préceptes de cette morale une force menaçante qui inspira la crainte. Ils devinrent des lois qu'il ne fut plus permis de violer, qu'en subissant des peines plus rigoureuses que le mal qu'on voudrait éviter en leur désobéissant »²¹⁶. Outre une histoire de la morale fondée sur des considérations plus psychologiques qu'anthropologiques, Morelly esquisse une généalogie de la loi indexée sur les principes moraux et usant de la sévérité comme d'un instrument idoine pour en imposer le respect. Le constat d'échec dressé par Fadhilah ne souffre, sur ce sujet, aucune exception : quel que soit l'endroit où l'on se rend dans les îles flottantes, ses habitants sont « soumis à la rigueur des lois qui sont toutes (...) aussi insuffisantes, aussi incapables d'adoucir nos maux »²¹⁷.

Après avoir écouté attentivement l'exposé de Fadhilah, Zeinzemin prononce plusieurs sentences définitives : « les terribles menaces de vos lois n'empêchent point qu'on ne les viole ; celles que l'on a faites de la part de vos divinités sont encore plus discutables, elles n'arrêtent point les crimes »²¹⁸. Non seulement les lois sont incapables d'enrayer le crime, par les menaces ou les peines qu'elles préconisent, mais la rigueur des sanctions prévues et prononcées est le signe le plus manifeste de leur impuissance : « les arrangements malentendus de vos sociétés causent des désordres qui ne regardent qu'elles, qui ne résistent qu'à leurs intentions ; elles en punissent les hommes, parce qu'elles ne peuvent les rendre bon ; elles s'en délivrent ; ainsi le châtement est une marque d'impuissance en elles »²¹⁹. Il apparaît dès lors plus qu'évident, ainsi qu'en atteste le gouvernement de Zeinzemin, qu'il est possible aux hommes d'orienter le cours de leur société²²⁰.

Mais on ne peut combattre efficacement le crime qu'en identifiant puis en traitant ses causes, et non en fulminant des interdits religieux ou moraux²²¹. Il ne fait par ailleurs aucun doute pour Morelly que la misère est le principal pourvoyeur du crime. Si rien n'est fait pour la faire cesser et que perdure une organisation politique et sociale inadéquate, alors les hommes se trouvent dans « la nécessité de subsister par des crimes, devenus odieux à eux-mêmes »²²². Vos règles, dit encore Zeinzemin, « disent à l'homme : tu périras, si tu deviens coupable, et elles le mettent dans la nécessité de le devenir »²²³. La solution permettant de mettre un terme à tous les maux tombe alors avec le couperet de l'évidence et elle est exprimée sous la forme d'une maxime qui renverse complètement le postulat biblique : « retirer (...) l'homme du lieu ou de l'occasion qui le rendait coupable (...) [et] cess[ant] de sentir des craintes et des douleurs, [il cessera] d'être méchant »²²⁴.

Ainsi, en un peu plus d'un demi-siècle, la critique des assises anthropologiques indexées sur des considérations théologiques reconfigure le *topos* de la peine, à tel point d'ailleurs qu'on

²¹⁵ Morelly, *Naufrage des îles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai*, op. cit., t. 2, p. 53-54.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 99.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 102.

²²⁰ « Votre état et le nôtre prouvent que l'homme peut changer comme l'idée de ce qui est bon et juste, relativement au parti qu'il aura pris » (*ibid.*, p. 97).

²²¹ « Il était donc inutile que pour aggraver les misères des mortels, on les effrayât de malheurs futurs, étendus jusqu'au trépas. Qui n'offre rien d'affligeant, n'a pas besoin de menace pour se faire obéir » (*ibid.*, p. 99).

²²² *Ibid.*, p. 75.

²²³ *Ibid.*, p. 98.

²²⁴ *Ibid.*, p. 102.

peut douter de son efficacité et, par conséquent, de son utilité. La possibilité d'une utopie sans peine rejaillit, mais elle ne repose plus sur des considérations spéculatives, qu'elles soient théologiques ou morales : elle se fonde désormais sur une anthropologie qui rompt avec celle qui avait guidé le geste inaugural de Thomas More ; elle montre la voie d'un devenir possible que d'autres littérateurs, porteur d'une autre rationalité et plus ouvertement philosophes, ne manqueront pas de suivre²²⁵. Déplaçant les frontières d'un imaginaire qui avait été jusqu'alors surdéterminé par le paradigme théologico-moral, une série d'œuvres critiques affecte le *topos* de la peine et contribue à redéployer les modalités de la sanction pénale elle-même.

IV/ Les horizons de la peine au crible de la critique libertine

Des utopies qui ne recourent pas à la peine, toutes ne s'inscrivent pas, à l'évidence, dans la veine critique précédemment exposée. Il est en effet peu judicieux de rapprocher celles de Martigny, Ligné ou Grivel, des œuvres au demeurant plus connues de Foigny, Gilbert et Morelly. Il est par ailleurs tout aussi difficile de dégager une ligne commune chez les auteurs qui jugent nécessaire d'intégrer un dispositif répressif au soutien de la société qu'ils édifient. Si la singularité de chaque œuvre empêche donc d'adopter une vue générale et organisée²²⁶, il est en revanche possible d'esquisser une cartographie sommaire des modalités et des espaces de la sanction, avant de voir jusqu'où l'anthropologie attachée à la critique libertine peut la remettre en question.

Cartographie élémentaire de la peine en utopie

De manière très schématique, on observe que la peine – considérée ici comme le lieu de l'exécution de la sanction –, est le plus souvent confinée dans des espaces extérieurs à la cité utopique. Selon le schéma narratif propre à chaque auteur et le paradigme qui gouverne l'orientation de son récit, la relégation des criminels est signifiée, ici par le surgissement providentiel d'une catastrophe naturelle²²⁷, ou là par l'action résolue d'Utopiens désireux d'écartier les malfaiteurs et les déviants pour un temps plus ou moins long. Les lieux destinés à recueillir les criminels se situent alors soit aux confins de l'espace utopique²²⁸, soit dans des colonies ou des îlots insulaires, en fonction de la géographie particulière du lieu imaginé par l'auteur.

Mais il arrive également que la peine entre de plain-pied dans l'espace utopique en raison de l'exposition publique attachée au châtement ou à l'exécution de la peine. Alors que l'extériorité de la sanction promeut le plus souvent l'exil ou le bannissement, le traitement à l'intérieur de la cité trouve dans le travail forcé son expression la plus courante. Entre l'exil ou le bannissement d'une part, et les travaux de publics d'autre part, les utopies du corpus étudié présentent une grande variété de sanctions (fers, esclavage, bastonnade, privation d'un mandat public, prison à temps ou à vie...).

Si on ne peut prétendre saisir l'intelligibilité de chaque sanction qu'au regard de l'économie générale de la peine dans chacun des récits, on peut en revanche esquisser une

²²⁵ Cf J. Ferrand, « Le conflit des rationalités pénales au siècle des Lumières. Jalons pour penser les politiques criminelles contemporaines », *Rationalité pénale et démocratie*, PULaval, 2013, p. 155-200, spéc. I/ Homme rationnel versus Homme passionné.

²²⁶ Pour une vue d'ensemble, R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part...*, *op. cit.* et V. Fortunati, R. Trousson (dir.), *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*, Paris, Honoré Champion, 2008.

²²⁷ Ainsi dans la *Basilade* où la nature se charge d'expulser les méchants hors du territoire, les condamnant à un exil forcé dans les îles flottantes, exil qui n'a rien de rédempteur car ces derniers persévèrent dans leurs penchants les plus funestes.

²²⁸ Les confins sont signifiés tantôt par une progression horizontale (dans ce cas la progression du récit fait généralement lentement pénétrer le voyageur vers le centre de la cité idéale comme c'est le cas chez Veiras par exemple), tantôt de manière verticale, la mine étant un lieu très prisé des utopistes (Royaume d'Antagil, Sévarambes de Veiras, *Voyages de Jacques Massé de Tyssot*), à tel point que l'espace sous-terrain peut d'ailleurs caractériser l'utopie elle-même (P. Fitting, « *Les utopies souterraines au siècle des Lumières* », dans *Utopies des lumières* [en ligne], Lyon, ENS Éditions, 2010 <<http://books.openedition.org/enseditions/4298>>

cartographie en fonction des finalités que les auteurs assignent à la peine. Le plus souvent la fonction punitive est associée à un espace particulier et au dispositif qui lui correspond. Selon que l'on cherche à exclure – de manière temporaire ou définitive – ou au contraire à inclure, par exemple en corrigeant une trajectoire dont on pense qu'elle n'est qu'accidentellement sortie de son orbite, la peine prononcée trouve son terrain d'exécution en dehors ou au sein même de l'espace utopique.

Il est assez remarquable de constater par ailleurs que lorsque le comportement d'un utopien cesse d'être conforme, il est marginalisé, c'est-à-dire littéralement relégué aux marges de sa communauté d'appartenance. En cela l'utopie est l'exact reflet des politiques criminelles en vigueur dans les sociétés historiques. Lorsque le modèle utopique ne prend pas à bras le corps la question de la prévention, en cherchant à mettre en place un dispositif permettant de désamorcer ce qui pourrait pousser ou conduire au crime, elle bascule, à l'instar des sociétés historiques, dans une dynamique répressive.

Cette composante, dont on a vu qu'elle n'était pas consubstantielle aux utopies du corpus servant de base à cette étude, permet de distribuer la peine entre quatre grands types de dispositifs répressifs : éliminer (mettre à mort) ; exiler (mettre à distance, bannir) ; emprisonner (mettre en attente) ; exploiter (mettre au travail).

Fidèles en cela à l'évolution des sociétés historiques, les utopies abandonnent progressivement les deux premières pour privilégier les deux dernières, mouvement de repli dans lequel les historiens patentés de la criminalité et de sa répression ont cru voir le signe d'une moindre sévérité. Tirant peut-être les leçons de l'expérience historique d'administrateurs qui avaient pensé pouvoir trouver dans les relégués des corps dociles et désireux de collaborer à une politique économique expansionniste encouragée par les perspectives de conquêtes coloniales²²⁹, la relégation du criminel marque le pas en utopie. Celle de son exploitation a en revanche le vent en poupe, ce qui se traduit par un véritable plébiscite du travail forcé par les littérateurs²³⁰. Mais, aussi intéressants soient-ils, ces éléments ne nous informent pas pleinement de la mutation éventuelle du *topos* de la peine. La question fondamentale demeure : la critique de l'utopie pénale a-t-elle eu raison du paradigme théologico-moral qui avait tout à la fois fondé et contribué à son développement depuis Thomas More ? On ne peut répondre à cette interrogation, sans ouvrir une nouvelle fois la boîte de pandore anthropologique...

Au moment où toute une génération de libertins s'empare de l'utopie pour la retourner contre elle-même, les présumés attachés à la problématique de la nature humaine peuvent, de manière très schématique, se ramener à l'alternative classique : « est-elle immuable, car irrémédiablement corrompue par le péché originel ? [Ou bien] est-elle, en dépit de cette corruption, réformable grâce à une sage législation ? »²³¹.

La réponse à cette alternative est fortement déterminée par les polémiques religieuses et théologiques des XVI^e et XVII^e siècles qui, dans un premier temps, avaient opposé les catholiques aux protestants, les premiers accusant les seconds de promouvoir une doctrine pessimiste de l'homme. Dans un second temps, qui correspond approximativement à la deuxième moitié du XVII^e siècle, un clivage du même ordre a jeté la division au sein même du catholicisme, les jésuites opposant à leurs adversaires jansénistes une fin de non-recevoir analogue à celle qu'avaient adressée les catholiques à l'encontre des protestants. La captation du genre utopique par des auteurs de confession minoritaire²³², alliés pour la circonstance à des esprits francs en

²²⁹ Un *topos* particulièrement révélateur à cet égard est le sort réservé à la piraterie, c'est-à-dire à la virulence avec laquelle les puissances européennes l'ont combattue et l'écho que cette lutte à mort a pu trouver dans la littérature utopique. Il n'est pas étonnant que cette dimension nouvelle ait été portée à la connaissance du public français par Defoe et Swift, tous deux ressortissants de la plus grande puissance maritime du moment. Sur ce sujet, on consultera le remarquable article « Pirates » du *Dictionnaire critique de l'utopie* (*op.cit.*, p. 979-1003).

²³⁰ Cf *infra*, VI/ Quand les dés sont pipés : l'abolitionnisme dans l'impasse. *Le travail forcé : sanction archétypale de l'utopie pénale*.

²³¹ J.-M. Racault, Article « Nature », dans *Dictionnaire critique de l'utopie...*, *op. cit.*, p. 865.

²³² Contexte historique aidant, c'est généralement le sort des protestants qui est objet d'attention. Cf J.-M. Racault,

rupture de ban, s'est ainsi nourrie de ce contexte polémique. Ce n'est donc peut-être pas un hasard si l'on a pu y voir naguère les racines de la crise de conscience européenne²³³.

L'intensité de la bataille offrait en effet l'opportunité de remettre en cause un *topos* de la peine qui participait pleinement du paradigme théologico-moral qui fondait l'utopie princeps. More avait clairement incliné en faveur d'une des deux options anthropologiques, l'homme étant sous sa plume un être susceptible de réforme morale. Le *topos* de la peine précédemment décrit s'y inscrivait donc parfaitement : si la prévention des conduites entreprise au moyen d'une éducation appropriée ne produisait pas les effets escomptés, il convenait de redresser les comportements déviants qui avaient porté atteinte aux valeurs protégées par la loi. C'est cette dernière qui avait pour fonction de déterminer l'échelle et le régime d'une pénalité qui pouvait aller jusqu'à la mort pour les atteintes estimées les plus graves.

Toute l'économie de la sanction était donc déterminée par un postulat anthropologique dont la logique n'était pas sans emporter certaines conséquences sur le terrain punitif. On comprend en effet que la peine de mort ait pu trouver un champ d'application privilégiée dans un tel cadre de pensée, précisément lorsque le déviant s'était montré indifférent aux avertissements et aux sanctions, et avait été par conséquent déclaré incorrigible. Ne pouvant dès lors plus répondre d'un individu qui par ailleurs, autre corollaire attaché à ce parti pris anthropologique, jouissait pleinement de libre arbitre, la peine capitale venait ainsi mettre un terme définitif à une situation dont le criminel était seul comptable²³⁴. Attachée à ces prémisses, l'explication que l'on produisait alors pour justifier une telle fin tombait sous le coup de l'évidence : bien qu'éduqué et prévenu des peines qu'il encourait, le malfaiteur avait non seulement défié l'ordre établi, mais il avait surtout fait un mauvais usage de sa liberté. Il s'était donc condamné lui-même.

La force de cette rhétorique – qui impose sa loi au fondateur de l'utopie et qui gouverne encore les politiques criminelles contemporaines – est telle qu'elle peut mettre en échec la commisération la plus sincère et la plus vive, que ce soit celle de More contraint d'intégrer la mort dans l'arsenal répressif de son utopie, ou celle du fondateur de *Libertalia*.

Bien qu'il ait fait siennes les convictions d'un moine défroqué pour qui « *il n'est pas de crime qui mérite d'être puni de la sorte* »²³⁵, les circonstances entraînent pourtant le capitaine Misson à prononcer la mort de deux marins portugais. Tous ont « *conscience de la répugnance que le commandant, M. Misson, éprouvait à verser leur sang* »²³⁶, mais c'était « *une nécessité absolue qui les avait obligés à agir envers et contre leurs principes avoués, bien qu'il fallut, pour être vraiment honnête, admettre qu'ils étaient eux-mêmes, et non les Libertaliens, les auteurs de leur propre mort. À ce moment-là l'assemblée s'écria : "leur sang retombe sur leurs têtes ! Ils ont voulu leur mort et la pendaison est trop bonne pour eux !"* »²³⁷.

Dans ce moment de forte intensité dramatique, la charge tragique de la situation fait apparaître l'implacable logique d'un paradigme devant lequel Misson et son compagnon Carracioli restent interdits, incapables qu'ils sont d'en conjurer les effets. Dans sa harangue, celui que le capitaine aime à présenter comme son maître de libertinage, confie à l'assemblée qu'en « *vérité, aussi bien lui que le capitaine Misson auraient admis que le parjure et la froideur dont ils s'étaient rendus coupables eussent fait l'objet d'un simple châtement corporel ; il était certes excessif de leur avoir appliqué la peine capitale, mais leur courageux ami et compagnon, le commandant Tew avait si énergiquement plaidé pour une punition exemplaire, dans l'idée de décourager d'autres criminels, que ne pas suivre son conseil reviendrait à se*

« Orientations utopiques dans le protestantisme français à l'ère de la Révocation », *Revue canadienne de littérature comparée*, juin 1996, p. 403-411 ; F. Lestringant « Huguenots en Utopie, ou le genre utopique et la Réforme (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)*, Vol. 146 (Avr.-Juin 2000), p. 253-306 ; M. Yardeni, « Protestantisme et utopie aux XVI^e et XVII^e siècles », *Diasporas. Histoire et sociétés*, n° 1 (Terres promises, terres rêvées), 2002, p. 49-56.

²³³ P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin et Librairie générale française [1935], 1994.

²³⁴ Pour les libertins, une telle extrémité témoigne à la fois de l'échec et de l'impuissance de la société à prévenir et réguler les comportements humains.

²³⁵ D. Defoe, *Libertalia*, *op. cit.*, p. 24.

²³⁶ *Ibid.*, p. 108.

²³⁷ *Ibid.*, p. 110.

détruire volontairement ; si l'on met en balance la vie de tous les membres de la colonie et celle d'ennemis déclarés et parjures acharnés à fomenter leur ruine et qui, bien instruits des particularités de leur république, représenteraient un risque fatal si on leur rendait la liberté qu'ils avaient déjà foulée aux pieds, on ne pouvait qu'opter pour la première »²³⁸. Le déiste converti et le moine défroqué éprouvent ainsi dans leur chair la mécanique rhétorique implacable d'une rationalité qui incline à la sévérité.

Du point de vue de la morale individuelle, et conformément à ce que B. Baczkó avait fait remarquer au sujet de l'utopie princeps²³⁹, le sort des deux Portugais est réglé : bien que prévenus et surtout alors qu'ils avaient prêté serment de ne plus porter atteinte à la société libérale, ils ont fait un mauvais usage de leur liberté. Considérée d'un point de vue social, leur mort doit servir d'exemple afin de décourager les criminels potentiels : autrement dit, et indépendamment de la rhétorique de l'ennemi qui atteint alors son paroxysme²⁴⁰, lorsque la pédagogie morale n'a pas d'effet, c'est celle de l'effroi qui doit prendre le relais²⁴¹. Cet épisode romanesque illustre jusqu'à quel point le *topos* de la peine dépend des postulats et préjugés portés par le paradigme théologico-moral fondateur. Aussi ceux qui ont le projet de le défier, c'est-à-dire littéralement de lui retirer leur foi²⁴², devront-ils considérer tous les aspects de l'hydre répressive.

L'abolitionnisme en ligne de mire

Il est avant remarquable de constater que les auteurs libertins excluent la mort comme peine de leur arsenal répressif (Fontenelle, Tyssot de Patot) ou, à tout le moins, se livrent à une critique sans concession du châtement suprême (Veiras, Defoe). Leurs œuvres tranchent donc singulièrement de ce point de vue avec celles qui, au siècle des Lumières, reproduisent le schéma répressif traditionnel. Les Féliciens du Marquis de Lassay, par exemple, assurent leur tranquillité au moyen de « *cruels supplices* » et de « *punitions sévères et effroyables* »²⁴³, certains d'entre eux étant « *châtié[s] à la dernière rigueur ; et en certains cas, il y va de la vie* »²⁴⁴. Même son de cloche dans l'Empire de Cantahar où les lois réservent d'ailleurs un traitement particulier aux libertins : « *Il est encore une chose que vous devez continuer d'observer, qui est de ne point parler de notre religion avec mépris ; les peines sont terribles contre ceux qui s'ingèrent d'en parler avec indécence (...) Les lois sur ce chef sont terribles, personne ne pourrait vous garantir de la mort* »²⁴⁵. Quant à Ligné, il laisse simplement entendre qu'en cas de besoin on recourt au talion dans le royaume du grand Selrahcengil²⁴⁶.

Ce constat posé, il reste encore à déterminer les arguments que les littérateurs avancent au soutien de leur position abolitionniste. À cet égard, l'homogénéité de leurs argumentaires interpelle : excepté Fontenelle, dont l'abolitionnisme radical se distingue assez nettement de celui de Veiras, Tyssot ou Defoe²⁴⁷, il est assez remarquable d'observer que les arguments se déploient

²³⁸ *Ibid.*, p. 108-109.

²³⁹ « Les malfaiteurs sont considérés comme doublement coupables, car ils ont appris comment être heureux et se sont pourtant laissés emporter par leurs passions » (Art. « Mal », dans *Dictionnaire critique de l'utopie...*, *op. cit.*, p. 761).

²⁴⁰ Dans la mesure où le crime porte atteinte à l'intégrité collective, laquelle est menacée d'une dissolution présentée comme imminente. Il est important de préciser ici que *Libertalia*, qu'on présente à juste titre comme un hymne à la liberté, s'inscrit dans un paradigme guerrier posé dès les premières pages de l'aventure. En bonne rigueur, on devrait donc analyser la pendaison des deux marins portugais sous le rapport de la guerre juste, topique récurrente qui structure l'ensemble du récit (D. Defoe, *Libertalia*, *op. cit.*, p. 27-28, 32, 35).

²⁴¹ Cf *supra* I/ Le paradigme théologico-moral de l'utopie princeps. *Rigueur des lois et pédagogie de l'effroi, deux signes déterminants de l'utopie pénale*.

²⁴² Que ce retrait soit motivé par des raisons religieuses, philosophiques ou morales importe peu ici.

²⁴³ Marquis de Lassay, *Relation du Royaume des Féliciens*, *op. cit.*, pp. 399, 442, 429.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 447. Voir également p. 462.

²⁴⁵ Varennes de Mondasse, *La découverte de l'empire de Cantahar*, *op. cit.*, p. 38. Ses habitants savent néanmoins faire preuve de miséricorde, laquelle bénéficie dans le récit au héros voyageur : « *m'adressant ensuite la parole il me dit, vous savez les lois qui condamnent à mort tous ceux qui osent proposer la moindre opinion nouvelle en fait de religion ; cependant notre charité nous porte à croire que vous n'avez uniquement cherché qu'à défendre celle que vous professez, et nous engage à vous plaindre de votre aveuglement* » (*ibid.*, p. 65).

²⁴⁶ C.-J. de Ligné, *L'Utopie ou règne du grand Selrahcengil*, *op. cit.*, p. 212.

²⁴⁷ Cf *infra*, V/ La matrice philosophique du projet abolitionniste. *Fontenelle : abolitionniste radical*.

sur un même registre. Veiras est le premier semble-t-il à écrire que chez les Sévarambes « on ne punit jamais de mort », même s'il ajoute immédiatement après « à moins que ce ne soit pour quelque crime énorme »²⁴⁸. Si l'abolitionnisme veirassien souffre donc quelque exception, il s'appuie néanmoins sur une pétition de principe : « Quand je demandais aux Sévarambes pourquoi on ne punissait pas les crimes de mort, ils me disaient qu'il y aurait de l'inhumanité (...) à faire mourir un concitoyen et lui ôter ce qu'on ne peut pas lui donner »²⁴⁹.

Somme toute ambiguë, cette proposition se fait plus explicite lorsqu'on la rapproche de l'argumentaire d'autres auteurs. Sur ce terrain, la sobriété de Defoe tranche avec la loquacité de Tyssot. C'est par la bouche du libertin Carracioli que le premier déploie une ligne argumentaire comparable à celle de Veiras : « je veux parler, disait Carracioli, du pouvoir d'ôter la vie, privilège que personne ne détient sur la sienne propre. Dans la mesure où la décision de venir au monde ne nous incombe pas, nous devons y rester jusqu'au rappel de notre créateur (...) il n'est pas de crimes qui méritent d'être punis de la sorte »²⁵⁰. Le contexte narratif permet d'éclairer ce qui apparaît d'abord comme une posture d'humilité, mais qui contient en creux une critique féroce de ces rois qui, en administrant le dernier supplice, se prennent pour Dieu²⁵¹.

À l'humilité très morale de ce positionnement abolitionniste, Tyssot adjoint un élément rhétorique destiné à interpeller la raison de chacun : « il faut savoir que jusqu'alors on n'avait encore jamais condamné personne à perdre la vie. Les crimes sont défendus, et les criminels punis, mais point à mourir. Ils s'imaginent que la vie de l'homme dépendant uniquement de Dieu qui la lui a donnée, il n'est pas en notre puissance de la lui ôter, pour quelque cause que ce puisse être, non pas même pour avoir tué son père et sa mère »²⁵². Cette fois-ci, l'abolitionnisme est sans réserve, et il résiste aux objections de Jacques Massé qui cherche à se prévaloir des usages européens pour le mettre en défaut²⁵³. En libertin chevronné Tyssot fait jouer le dieu des uns contre le dieu des autres, ramenant chacune des positions au rang d'une croyance en un dieu, vengeur pour les uns, miséricordieux pour les autres. « Quand ils se rencontreraient des gens assez extravagants et cruels pour priver leur prochain d'une vie qu'ils ne leur ont point donnée, il en faudrait laisser la vengeance à l'esprit universel (c'est ainsi qu'ils appellent Dieu) et ne pas anticiper sur ses droits, en imitant leur barbarie, sous le prétexte spécieux d'observer des lois divines qui ne sont au fond que les ordonnances d'un tyran dénaturé »²⁵⁴.

Outre la pique à peine voilée à destination de Louis XIV, Tyssot cherche à rendre sensible une vérité qui se dévoile peu à peu : entre la justification d'un puissant qui cherche à légitimer sa barbarie par le recours spécieux aux lois divines et la posture antagoniste de ceux qui trouvent en Dieu une raison de s'abstenir, il n'y a qu'une différence minimale qui tient sans doute à des interprétations divergentes du texte biblique. Mais dans la mesure où toutes deux croient à l'action d'une puissance transcendante²⁵⁵, elles relèvent de la superstition. Aussi, pour ne pas laisser le dernier mot à ceux qui l'interrogent sur l'opportunité de maintenir ou non la peine de mort, Tyssot écarte l'orientation théologique du débat pour le ramener sur un terrain plus accessible au commun des mortels : « chaque homme, lorsqu'il s'agit de former une société, peut transférer à un autre comme à un prince ou souverain, le droit et l'autorité que la nature lui a donnée sur lui-même : mais il ne peut pas lui donner aucune puissance sur sa vie »²⁵⁶.

La rhétorique n'est pas neuve ; Tyssot l'a même peut-être empruntée à Locke²⁵⁷. Mais

²⁴⁸ Veiras, *L'histoire des Sévarambes*, op. cit. p. 327.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 328.

²⁵⁰ D. Defoe, *Libertalia, Une utopie pirate*, op. cit., p. 24-25.

²⁵¹ « L'orgueil croissant avec la puissance, l'homme en était venu à usurper la prérogative divine sur ces créatures » (*ibid.*).

²⁵² Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, op. cit., p. 148.

²⁵³ « J'avais beau leur dire que c'était une maxime que presque tout le genre humain observait, et que notre loi que nous croyons avoir été dictée de Dieu lui-même, le commandait expressément : tout cela ne faisait que les aigrir et leur donner de l'horreur pour des gens qu'ils ne connaissaient pas, mais qu'ils croyaient indigne de la lumière » (*ibid.*, p. 149).

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Celle-ci est signifiée par certains vocables très explicites : « Ils s'imaginent... » ; « que nous croyons avoir été dictés de Dieu lui-même » ; « prétexte spécieux d'observer les lois divines » (*ibid.*, p. 148-149).

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 149-150.

²⁵⁷ Abordant la question de l'esclavage, l'auteur anglais écrit : « un homme n'ayant point de pouvoir sur sa propre vie,

déterminer si Tyssot le tient ou non du philosophe anglais importe moins que l'usage qu'il en fait dans un contexte polémique surdéterminé par le discours chrétien. Dans la mesure où la plupart de ses interlocuteurs sont pétris de religion, il est nécessaire de composer avec l'instance divine afin de forger des arguments susceptibles d'être reçus par tous les lecteurs. De ce point de vue, la raison redevient l'instance transcendante capable de rallier l'assentiment du public le plus nombreux. Tyssot ratisse donc large, caressant d'une main la fibre augustinienne des protestants et jansénistes enclins à l'humilité, et abattant l'autre de tout son poids sur les sectateurs d'une monarchie de droit divin qualifiée de tyrannique et de barbare, geste qui égaye sans doute les cercles libertins autant que ceux qui sont alors en butte à l'arbitraire royal. Cette forme assez particulière d'œcuménisme critique était déjà présente chez Veiras, dont nous n'avons pour l'instant entrevu qu'une partie de l'argumentaire.

À l'inhumanité de ceux qui opinent en faveur de la peine capitale et qu'il combat sur le terrain théologique, Veiras ajoute en effet la folie, introduisant ainsi un paramètre supplémentaire à destination d'un public plus nombreux. « *Quand je demandais aux Sévarambes pourquoi on ne punissait pas les crimes de mort, ils me disaient qu'il y aurait de l'inhumanité et de la folie à le faire : de l'inhumanité à faire mourir un concitoyen et lui ôter ce qu'on ne peut pas lui donner et de la folie à détruire une personne qui peut expier son crime par des services utiles au public. Ils ajoutaient qu'on punit assez un criminel quand on le fait travailler longtemps dans une prison où il souffre une longue mort* »²⁵⁸. À l'anéantissement, économiquement stérile, les Sévarambes substituent donc l'emprisonnement sublimé par une activité intensive et utile. Plutôt que la mort, le travail comme peine – qui n'est certes pas une nouveauté au moment même où Colbert encourage les parlements à prononcer à l'encontre des criminels la peine de galères plutôt qu'une sentence capitale²⁵⁹ – est appelé à coloniser l'imaginaire répressif.

Si cette solution est le nouveau Canaan des serviteurs zélés de l'état monarchique, elle n'est probablement pas un substitut²⁶⁰ que Veiras entend promouvoir²⁶¹. Elle est en revanche ignorée de Fontenelle qui porte le flambeau abolitionniste à son dernier degré de maturité. Sous sa plume pointe une philosophie radicale qui, au cours du XVIII^e siècle, devenir le meilleur soutien du projet abolitionniste.

V/ La matrice philosophique du projet abolitionniste

Le geste libertin ne pouvant être enfermé dans une catégorie, – la désignation même de « libertin » étant d'ailleurs source de difficultés²⁶² –, il est impossible d'enrégimenter la pensée de

ne peut, par aucun traité, ni par son propre consentement, se rendre esclave de qui que ce soit, ni se soumettre au pouvoir absolu et arbitraire d'un autre, qui lui ôte la vie quand il lui plaira. *Personne ne peut donner plus de pouvoir qu'il n'en a lui-même ; et celui qui ne peut s'ôter la vie, ne peut, sans doute, communiquer à un autre aucun droit sur elle* » (Locke, *Traité du gouvernement civil*, 1690, IV, 23). Non seulement Tyssot lisait l'anglais, mais il a probablement rendu visite à Locke en 1684 (L. Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, *op. cit.*, p. 218). On retrouve d'ailleurs cet argument, sous une forme certes un peu travestie, sous la plume d'un abolitionniste notoire (Beccaria, *Des Délits et des peines*, § XVIII, De la peine de mort, trad. P. Audegean, ENS éditions, 2009, p. 229).

²⁵⁸ Veiras, *L'histoire des Sévarambes*, *op. cit.*, p. 328.

²⁵⁹ Cf *infra*, VI/ Quand les dés sont pipés : l'abolitionnisme dans l'impasse. *Le travail forcé : sanction archétypale de l'utopie pénale*.

²⁶⁰ Sur cette question et ses enjeux, cf *infra*, VI/ Quand les dés sont pipés : l'abolitionnisme dans l'impasse. *La réprobation de l'esclavage pénal par les esprits forts*.

²⁶¹ On touche ici du doigt l'une des difficultés majeures quand on navigue sur l'océan discursif des utopies libertines. On a déjà entrevu la possibilité d'un horizon abolitionniste avec Foigny qui, en situant sa critique de l'utopie à un niveau épistémologique, n'a pas besoin de mobiliser l'outil de la répression pour parvenir à ses fins. Bien qu'il procède d'une autre logique, le geste de Fontenelle est analogue. Mais il est difficile de déterminer jusqu'où le projet de Veiras va dans ce sens. Si on peut dire qu'il plaide à l'évidence en faveur d'un retrait significatif de l'outil répressif à des fins de régulation sociale, aller au-delà serait lui faire dire plus qu'il ne suggère.

²⁶² Sur les difficultés posées par cette désignation, cf J.-P. Cavaillé, « Le "libertinage érudit" : fertilité et limites d'une catégorie historiographique », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de J.-P. Cavaillé, Libertinage, athéisme, irrégion. Essais et bibliographie ; J.-P. Cavaillé, « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources », *Annales HSS*, t. LXIV, 2009, n° 1, p. 45-80 (rééd. dans *Les déniaisés...*, *op. cit.*, p. 373-414) et de A. Mothu (« Pour en

ces francs esprits sous une bannière philosophique quelconque, tant la diversité de leurs approches s'inscrivent dans les controverses de l'âge classique. Ils ont en effet en commun un goût immodéré pour la polémique, ce qui fait d'eux de redoutables bretteurs. C'est pourquoi il importe, lorsque faire ce peut, d'identifier leur adversaire afin de circonscrire au plus près le terrain sur lequel ils s'affrontent. Il n'est pas donc pas de proposition qui n'ait son interlocuteur plus ou moins attitré et les interactions textuelles sont au cœur de la littérature utopique

Dans ce contexte, la question de la mort comme peine est protéiforme car elle demeure tributaire des intentions polémiques propres à chaque auteur. Si on repère donc inmanquablement des variations dans les schémas narratifs, on parvient cependant à identifier des séquences discursives assez homogènes, même si tous les littérateurs ne poussent pas le projet abolitionniste jusqu'à sa dernière extrémité.

Ainsi, par exemple, à la différence des Sévarambes, la condamnation de la peine capitale par les Ajaiens est sans concession : « *jamais ils ne condamnent à la mort, parce que, disent-ils, il est contre la nature et la raison d'ôter à une créature ce qu'on ne peut lui donner* »²⁶³. Commune à Veiras, Fontenelle et Patot, cette dernière proposition témoigne de la contiguïté des stratégies argumentatives déployées dans un contexte polémique relativement stabilisé qui contraint les littérateurs à adapter leur propos aux attentes supposées de leurs destinataires virtuels. Si Patot, caressant dans le sens du poil ses lecteurs catholiques et protestants, fait le choix de préciser qu'on ne saurait ôter la vie que Dieu a donnée, Veiras ne juge pas nécessaire de le préciser. Quant à Fontenelle, il affirme très nettement que la mort comme peine est contraire à la nature autant qu'à la raison. Si l'on déduit assez logiquement que ce n'est donc pas Dieu, mais la nature, qui donne la vie, – premier déplacement significatif –, il n'est pas possible en revanche de déterminer, à la seule lecture de ce passage, pourquoi ou en quoi le châtement suprême serait contraire à la raison²⁶⁴.

Fontenelle : abolitionniste radical

À ceux qui défendent le dernier supplice et qui s'appuient sur une rationalité dont on a vu à quel point elle était tributaire du paradigme théologico-moral, Fontenelle oppose une proposition abolitionniste radicale et sans concession. Pour saisir en quoi la peine capitale défie d'après lui la raison, il importe de rappeler tout d'abord que les Ajaiens sont présentés comme une « *colonie de gens assez semblables à ceux qu'on nomme aujourd'hui esprits forts, c'est-à-dire, des gens sans autres préjugés que celui de se soumettre dans toute leur conduite au dictamen d'une raison saine* »²⁶⁵.

L'une des propositions les plus élémentaires de la raison libertine est de chercher à s'affranchir de tout ce qui est susceptible d'aliéner la libre pensée. Aussi une république de philosophes doit-elle, d'abord et avant tout, se libérer de la tutelle divine²⁶⁶. Ce geste fondateur n'est pourtant que le premier pas d'un processus qui doit conduire à rejeter l'héritage chrétien tout entier, et l'ensemble des mythes ou des superstitions qui lui sont attachés. C'est pourquoi on a pu écrire, sur la base d'une analyse très scrupuleuse de la question de l'âme chez Fontenelle, que « *la vision ajaienne du monde est celle d'un matérialisme absolu* »²⁶⁷. « *Séduit par l'Épicure dont s'accommodait Descartes, le lucianiste Fontenelle était, plus que son contemporain Bayle, attiré*

finir avec les *libertins* », *Les Dossiers du Gribl* [En ligne], Les dossiers de J.-P. Cavaillé, Libertinage, athéisme, irrégion. Essais et bibliographie).

²⁶³ Fontenelle, *La république des philosophes ou l'histoire des Ajaiens*, op. cit., p. 84.

²⁶⁴ En écrivant « *qu'en ôtant la vie à un criminel connu pour tel, c'est le plus grand service qu'on puisse lui rendre, puisqu'on l'ôte à l'infamie et au remords, suites ordinaires du crime* » (*ibid.*, p. 84), Fontenelle ne situe pas son propos sur le terrain de la raison. Il argumente plutôt sur le registre de la psychologie morale, estimant que la sanction normale du crime est la honte, le remord et l'infamie, position qu'il développe d'ailleurs plus tard au sujet de l'exposition publique des noms des condamnés (*ibid.*, p. 416).

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 92.

²⁶⁶ « *Les Ajaiens se croient donc fondés en raison pour mettre la Nature à la place de ce que nous nommons Dieu* » (*ibid.*, p. 42).

²⁶⁷ C. Gobert, « Remarques sur la généalogie de l'histoire des Ajaiens et du traité des trois imposteurs/L'esprit de Spinoza », *La lettre clandestine*, n° 16, 2008, p. 253.

lui aussi par le maître de Samos, porté à se donner une conception de l'homme et une éthique d'esprit rationnel et d'essence foncièrement matérialiste »²⁶⁸. Dans un article magistral, Jean Dagen a d'ailleurs montré à quel point ce geste libertin et émancipateur recouvrait l'ensemble des matières et des sujets que Fontenelle avait abordés²⁶⁹.

Par son titre, le *Traité de la liberté de l'âme* inspire la confiance car il exhale un parfum d'orthodoxie. Mais si les censeurs ont pu se laisser abuser²⁷⁰, le lecteur s'aperçoit bien vite qu'en lieu et place d'un plaidoyer, c'est plutôt à un réquisitoire contre la liberté auquel il est convié. Pour ne pas se méprendre cependant sur l'intention et les conditions qui présidèrent à l'édification de ce court traité, il importe de souligner que si l'auteur cherche à convaincre le plus grand nombre de lecteurs, ses premiers interlocuteurs sont précisément les sectateurs d'un libre arbitre, élevé au rang de dogme par la Contre-Réforme catholique au XVI^e siècle. C'est la raison pour laquelle la première partie du *Traité* est fondée « sur des considérations théologiques (...) La stratégie du traité est de partir d'un dogme admis par les théologiens catholiques pour en inférer une conséquence qu'ils rejettent »²⁷¹. L'argument n'est certes pas original, mais il est de nouveau au centre d'une importante polémique dont Malebranche, Bayle ou Arnaud sont les principaux protagonistes²⁷².

Après avoir considéré le problème dans sa dimension théologique – et montré que Dieu était à la fois prisonnier de l'ordre qu'il avait créé et par suite qu'il n'y avait aucune place pour la liberté humaine dans un système qui postulait la prescience divine –, Fontenelle le déplace sur le terrain moral. Il montre que les pensées autant que les actions des hommes sont gouvernées par une stricte nécessité : « l'âme n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer, et ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu »²⁷³. Les actions ne sont pas plus libres que les pensées : « l'âme est déterminée nécessairement par son cerveau à vouloir ce qu'elle veut, et sa volonté excite nécessairement dans son cerveau un mouvement par lequel elle l'exécute »²⁷⁴. Par conséquent, ce qu'on nomme libre arbitre est une illusion dérivant de l'inconscience des motifs de l'action : « l'âme a cru se déterminer elle-même parce qu'elle ignorait et ne connaissait en aucune manière le principe étranger de sa détermination. On sait qu'on fait tout ce qu'on veut, mais on ne sait pas pourquoi on le veut, il n'y a que les physiciens qui le puissent deviner »²⁷⁵. Animé par la ferme volonté de mettre à jour les lois physiques nécessaires au développement de cette science des passions qu'il appelle de ses vœux, Fontenelle explique que ce que l'on nomme choix ou liberté n'est en réalité que le résultat d'un rapport de force entre des sollicitations plus ou moins vives et contradictoires, l'homme finissant toujours par être entraîné vers celles qui ont le plus de poids²⁷⁶. Ainsi considérée, toute action est l'œuvre d'une nécessité implacable.

²⁶⁸ J. Dagen, « Fontenelle et l'épicurisme », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 103, n° 2, 2003, p. 414.

²⁶⁹ J. Dagen, « Fontenelle "esprit fort" », *ThéoRèmes* [En ligne], 9 | 2016.

²⁷⁰ À moins que l'auteur n'ait bénéficié de quelque occulte protection, situation qui n'était pas si rare que ne le dit la vulgate, surtout pour qui pouvait se prévaloir d'un fauteuil à l'Académie française et de la position fort respectable de secrétaire de l'Académie royale des sciences. Il est également possible que Fontenelle ait pu tirer profit du contexte polémique qui régnait alors au sein du catholicisme. Quelques années plus tard en effet il obtiendra le soutien des jésuites pour démontrer que son *Histoire des Oracles* n'est pas un ouvrage licencieux et impie.

²⁷¹ Fontenelle, *Traité de la liberté de l'âme*, 1700, présentation C. Paillard, coll. « Les classiques des sciences sociales » [En ligne].

²⁷² C. Romeo, « Matérialisme et déterminisme dans le *Traité de la liberté* de Fontenelle », dans O. Bloch (éd.), *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, 1982, p. 102.

²⁷³ Fontenelle, *Traité de la liberté de l'âme*, dans *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, 1743, p. 122. C'est de cette version que nous tirerons les citations commentées par la suite.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 139.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 143-144.

²⁷⁶ « Mais il est évident qu'un poids de 5 livres emporté par un poids de 6, est emporté aussi nécessairement que par un poids de mille livres, quoiqu'il le soit avec moins de rapidité ; ainsi ceux qui ont l'esprit sain étant déterminés par une disposition du cerveau qui n'est qu'un peu plus forte que la disposition contraire, sont déterminés aussi nécessairement que ceux qui sont entraînés par une disposition qui n'a été ébranlée par aucune autre ; mais l'impétuosité est bien moindre dans les uns que dans les autres, et il paraît qu'on a pris l'impétuosité pour la nécessité et la douceur du mouvement pour la liberté. On a bien pu, par le sentiment intérieur, juger de l'impétuosité ou de la douceur du mouvement ; mais on ne peut que par la raison, juger de la nécessité ou de la liberté » (*ibid.*, p. 147-148).

On comprend aisément qu'une telle proposition ait pu faire horreur à tous ceux qui étaient jusqu'alors installés dans le confort des certitudes qu'offrait le sentiment de liberté et qui pensaient leurs actions tributaires de choix volontaires. Un esprit aussi avisé que Fénelon en avait immédiatement saisi le danger : « *suivant ce principe, l'homme n'est jamais libre ni responsable d'aucune de ses actions : le plus grand plaisir est le ressort unique qui décide de tout pour les mœurs ; et ce grand ressort, loin de dépendre de nous, nous tient toujours dépendant de lui. Tout châtement est injuste ; toute correction est ridicule* »²⁷⁷.

Poussée à sa dernière extrémité, la philosophie de la nécessité sape les fondements théologiques et moraux du paradigme répressif, faisant par là même douter de son utilité. Il n'est donc pas surprenant que l'abolitionnisme puisse être une des suites possibles d'une telle philosophie : si l'homme est invinciblement déterminé à faire ce qu'il fait, le punir revient à punir la nécessité, c'est-à-dire l'ensemble des causes, qu'elles lui soient propres ou non, qui ont conduit un homme à devenir criminel. Enfin, outre la possibilité de fonder l'abolition sur les bases de la raison, la philosophie de la nécessité produit d'heureux effets sur le terrain éthique, spécialement lorsqu'on l'envisage dans une perspective conséquentialiste : « *Quant à la morale, ce système rend la vertu un pur bonheur, et le vice un pur malheur ; il détruit donc toute la vanité et toute la présomption qu'on peut tirer de la vertu, et donne beaucoup de pitié pour les méchants sans inspirer de haine contre eux* »²⁷⁸.

Les bénéfices d'une telle pensée s'étendent donc bien au-delà de la seule possibilité de réformer le système répressif ; ils vont jusqu'à révolutionner les passions tristes qui sont les compagnes – bien involontaires – d'un système social arc-bouté sur le dogme du libre arbitre. On a vu précédemment que cette croyance pouvait promouvoir une explication qui n'avait nul besoin d'une causalité mécanique car elle reposait entièrement sur la causalité, présumée efficiente, de la liberté morale : quelle que soit la situation, le criminel est présumé avoir eu le choix d'agir ou de s'abstenir ; s'il opte par conséquent pour le crime, il fait un mauvais usage de sa liberté ; il ne peut donc s'en prendre qu'à lui d'avoir aussi mal choisi : il se condamne lui-même. Lorsqu'on en fait usage en matière judiciaire, un tel raisonnement excite la vanité et l'orgueil de ceux qui, eux, ont fait le bon choix, et qui à l'occasion se trouvent être en position de juger celui qui n'a pas eu leur sagesse.

Une telle situation invite par conséquent moins à la modération qu'à l'excès, ainsi qu'en témoigne l'épisode déjà entraperçu de la pendaison des deux marins portugais dans *Libertalia* : « *leur sang retombe sur leurs têtes ! Ils ont voulu leur mort et la pendaison est trop bonne pour eux !* »²⁷⁹ Trop bonne pour eux est l'expression emblématique d'un paradigme théologico-moral qui porte dans ses flancs les possibilités d'une sévérité qui ne demande qu'à croître, et qui croîtra d'autant plus que les juges seront placés dans une situation de nature à stimuler leur orgueil et leur vanité.

La comparaison entre les deux systèmes est très révélatrice : un abolitionnisme fondé sur une instance transcendante, comme l'est celui de Misson, ne résiste pas, on l'a vu, à la pression d'une situation jugée à l'aune du libre arbitre : deux Portugais qui avaient prêté serment de ne pas nuire aux Libertaliens ont manqué à leur parole ; ils doivent être punis en conséquence, et d'autant plus sévèrement qu'ils avaient déjà bénéficié de la clémence du capitaine Misson. Comme le fait observer le capitaine Tew, « *non seulement ce serait un vrai suicide que de laisser ces mécréants faire une seconde expérience de leur clémence*²⁸⁰ », mais ce serait surtout renoncer à cette liberté qu'ils jalouent, qu'ils ont inscrit au cœur de leurs coutumes et au nom de laquelle ils prononcent tous en chœur une sentence définitive, tout en refusant - dans le même geste - d'en assumer la responsabilité puisque les malheureux Portugais sont « *les auteurs de leur propre mort* »²⁸¹.

Un lecteur qui voudrait mettre cette situation à l'épreuve d'une philosophie nécessitariste proposerait une tout autre lecture. Il s'écarterait du système de la causalité morale efficiente pour ne s'en tenir qu'à une causalité factuelle. Il observerait alors qu'après avoir quitté *Libertalia*, les

²⁷⁷ Lettre du 22 juillet 1712, *Correspondance de Fénelon*, t. XVI (1712-1715), Droz, 1999, p. 68.

²⁷⁸ Fontenelle, *Traité de la liberté de l'âme*, op. cit., p. 148-149.

²⁷⁹ D. Defoe, *Libertalia, Une utopie pirate*, op. cit., p. 109.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

deux marins portugais avaient couru les mers jusqu'à ce que le hasard leur fit croiser la route du navire commandé par le capitaine Tew, que la flotte dans laquelle ils étaient embarqués (et qu'ils ne commandaient pas) avait pris Tew en chasse, avant d'être attirés dans un piège et faits prisonniers. Au regard de cette série de circonstances, qui les dépassaient largement (pour ne pas dire totalement), un adepte de Fontenelle se demanderait jusqu'où ils avaient été en mesure de tenir leur serment, questionnement qui leur aurait permis de se prononcer en connaissance de cause, ainsi que le système déterministe de la causalité factuelle invite à le faire. Le jeune Fontenelle n'avait-il pas écrit que chez les Ajaoiens « *on examine les raisons [de l']auteur du crime ou du désordre* »²⁸² ?

Il y a fort à parier, qu'enchâssée dans un tel paradigme, la solution des Ajaoiens eut été autre que celle prononcée par les Libertaliens, et que le déiste Misson et, plus en corps, le libertin Carracioli, auraient pu imposer leur point de vue, eux qui avait trouvé « *excessif de leur avoir appliqué la peine capitale* » et qui « *auraient admis que le parjure et la froideur dont [les deux Portugais] s'étaient rendus coupables eussent fait l'objet d'un simple châtement corporel* »²⁸³. On peut d'ailleurs considérer qu'ils auraient été confortés par des compagnons autrement disposés que ne l'étaient les hommes convaincus par le réquisitoire de Tew. Des Ajaoiens en effet n'auraient eu aucune espèce de gloire, d'orgueil ou de vanité à tirer d'une situation qui les aurait conduits à devoir décider du sort de deux hommes soumis à l'empire de la nécessité ; ils auraient été d'autant mieux disposés à son endroit qu'ils auraient inscrit leur action dans une succession de séquences causales qui aurait fini par tourner à leur désavantage.

On pourrait même pousser encore un peu plus loin l'exercice de politique fiction ouvert par l'imaginaire conjoint de Fontenelle et de Defoe, et les réconcilier en redonnant la parole à un Carracioli qui, dans le récit de *Libertalia*, n'avait eu que le silence à opposer *in fine* au réquisitoire de Tew. On peut en effet déceler de l'ironie lorsque Defoe écrit ces lignes : « *si l'on met en balance la vie de tous les membres de la colonie et celle d'ennemis déclarés et parjures acharnés à fomenter leur ruine et qui, bien instruits des particularités de leur république, représenteraient un risque fatal si on leur rendait la liberté qu'ils avaient déjà foulée aux pieds, on ne pouvait qu'opter pour la première. Ils devaient cette justice au capitaine Tew de reconnaître qu'il avait penché pour la pitié jusqu'au moment où il avait été tout à fait instruit de la noirceur de leur ingratitude. Dès lors, il avait jugé que ce serait un vrai suicide que de laisser ces mécréants faire une seconde expérience de leur clémence. C'était donc une nécessité absolue qui les avait obligés à agir envers et contre leurs principes avoués, bien qu'il fallut, pour être vraiment honnête, admettre qu'ils étaient eux-mêmes, et non les Libertaliens, les auteurs de leur propre mort* »²⁸⁴. Non seulement le champ lexical usité (ennemi, parjure, fomenter la ruine, risque fatal, noirceur, ingratitude, vrai suicide, mécréants) est étranger aux modes d'action et de pensée de Misson et de Carracioli, mais ce passage s'achève par une magnifique aporie qui conduit des sectateurs du libre arbitre à invoquer la nécessité absolue pour justifier une condamnation à mort : il se pourrait donc bien que le silence de Carracioli ne marque en fait sa victoire, heureux d'avoir trouvé là une si belle occasion de révéler l'incommensurable sévérité des peines prononcées par ceux qui, à leur corps défendant, épousent la religion du libre arbitre.

Bien qu'il faille abandonner à regret les possibles latéraux auxquels nous invite l'utopie libertine, on concédera que la philosophie de Fontenelle, pour raisonnable qu'elle fut, demeurerait en son temps proprement inacceptable. Fontenelle avait beau tenter de rassurer ses interlocuteurs en affirmant que le système de la nécessité « *ne change rien à l'ordre du monde, sinon qu'il ôte aux honnêtes gens un sujet de s'estimer et de mépriser les autres, et qu'il les porte à souffrir des injures sans avoir d'indignation, ni d'aigreur contre ceux dont ils les reçoivent* »²⁸⁵, ceux-ci étaient déterminés à faire la sourde oreille. Si on trouve là une explication de l'interdiction immédiate qui frappa le *Traité de la liberté de l'âme*, et de sa diffusion consécutive dans les cercles clandestins, c'est au mi-temps du XVIIIe

²⁸² Fontenelle, *La république des philosophes ou l'histoire des Ajaoiens*, op. cit., p. 84.

²⁸³ D. Defoe, *Libertalia, Une utopie pirate*, op. cit., p. 108.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 109.

²⁸⁵ Fontenelle, *Traité de la liberté de l'âme*, op. cit., p. 150.

siècle, lorsque triomphent les thèses déterministes portées par le matérialisme de La Mettrie, Helvétius, ou Diderot²⁸⁶, que Fontenelle connaît une actualité nouvelle.

Matière et nécessité : deux totems polémiques de la radicalité abolitionniste

Alors que la philosophie de la nécessité demeurait jusqu'alors plutôt confidentielle, sa puissance polémique éclate au mi-temps du XVIIIe siècle. Attaquée avec ferveur par les apologètes, les moralistes, les juristes et autres sectateurs du libre arbitre, elle est littéralement jetée sur la place publique. Que *L'histoire des Ajaïens*, devenue pour l'occasion *La république des philosophes* (1768), paraisse dans un tel contexte, est un fait qui ne doit rien au hasard²⁸⁷. Morelly avait eu besoin du *Code de la nature* pour expliciter sa *Basiliade* ; *La république des philosophes* vole au secours du *Traité de la liberté de l'âme*. Cette synchronicité éditoriale témoigne du lien indéfectible entre les deux ouvrages de Fontenelle qui ont aussi pour point commun d'avoir été soustraits à la vue de leurs contemporains ; clandestinité forcée pour le *Traité*, et manifestement délibérée pour *L'histoire des Ajaïens* ; Autant d'éléments qui justifient leur interprétation croisée.

Bien que les objections des nouveaux contradicteurs de Fontenelle soient de même nature que celles que les moralistes Fénelon, Pascal ou La Bruyère avaient adressées jadis à leurs adversaires libertins, le vocabulaire a cependant un peu évolué. Le traité de Fontenelle croise désormais sous le pavillon haï du fatalisme, et c'est l'abbé Gauchat qui monte à l'abordage, imitant en cela l'abbé Pluquet (1757), bientôt suivi par Lelarge de Lignac (1764). Dans sa lettre 186, l'abbé consacre plus d'une quarantaine de pages à la réfutation du *Traité de la liberté de l'âme*. Dès les premières lignes, il écrit que « l'anonyme ne nie la prescience possible des actes libres, que pour nier absolument les causes libres. Décidé à faire l'homme machine, en abrogeant la spiritualité et l'immortalité de l'âme, il fallait bien lui ôter la prérogative de sa liberté »²⁸⁸. Gauchat y dénonce le dessein des sectateurs d'Épicure, propagateur d'une philosophie matérialiste²⁸⁹ honnie des apologistes de la religion chrétienne. Il ne fait aucun doute qu'un tel système de pensée porte en lui les germes de la destruction : « à l'égard des conséquences, elles sont si certaines, si essentielles : celles du fatalisme et de la nécessité si destructives, si meurtrières, que le système qui nie la liberté, mérite toute la sévérité des lois civiles. C'est saper et le trône, et la patrie, enlever la paix, la sûreté du Citoyen, que d'ôter avec la liberté, soit le mérite d'observer les lois, soit le blâme de les violer : c'est abroger les lois elles-mêmes, et ne laisser que le code de nos caprices, de nos passions, et de nos fureurs »²⁹⁰. Le propos de l'anonyme n'est donc pas, aux yeux de Gauchat, une simple controverse philosophique ; un tel dessein, criminel à ses yeux, réclame toute la rigueur des lois²⁹¹.

Par-delà les poncifs de la littérature antiphilosophique, les propos de Gauchat témoignent de l'irréductibilité d'arguments entés sur deux anthropologies antagonistes. Au dualisme corps-esprit, qui fonde la croyance en une âme délibérative immatérielle et immortelle, Fontenelle oppose le cerveau comme instance matérielle régulatrice. À la rationalité scientifique que Fontenelle mobilise au soutien de ses propositions²⁹², Gauchat oppose une fin de non-recevoir

²⁸⁶ La force de ce mouvement est telle qu'elle finit même par emporter la conviction de Voltaire, qui nourrissait pourtant de fortes préventions à l'encontre de la philosophie de la nécessité (C. Paillard, *Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire*, *Revue Voltaire*, 8, 2008, p. 207-223. Du même auteur, cf aussi *La justification de la nécessité : recherche sur le sens et sur les origines du fatalisme moderne*, Thèse, Lyon, 2000).

²⁸⁷ Le parti des philosophes est sans doute à la manœuvre. Robinet ne manquera d'ailleurs pas de le signaler dans son *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique ou Bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen*, Londres, 1777, t. 1, p. 603.

²⁸⁸ Gauchat, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, t. XVIII, Paris, 1763, p. 193-194.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 194.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 196.

²⁹¹ « Ce n'est plus ici controverse philosophique, c'est leçon de crimes destructeurs de la société, leçon punissable dans toute la rigueur des lois civiles » (*ibid.*, p. 233).

²⁹² « Pour appréhender le jugement que Fontenelle porte sur toute thèse de nature théologique, il ne faut qu'accompagner pas à pas sa démarche dans sa *Théorie des tourbillons cartésiens* et dans les *Doutes sur le système physique des Causes occasionnelles* (...) L'explication des rapports de causalité ne gagne rien à l'hypothèse malebranchiste ; il faut

basée sur le sentiment intime : « sans refuser de répondre aux sophismes de l'auteur, nous commencerons par lui dire que le sentiment intime, que les conséquences de la liberté en sont des preuves péremptoires (...) Or le vif sentiment du choix de nos actes est d'une évidence qui approche. On sent qu'on délibère, qu'on choisit »²⁹³. Il reprend d'ailleurs le même schème que La Bruyère avait, en son temps, opposé aux esprits forts : « Je sens qu'il y a un Dieu, et je ne sens point qu'il n'y en ait point ; cela me suffit, tout le raisonnement du monde m'est inutile : je conclus que Dieu existe »²⁹⁴.

Ainsi, poursuit l'abbé, « l'âme (...) est libre : c'est un don du Créateur, don en lui-même très indépendant de tout organe »²⁹⁵ et « il est évident que l'âme seule commande »²⁹⁶. Quant aux difficultés liées à l'union d'une âme immatérielle et d'un corps pétri de matière, Gauchat répond que « cette discussion est impossible ; le nœud secret de l'union de l'âme avec le corps sera toujours un mystère impénétrable. On ne pourra donc jamais connaître le moyen précis qui lie les opérations mutuelles. C'est une loi sage et puissante du Créateur »²⁹⁷. On comprend par conséquent que celui qui, à l'instar de Fontenelle, tente de rabattre l'âme sur le cerveau, nie non seulement l'immatérialité de l'âme, mais aussi sa prétention à gouverner les pensées et les actions humaines. « Son erreur, écrit l'abbé, porte sur un point : il regarde le cerveau comme le principe unique des sensations, des réflexions, des déterminations : de-là il est tout simple d'en conclure une fatalité machinale »²⁹⁸.

Par-delà la polémique qui divise les tenants de deux partis irréconciliables, la réfutation de Gauchat présente l'intérêt très remarquable de rendre la philosophie de la nécessité beaucoup plus explicite. Comme l'observe Didier Masseur, « le discours polémique antiphilosophique simplifie une situation, en durcit les traits pour frapper l'imaginaire du lecteur, mais contribue, par là-même, à l'objectiver et à créer du sens »²⁹⁹. L'abbé contribue à éclairer une rationalité qui n'avait pas, de prime abord et jusqu'alors, le soutien de l'évidence.

Ainsi par exemple lorsque l'abbé Gauchat écrit que « rien ne serait plus contraire à la société, plus punissable par les lois, que ce malheureux système de la supériorité absolue du cerveau : il met une identité entre fou et vicieux »³⁰⁰. Or, poursuit-il de manière très conséquente, « si les organes du cerveau (sans aucune liberté) forment nos actions, il serait aussi injuste de condamner les meurtriers, les perturbateurs, que les fous, puisqu'ils auraient également été entraînés par les fibres du cerveau »³⁰¹. En poussant la rationalité matérialiste à son extrémité, l'abbé pense ainsi adresser une objection d'autant plus décisive au système philosophique qu'il combat, qu'il présuppose acquise l'évidence du libre arbitre et ses interlocuteurs alliés à sa cause : « Or est-il que du consentement de tous les hommes il est une différence énorme entre les fous et les méchants. On plaint ceux-là, on arrache à ceux-ci la vie dans les supplices : donc les organes seuls ne forment pas les actions des hommes, c'est la liberté ; et l'abus de la liberté constitue le blâme du vice, en mérite le châtement »³⁰². En faisant jouer les deux rationalités concurrentes l'une contre l'autre, Gauchat rend ainsi très explicite la force du lien qui unit le système du libre arbitre au fait d'arracher la vie aux meurtriers et perturbateurs. Un lecteur sans préjugés, et qui ne nourrit aucune prévention particulière à l'encontre de l'une ou de l'autre des deux rationalités, aura par conséquent compris que le système qui se réclame du libre arbitre conduit à justifier le dernier supplice, là où celui fondé sur la nécessité conduit à son abolition.

revenir à la conception saine et rigoureuse de la loi : on s'aperçoit que recourir aux causes occasionnelles « ne remédie à rien », qu'on n'a rien ajouté à la thèse d'un Dieu moteur. Il y a lieu de conclure que le dualisme âme-corps qui semblait exiger l'occasionalisme a perdu tout crédit, et que Dieu n'a pas sa place dans un univers régi par les lois de la physique mathématique » (J. Dagen, « Fontenelle "esprit fort" », *op. cit.*, § 12).

²⁹³ Gauchat, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, *op. cit.*, p. 195.

²⁹⁴ *Les Caractères*, ch. « Des esprits forts », § 15.

²⁹⁵ Gauchat, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, *op. cit.*, p. 205.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 208.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 216.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 196.

²⁹⁹ D. Masseur, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, Albin-Michel, 2000, p. 44.

³⁰⁰ Gauchat, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, *op. cit.*, p. 209.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*, p. 209-210.

L'abbé réitère ailleurs en posant différemment les termes de l'équation. Après s'être étonné que « l'auteur ne cherche point à déguiser son système de fatalité »³⁰³, et s'être indigné que la nécessité traite tous les hommes sans distinction³⁰⁴, il offre une nouvelle fois à ses adversaires une tribune qu'ils n'auraient sans doute pas espérée : « si les fibres du cerveau les ont déterminés nécessairement, ils ne sont non plus dignes d'éloge, que ces automates artificiels dans lesquels on admire la sagacité de l'inventeur. Rien dès-lors n'est plus inutile, et même plus ridicule, que de donner des lois (...) Mais cet écueil n'est rien encore vis-à-vis celui qui résulte de la nécessité du mal. Car enfin, s'il est pur malheur, fatalité, ce n'est plus un crime réel : les leçons, pour l'éviter, sont inutiles, et les peines injustes. Quel mal peut-il y avoir à suivre ce qui nous entraîne inévitablement, à faire ce qu'on ne peut point ne point faire ? (...) [si tout est] nécessaire, je ne suis pas plus libre, ni par conséquent plus coupable, que si j'étais contraint. Il serait donc de la dernière injustice de punir, et toutes les lois pénales sont de pures barbaries (...) [car] il serait très injuste d'exécuter un insensé, qui pour jouer aurait tué un homme : il l'est également de faire mourir un homicide réfléchi. Le projet cruel, la délibération prétendue, le choix apparent, tout cela n'est qu'illusion, et l'acte dans le meurtrier est aussi inévitable que dans l'homme en délire »³⁰⁵.

Bien que Gauchat cherche à s'appuyer sur la force des évidences³⁰⁶ et tente de profiter de confusions fréquentes³⁰⁷, son intervention ne fait que rendre plus manifeste le clivage entre la nécessité abolitionniste d'un côté, et la promotion du châtiment suprême fondée sur le libre arbitre de l'autre. Force est donc de reconnaître que l'abbé fait mieux que Fontenelle ne l'avait lui-même fait : si la posture abolitionniste s'accommode en effet très aisément de la philosophie de la nécessité, Fontenelle ne l'avait cependant pas affirmée de manière expresse dans le *Traité de la liberté de l'âme*. C'est seulement par la concaténation d'éléments disparates que le lecteur peut parvenir à établir un tel lien ; sur ce point, Gauchat peut lui être d'une aide très précieuse.

Ainsi, même si la lecture conjointe de son utopie et de sa proposition philosophique permettait de l'inférer, Fontenelle n'était pas en mesure, au moment où il rédigeait son *Traité*, de fonder son abolitionnisme radical sur une nécessité affirmée de manière aussi explicite. Tout au plus pouvait-il suggérer qu'une telle philosophie conduisait à ne pas haïr le malfaiteur et invitait ses partisans à la pitié³⁰⁸, rationalité qu'il avait offerte en présent aux Ajaoiens qui jamais ne condamnaient à mort.

Fontenelle avait en effet conscience que, placée entre de mauvaises mains, la philosophie de la nécessité est une « vérité (...) dangereuse »³⁰⁹. Gauchat n'avait d'ailleurs pas manqué de s'arrêter sur cette confession, y trouvant l'opportunité d'exprimer ces craintes dans l'hypothèse où la thèse de son adversaire viendrait s'imposer à l'esprit de ses contemporains : « ce qu'il y a de trop réel, c'est le ravage, le scandale de cette vérité prétendue, le fatalisme, et cela à l'égard de tous les hommes. N'eussent-ils pas encore de mauvaises inclinations, ils les prendront bientôt, ils les suivront aveuglément (...) Non seulement les coupables n'auront plus ni confusion, ni crainte, ni remords ; mais enhardis dans leurs passions, il les suivront avec d'autant plus de fureur, qu'ils n'y verront que des moyens de félicité, moyens inévitables, et dès-lors légitimes (...) Si les scélérats s'avisent de philosopher, ils renverseraient bientôt ces tribunaux injustes que les hommes ont élevés

³⁰³ *Ibid.*, p. 226.

³⁰⁴ « Il dit nettement que comme un poids de cinq livres, emporté par un poids de six, est emporté aussi nécessairement que par un poids de mille livres, quoi qu'il le soit avec moins de rapidité ; ainsi la disposition du cerveau détermine aussi nécessairement, quoique avec moins de rapidité, ceux qui ont l'esprit sain, que ceux qui sont entraînés par une disposition qui n'a été ébranlée d'aucune autre, c'est-à-dire les fous. Ainsi l'homme sage est aussi nécessité, que celui qui est en délire. Il suffit d'exposer cette thèse affreuse, pour inspirer toute l'indignation que mérite une doctrine aussi perverse » (*ibid.*, p. 226-227).

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 228-230.

³⁰⁶ Ainsi dans cet exemple l'hypotexte est la distinction entre le volontaire et l'involontaire, chose que les tenants de la liberté aiment à distinguer, alors que la philosophie de la nécessité n'en a guère besoin, sauf lorsqu'il s'agit de mettre à jour, comme le fait Fontenelle dans son *Traité*, les confusions et les incohérences des partisans du libre arbitre à ce sujet.

³⁰⁷ Ainsi celle de la volonté et de la liberté, prise à bras-le-corps par Fontenelle dans le *Traité de la liberté de l'âme* et que Gauchat peine à contredire.

³⁰⁸ Fontenelle, *Traité de la liberté de l'âme*, *op. cit.*, p. 149.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 150.

pour punir ce qu'ils appellent crime. Oui, ôtons la liberté, et toutes les lois croulent sur elles-mêmes, et l'instant après la société périra »³¹⁰.

Cette présentation apocalyptique, – qui témoigne de l'horreur qu'éprouvent les apologistes à l'encontre d'une philosophie radicale dans laquelle ils croient voir l'avènement du fatalisme³¹¹ –, occulte néanmoins une donnée majeure : pour être résolument hostile au dernier supplice, et bien que la nécessité active la virtualité d'un geste abolitionniste de plus ample envergure, Fontenelle avait imaginé, avant la rédaction de son *Traité sur la liberté*, ce que pourrait être une société qui aurait intégré le déterminisme parmi les facteurs de régulation sociale.

Chez les Ajaoiens, la prévention des crimes, on l'a vu, ne repose pas sur la peine mais sur un ensemble harmonisé de valeurs et de pratiques. Cette société n'a cependant rien d'idéale, car aussi harmonieuse soit-elle, Fontenelle n'exclut pas que surviennent des situations criminelles. Bien que la peine de mort soit prohibée et qu'aucun crime n'ait jamais affecté les Ajaoiens, Fontenelle en conçoit néanmoins l'hypothèse. Ainsi qu'on a pu déjà le signaler, ce geste est très ouvertement destiné à ceux qui, en leur for intérieur, ne sont guère décidés à renoncer à une sanction qu'ils pensent efficace et qui lui demanderaient à coup sûr, s'ils pouvaient dialoguer avec lui, quel substitut il envisage pour compenser l'abandon de la peine capitale.

Au-delà de la solution proposée dans l'utopie ajaoienne³¹², un autre signe témoigne du dialogue virtuel que Fontenelle tisse avec ses contradicteurs : le vocabulaire mobilisé dans la séquence consacrée à la pénalité. Les termes de « scélérats », de « monstre », d'« homme dénaturé » et d'« esclavage » viennent en effet scander un propos qui, faut-il le rappeler, est conditionné par la topique de l'abolition de la peine capitale.

C'est un jeu d'écriture typiquement libertin en effet que d'instrumentaliser les vocables utilisés par leurs adversaires pour tout à la fois en montrer l'extrême dureté et en anéantir les impressions sensibles que les rétentionnistes espèrent en tirer. Le terme de « monstre », par exemple, dont on sait combien il est fréquent sous la plume des criminalistes, est aussi d'usage courant dans les écrits produits par les antiphilosophes : l'apologétique chrétienne manque en effet rarement une occasion de mobiliser ce registre lorsqu'il s'agit de justifier la peine de mort pour les ennemis de la société³¹³. C'est pourquoi Fontenelle abuse de ces vocables, censés emporter l'adhésion de ceux qui en usent de manière immodérée et qui cherchent à rabattre les faits criminels sur une bestialité féroce, afin d'en amoindrir la dureté répressive : comme l'avait fait Cyrano de Bergerac avant lui, l'emploi des termes de « monstre », de « scélérat » ou d'« homme dénaturé » est insidieusement parodique : « en usant et abusant de ce[s] terme[s] pour désigner la Nature en ce qu'elle a d'inouï ou d'inexpliqué, [il] poursuit de page en page une

³¹⁰ Gauchat, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion*, op. cit., pp. 234-235, 231, 236.

³¹¹ Le terme de fatalisme ne recouvre pas ce que les philosophes entendent par nécessité. Fondamentalement péjoratif, le fatalisme a été forgé par l'apologétique chrétienne afin de combattre ses adversaires, qu'ils fussent chrétiens (jansénistes et protestants) ou libertins. Certains philosophes des *Lumières* décideront de reprendre ce terme à leur compte, à l'instar de d'Holbach, qui l'affiche de manière très ostentatoire dans son *Système de la nature* ou Diderot, qui en fera le titre d'un de ses romans les plus fameux, mais qui ne paraîtra cependant pas de son vivant. Sur les différences entre déterminisme, nécessité et fatalisme, cf notamment C. T. Wolfe, « Conditions de la naturalisation de l'esprit : la réponse clandestine », *La Lettre clandestine*, n° 18, 2010, p. 53-88 ; du même, « Diderot et l'approche déterministe de l'esprit : un autre déterminisme ? », *Dix-huitième siècle*, 2014/1 (n° 46), p. 501-516 ; C. Paillard, "Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire », op.cit. ; du même, *La justification de la nécessité : recherche sur le sens et sur les origines du fatalisme moderne*, op. cit. ; A. Thomson, « Déterminisme et passions », dans P.-F. Moreau et A. Thomson (dir.), *Matérialisme et passions*, ENS Editions, 2004, p. 79-95.

³¹² Cf *infra*, VI/ Quand les dés sont pipés : l'abolitionnisme dans l'impasse. *La réprobation de l'esclavage pénal par les esprits forts*.

³¹³ « Ce n'est point faire à l'humanité une plaie cruelle, ni offrir à Dieu des sacrifices de sang humain ; c'est purger le corps politique d'un sang impur ; c'est retrancher un membre pourri dont la contagion pourrait infecter tout le reste. Vous ne soutiendrez pas, je pense, qu'en envoyant Cartouche sur la roue, l'ont ait fait une plaie à l'humanité » (Abbé Bergier, *Le Déisme réfuté par lui-même*, Paris, 1765, 1^{ère} part., p. 247).

érosion insolente et un évidement sémantique du terme »³¹⁴. L'instrumentalisation de ces vocables remplit en outre une fonction similaire à celle que l'on a suggérée précédemment au sujet de certains passages du *Traité sur la liberté de l'âme* : les partisans de l'abolition n'abandonneront leur position que s'ils ont la garantie que l'on s'occupe bien des monstres, des scélérats et autres hommes dénaturés de la manière la plus sévère.

L'usage du terme esclavage, véritable topique de la littérature libertine, participe également de ces jeux d'écriture oblique qu'affectionnent les francs esprits. Pour faire triompher la cause abolitionniste, Fontenelle cherche à convaincre ses contradicteurs que l'esclavage, prenant la forme d'un travail forcé³¹⁵, est plus dur que la mort qui ne dure qu'un instant. Cette stratégie argumentaire, qui trouvera chez Beccaria son expression la plus notoire, est cependant risquée. Elle peut laisser penser en effet que le remède est pire que le mal et que la férocité des esprits forts vaut bien celle de leurs adversaires. Ce serait cependant se méprendre, autant sur l'intention (en finir avec la peine de mort) que sur l'anthropologie qui la fonde (pour un adepte de la nécessité, il n'y a pas plus de « monstre » que « d'homme dénaturé »). Ce serait également occulter les stratégies d'écriture caractéristiques des milieux libertins pour rester, campé sur ses certitudes, au pied de la lettre. Aussi risquée soit-elle, la démarche de Fontenelle n'en ouvre pas moins un espace heuristique dans lequel les lecteurs pourront éprouver leur sagacité.

Si Beccaria partagera bientôt avec le public les dividendes qu'il aura su tirer de la philosophie de la nécessité³¹⁶, un auteur aussi discret que Villeneuve s'invite lui aussi, quelques années avant le best-seller du marquis milanais, au banquet des philosophes matérialistes. En faisant paraître *Le voyageur philosophe dans un pays inconnu aux habitants de la terre*, il réalise la synthèse du geste libertin. Sans s'arrêter sur son « épître à moi-même », qui parodie l'orgueil de ces écrivains qui feignent l'humilité en plaçant leur travail sous la protection d'un puissant, tout en moquant par un geste proto-stirnérien la critique de l'amour-propre par les moralistes de tout poil³¹⁷, le voyageur emprunte à Cyrano le motif narratif du décentrement sélénién.

Bien que la séquence qu'il consacre à la peine emprunte à Veiras par son contenu, elle rejoint par sa forme au geste fontenellien. Servi par un style enlevé et un verbe destructeur, ce projet littéraire est d'autant plus remarquable que l'*Histoire des Ajaoiens* n'est pas encore connue du public au moment où Villeneuve prend la plume. Il témoigne de la fécondité philosophique de la nécessité et de la diffusion de plus en plus large des thèses matérialistes dans l'espace public. « Excepté le Régicide, le parricide et le crime de haute trahison, on ne prononçait la peine de mort contre personne ; on croyait punir plus sensiblement les malfaiteurs, en les privant pour toujours de la liberté, et en les employant aux corvées, travail d'esclave à la rame, aux mines et autres travaux pénibles, mais utiles à la société, dont ils avoient troublé l'ordre et la sûreté. Les scélérats sont plus rigoureusement châtiés par la perte de leur liberté et l'asservissement au travail, que par un accident qui termine leurs maux par un saut de la vie à la mort. Quoique le pays fut rempli de mines abondantes en toutes sortes de métaux, on n'y employait que les criminels »³¹⁸. Pris au pied de la lettre, ce passage semble plaider, à l'instar de l'*Histoire des Sévarambes* de Veiras, pour un abolitionnisme relatif. Mais il emprunte à Fontenelle un art d'écrire qui métamorphose le lecteur en voyageur accumulant, au gré des péripéties qu'il rencontre, les indices que l'auteur a disposés pour l'accompagner dans son périple.

³¹⁴ J.-Ch. Darmon, *Philosophie épicurienne et littérature au XVIIe siècle. Études sur Gassendi, Cyrano de Bergerac, La Fontaine, Saint-Evremond*, Paris, PUF, 1998, p. 235.

³¹⁵ « S'il se rencontre dans la république quelque citoyen assez dénaturé et assez scélérat pour attenter à la vie ou à l'honneur de ses concitoyens, il sera condamné à devenir esclave de celui qu'il aura déshonoré, ou des parents de celui à qui il aura ôté la vie » (Fontenelle, *La république des philosophes ou l'histoire des Ajaoiens*, op. cit., p. 84-85).

³¹⁶ J. Ferrand, « La nécessité, passager clandestin de l'abolitionnisme beccarien », dans *Le bonheur du plus grand nombre. Beccaria et les Lumières*, P. Audegean, C. Del Vento, P. Musitelli, X. Tabet (dir.), ENS éditions, Lyon, 2017, p. 127-138.

³¹⁷ « Pourquoi rougirais-je de reconnaître l'amour-propre pour mobile de toutes les actions humaines, puisque, bien dirigé, il est la source de toutes les vertus sociales, et conséquemment lié au bien général ». Et il poursuit dans une note en écrivant qu'il est « le mobile perpétuel de toutes les actions morales. Il [agit] avec une uniformité constante ; cependant, nous ne [le] sentons pas » (Villeneuve, *Le voyageur philosophe dans un pays inconnu aux habitants de la terre*, t. 1, Amsterdam, 1761, p. V).

³¹⁸ *Ibid.*, p. 306-307.

Alors que le tome premier avait pris soin de camper le décor en s'appuyant sur les ressorts convenus de l'utopie, le second est le lieu de l'affirmation progressive d'une philosophie qui puise dans la nécessité matérialiste son principe et sa raison d'être. Reprenant en effet la topique de la mort comme peine, Villeneuve écrit que « *le Régicide, le Parricide et la trahison à sa Patrie étant, par les Constitutions de l'Etat, les seuls crimes qu'on punissait de mort, pour purger le pays de ces monstres exécrables, les criminels, de cette espèce étaient destinés aux expériences chirurgicales* »³¹⁹. Une fois encore, le vocabulaire de la monstruosité est un marqueur de distanciation à l'égard d'une anthropologie que l'auteur ne partage pas³²⁰, en même temps qu'un signe de défiance à l'endroit de ceux qui fondent la supériorité de l'homme sur sa liberté présumée et qui peuvent ainsi condamner à mort celui qui, par son action, dis/semble en faisant un mauvais usage de son libre arbitre. Déchu de sa dignité, le criminel est alors relégué au rang de bête que l'on peut tuer et, par suite, disséquer.

Villeneuve déplie ensuite son projet en mettant à jour les ressorts d'une anthropologie qui participe d'un paradigme théologico-moral qui rend criminelle la liberté elle-même : « *si l'expérience nous apprend, qu'à quelques exceptions près, la Nature forme l'homme sain, niera-t-on, que la plupart des maux qu'il éprouve, proviennent de son intempérance, du dérèglement de son esprit, de l'art funeste de raffiner sur les plaisirs ? En ce cas l'entendement et la liberté, dont l'homme est doué à l'exclusion des animaux, seraient donc de fatals instruments, avec lesquels il fabrique ses maux et ses peines, qu'il transmet inhumainement à sa postérité* »³²¹. Ici ou là, sans souci d'ordre ou de système, mais par touches impressionnistes suggestives et répétées, Villeneuve tire les conséquences politiques d'une telle conception de l'humanité. Dans un chapitre 10 intitulé *Les préjugés justifiés*, il fait valoir qu'au rang de ces derniers il faut inscrire le poncif assurant que « *les grands seigneurs en certains pays ont le droit exclusif d'exécuter les criminels. Inspirés par l'horreur du crime et par l'amour de la vertu, les grands Seigneurs de Géorgie tiennent à honneur, d'être les instruments de la punition des criminels, ainsi que les nôtres, pour leur plaisir, vont à la poursuite des bêtes féroces. Les scélérats qui troublent impitoyablement l'ordre de la société et répandent le sang de leurs frères, cessent d'être des hommes ; ce ne sont plus que des monstres, dont il faut purger la terre* »³²². Ces Géorgiens-là ressemblent à s'y méprendre à leurs homologues français qui, faut-il le rappeler, viennent à peine d'exécuter celui qu'on désigne précisément comme régicide, parricide et traître à la patrie³²³. En pays sélénite, comme en France, on dit volontiers à qui veut l'entendre qu'on ne condamne plus à mort, excepté en cas de crime énorme³²⁴.

Le voyageur ne s'arrête pas en si bon chemin : il dénonce tour à tour les « *consolations tirées de la nécessité du mal* »³²⁵, ceux qui soutiennent, à l'instar de Montesquieu, que « *la mort d'un criminel est une chose licite* »³²⁶, l'usage « *cruel* » et « *barbare* » de la torture³²⁷ et, comme de bien entendu, « *la*

³¹⁹ Villeneuve, *Le voyageur philosophe...*, *op. cit.*, t. 2, p. 24-25.

³²⁰ Les saillies matérialistes sont omniprésentes dans ce second volume. Ainsi par exemple lorsqu'il fait mine de s'interroger, « *y a-t-il quelque chose de bas et de vil dans la Nature ?* » (*ibid.*, p. 315), il relègue l'anthropologie qui discrimine entre les règnes et qui, sur la foi de la *Genèse*, affirme la supériorité de l'homme sur l'animal.

³²¹ *Ibid.*, p. 339.

³²² *Ibid.*, p. 178-179.

³²³ Le voyage de Villeneuve intervient à peine quatre ans après le supplice de Damien.

³²⁴ J. Théry, « *Atrocitas/enormitas. Pour une histoire de la catégorie de "crime énorme" du Moyen Âge à l'époque moderne* », *Clio@Thémis. Revue électronique d'histoire du droit* [en ligne], 2011, p. 1-76.

³²⁵ « *Est-il rien de plus affligeant, que les consolations tirées de la nécessité du mal, des malheurs de la condition, de l'inutilité des remèdes qu'emploient, avec une sorte de satisfaction, les mélancoliques et les atrabilaires. Ne vaudrait-il pas mieux, au lieu de nourrir ces idées douloureuses, avoir recours aux moyens, quels qu'ils fussent, de charmer notre misère, pour se rendre heureux au moins en imagination ?* » (*ibid.*, t. 2, p. 294). Villeneuve vise vraisemblablement ici les jansénistes, et peut-être les protestants.

³²⁶ *Ibid.*, t. 1, p. 307. Pour être tout à fait précis sur le contexte dans lequel s'inscrit cette citation, il faut indiquer que la première partie de la démonstration de Montesquieu est purement rhétorique, destinée à soutenir une argumentation contre l'esclavage (*L'esprit des lois*, Liv. XV, ch. II). Si cette citation n'exprime pas la conviction d'un auteur dont on sait cependant qu'il n'était pas abolitionniste, il n'en demeure pas moins que les arguments qu'il avance doivent être convaincants, ce qui signifie qu'un lecteur de son temps était tout à fait disposé à accepter l'idée que la mort d'un criminel était une chose licite.

³²⁷ « *La Question, ce tourment qui est une affaire de tempérament, dont un scélérat vigoureux se tire, et où succombe un innocent de complexion délicate. Ce supplice, justement considéré comme un acte d'inhumanité, avait été aboli et réservé pour les criminels déjà condamnés, dont on veut tirer l'aveu de leurs complices. Tant de jugements précipités, de mémoires réhabilitées avaient démenti la certitude*

funeste invention du tien et du mien [qui a] engendré la cupidité, source de tous les maux qui inondent la terre, les vols, les assassinats, les empoisonnements, et conséquemment la mort de malfaiteurs qui eussent vécu tranquilles, n'ayant rien à convoiter ou à garantir »³²⁸. Tout cela, trois ans avant Beccaria...

L'important ici est moins de trouver un autre prédécesseur au penseur milanais que d'inscrire le mouvement abolitionniste dans une matrice philosophique commune que l'historiographie a curieusement occultée. C'est pourtant dans les plis de l'imaginaire utopique qu'elle prend forme et se déploie, ouvrant la voie à une parole forte qui viendra bientôt retentir aux oreilles de ceux qui ne voulaient pas entendre. Si les raisons ne manquent pas pour critiquer ce silence assourdissant, force est de constater que l'utopie fut un point de convergence autant qu'un lieu de ralliement pour ces libres penseurs, francs esprits ou esprits forts (quelle que soit la manière dont on les nomme) qui trempèrent leur plume dans une philosophie empreinte d'une nécessité souvent clandestine et mâtinée d'un matérialisme protéiforme qui emprunte à des sources diverses.

Mais aussi vigoureuse fut-elle, la geste libertine ne fut pas suffisante pour avoir raison du *topos* de la peine qui avait accompagné la naissance de ce genre littéraire et qui trouvait dans les apologistes de la religion et les criminalistes les plus réputés, des soutiens aussi résolus que déterminés.

VI/ Quand les dés sont pipés : l'abolitionnisme dans l'impasse

Aussi fondé fut-il sur le plan philosophique, et aussi déterminés que furent ses promoteurs, le mouvement abolitionniste souffrait d'une concurrence déloyale. Alors que les rétentionnistes avaient pignon sur rue, les abolitionnistes étaient sommés de donner des gages d'honorabilité. Dans ce jeu asymétrique, la position de ces derniers était affaiblie par les stratégies d'écriture qu'ils étaient contraints de mobiliser et par la portée limitée d'une rationalité qui s'astreignait à ne pas dire ses gains afin de conjurer les effets prévisibles de ses dégâts corrélatifs. On a constaté en effet combien les partisans de l'abolition avaient dû, ne serait-ce que pour sauver les apparences, faire de concessions à des adversaires qui n'étaient pas décidés à abandonner une peine capitale sans contrepartie acceptable. Les libertins étaient ainsi entraînés dans une impasse, sommés de proposer une peine de substitution susceptible de rassurer les rétentionnistes, orphelins de la sanction suprême.

Il est remarquable d'observer à ce sujet que, Fontenelle et Foigny exceptés, les utopies s'orientent vers la même solution : le travail forcé est littéralement plébiscité par les littérateurs, qu'ils soient libertins (Veiras, Tyssot) ou non (l'anonyme d'Antagil, Varennes, Lesconvel, Grivel, Lassay). L'omniprésence de cette topique est trop écrasante pour ne pas interpellier. Le travail, en effet, n'est pas seulement une solution pour des abolitionnistes partis en quête d'une peine de substitution : il est inscrit dès l'origine au cœur du projet utopique. En raison de sa vocation programmatique, l'une des principales fonctions de l'utopie est de prévenir les situations criminogènes. Aussi les auteurs sont-ils amenés à réfléchir à ce qui est, d'après eux, la cause des crimes afin de proposer un modèle d'organisation sociale qui permette de les éradiquer. La cité idéale répond à cette injonction.

Attaquer le crime à la racine les conduit à prendre parti sur son origine. La réponse qu'ils apportent à cette question est variable. Pour certains, la cause principale du crime est la paresse ou l'oisiveté. Aussi imposent-ils le travail comme un rempart contre une tendance qu'ils pensent naturelle. Le travail forcé devient alors une composante déterminante de leur œuvre, et il ne faut donc pas s'étonner que celui-ci puisse, à l'occasion, devenir une peine dans les utopies qui

de découvrir les crimes par des moyens si cruels, qu'on ne pouvait concevoir que, longtemps après les siècles grossiers, on eût continué d'admettre un usage si barbare : cent semi-preuves peuvent-elles équivaloir à une preuve évidente ? Le tourment est certain, le crime ne l'est pas (...) Ne vaut-il pas mieux s'exposer à sauver vingt coupables que de sacrifier un innocent ? » (Villeneuve, *Le voyageur philosophe...*, *op. cit.*, t. 1, p. 309).

³²⁸ *Ibid.*, t. 2, p. 306.

consacrent des développements à la répression des crimes. Dans la mesure où le travail est une valeur partagée par la très grande majorité des auteurs, la cité idéale le promeut et l'organise. Les variations apparaissent simplement pour la raison que, pour certains auteurs, cette réalité détourne les utopiens de l'oisiveté – ce qui explique qu'il n'y ait alors plus de crimes (la source de ceux-ci étant tarie par l'organisation politique, économique et sociale de la cité idéale) –, alors que chez d'autres, la cité idéale ne parvient pas à expurger les crimes : la peine qui promeut le travail comme valeur sociale est alors le travail forcé, expression que l'on dissimulera bientôt sous les syntagmes plus honorables de « travaux publics » ou de « travail d'intérêt général ».

Bien que l'oisiveté ou la paresse soient souvent identifiées comme les causes principales des crimes, d'autres considèrent que ceux-ci trouvent leur origine dans la propriété, laquelle génère le désir, l'envie, la jalousie et autres sentiments de cet ordre. La solution proposée passe alors par la fin de l'appropriation privative des biens au moyen d'une organisation politique de type communiste. À ces causes qui sont pensées tantôt de manière exclusive, tantôt de manière combinée, d'autres auteurs ajoutent enfin le commerce, la richesse ou le luxe (générateur de concupiscence, convoitise ou cupidité et qu'ils proposent de combattre par la mise en œuvre d'un retour à une politique de frugalité et de réduction des besoins que d'aucuns nommeraient aujourd'hui décroissance), le mode de vie urbain (combattu par la valorisation économique et sociale d'un modèle champêtre et agricole), etc.

Si le travail peut donc être saisi dans sa dimension économique, il participe avant tout à l'édification d'un ordre moral fondé sur la vertu. Ce projet est d'autant plus nécessaire qu'il procède de l'anthropologie façonnée par le péché originel. Commentant la première utopie française, D. D. Grélé écrit que « ce texte participe encore à l'optimisme éducatif de la Renaissance tout en se défiant de la nature de l'homme dont l'image négative est sans doute héritée de la tradition judéo-chrétienne. L'homme est corrompu et c'est à la société de le rendre meilleur »³²⁹. Après avoir constaté que la « société d'Antagil se nourrit d'un certain fatalisme humain », il croit pouvoir affirmer que « cette utopie établit un nouveau modèle. Au paradigme de la destruction du corps du condamné, exemple vivant du crime, se substitue un nouveau paradigme : séparation du condamné de l'espace social utopique proprement dit, réparation des dommages causés par le travail, réhabilitation par la souffrance et, si possible, réinsertion de l'individu soulagé de son crime dans la société utopique »³³⁰.

Si l'auteur décrit bien en effet la dynamique qui est à l'œuvre, laquelle n'est au demeurant pas nouvelle puisqu'on la trouve déjà inscrite dans l'utopie de Thomas More, il force tout de même l'opposition à des fins démonstratives. Bien que le travail forcé, dans les mines ou les galères, soit largement promu, le royaume d'Antagil fonde encore la répression du crime sur une dimension morale³³¹, associée à une pédagogie de l'effroi toujours manifeste et qui trouve dans le fouet et la peine de mort les instruments idoines de dissuasion³³². Châtiment suprême et travail forcé font donc cause commune, là où les utopies libertines n'envisagent le second que comme substitut du premier.

Le travail forcé : sanction archétypale de l'utopie pénale

Plutôt que de parler, comme le fait D. D. Grélé, de la substitution du paradigme du travail comme peine à celui de la destruction du condamné, il est bien plus judicieux de considérer leur articulation : une telle proposition analytique permet en effet d'intégrer les dimensions théologique et anthropologique d'une part, sociale et économique d'autre part.

³²⁹ « Travail et Justice au royaume d'Antagil », *The Proceedings of the Western Society for French History*, Online ISSN 2162-0423, 31 | 2003, p. 10 du PDF.

³³⁰ *Ibid.*, p. 13 PDF.

³³¹ « L'oisiveté et la paresse étant rigoureusement défendues, comme la racine de tout mal » (*Histoire du grand et admirable royaume d'Antagil*, par I. D. M. G. T. à Saumen par Thomas P. Maire, 1616, p. 185).

³³² D. D. Grélé, « Travail et Justice au royaume d'Antagil », *op. cit.*, p. 9 PDF.

Le travail forcé, forme d'esclavage moins en vue que celui qui pourrait sévir dans les colonies, dispose encore d'un atout qu'on aurait tort de négliger : il s'inscrit à merveille dans la psychologie de ceux que le séjour terrestre indiffère, qui croient que l'homme ne peut obtenir sa rédemption que par la grâce divine ou qui regardent la nécessité du travail comme une suite du péché originel et comme une punition de Dieu. Qu'il ait ou non foi en la prédestination ou en un augustinisme de bon aloi, un habile politique pourra, au prix d'un calcul d'intérêt qui n'est pas sans cynisme, considérer qu'à tout prendre la société aura certainement beaucoup à gagner à exploiter la vigueur physique du malfaiteur à des fins qu'il présentera comme étant utiles à tous. C'est peut-être là l'un des atouts maître d'un dispositif promis à un brillant avenir car il titille cette fois-ci la fibre de tous ceux qui souhaitent œuvrer au développement économique et qui pourraient penser trouver dans ces déclassés une main-d'œuvre à bon marché pour le développement de leurs affaires. La chose ne surprend guère au moment où Colbert encourage les parlements à prononcer à l'encontre des criminels la peine de galères plutôt qu'une sentence capitale, le roi très catholique trouvant là un moyen judicieux de mettre au pas ses adversaires politiques et religieux, en les affectant à des projets et des réalisations utiles à la société.

Les destinataires de la peine étant les mêmes, une mécanique de vases communicants diminuera d'autant les morts pénales qu'on aura décidé d'affecter les condamnés aux travaux forcés³³³. La lettre adressée par Colbert, le 11 avril 1662, aux présidents des cours souveraines du royaume est emblématique à cet égard : « *Sa majesté désirant rétablir le corps de ses galères et en fortifier la chiourme par tous les moyens, son intention est que vous teniez la main à ce que votre compagnie y condamne le plus grand nombre de criminels qu'il se pourra, et que l'on convertisse même la peine de mort en celle des galères* »³³⁴.

On ne saurait mieux illustrer que par cet exemple comment un usage raisonné - et non raisonnable - de la peine de mort, compensée par un travail pénal, a pu être associé au développement de l'économie marchande : au regard de la dimension morale et rédemptrice du travail³³⁵, un tel phénomène ne pouvait qu'imprimer sa marque sur un genre littéraire particulièrement sensible aux évolutions de la société. Des auteurs tels que Lassay ou Varennes de Mondasse relayent ainsi, par l'imaginaire, ce qui se présentait comme une tendance lourde des sociétés historiques dans lesquelles ils évoluaient. Les Féliciens condamnent à mort à l'occasion³³⁶ et ils n'hésitent pas, lorsqu'ils trouvent « *un pauvre ou un homme sans aveu, [à] le condamner sans rémission à de certains travaux publics. [C'est] à peu près comme lorsqu'on condamne quelqu'un aux galères parmi nous* »³³⁷.

Alors que le Marquis de Lassay s'était montré peu loquace, *La découverte de l'empire de Cantabar* de Varennes de Mondasse est peut-être l'illustration la plus emblématique de l'articulation étroite du châtement capital et du travail pénal. Chez les Cantahariens, la mort peut

³³³ Ce qui ne leur assure cependant pas la garantie de rester en vie, quand on sait les conditions dans lesquelles on travaille dans les mines et dans les galères.

³³⁴ N. Castan, A. Zysberg, *Histoire des galères, bagnes et prisons en France de l'Ancien Régime*, Privat, 2002, p. 108.

³³⁵ De la même manière que la peine fait corps avec le paradigme théologico-moral, le travail – pénible – s'inscrit parfaitement dans l'anthropologie judéo-chrétienne du péché originel et de la chute. « Dans la tradition judéo-chrétienne, la notion de travail reste attachée à la fois à une obligation et à une malédiction divine : l'accouchement dans les douleurs pour la femme et la peine et la souffrance du travail pour l'homme. Mais le travail dans le christianisme est aussi le lien entre l'homme et Dieu. Dès la Genèse, Dieu crée le monde à partir de son travail qui le conduit à se reposer le septième jour. De même, par son labeur, l'homme prolonge l'œuvre de Dieu dans la nature qui lui a été offerte pour qu'elle soit assujettie » (D. D. Grélé, « Travailler en utopie : l'Ajaoien, ses femmes et ses esclaves », *Cahiers du dix-septième*, vol. 9, n° 2, 2005, p. 62). Ce ressort était toujours à l'œuvre au XVIIIe siècle, ainsi qu'en témoigne cette pique d'Helvétius, vraisemblablement adressée à Pascal et à ses coreligionnaires : « Regarder la nécessité du travail comme une suite du péché originel et comme une punition de Dieu, c'est une absurdité » (*De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Section IX, ch. II, p. 275 note a, dans *Œuvres complètes de M. Helvétius*, t. IV, Londres, 1781).

³³⁶ Marquis de Lassay, *Relation du Royaume des Féliciens*, op. cit., t. IV, pp. 447 et 462.

³³⁷ *Ibid.*, p. 463.

en effet frapper l'imprudent qui se risquerait à parler de religion avec mépris³³⁸ et la récidive est punie avec la plus grande sévérité³³⁹. Mais si l'effroi demeure toujours un ressort important d'une politique répressive qui n'a jamais renoncé à la dissuasion par l'exemple, la mort a pour effet de retrancher des forces vives qui pourraient être utilisées en vue du développement économique. Un législateur averti aura par conséquent meilleur compte à exploiter la force de travail des criminels, comme il le fait pour celle des mendiants, pauvres et vagabonds³⁴⁰. Averti qu'il est toujours « *plus avantageux de les punir d'une peine à vie, que d'une mort terrible, après qu'ils ont commis les crimes* »³⁴¹, un dirigeant habile ne manquera aucune occasion de réaliser à si bon compte les travaux nécessaires au bien de tous.

Un épisode de *La découverte de l'empire de Cantabar* illustre tout particulièrement ce dépassement du paradigme répressif centré sur l'impératif de réformation morale. Alors que le voyageur est témoin d'un singulier spectacle pénal³⁴², et que son interrogation se décline sur la gamme traditionnelle du relèvement moral³⁴³, son interlocuteur lui répond que sa « *bonté de cœur (...) l'empêche de réfléchir sur le bien général qui demande cette sévérité publique* »³⁴⁴ : « *ce sont, me dit-il, des personnes, qui après l'âge de 15 ans ont été surprises en commettant quelques fautes contre les lois ; ils sont obligés de servir l'État toute leur vie, dans les emplois les plus pénibles ; les uns travaillent dans les villes, les autres dans les campagnes à l'entretien des grands chemins ; ce sont eux qui font dans tout l'empire des ouvrages publics* »³⁴⁵. Et, ajoute-t-il un peu plus loin, qu'« *à l'égard de la dépense que vous croyez qu'ils causent à l'État, vous ayant déjà dit qu'on les emploie aux travaux publics dans toutes les différentes provinces où ils sont condamnés, vous devez juger qu'ils gagnent leur entretien, et que les ouvrages qu'on leur fait faire reviennent à beaucoup moins que si on se servait d'autres personnes* »³⁴⁶.

Poussée ici à sa dernière extrémité, cette logique utilitariste et gestionnaire s'accommode donc parfaitement d'un système rétentionniste qui distribue la mort comme peine en de rares occasions, mais ne manque jamais une occasion d'affecter les condamnés les plus vigoureux à une peine de travail forcé.

La réprobation de l'esclavage pénal par les esprits forts

Avant même que les premiers libertins ne s'emparent de l'utopie comme d'un espace critique, la politique criminelle de la monarchie absolue faisait un usage immodéré des relégués aux fins de développement économique ; elle nouait même des relations diplomatiques avec ses

³³⁸ « *Il est encore une chose que vous devez continuer d'observer, qui est de ne point parler de notre religion avec mépris ; les peines sont terribles contre ceux qui s'ingèrent d'en parler avec indécence (...) Les lois sur ce chef sont terribles, personne ne pourrait vous garantir de la mort. Les guerres sanglantes qu'une hérésie a suscitées pendant 600 ans dans cet empire, ont donné occasion de sacrifier le premier novateur, et de prévenir par-là toutes les calamités qu'il causerait, et bien loin que l'on considère sa mort comme une cruauté, tout le monde envisage comme un heureux sacrifice, qui procure le bonheur et la tranquillité de la patrie* » (Varenes de Mondasse, *La découverte de l'empire de Cantabar*, op. cit., p. 38).

³³⁹ « *S'il retombe dans ses premiers vices, il est puni sans miséricorde, suivant la grandeur du crime ; les moindres fautes lui font perdre à jamais la liberté, sans espérance d'obtenir de grâce. Cette certitude d'être puni dès la première démarche qui tend à parvenir au grand crime, non seulement diminue le nombre de scélérats, mais elle arrête aussi le cours des noirs attentats auxquels plusieurs se seraient portés, si on avait eu pour eux la moindre indulgence, et dont la mort cruelle à laquelle ils sont condamnés imposent moins au public, par l'idée qui s'en perd aussitôt que le coupable a été exécuté, que la vue de ces hommes enchaînés, qui sont dans tout l'empire des exemples vivants, capables de retenir les autres dans leurs devoirs, par la crainte d'une pareille servitude* » (*ibid.*, p. 131).

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 250-255.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 220.

³⁴² « *Le lendemain matin, comme je traversais la ville, je vis dix à douze malheureux à la file enchaînés les uns aux autres par le col, qui portaient de l'eau sur leur tête, qu'un seul homme conduisait ; ce spectacle m'ayant surpris, je demandais à Karrindo le crime qu'ils avaient commis pour être réduits à une condition pire que celle des bêtes* » (*ibid.*, p. 128).

³⁴³ « *Il me paraît, lui dis-je, que la loi est bien dure de condamner une personne à être enchaînée toute sa vie, pour la première faute qu'elle commet, et dont elle pourrait dans la suite se corriger, soit en réfléchissant sur elle-même, ou par des châtimens moins rudes* » (*ibid.*, p. 129).

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 130.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 128-129.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 132.

voisins européens qui pourvoyaient, selon leurs moyens, les galères françaises en y envoyant leurs ressortissants condamnés³⁴⁷. On comprend par conséquent que l'esclavage du criminel ait été un motif privilégié de la critique des francs esprits.

Veiras fut sans doute le premier à parodier la société de son temps en reprenant à son compte l'ensemble des topiques du paradigme théologico-moral traditionnel. La mort comme peine est écartée du dispositif répressif, « à moins que ce ne soit pour quelque crime énorme »³⁴⁸. La pédagogie de l'effroi conduit les condamnés à être, de temps en temps, tirés de leur prison « pour être publiquement fouettés autour du palais » afin de « montrer l'exemple aux autres, et leur mettre souvent devant les yeux la punition qu'on souffre pour les crimes qu'on a commis »³⁴⁹.

Mais si les commentateurs ont porté leur attention sur ces modalités d'exécution de la peine, ils n'ont pas suffisamment souligné à quel point le travail était un *topos* structurant de l'économie répressive des Sévarambes. L'esclavage pénal, autre nom du travail forcé, est en effet plus qu'une peine qui aurait vocation à remplacer peu à peu le châtement capital. Loin d'être un substitut, il en est le compagnon légitime et participe donc pleinement du *topos* de la peine : « on condamne à plusieurs années d'emprisonnement, selon la qualité du crime. Dans ces prisons, on est obligé de beaucoup travailler, et l'on y est souvent châtié, et, de tems en tems, pour y être publiquement fouettés autour du palais, et puis ramenés en prison, jusqu'à ce que le temps ordonné pour leur châtement, soit expiré »³⁵⁰. Le voyageur précise encore : « quand je demandais aux Sévarambes pourquoi on ne punissait pas les crimes de mort (...), ils ajoutaient qu'on punit assez un criminel quand on le fait travailler longtemps dans une prison où il souffre une longue mort (...) Ils disaient encore qu'on avait trouvé par expérience, que les hommes craignaient plus ces longs châtements qu'une mort prompte qui les tirait tout d'un coup de leurs misères »³⁵¹.

Bien que la dissuasion soit l'un des ressorts du travail pénal, sa dynamique principale demeure strictement utilitariste : elle marque par l'infamie le corps du criminel qui est ainsi sacrifié moins à l'exposition publique qu'à une instrumentalisation plus discrète qui prend la forme d'un devenir servile susceptible de régir son quotidien jusqu'à la fin de sa vie.

On a souvent insisté sur la modération punitive des utopies, mais on s'est largement mépris sur le processus qui était à l'œuvre dans la société et dont les littérateurs se faisaient ainsi l'écho, pour l'accompagner ou, au contraire, tenter de s'y opposer. Ce qu'on appellera « douceur des peines » au siècle des *Lumières* repose donc sur le recul, au demeurant plus présumé que réel, de la mort comme peine ; mais en braquant le projecteur sur le spectacle des corps suppliciés, elle soustrait l'envers du décor à la vue du public. Ainsi, il devient tout à fait acceptable de considérer qu'un criminel, qui ne paierait pas de sa vie le dommage qu'il a commis, puisse compenser ses méfaits par le travail d'une vie. L'esclavage pénal, justifié par un humanisme cynique³⁵² devient ainsi le ressort principal des politiques pénales indexées sur les ukases d'un développement économique entrepris à marche forcée. Si certains auteurs tenteront de contrer l'affirmation de ce modèle libéral et marchand en proposant des utopies agraires ou communistes, il n'en demeure pas moins que ce paramètre surdétermine le *topos* de la peine en utopie.

Après Veiras, Tyssot reprend le flambeau satirique en édifiant un mécanisme assez élaboré pour compenser la suppression du dernier supplice. Après avoir éclairé les raisons qui conduisent les Butroliens à ne jamais faire mourir l'un des leurs, Tyssot avance que « suivant ces principes, ils se contentent d'imposer à chacun la peine qu'ils croient la plus proportionnée à son délit. Le blasphème contre Dieu est le péché le plus énorme parmi eux : ceux qui le commettent sont sans miséricorde, condamnés pour leur vie à travailler au fond d'une mine obscure, où la lumière du soleil ne saurait atteindre. Les meurtriers, les adultères, les paillardes et les grands larrons, sont à peu près traités de la même façon : les uns travaillent en bas, les autres en haut : il y en a qui y sont pour dix ans, d'autres pour plus ou moins suivant que le

³⁴⁷ R. Majeur, Coopérer avec la justice du roi. La peine des galères dans la République de Genève (1613-1788), *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies* [En ligne], Vol. 19, n°2, 2015.

³⁴⁸ Veiras, *L'histoire des Sévarambes*, *op. cit.* p. 327.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 328.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 327-328.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 328.

³⁵² Le travail, c'est mieux que la mort quand même...

crime est aggravant, et que la personne est âgée et intelligente »³⁵³. La mesure du crime est donc le travail, peine qui répond au demeurant parfaitement à l'exigence d'individualisation d'une sanction qu'il est possible d'adapter aux talents et aux capacités de chacun. Même « *les petits délits appelés peccadilles sont compensés par un travail utile à la communauté (la pêche par exemple) ou d'autres travaux publics(...)* Les autres ont soin des allées et des arbres... »³⁵⁴. D'un bout à l'autre de l'échelle des peines, une seule et même réponse : le travail !

Il fait peu de doute qu'en faisant de cette forme moderne d'esclavage la réponse exclusive au crime, Tyssot n'ait cherché à attirer l'attention de ses contemporains sur un processus à l'œuvre dans une société qui avait résolument opté pour un modèle de développement qui n'était pas nécessairement du goût de tous, à commencer par les vagabonds, les mendiants ou autres marginaux. La critique, exprimée sur un mode libertin et dont il faudrait pouvoir restituer toute la subtilité, peut à ce point laisser perplexe que certains commentateurs y auront vu le sentiment personnel de tel auteur, alors qu'il y a tout lieu de croire qu'il s'agit d'une satire d'une politique répressive indexée sur les orientations économiques du grand siècle et qui promeut le travail comme peine.

Si les schèmes discursifs et narratifs de Veiras et de Tyssot le suggèrent, c'est une nouvelle fois Fontenelle qui en produit la critique la plus corrosive. Le statut du travail dans l'utopie ajaoienne ayant déjà retenu l'attention des commentateurs³⁵⁵, il ne sera question ici que de la manière dont Fontenelle se sort du piège de la peine de substitution.

Après avoir signalé que les Ajaoiens ne condamnent jamais à mort, et alors même que l'esclavage fait partie des réponses possibles en fonction « *de la gravité du crime* »³⁵⁶, il envisage cependant l'hypothèse la plus grave de l'atteinte à la vie ou à l'honneur³⁵⁷ : « *l'infamie et le remord [étant les] suites ordinaires du crime (...) leur loi ordonne que, s'il se rencontre dans la république quelque citoyen assez dénaturé et assez scélérat pour attenter à la vie ou à l'honneur de ses concitoyens, il sera condamné à devenir esclave de celui qu'il aura déshonoré, ou des parents de celui à qui il aura ôté la vie* »³⁵⁸.

À la différence de celui de Veiras et de Tyssot, l'esclavage de Fontenelle est exclusivement destiné à la satisfaction privée de ceux qui ont eu à souffrir du crime³⁵⁹. Il n'est donc pas instrumentalisé par une raison d'État qui fait peu de cas d'un criminel qui, ne serait-ce qu'au regard des conditions de travail dans lesquelles il est appelé à évoluer, se tue le plus souvent à la tâche. Chez les Ajaoiens, la réparation promeut une forme de solidarité – assez curieuse certes, mais pragmatique – qui met la force de travail du malfaiteur au service de la famille qui vient d'en être privée en raison du crime. Cette compensation, très prosaïque et dont la nature civile est clairement affichée, contraste donc avec les solutions – tout aussi pragmatiques – qui détournent le sens premier de la dette attachée à la sanction pour l'assigner à des fins moins avouables, bien que censées servir l'intérêt général.

³⁵³ Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, *op. cit.*, p. 150-151.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 151.

³⁵⁵ D. D. Grélé, « Travailler en utopie : l'Ajaoien, ses femmes et ses esclaves », *op. cit.*, p. 61-78. Cet article est particulièrement intéressant, bien que certaines interprétations conduisent son auteur à des impasses qu'il signale comme des « paradoxes », faute d'avoir pu prendre la mesure des jeux d'écriture typiquement libertins dont Fontenelle était familier. Cela conduit parfois D. D. Grélé à attribuer à Fontenelle des opinions et sentiments qui ne lui appartiennent pas et à mettre ainsi à son crédit ce qu'en réalité il dénonce sous une forme satirique.

³⁵⁶ Fontenelle, *La république des philosophes ou l'histoire des Ajaoiens*, *op. cit.*, p. 84.

³⁵⁷ Le fait de mettre ainsi la vie et l'honneur au même rang des valeurs protégées est un signe fort qui témoigne d'une organisation sociale fondée sur l'invitation à la vertu plutôt que sur la crainte des châtements.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 84-85.

³⁵⁹ Fontenelle s'inspire peut-être de pratiques qui avaient cours dans l'Antiquité, mais il est intéressant de noter que la solution qu'il préconise sera aussi celle de Locke quelques années plus tard : « Personne ne peut donner plus de pouvoir qu'il n'en a lui-même ; et celui qui ne peut s'ôter la vie, ne peut, sans doute, communiquer à un autre aucun droit sur elle. Certainement, si un homme, par sa mauvaise conduite et par quelque crime, a mérité de perdre la vie, celui qui a été offensé et qui est devenu, en ce cas, maître de sa vie, peut, lorsqu'il a le coupable entre ses mains, différer de la lui ôter, et a droit de l'employer à son service » (J. Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), IV, 23).

À l'instar de Fontenelle, Villeneuve n'est pas dupe de cette manœuvre qui dissimule les desseins les plus cyniques derrière le paravent du bien commun. Dans un passage à l'ironie mordante, il met sous les yeux du lecteur les ressorts anthropologiques d'un tel projet : « *Dans la persuasion que la pauvreté est un vice et que le pain ne manque qu'aux fainéants, on avait extirpé la race de ces mendiants de profession, que rien ne peut exciter au travail, en les renfermant dans des lieux où on les assujettissait à certains travaux, suivant leurs forces ou leur aptitude, et où ils ne pouvaient jouir de quelques douceurs qu'en se les procurant par leur assiduité et leur industrie* »³⁶⁰. Le voyageur révélait ainsi l'articulation étroite entre une modération pénale de bon aloi et un projet politico-économique soutenu par les lois criminelles : « *on croyait punir plus sensiblement les malfaiteurs, en les privant pour toujours de la liberté, et en les employant aux corvées, travail d'esclave à la rame, aux mines et autres travaux pénibles, mais utiles à la société, dont ils avoient troublé l'ordre et la sûreté (...)* Quoique le pays fut rempli de mines abondantes en toutes fortes de métaux, on n'y employait que les criminels »³⁶¹. De manière très explicite (« *dans la persuasion que...* », « *on croyait que...* »), Villeneuve se désolidarise d'un dispositif dont on a vu précédemment qu'il participait de l'anthropologie qui avait présidé à l'édification du paradigme théologico-moral traditionnel.

Prenant le relais des utopistes, Beccaria fait lui aussi des concessions à ses adversaires rétentionnistes : contraint de dissimuler sa philosophie matérialiste, il cède également – du moins en apparence – à la rhétorique pernicieuse de la peine de substitution³⁶². Le travail forcé, qu'il nomme très expressément esclavage, est une solution d'autant plus acceptable qu'elle ne heurte nullement les mentalités de son temps, la principale difficulté consistant à convaincre les plus réticents qu'il s'agit d'une peine plus dure que la mort.

Il est assez clair que la parution *Des délits et des peines* redistribue pour partie le jeu discursif, les utopies postérieures ne pouvant occulter la dynamique argumentaire déployée par le Marquis milanais. Elle n'affecte en revanche nullement un *topos* de la peine plus que jamais enté dans un paradigme qui, en raison de ses prodigieuses facultés d'adaptation, semble être insensible à l'érosion du temps.

Aussi, lorsque Grivel aborde l'île inconnue, son chevalier des Gatines édifie une société qui se situe à mille lieues de celle des Ajaiens, mais qui témoigne de la vulgate qui sévit désormais dans les cercles savants. L'article XI de ses « lois fondamentales de la société policée » exprime en effet assez bien la vision partagée par les réformistes à la veille de la Révolution : « *loin de nous l'inutile et cruelle absurdité de le priver de la vie, d'une vie dont Dieu seul est le maître ; comme si la mort d'un individu réparait le moindre des maux ; comme si la mort, qui nous attend tous, et que tout Citoyen est obligé quelquefois d'affronter, devait jamais être présentée comme une peine, et la plus grande des peines; comme si la société ne gagnait pas infiniment plus à faire travailler à son profit un individu, qu'à le détruire ; comme s'il n'y avait pas des moyens faciles, de mettre un méchant hors d'état de nuire, et d'effrayer ses semblables par des peines longues, dures, éclatantes, plus insupportables que la mort* »³⁶³. Ce serait cependant commettre singulière erreur de perspective de considérer que Grivel inscrit son utopie dans les pas de Beccaria. Si la lettre semble plaider en ce sens, le contenu de l'île inconnue s'inscrit en revanche à merveille dans le paradigme théologico-moral traditionnel.

³⁶⁰ Villeneuve, *Le voyageur philosophe...*, *op. cit.*, t. 1, p. 306.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² « Si l'on disait que l'esclavage perpétuel est aussi douloureux que la mort, et par conséquent d'une égale cruauté, je répondrais qu'en additionnant tous les moments malheureux de l'esclavage il le sera peut-être même davantage, mais que ceux-ci s'étendent sur toute la vie, alors que la mort exerce toute sa force en un moment » (Beccaria, *Des délits et des peines*, *op. cit.*, § xxviii, p. 235). Certains commentateurs, aussi peu soucieux de la lettre (« si l'on disait... je répondrais ») que de la philosophie de Beccaria, ont cru devoir lui attribuer une position très dure, alors qu'à l'instar des libertins le penseur milanais sait prendre ses distances avec une opinion courante qu'il ne partage pas. Ainsi de Xavier Tabet, qui écrit que « Beccaria estime que la peine d'emprisonnement à vie a un effet plus dissuasif que la peine de mort. Cette peine, il la conçoit du reste de façon très dure, comme devant consister en un "esclavage perpétuel" » (X. Tabet, « Beccaria, la peine de mort et la Révolution française », *Laboratoire italien* [En ligne], 9 | 2009, § 6, p. 57). Cette méprise se double d'une erreur, Beccaria n'ayant jamais fait de la prison une peine ; l'emprisonnement à vie ne saurait par conséquent représenter pour lui une peine de substitution au châtement capital.

³⁶³ G. Grivel, *L'île inconnue...*, *op. cit.*, p. 213.

Les dés sont donc définitivement pipés : l'abolitionnisme, que le geste libertin avait fondé sur une philosophie radicale empreinte d'une nécessité toute matérialiste, devient le cheval de Troie d'un projet politique que certains présentent sous la bannière humaniste alors qu'il rend possible l'esclavage perpétuel sous la forme du travail forcé. Et c'est précisément sur cette assise que la Révolution française, qu'on dit volontiers beccarienne, cherchera à enrayer la dynamique répressive de l'Ancien Régime. Il s'en faut – et de très loin – qu'elle y soit parvenue dans la mesure où elle consacre deux éléments structurants du *topos* traditionnel de la peine : le châtement capital et les travaux forcés !

VII/ Imaginaire mort-né ou imaginaire borné ?

Aux termes de ce voyage à travers les utopies littéraires de l'âge classique et des Lumières, il apparaît que la filière d'intelligibilité dégagée par le geste libertin marque les frontières de l'imaginaire. Enchâssé dans les structures narratives de l'utopie princeps, le *topos* de la peine ne peut, en réalité, être envisagé de manière autonome : il n'est pas seulement un paramètre susceptible de répondre aux exigences d'une cartographie ou d'une typologie de la sanction en utopie ; il participe plutôt d'autres *topoi* qui l'accompagnent, voire le dépassent dans une large mesure.

Le travail est l'un d'eux. Le considérer dans toutes ses dimensions permet de mettre à distance certains réflexes herméneutiques qui, étudiant les utopies de manière diachronique, prétendent que ce genre littéraire, réformiste et humaniste, a accompagné le développement d'un discours progressiste qui a réduit la violence et la cruauté des supplices pour leur substituer des « châtements proportionnés qu'inspire la loi soucieuse des droits humains »³⁶⁴. La réalité fait en effet peu de cas de cet angélisme bien-pensant. Il est entendu que certains littérateurs ont combattu par la pensée la cruauté suppliciaire de la société d'Ancien Régime, ont dénoncé la torture à l'instar de Tyssot et Villeneuve, et ainsi ouvert la voie à l'abolitionnisme. Mais il est également avéré que la très grande majorité d'entre eux a conservé la marque indélébile d'une humanité pécheresse ou scélérate que le récit judéo-chrétien lui avait laissée en héritage. La force de ce qui a fini, par le jeu de stratifications et de concaténations successives, par constituer un paradigme est telle qu'elle irrigue les audaces des œuvres généralement marquées du sceau du progrès. Ainsi le communisme du bénédictin Dom Deschamps ne parvient pas à s'en affranchir : « *c'est un mal nécessaire dans nos sociétés, de détruire les criminels ou de les séquestrer de la société* »³⁶⁵.

Quant aux réformateurs dont les projets sont moins ouvertement mâtinés de foi chrétienne, on ne peut qu'être frappé par la conformité de leurs vues au schème inaugural de l'utopie princeps. En novembre 1784, le *Journal encyclopédique* publie les « Observations concernant l'Utopie de Thomas Morus, tirées du 9e tome de la Bibliothèque philosophique sur les lois criminelles, publié récemment à Neuchâtel et à Londres, par M. Brissot de Warville »³⁶⁶. L'auteur ne tarit pas d'éloges sur la modernité des vues de Brissot et de son interlocuteur ; il se réjouit que les peines sévères et injustes, autant que l'esclavage, n'aient pas droit de cité en utopie : « *Les Utopiens ne se servent pour esclaves que des prisonniers de guerre qu'ils ont faits eux-mêmes, et ne réduisent point les enfants de ces malheureux à la condition de leurs pères. Sur qui donc, me demanderez-vous, tombent le poids et l'infamie de la servitude ? Sur le crime seul et la scélératesse, ... Morus avait bien raison de condamner à la servitude même les scélérats. C'est une idée heureuse ; elle a été développée par M. Beccaria ; elle est déjà exécutée dans plusieurs États, et voilà comme les rêves d'un homme de bien sont insensiblement adoptés par la postérité* »³⁶⁷.

Il appartient certes à chacun, selon qu'il aime à titiller sa fibre philosophique ou sa corde historique, de déterminer qui des idées humanistes de More ou de la politique économique

³⁶⁴ M. Porret, Article « Crimes et châtements », *Dictionnaire critique de l'utopie...*, *op. cit.*, p. 286.

³⁶⁵ D. Deschamps, *Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, rééd. J. Thomas et F. Venturi, Genève, Droz, 1963, p. 135.

³⁶⁶ *Journal encyclopédique ou universel*, Bouillon, 1784, t. VII, part. VIII, p. 484.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 490.

volontariste menée depuis Colbert aura ouvert la voie de cette modernité-là, et du progrès qui lui est associé. Au crible de la raison libertine, il faut conclure qu'ils y auront également contribué, pour la raison simple qu'ils ont marché côte à côte et d'un même pas.

Ce constat fait, une question demeure : les rêveurs sont-ils vraiment toujours les réformateurs que l'on croit ?

À lire celui qui passe pour s'être affranchi des frontières de l'imaginaire en proposant au public médusé la première uchronie digne de ce nom, on pourrait en douter. Comme l'écrit fort justement Raymond Trousson, « sur bien des points, Mercier a moins annoncé ce qui serait que ce qui ne devait plus être. Le monde de l'avenir n'est pas le futur, mais le présent épuré »³⁶⁸. De fait, si l'on veut bien s'en tenir aux lignes de force qui ont jusqu'à présent structuré notre propos, il est clair qu'en l'an 2440, la peine de mort pour vol a certes disparu, mais qu'elle régit toujours le meurtre, que la prison le dispute aux travaux publics, que les criminels sont des « monstres », des « âmes rampantes (...) avilies dans la fange du crime ou de la paresse »³⁶⁹.

Et lorsque Mercier se prend à rêver d'un Hercule justicier chargé de nettoyer les écuries parisiennes du XXVe siècle, le tableau qu'il en fait ne lasse pas d'interroger. « *Le fripon, le fourbe et le méchant se détournent de mon passage ; mais j'avais leur signalement, et dans mon heureuse vélocité, je les saisis pour les punir* »³⁷⁰. Un pas de plus, et voici l'homme de fer qui ouvre « *subitement les prisons ; tout assassin était mis à mort dans un instant indivisible ; je fustigeais rudement le voleur, et je l'envoyais aux travaux publics ; le calomniateur était puni de même* »³⁷¹. Enfin, dans un élan d'humanité convenue, le voici devenu magnanime : « *Je n'eus pas la cruauté de rendre les mendiants beaucoup plus à plaindre qu'ils ne l'étaient ; car il faut les châtier, et non les faire périr dans les dépôts. Je les renvoyai chacun dans leur paroisse (...) une correction sévère les obligeait au travail, et quiconque d'entre eux sortait du district de sa paroisse, y était ramené forcément pour subir la peine due à la désobéissance. Par ce moyen, il n'y eut plus de vagabonds* »³⁷².

On ne saurait tenir propos plus conservateur ; les plus illustres commentateurs ne s'y sont d'ailleurs pas trompés³⁷³. On est donc fondé à écrire que l'utopie de Mercier a été surestimée³⁷⁴ et qu'il porte en ses flancs un imaginaire mort-né. Sans doute cette œuvre mériterait-elle une analyse plus circonstanciée que celle instruite ici ; il n'en demeure pas moins que les Lumières ont pu se nourrir des propos de rêveurs d'une autre trempe que Mercier.

Du geste jubilatoire de Marivaux³⁷⁵ à l'épopée souterraine d'un libre penseur notoire³⁷⁶, la geste critique, qu'elle fut libertine ou non, n'a pas manqué d'animateurs. Et s'il n'en fallait qu'un

³⁶⁸ R. Trousson, « Sciences et religion en 2440 », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 2006, n° 58, p. 102.

³⁶⁹ L. S. Mercier, *L'an deux mille quatre cent-quarante : rêve s'il en fût jamais ; suivi de L'homme de fer : songe*, 1786, t. 1, pp. 117, 164.

³⁷⁰ L. S. Mercier, *L'homme de fer, songe*, Dans *L'an 2440 rêve s'il en fut jamais, op. cit.*, t. 3, p. 221-222.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 223.

³⁷² *Ibid.*, p. 263.

³⁷³ « Si le principe du récit d'anticipation demeure bien une invention sur le plan littéraire, Mercier renoue avant tout avec la vieille tradition judéo-chrétienne de la prophétie millénariste laïcisée par la doctrine du progrès ; il en récupère le dynamisme et l'énergie abandonnés par l'utopie traditionnelle et les met au service de l'anthropocentrisme hérité de la Renaissance. Curieusement, cette confiance se voit cependant limitée par certaines considérations inattendues. Si la foi fervente des chrétiens du XXVe siècle s'est affranchie des Églises et de la métaphysique pour n'accepter qu'un déisme rousseauiste, il n'en demeure pas moins que la vie terrestre ne représente pourtant qu'un passage et que l'essentiel n'est pas dans la réalisation du bonheur ici-bas, et l'aspiration eschatologique l'emporte de loin sur la jouissance immédiate. Chez Mercier, l'ordre admirable du futur n'empêche pas l'âme d'aspirer à une perfection qui n'est pas de ce monde (...) Dans cette utopie fondée sur le culte du progrès, la conclusion rappelle pourtant que, même au XXVe siècle, « cette terre n'est qu'un lieu d'exil » où les hommes demeurent « faibles, misérables, bornés » (R. Trousson, « Les projets utopiques des Lumières (1675-1789) », dans *"Res Publica Litterarum". Documentos de trabajo del Grupo de Investigación 'Nomos'. Suplemento Monográfico Utopía*, Madrid, 2006-10, p. 18).

³⁷⁴ P. Kuon, « Utopie et anthropologie au siècle des Lumières ou la crise un genre littéraire », dans H. Hudde, P. Kuon (dir.), *De l'utopie à l'uchronie. Formes, significations, Fonctions*, Tubinger, Gunter Narr Verlag, 1988, p. 60-61.

³⁷⁵ Marivaux, *L'île de la raison ou les petits hommes*, 1727.

³⁷⁶ G. Casanova, *Icosaméron, ou histoire des Mégamères, habitants de l'espace intérieur de notre planète sublunaire, traduite d'un manuscrit anglais, par Eupolème Pantaxène, Pasteur Arcade de la colonie de Parme*, 1787.

pour témoigner de la persistance du geste émancipateur, ce serait moins Tiphaigne de la Roche, qui jouit aujourd'hui des faveurs de la critique³⁷⁷, que Rouillé d'Orfeuil, non pas l'intendant mais le brigadier, à moins qu'il ne soit le prête-nom d'un chevalier moins soucieux de notoriété que d'anonymat³⁷⁸. Dans une satire d'une férocité extrême, il cloue au pilori tous les poncifs de l'utopie traditionnelle. S'installant dans la peau du maître philosophe, il vient chuchoter à l'oreille des puissants les remèdes qu'il juge bon d'appliquer sur les plaies béantes de la société de son temps. « *Il faut 30 ans pour former un homme... On le détruit en un instant. Il me semble qu'on ne devrait décerner la peine de mort que dans le cas où il est bien prouvé qu'on a détruit son semblable, de quelque façon que ce soit... Alors roué vif pour les hommes et le feu pour les femmes sont encore, selon moi, des supplices trop doux... Mais dans tout autre cas, sans exception, il faut condamner, pour plus ou moins de temps, ou pour toujours, selon l'exigence des cas, à la chaîne des travaux publics dont je parlerai à l'article du commerce... Les hommes par ce moyen ne seraient plus perdus pour l'État... Ils seraient même utiles, car ce qu'ils feraient ne serait certainement plus à faire. D'ailleurs cela ferait bien plus exemple... Tous les coquins disent qu'un mauvais moment est bientôt passé, ils ne craignent pas la mort... Ces travaux seraient un supplice toujours renaissant qui ferait bien plus d'effet...* »³⁷⁹. Derrière le conformisme crasse d'une solution dont on a vu qu'elle était déjà peu ou prou celle de More, il pointe avec beaucoup de sagacité un processus à l'œuvre quand il écrit de manière très explicite qu'il traitera de la peine de travaux publics à l'article du commerce.

Dénonçant par ailleurs la futilité des parures et le goût immodéré de ses contemporains pour le luxe, il « demande l'abolition du commerce des mers pour des raisons qui n'ont rien de très franchement humanistes : « *ces galériens sont absolument inutiles et même à charge à l'État, très embarrassant et même dangereux dans les lieux où on les garde* »³⁸⁰. Il propose donc de les utiliser à des fins qui puisse servir la collectivité : « *les gens condamnés à ces travaux seraient plus faciles à conduire, étant moins nombreux, occupés, et même fatigués* »³⁸¹. Mettant à jour les ressorts anthropologiques et moraux du modèle économique qui triomphe à la fin du règne de Louis XV, il moque la moraline funeste de ses contemporains et fait mine de déclarer la guerre aux libertins³⁸². Quant à la régulation des mœurs, elle ne s'arrête devant aucun obstacle : « *les domestiques deviennent tous les jours plus nombreux, et d'une insolence dangereuse. On ne saurait y mettre ordre trop tôt. Il faut 1° autoriser par une loi, les maîtres à les faire mettre en prison... de leur autorité privée ; 2° Leur faire défense de frapper, ni même menacer, sous quelque prétexte que ce puisse être, sous peine d'être envoyés, pour toute leur vie, à la chaîne des travaux publics* »³⁸³. Quant aux filles publiques, il recommande de « *2° Les reléguer dans un quartier particulier et ne jamais souffrir qu'elles en sortent ; 3° Les punir avec la plus grande rigueur pour les moindres fautes* »³⁸⁴.

Dépassant enfin les poncifs de l'utopie classique, il va même jusqu'à offrir des solutions pour une société à venir : « *Mes commissaires de police et syndic connaîtront les noms, figures, facultés, mœurs et façons de vivre de tous les habitants du royaume ; comme ils auront inspection sur les mœurs, quand ils verront quelques mauvais sujets qui ne voudraient rien faire, et seraient incorrigibles, ils enverraient aux travaux publics, débouché sûr et toujours ouvert, quelques exemples faits à propos retiendraient les autres. Voici encore une de mes inventions, qui serait très utile et à laquelle je ne vois aucun inconvénient d'aucune espèce* »³⁸⁵.

³⁷⁷ La question de la pénalité au demeurant n'entre pas dans le rang de ses préoccupations.

³⁷⁸ Ainsi qu'on l'a longtemps cru, l'intendant Gaspard Louis Rouillé d'Orfeuil n'est pas l'auteur de *L'Ami des Français* et autres contes philosophiques qui lui sont régulièrement attribués depuis l'erreur commise par Etienne Prévost de Lavaud dans sa thèse de droit (*Les théories de l'intendant Rouillé d'Orfeuil*, 1909). Ces ouvrages sont en réalité l'œuvre du brigadier Augustin Rouillé d'Orfeuil. *La France littéraire* précise cependant, qu'une « note manuscrite de notre exemplaire de la France littéraire de 1769 attribue la composition de ces trois ouvrages au chevalier de la Force » (t. 8, 1836, p. 183).

³⁷⁹ Rouillé d'Orfeuil, *L'Ami des Français*, Constantinople, 1771, p. 382-383.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 481.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 483.

³⁸² « *La paresse et l'oisiveté mènent au libertinage... Celui-ci est le père de tous les crimes. Ces travaux continuels ne seraient pas de leur goût, cela en retiendrait beaucoup* » (*ibid.*, p. 485).

³⁸³ *Ibid.*, p. 655.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 490.

La satire et l'ironie ont donc encore droit de cité en utopie et face à la verve d'Orfeuïl, le verbe de Mercier fait pâle figure. Mais son imaginaire demeure borné dans la mesure où il décrypte les mécanismes de surveillance qui caractérisent le nouvel art de gouverner³⁸⁶ d'une société monarchique qui expérimente et développe sa « capacité gestionnaire de prévention et d'anticipation »³⁸⁷. En décloisonnant l'espace confiné de l'utopie, d'Orfeuïl libère les espaces hétérotopes et préfigure le présent de nos sociétés de contrôle³⁸⁸ qui indexent les nouveaux dispositifs de sécurité³⁸⁹ sur les instruments, aussi ancestraux qu'éprouvés, de la dette infinie³⁹⁰ et du travail comme peine...

³⁸⁶ M. Sennelart, *Les arts de gouverner : du régime médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

³⁸⁷ V. Milliot, *Un policier des Lumières : les mémoires de Jean-Charles Lenoir, lieutenant général de police*, Seyssel, 2011, p. 368.

³⁸⁸ G. Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », dans *Pourparlers 1972-1990*, Les éditions de Minit, Paris, 1990, p. 240-247.

³⁸⁹ C.-O. Doron, « Une volonté infinie de sécurité : vers une rupture générale dans les politiques pénales ? », dans *Folie et justice : relire Foucault*, P. Chevallier et T. Greacen (dir.), Eres, Toulouse, 2009, p. 179-201.

³⁹⁰ G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minit, 1993, p. 158-159.