



Corin Braga

Le désenchantement du voyageur utopique dans la littérature classique

DISENCHANTMENT OF THE UTOPIEN TRAVEL-
LER IN CLASSICAL LITERATURE

ABSTRACT

During the 17th and 18th centuries, the “new philosophy” of Descartes and Bacon led to a progressive disenchantment with “utopian optimism.” Although they continued to treat formally the exotic kingdoms they imagined as ideal places and societies, some of the authors of utopian travel books suspected that these were neither entirely desirable nor reliable. This duplicity of the authors situated their main characters in a difficult position, that we propose to call a “narrator in a dystopian position.” This paper seeks to observe this process in the works of several classical writers such as Cyrano de Bergerac, Denis Veiras, and Gabriel de Foigny.

KEYWORDS

French and English Classical Literature; Utopia; Dystopia; Cyrano de Bergerac; Denis Veiras; Gabriel de Foigny.

CORIN BRAGA

Université Babes-Bolyai, Cluj-Napoca, Roumanie
CorinBraga@yahoo.com

À partir de la fin du XVII^e siècle, avec le « désenchantement » que les nouvelles philosophies ont imposé aux visions enchantées et fantastiques, « chimériques », un certain pessimisme s’insinue dans la fibre des récits utopiques et commence à les « ronger » de l’intérieur. Beaucoup de voyageurs en Utopie perdent leur enthousiasme et commencent à avoir une attitude dysphorique par rapport aux mondes qu’ils visitent. Le narrateur se sent de plus en plus inadapté face aux civilisations étrangères, proposées pourtant comme des modèles à suivre par les Européens, rentrant dans une typologie que nous proposons de nommer « narrateur en position dystopique ».

Ce processus de dégradation cellulaire de l’optimisme utopique est visible dans les voyages planétaires de Cyrano de Bergerac, *L’autre Monde* (1649) et *Histoire comique des états et empires du soleil* (1657). Initialement, la Lune et le Soleil visités par le protagoniste, M. Dyrcona, sont présentés comme des équivalences littérales du Paradis terrestre et du Royaume céleste. À sa descente sur le satellite de la Terre, le personnage se retrouve littéralement dans l’Éden biblique, que les pères médiévaux situaient sur une montagne aussi haute que le cercle lunaire. Comme nous l’avons montré



ailleurs¹, Cyrano de Bergerac n'hésite pas à réécrire la Genèse, donnant la Lune pour emplacement originel du jardin d'Adam. Quant au Soleil, il apparaît comme une variante spiritiste et théosophique du Ciel Em-pyrée chrétien.

Or, ces équivalences, initialement optimistes, sont vite sabotées par l'association de la Lune et du Soleil avec d'autres *topoi*, plus douteux et alarmants. L'un est le Pays de Cocagne. Quand il se plaint d'avoir faim, M. Dyrcona est invité par son hôte lunaire à une partie de chasse. Un coup de feu fait tomber du ciel deux douzaines d'oiseaux convenablement cuisinés, comme dans le proverbe sur le « pays où les alouettes tombent toutes cuites² ». Par commodité, les Lunairiens mêlent à la poudre du fusil les ingrédients et les condiments nécessaires pour assaisonner le gibier. L'économie d'effort pour satisfaire les besoins du corps augmente sans doute l'impression d'abondance matérielle, mais nuit en revanche à l'idée morale.

Puis, la profusion de biens rapproche la Lune de Cyrano de Bergerac au royaume du Prêtre Jean et autres pays fabuleux de la « matière d'Asie ». En particulier, les Lunairiens empruntent beaucoup de traits aux races fantastiques du Moyen Âge. Comme les sages brahmanes et gymnosophistes, ils vont nus et communiquent par gestes. Comme les *macrobii*, ils vivent longtemps et le droit de mettre fin à leur existence est un privilège. Comme les *astomi*, hommes sans bouche des Indes, ils ne se nourrissent que de la fumée et de l'arôme des plats cuisinés. Comme les *artibatirae*, ils marchent à quatre pattes, pour profiter au maximum des dons anatomiques faits par la nature. Comme les anthropophages, ils honorent leurs parents et amis morts en mangeant leur chair, pour leur assurer ainsi une survivance matérielle. Comme différents autres peuples asiatiques, ils pratiquent une morale sexuelle libre, les femmes ayant autant de

droits que les hommes³. Or, bien qu'au niveau littéral ces pratiques soient présentées comme supérieures à celles des Terriens, elles ne manquent pas de ranger les Lunairiens dans la catégorie des races tératologiques de l'imaginaire médiéval.

Un troisième topos subversif est celui du « *mundus inversus* ». Cyrano de Bergerac reprend les axiomes de John Wilkins sur la symétrie réversible entre la Terre et la Lune⁴. Les prêtres lunairiens, à l'instar de leurs correspondants terriens, sont scandalisés par l'affirmation de M. Dyrcona selon laquelle « la Lune [leur Lune, c'est-à-dire la Terre] estoit un monde dont je venois et [...] leur monde n'estoit qu'une Lune⁵ ». Dans le miroir lunairien, les mœurs et les pratiques terrestres se retrouvent sens dessus dessous. Ceux punis au déshonneur sont obligés de s'habiller « par ignominie fort magnifiquement ». Les héros et les nobles portent pour emblèmes non des sabres et autres instruments de mort, mais des effigies phaliques et des « montre-sexes ». Les grands nez sont la garantie d'un « homme spirituel, prudent, courtois, affable, généreux et libéral », alors que les petits sont « le bouchon des vices opposez ». Comme dans les représentations médiévales du monde renversé, les rapports entre les générations sont intervertis : « en ce monde là les vieux tendoient toute sorte d'honneur et de déférence aux jeunes ; bien plus, [...] les pères obéissoient à leurs enfans ». Les rapports entre les sexes le sont aussi, puisqu'« une femme [...] pourroit appeler un homme en justice qui l'auroit refusée ». Dans le Soleil, « nous ne choisissons pour nos Roys que les plus foibles, les plus doux, et les plus pacifiques ». Finalement, les cérémonies funéraires luxueuses, avec des sépultures riches, sont des châtiments, alors que la mort simple et sans pompe est une marque d'honneur⁶.

Finalement, une quatrième association symbolique, qui arrive à renverser



complètement le sens paradisiaque de l'utopie lunaire de Cyrano de Bergerac, est celle avec l'enfer astral des néo-pythagoriciens. Pendant l'Antiquité tardive, les mystiques et les philosophes païens avaient accredité l'idée que le monde des morts se trouvait dans le ciel de la Lune. Âmes et daïmons, tous les êtres spirituels descendaient à la naissance ou remontaient à la mort dans les cieus planétaires, dans la sphère qui leur convenait le mieux, ou allaient plus loin, en delà du cristallin des étoiles fixes. Importée dans le cadre chrétien, la mystique pythagoricienne prescrivait l'image d'un enfer situé dans l'espace astral.

Le conseiller de M. Dyrcona, un génie solaire, attire l'attention du personnage sur le fait que les Lunairiens descendus sur la Terre ont été traités comme des monstres ou des singes possédés du diable. Les « Lemures, Larves, Lamies, farfadets, nayades, Incubes, ombres, manes, Spectres, phantosmes⁷ » et autres figures surnaturelles ne seraient que des habitants de notre satellite, diabolisés par les théologiens et les religieux. Le génie conseiller se présente lui-même comme le fameux Démon de Socrate. Cyrano de Bergerac offre ainsi une explication spiritiste à la légende de la chute des anges, la présentant comme une migration des esprits solariens vers les autres planètes.

Après avoir publié *Les Estats et Empires de la Lune*, M. Dyrcona est, dans *Les Estats et Empires du Soleil*, accusé à son tour, par des bigots et des fanatiques, d'être un sorcier. Selon ses accusateurs, qui menacent de le jeter en prison et demandent sa montée au bûcher, le protagoniste aurait visité notre satellite pour assister au Sabbat. Et cela ne serait possible « sans l'entremise de... Je n'oserois nommer la beste⁸ ». Par son ironie mordante envers les superstitieux et les dogmatiques chrétiens, Cyrano de Bergerac procède à une désatanisation et récupération des daïmons antiques. En accord

avec l'ésotérisme et le spiritualisme des XVII^e-XVIII^e siècles, il rend aux esprits élémentaires et aux génies planétaires un statut noble et spirituel.

Cependant l'ironie perverse de Cyrano de Bergerac n'hésite pas à tirer profit de toutes les inversions. Les débats entre M. Dyrcona (en tant que représentant des Terriens), un Lunairien particulièrement hardi d'esprit et le Démon de Socrate sont une sorte de tournoi théologique, dans lequel les trois personnages incarnent respectivement un chrétien fidéiste, un libertin déiste et un cabaliste mystique. Or, quand les « blasphèmes » du Lunairien contre le Christ et la résurrection font penser au narrateur qu'il parle avec l'« Antéchrist », un diable apparaît *ex machina* pour enlever le mécréant. Occasion pour M. Dyrcona d'admirer « mille fois la providence de Dieu qui avoit reculé ces hommes, naturellement impies, en un lieu où ilz ne pussent corrompre ses bienaymés⁹ ». Autrement dit, la Lune est un espace de quarantaine pour les impies et un enfer des libertins.

Dans ces conditions, M. Dyrcona arrive à se sentir de plus en plus mal à l'aise dans les Estats et les Empires extra-terrestres. Les civilisations de la Lune et du Soleil, bien qu'en principe supérieures à celle de la Terre, le mettent dans une position dystopique. Tout d'abord, sa condition biologique est un handicap par rapport au mode de vie de ses hôtes. La nécessité de se nourrir d'aliments solides, comparée à l'alimentation exclusivement olfactive des « astomes » lunaires, lui vaut l'assimilation à un magot ou autre singe. Les Lunairiens le prennent d'ailleurs « pour un animal des mieux enracinez dans la catégorie des brutes ». Lui et un autre visiteur terrien, Domingo Gonzales (personnage que Cyrano de Bergerac reprend à Francis Godwin, dialoguant inter-textuellement avec son prédécesseur anglais¹⁰), sont utilisés à la cour des Lunairiens comme « les bestes du Roy¹¹ ».



La rétrogradation du protagoniste humain au rang de bête deviendra un des mécanismes tout-puissants des antiutopies classiques.

La position dystopique du narrateur se doit, en plus de sa condition biologique et de son anatomie humaine, à son éducation, à sa science, à ses opinions, à ses mœurs. Évidemment, les utopistes profitent de ces confrontations pour critiquer la civilisation européenne dont leurs protagonistes sont les produits. Cela n'empêche que les civilisations supérieures des utopiens deviennent invivables et parfois mortelles pour les visiteurs. Sur la Lune, M. Dyrcona se fait poursuivre en justice par les prêtres d'une religion déiste. Par une inversion ironique de ce qui se passe en Europe, il est mis en accusation précisément pour ses articles de foi orthodoxe. Sa conviction, conforme aux vues catholiques, que la Lune n'est pas un monde, et encore moins un monde habité et habitable, est traitée par les Lunairiens comme un blasphème, qui mérite la « condamnation à l'eau (c'estoit la façon d'exterminer les athées) ». Heureusement, le protagoniste s'en sort avec une « amande honnête » et un habillage magnifique « par ignominie »¹².

Sur le Soleil, M. Dyrcona a des dé-mêlés tout aussi délicats avec une population d'oiseaux intelligents, rappelant la comédie d'Aristophane *Les oiseaux*. Dotés d'ailes, habitant les sphères supérieures, les oiseaux apparaissent comme des êtres supérieurs aux humains, qui ne sont, eux, que des animaux. Par inversion de ce qui se passe sur Terre, sur le Soleil les oiseaux sont les maîtres de toute la faune, alors que le narrateur est vu comme un prédateur. Emmené au Tribunal des Oiseaux, M. Dyrcona est jugé pour appartenir à la race la plus pernicieuse, la seule qui emploie son temps à massacrer les autres races et à briser les lois de la Nature. « Or si je prouve que l'Homme semble n'être né que pour la rompre », affirme l'accusateur publique,

« ne prouveray-je pas qu' allant contre la fin de sa création, il mérite que la Nature se repente de son ouvrage ?¹³ ».

Dans un monde renversé, celui qui se vante d'appartenir à l'espèce la plus noble de la création apparaît comme la plus vile, ignoble et barbare des bêtes. Le stratagème de critiquer les mœurs humaines utilisant le point de vue des différentes espèces animales inférieures à l'homme sera utilisé par maints (anti)utopistes. Oiseaux, chiens, chevaux, abeilles, singes et autres créatures seront offertes comme des contre-exemples aux prétentions de l'homme de gouverner la nature. Même le règne végétal, les chênes parlants (de la famille des arbres prophétiques de Dodone) rencontrés par M. Dyrcona sur le Soleil, ou les Potuans découverts par le personnage de Ludvig Holberg, Niels Klim, dans la terre intérieure¹⁴, seront invoqués par les auteurs de voyages extraordinaires dysphoriques pour démontrer que l'homme est l'être le moins capable de construire une société vraiment utopique, égalitaire et heureuse.

De telles comparaisons bafouent l'orgueil démesuré des utopistes qui prétendent faire de l'homme un démiurge et de la cité idéale une société angélique. L'auto-justification de l'homme utopique ne peut pas se substituer à la justification par le Christ et par la grâce, l'homme ne semble pas capable de transcender, par ses efforts seuls, sa condition déchue. Bien souvent, les narrateurs en position dystopique sont obligés d'accepter et d'assumer non seulement leur nature adamique, mais aussi leur composante bestiale et inhumaine. Le renversement antiutopique rabaisse l'homme du rang d'ange à celui de bête, métamorphosant les rêveries angéliques en des cauchemars tératologiques.

Le comble du sarcasme de la position dystopique est atteint quand l'homme, le dernier échelon de la chaîne des êtres, la



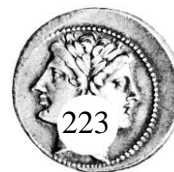
couronne de la création, est obligé, pour survivre en utopie, d'assumer une condition animale. Au Tribunal des Oiseaux, pour échapper au verdict que « l'Homme estoit quelque chose de si abominable, qu'il estoit utile qu'on crût que ce n'estoit qu'estre imaginaire », M. Dyrcona essaie de se faire passer pour un singe. Son avocat s'emploie à son tour à démontrer que son client n'était pas « un animal qui approchoit en quelque sorte de leur raisonnement », que, par contre, « la pauvre beste n'ayant pas comme nous l'usage de la raison, [il faut excuser] ses erreurs, quant à celle que produit son défaut d'entendement¹⁵ ». À la limite, une telle association de l'homme à l'irrationalité pourrait être acceptée si elle venait de la part de quelque créature divine et supraterrestre. Formulée par des oiseaux ou des chevaux (comme chez Cyrano de Bergerac ou chez Swift), elle renverse d'une manière angoissante la signification positive des royaumes utopiques habités par ces êtres.

Mis dans une position incommode par la supériorité raciale, morale et spirituelle de ses hôtes, le narrateur n'a souvent d'autre solution que d'abandonner l'utopie. Ayant fui la Terre à plusieurs reprises pour sauver sa vie, M. Dyrcona se voit tour à tour expulsé des états et des empires de la Lune et du Soleil. Du Paradis lunaire, où il formule des opinions impies, il est chassé par son hôte Hénoch (le gardien médiéval de l'Éden). De la Lune, il redescend sur la Terre accroché au Lunairien blasphémateur qu'un diable emporte aux enfers. Quant au Soleil, puisque le récit n'est pas achevé, on ne sait pas de quelle manière Cyrano de Bergerac pensait rapatrier son protagoniste. Ce qu'on sait toutefois est que M. Dyrcona y est condamné par le Tribunal des Oiseaux « à estre mangé des Mouches », châtement suspendu au tout dernier moment.

Les successeurs de Cyrano de Bergerac ne seront pas toujours aussi hardis, mais ils

auront appris la leçon du scepticisme, du sarcasme, voire de la misanthropie. Le royaume des Sévarambes de Denis Veiras (1675), qui est venu à désigner, de Leibniz à Rousseau, l'utopie par excellence, n'est pas inconditionnellement accueillant et confortable pour ses visiteurs européens. Pourtant c'est l'un des meilleurs mondes possibles. Exaltant les lois et les coutumes que Sévarias le législateur avait formulées, les Sévarambes « concluaient que toutes les autres nations étaient misérables et aveugles auprès de la leur ». Conduits par « toutes les lumières de leur raison », ils pratiquent une religion déiste et solaire qui est « la plus raisonnable et la moins chargée de superstition ». Adeptes spontanés de la « méthode » cartésienne, ils « s'appuient si fort sur la raison humaine qu'ils se moquent de tout ce que la foi nous enseigne » : de l'idolâtrie païenne aux fables des Grecs, des contes de veille avec des lutins, fées, magiciens et sorciers à l'ésotérisme « ridicule et chimérique¹⁶ ».

Or, même si les Sévarambes « nous traitaient avec beaucoup de douceur », les Européens ne manquent pas de se sentir discriminés. Aux yeux de leurs hôtes, ils sont des métèques, participant d'une race inférieure, sinon biologiquement, au moins moralement et spirituellement. L'intolérance se manifeste pleinement quand les enfants de la petite colonie européenne arrivent à l'âge où les jeunes Sévarambes sont adoptés par l'État. Un grand conseil local débat du problème, et si les uns, plus tolérants, militent pour l'adoption et l'intégration des Européens, les autres formulent des réserves sévères. Ces derniers argumentent que les visiteurs de l'Ancien Monde sont des « étrangers et une génération maligne ; que nous étions petits de stature et d'une faible constitution et qu'il n'était nullement convenable de nous mêler avec les Sévarambes, de peur que ce mélange de notre sang avec le leur n'y apportât du changement et de la corruption¹⁷ ».



Le jugement des Sévarambes est une critique renvoyée en miroir à l'Europe, qui est mise en position renversée, d'infériorité, par rapport à l'utopie australe. Les « utopies huguenotes », comme les appelle David Fausett, ont ce double effet : elles offrent bien une société d'accueil pour les persécutés d'Europe, mais ne peuvent pas non plus s'abstenir d'y réitérer le traumatisme de la persécution. Obsédés par le complexe du rejet, Denis Veiras, Gabriel de Foigny ou Tyssot de Patot projettent « une lumière dystopique sur la structure narrative¹⁸ ». Leurs protagonistes incarnent la condition de l'*autre*, de l'étranger, qui n'arrive pas à se sentir chez soi ni dans l'Ancien, ni dans les Nouveaux Mondes.

Dans l'expulsion des visiteurs de la Cité idéale, on reconnaît les fantasmes de pureté, d'isolement et d'isolationnisme de tout législateur utopique, soucieux de se barricader derrière des défenses naturelles, des différences génétiques et des séparations culturelles. Mais cela ne rend pas moins désagréable et blessante la position dystopique du narrateur. Pour le capitaine Siden et ses compagnons, ce monde que les personnages n'hésitent d'ailleurs pas à offrir en modèle à leurs compatriotes, est de par sa perfection même inaccessible à ceux participant d'une civilisation inférieure. L'inadaptation dystopique vient de la distance culturelle entre les Utopiens et les Européens.

Il est vrai que le capitaine Siden a un motif supplémentaire pour ne pas s'intégrer inconditionnellement dans le monde australien : la foi. Une partie de son équipage, des protestants, décident de se convertir à la religion des Sévarambes. Le protagoniste, qui voit en eux une sorte de relapses (« il n'y avait pas lieu de s'étonner de voir que les enfants de ceux qui s'étaient élevés contre la Sainte Église catholique tombassent dans un sens reprouvé et renonçassent, enfin, au christianisme que leurs pères avaient partagé en plusieurs sectes, envenimées contre la

religion ancienne, orthodoxe, catholique et romane, hors laquelle il n'y a point de salut¹⁹ »), ne réussit pas à les dissuader. Tout ce qu'il peut faire est de se conserver lui-même dans la foi en Jésus-Christ.

Il n'est pas difficile de cerner le message de « désaveu » que Denis Veiras confie à son protagoniste. Ce que l'auteur décrit de manière positive, le posant comme un modèle à envier, le personnage le désavoue, sur un article de foi qui implique sa personnalité. En principe, nous dirions que nous assistons à un stratagème – le protagoniste, bon chrétien, visite une civilisation étrangère hétérodoxe, qu'il est obligé, prétend-t-il, de décrire minutieusement, quoiqu'il n'y adhère pas – mis en place par l'auteur pour éviter les problèmes d'*imprimatur* et de censure (stratagème qui manifestement n'a pas suffi, puisque le dernier volume du roman a dû être distribué illicitement). Pourtant, il est plus laborieux de discerner qui, en fait, désapprouve qui, le personnage l'auteur ou l'auteur le personnage, ou de trancher quelle part de l'approbation de Denis Veiras va vers la civilisation chrétienne et quelle part vers la société australe.

Voilà donc que, sur un point précis, celui de la foi, l'utopie sévarambe est inférieure à l'Ancien Monde, du moins de la perspective du protagoniste²⁰. L'extériorité dystopique du capitaine Siden par rapport à la société australe y rend son intégration incomplète et décide finalement de son retour en Europe. « Malgré toute ma raison », confie-t-il, « un violent désir de revoir ma patrie s'empara de mon cœur²¹ ». Il lui arrive la même chose qu'à Bran et autres héros irlandais qui, arrivés en Tir nam Béó, L'Île des jeunes, sont finalement contraints par la mélancolie de retourner dans leur pays natal. De même que ces paradis terrestres, l'utopie est un lieu auquel les visiteurs peuvent peut-être s'adapter avec le cerveau, mais non avec le cœur.



Une année plus tard, Gabriel de Foigny transforme la rupture entre le narrateur et les Utopiens en une distance anthropologique presque infranchissable. Si les différences entre le capitaine Siden et ses compagnons, d'un côté, et les Sévarambes, de l'autre, étaient de stature, de vigueur physique et morale, de mœurs, de convictions religieuses, etc., et pouvaient à la limite être rattrapées par un régime de vie austral et une éducation adéquate, en revanche les Européens et les Australiens de *La Terre australe connue* (1676) appartiennent à des espèces zoologiques différentes. Puisant dans les explorations et les découvertes de la médecine du XVII^e siècle, Gabriel de Foigny fait de ses Utopiens des hermaphrodites, dans la descendance de l'androgyné de Platon²².

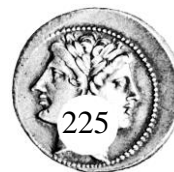
Les mappemondes et les narrations du Moyen Âge peuplaient l'ailleurs géographique d'un véritable bestiaire d'hommes tératologiques, dont les hermaphrodites. La difformité, l'anormalité organique de ces êtres à deux sexes faisait d'eux des monstres, par lesquels Dieu « montrait » quelque chose, donnait une leçon morale aux hommes normaux. De même que le clonage de l'homme avec la bête (cynocéphales, satyres, etc.), l'hermaphroditisme pouvait apparaître comme une conséquence du péché originel ou comme un châtement « génétique » de l'autoérotisme²³. Cette interprétation avait déjà étayé des satires grotesques comme *L'Isle des hermaphrodites* d'Artus Thomas (1605), où les bisexués désignaient les « mignons » d'Henri III.

Par le mécanisme d'inversion spécifique à l'utopie, Gabriel de Foigny renverse la valorisation médiévale et fait du peuple hermaphrodite non plus des monstres, mais une race supérieure aux Européens. Possédant les deux sexes, et donc autonomes du point de vue sexuel et génératif, les Australiens sont des « hommes entiers », par

rapport à l'humanité sexuée, composée seulement de « demi-hommes ». Un sage vieillard australien insiste lourdement : « Il faut donc que tu sois convaincu, ou que nous sommes plus qu'hommes, ou que vous êtes moins qu'hommes ». Jacques Sadeur, qui est lui aussi un hermaphrodite, mais seulement par accident génétique (donc un monstre parmi les Européens), et non par appartenance à la race australe, ne tarde pas à adopter le verdict d'infériorité anthropologique renvoyé à ses compatriotes, à savoir l'idée que « nous ne fussions pas tout à fait hommes²⁴ ».

L'hermaphroditisme n'est pas tant une allégorie morale, mais plutôt une allégorie psychologique. Gabriel de Foigny résout par le « corrélat objectif » d'une race humaine exotique le problème des fonctions de l'âme, débattu par les philosophes du XVII^e siècle. Pour les cartésiens, les sens, la fantaisie et les sentiments étaient autant des sources d'erreur, qui risquaient d'embrouiller l'entendement et le bon jugement. Un des facteurs les plus violents d'agitation des esprits animaux (et en conséquence de formation d'images enthousiastes et fantasmatiques) était la passion et l'instinct sexuel. L'érotisme apparaissait, depuis Platon déjà, comme une manie, comme générateur de la folie érotique.

La déduction brutale faite par Gabriel de Foigny est que la « fureur » des passions et sa cohorte de péchés peut être annulée par la bisexualité. Possédant les deux sexes, n'ayant pas à engendrer par attraction et commerce avec leurs proches, les Australiens sont à l'épreuve des emportements de la libido. Cette clôture de l'étage inférieur du corps, cette désaffectation de la composante animale, fait des hermaphrodites des êtres entièrement intellectuels. « Nous vivons sans ces ardeurs animales des uns pour les autres ; [...] notre amour n'a rien de charnel²⁵ », dévoile le vieillard local à son visiteur européen. Les Australiens conviennent



à l'idéal de l'« homme raisonnable » prôné par la philosophie rationaliste et déiste, ils sont l'incarnation exemplaire de l'utopie anthropologique qui pose que la « nature de l'homme » consiste en être « humain, raisonnable, débonnaire, sans passion²⁶ ».

En revanche, l'Européen, l'homme dans l'acception courante, est en proie à la bête intérieure. « La preuve infaillible que ce n'est pas un homme », raisonne inexorablement le sage australien, « & qu'il n'en a au plus qu'une image vaine & trompeuse, se conçoit lors qu'il est emporté, querelleux, gourmand, luxurieux, ou autrement defectueux ; parce que l'homme consiste en l'exemption de ces défauts, qui sont naturels à la beste laquelle approche plus ou moins l'homme selon qu'elle est plus ou moins vicieuse²⁷ ». L'incapacité de dominer les instincts est la source des « imperfections » et des péchés qui affligent la société humaine : dissensions, disputes et « boucheries effroyables de frère à frère », cupidité et avarice, lubricité et luxure, vanité et orgueil, etc.²⁸ L'extirpation des passions apparaît comme la panacée de l'âme morale et rapproche l'hermaphrodite australien de l'Adam prélapsaire.

Et pourtant, malgré son excellence, l'univers hermaphrodite est la cible de plusieurs critiques voilées et reproches non exprimés. En ce qui le concerne, Jacques Sadeur, le personnage narrateur, ne paraît pas être tout à fait conscient de son mécontentement, et en tout cas il refoule l'idée que le modèle australien peut avoir des failles. Hésitant de révéler directement ses opinions, Gabriel de Foigny place son personnage dans la position inconfortable d'admirateur inconditionné des Australiens d'un côté, et de rapporteur naïf de plusieurs faits qui ne concordent pas avec le présupposé de perfection de l'autre.

La supériorité sociale des Hermaphrodites, soutient Suains, le sage vieillard qui entretient Jacques Sadeur, est conférée par

la mise en pratique des principes de l'égalité et de la communauté des biens. En accord avec les moralistes utopiens, les Australiens sont convaincus que l'inégalité « causait nécessairement plusieurs divisions : d'où suivoient les chagrins, les désordres, les débats & les contentions²⁹ ». En éliminant la cause de l'inégalité – la propriété –, ils vivent dans une société exempte de facteurs de corruption et de dissension. Avec un tel raisonnement, d'une logique impeccable, les Australiens rejettent pratiquement la civilisation (du moins celle traditionnelle) et récupèrent la pureté de la nature. D'un coup, ils satisfont autant la loi de la raison que la loi naturelle.

Or, voilà que c'est justement cette prétention de détenir la vérité absolue qui les rend rigides, intolérants, totalitaires et racistes. Convaincus que leur mode de vie est le seul valide, ils ont comme « coutume inviolable parmi nous de ne souffrir aucun demi homme³⁰ ». Avec une cruauté inqualifiable, qui ne peut venir que de l'application d'une logique glacée, inhumaine, les Hermaphrodites n'hésitent pas à massacrer et à extirper l'espèce des Fondins qui habitent dans les terres voisines. Ces Fondins, autrement primitifs et agressifs, sont des hommes sexués : ils représentent donc notre race. Jacques Sadeur, qui se sent attiré par des « femelles » fondines, n'échappe à la purification ethnique que grâce à son anomalie congénitale – l'hermaphroditisme.

Par l'épisode de l'extermination en masse des Fondins, Gabriel de Foigny exprime une critique dure de la mentalité coloniale des Européens, en les obligeant à subir symboliquement (par empathie littéraire avec les Fondins persécutés) le traitement qu'ils imposaient aux populations du Nouveau Monde. Il est possible aussi qu'il mette en œuvre une lassitude, un désabusement sombre en ce qui concerne l'eudémonisme de la race humaine, une misanthropie dont



le maître absolu sera Jonathan Swift. Le rapport entre les Hermaphrodites et les Fondins annonce bien celui entre les Houyhnhnms et les Yahous. Quoiqu'il en soit, l'hécatombe ne lasse pas de provoquer des frissons au protagoniste et d'élever un doute sur une rationalité si parfaite et si intolérante.

Libérés des passions, vivant exclusivement au niveau de l'intellect, les Australiens exhibent implicitement un immense complexe de supériorité raciale. Ce n'est pas seulement les Fondins, ces demi-hommes, qu'ils se proposent de faire disparaître, mais aussi plusieurs espèces d'animaux, oiseaux pour la plupart, jugées nuisibles et dangereuses, ou simplement inutiles aux besoins de la société³¹. En revanche, en explorant les combinaisons de la nature, ils arrivent à créer des animaux contrefaits (qui restent pourtant des pures curiosités, puisqu'ils ne vivent pas longtemps). Autrement dit, se posant en des nouveaux démiurges, ils aspirent à remplacer la nature par un milieu parfaitement artificiel.

Évidemment, ce serait un anachronisme que d'attribuer à Gabriel de Foigny les soucis éthiques que suscitent aujourd'hui le racisme, l'écologie ou le clonage. Il reste néanmoins que ses Hermaphrodites, bien que théoriquement en accord avec la loi naturelle, agissent d'une manière anti-naturelle, anéantissant les espèces concurrentes, remplaçant les animaux communs par des êtres créés artificiellement. On est en droit de se demander si, par la mise en pratique d'un tel programme de purification biologique, ils n'expriment pas la compulsion fantasmatique de « tuer la bête » intérieure, de forclure la partie instinctive et inconsciente de l'être. Le texte de Gabriel de Foigny serait dans ce cas le porteur d'une révolte non formulée contre le rationalisme utopique.

Les Hermaphrodites manifestent un complexe de supériorité angélique. Cet

orgueil luciférien de se croire capables de se refaçonner ontologiquement entre en contradiction avec leur condition mortelle – contradiction qui engendre chez Jacques Sadeur un malaise dystopique. Praticants d'une religion déiste et raisonnée, les Australiens se sentent pourtant trahis par un Dieu hautain et indifférent, qui rappelle le Mauvais Démiurge gnostique : « Nous sommes soumis à la liberté d'un Souverain, qui ne nous a fait que pour nous changer, quand & comme il veut ; & qui fait consister sa Toute-puissance à nous détruire, autant qu'à nous faire exceller³² » (Le Caïn de Byron se plaindra de Yahvé dans les mêmes termes). Ils déplorent tant leur caducité, leur angoisse de la mort est finalement si aiguë, qu'ils cherchent à « mourir avec empressement ».

Une utopie qui culmine avec un suicide collectif – voilà un argument qui a déjà poussé A. Cioranescu et R. Démoris à voir dans *La terre australe connue* une critique de l'utopisme rationaliste³³. Paola Vecchi a analysé « les contradictions qui minent de l'intérieur ce modèle de perfection unanime » depuis les perspectives conjuguées de Narcisse et de Thanatos. La peur de mourir, rendue plus sévère par la condition physique presque adamique des Hermaphrodites, engendre un paradoxal désir de mourir. Autrement dit, le narcissisme alimente la pulsion de mort. Avec la déconstruction de l'idéal de la « mort heureuse » posé par tout projet utopique, « le modèle parfait – mais parsemé des signes inquiétants de la crise – que l'auteur avait édifié, s'écroule soudainement. Ici s'opère à tous les niveaux un renversement total des données du monde utopique³⁴ ».

L'immortalité était la promesse majeure des topoi paradisiaques. Si l'utopie est un projet humaniste censé supplanter le jardin d'Éden, perdu à jamais par l'humanité après le péché, il n'est pas à s'étonner que le fantasme de la vie sans mort agisse dans les



fonds symboliques des quêtes utopiques aussi. Le suicide des Hermaphrodites est une forme de protestation aberrante à l'incapacité de la société idéale d'abolir la mort. La Cité de l'homme se retrouve finalement dans la même impasse que le Paradis terrestre des traditions médiévales : aucun ne peut offrir le salut. À la fermeture du jardin divin correspond le doute humaniste concernant la valeur sotériologique des cités parfaites, qui a commencé à ronger l'utopie et à la métamorphoser en antiutopie.

La position dystopique du narrateur ne se résume pas à ces constatations inquiétantes concernant la société des Australiens. Jacques Sadeur a encore des motifs plus concrets et personnels pour se sentir mal à l'aise chez ses hôtes australiens. Premièrement, il doit supporter le mépris des Hermaphrodites envers un « demi-homme » qui, malgré son hermaphroditisme congénital, reste plus proche des Fondins et des bêtes, que des « hommes entiers ». Plus grave encore, son attrait érotique vers les Fondines (les Hermaphrodites considèrent la « conjonction charnelle » avec ces femelles comme un crime de bestialité), aussi bien que son refus de participer au génocide et sa compassion pour les victimes, lui attirent une condamnation à mort.

Le protagoniste se voit condamné rien que pour sa nature humaine. La « perversité » de Gabriel de Foigny consiste à faire que son héros acclame le verdict. Si admiratif des Australiens, Jacques Sadeur adopte la position intellectuelle de ceux-ci et accepte les accusations et le châtement. Avec une parfaite rupture schizophrène entre ce qu'il croit penser et dire, et ce qu'il dit effectivement, il plaide coupable : « Il est vrai, disois-je, que j'ay témoigné de la tendresse pour ma nature ; il est vrai que je n'ay pû égorger mes semblables ; il est vrai que j'ay fait paroître de la compassion pour les autres moy-même³⁵ ».

La situation rend visible la distance entre la position du personnage, qui adopte

avec enthousiasme l'idéal hermaphrodite, et celle de l'auteur, qui ironise sans doute les hommes – ses compatriotes –, mais dévoile aussi ses doutes face à l'utopie australe qu'il imagine. D'ailleurs, le personnage lui-même exprime une révolte plutôt inconsciente envers les régulations australes, puisque, bien qu'au niveau de la raison et du discours il approuve sa condamnation à mort, au niveau des faits il trouve plus convenable de fuir l'île. Son idéal de rationalité hermaphrodite est trahi et bafoué par son instinct de conservation tout à fait animal et humain.

Jacques Sadeur a beau clamer les valeurs des Australiens : « cette union inviolable de tous », « ce détachement de tous les biens », « cette pureté inviolable entre eux », « cette attache si étroite à la raison, qui les unit tous, & les porte à tout ce qui est bon & nécessaire³⁶ ». Gabriel de Foigny, lui, avec son expérience de vie si compliquée et mouvementée, est plus sceptique face aux utopies de la perfection angélique (qui lui rappellent les sociétés confessionnelles de son temps, intransigeantes et fanatiques) et plus ouvert à la tolérance des imperfections et failles de la nature humaine. Les aventures de Jacques Sadeur sont, comme l'observe Alice Stroup, une démonstration par réduction à l'absurde que l'homme sans passions est une impossibilité anthropologique³⁷. Selon Jean-Michel Raccault, l'utopie australe, qui « ne fait aucune place au corps, à la sexualité, au désir, à l'affectivité, [...] parfaitement incompatible avec l'existence humaine », offre « le tableau d'un monde dans lequel la sacralisation de l'Homme aboutit à la plus complète déshumanisation³⁸ ».

La terre australe connue dévoile un profond « pessimisme utopique ». Ce pessimisme est de fait une variante hétérodoxe de la doctrine chrétienne de l'homme déchu. Pierre Ronzéaud pense que, confronté à l'idée de péché originel, Gabriel de Foigny



avait à choisir entre deux solutions : soit d'admettre un homme perfectible (par ses propres agissements utopiques, en dehors du rachat par le Christ), soit de postuler un homme imperfectible, qu'il faut alors remplacer par une autre race, non-corrompue, celle des Hermaphrodites justement. Gabriel de Foigny a opté pour la deuxième solution, opposant au mythe négatif de la chute le mythe positif de la maintenance de la perfection. Or, cette séparation raciale entre l'homme préadamique (les Hermaphrodites) et l'homme déchu (les Européens) enlève au second tout espoir de salut. Le constat de « l'impossibilité d'adapter à une telle perfection [celle des Hermaphrodites australiens] l'individu européen, naturellement 'vicié' et culturellement corrompu par le discours chrétien³⁹ », suggère que le salut reste inaccessible aux hommes et que l'utopie est invivable.

« En tant que clôture dérisoire de toute perspective future », affirme Paola Vecchi, « l'utopie, c'est la mort⁴⁰ ». Nadia Minerva constate à son tour que les utopies eudémoniques débouchent sur une impasse incontournable, puisqu'elles supposent un modèle anthropologique impossible. Pour mettre en place les lois abstraites, purement rationnelles, du législateur utopien, ses sujets doivent se « robotiser », se transformer en « monstres-machines », en « hermaphrodites-robots ». D'où la conclusion pessimiste visant toute utopie : « Son germe de destruction, sa contradiction interne résident justement en cela : née pour l'homme et par l'homme, elle n'est pas à mesure d'homme, ou tout au moins d'un être marqué par la faute⁴¹ ». Le thème de l'utopie, démontrée impraticable pour l'homme, rejoint celui du jardin d'Éden, fermé pour toujours par Dieu ! Les deux topoï se retrouvent sous le coup d'un même interdit métaphysique et anthropologique.

Un autre auteur du groupe que Raymond Trousson appelle la « *Frühauflklärung*⁴² » de

l'utopie, Simon Tyssot de Patot, installe à son tour le protagoniste des *Voyages et aventures de Jaques Massé* (1710) dans une position dystopique. Les habitants du pays austral découvert par Jaques Massé sont organisés en une société utopique qui se trouve en droit, depuis son excellence morale, de juger et condamner les mœurs de l'Ancien Monde. De même que les Brobdingnagiens et les Houyhnhnms de Swift, les Australiens de Tyssot de Patot écoutent les relations des Européens avec répugnance : « tout cela ne faisoit que les aigrir, & leur donner de l'horreur pour des gens qu'ils ne connoissoient pas, mais qu'ils croyoient indignes de la lumière⁴³ ». Le complexe de supériorité de ses hôtes ne manque pas de mettre Jaques Massé mal à l'aise.

La disposition dystopique est le résultat de la fonction de « dénégateur » attribuée au protagoniste. Plus précisément, Jaques Massé est investi comme porte-parole de la culture européenne. Au premier abord, on ne le dirait pas, puisque, dans les péripéties qui précèdent et suivent son séjour chez les Australiens, Jaques Massé ne s'associe qu'avec des hétérodoxes, des panthéistes et des athées, fait figure de libertin, d'opiniâtre et d'incrédule⁴⁴ et finit condamné par l'Inquisition. Néanmoins, une fois arrivé dans l'utopie australe, dont les habitants professent une foi déiste, il devient un fidéiste et un défenseur inattendu de la religion chrétienne. Tyssot de Patot transforme ainsi son personnage en une cible des attaques qu'il dirige, à travers les Australiens, contre les chrétiens. La position dystopique du personnage est dans ce cas un dispositif de la satire religieuse.

En tant que défenseur de la foi en Jésus-Christ, Jaques Massé doit encaisser les ironies d'une population de déistes qui croient dans un Grand Esprit point intéressé par le sort de ses créatures : « Il faut de bonne foi, reprit le Juge, que vous habitiez



des Climats bien fortunés, puis que la Divinité s'y communique ainsi aux hommes : ou il faut, pour mieux dire, que les Gens de votre Monde soient bien vains & présomptueux d'avoir l'impudence de publier hautement, que l'Esprit universel s'abaisse jusqu'au particulier, & se familiarise avec un Ver de terre⁴⁵ ». Dans ses controverses avec les philosophes locaux, Jaques Massé se transforme, du hardi libre penseur qu'il était parmi les siens, en un avocat ingénu de la civilisation européenne, et est obligé de recevoir toutes les critiques à l'adresse des lois injustes, des guerres et barbaries, des absurdités des siens.

D'ailleurs le royaume austral n'est pas du tout un modèle sans faille. Sa supériorité éthique est le résultat d'une simplicité culturelle, ce qui fait que le savoir technologique et les artefacts ingénieux (les horloges, par exemple) de Jaques Massé et ses compagnons soient accueillis par les natifs avec émerveillement et enthousiasme. La morale et la politique religieuse n'est pas non plus si sage et tolérante, puisque le « blasphème contre Dieu [...] est le péché le plus énorme parmi eux » (étrange prévention pour des déistes !) et les impies sont condamnés, tout comme les meurtriers, les adultères, les paillardes et les grands larrons, « pour leur vie à travailler au fond d'une mine obscure⁴⁶ ».

De ce fait, le respect et les privilèges dont ils jouissent parmi les Australiens, la sympathie et la protection du roi même, ne suffisent pas pour retenir Jaques Massé et son compagnon dans le royaume. Une suspicion d'adultère (avec la reine !), la demande de travailler continuellement à fabriquer des horloges, la divergence d'opinions et de foi, les induisent à quitter « ce beau pays ». Leurs hôtes, prêts à le retenir même de force, doivent admettre : « il n'a été en notre puissance de les faire revenir, à cause qu'ils ne se plaisent point parmi nous, que leurs Maximes diffèrent trop des nôtres, &

qu'ils veulent voir s'il n'y aura pas moyen de repasser dans leur Païs, où ils peuvent exercer leur Culte en toute liberté : au lieu qu'ici ils n'osent pas même le défendre⁴⁷ ».

Le trouble dystopique du protagoniste le pousse à la rupture et à l'abandon du royaume austral. La cause latente de son inadaptation est, selon le commentaire d'un des camarades retrouvés, « le foible de la plupart des hommes », à savoir de ne pas se contenter de ce qu'ils possèdent, de chercher le bonheur toujours autre part de là où ils sont. La suggestion est que notre nature humaine, inquiète et curieuse, le désir de nouveauté et le besoin d'exercer le libre arbitre, avec tous les risques qui s'y associent (et effectivement le destin de Jaques Massé est une suite de catastrophes et malheurs), est incompatible avec la félicité immobile de l'utopie. Plutôt sceptique par nature, Tysot de Patot se moque de l'optimisme politique⁴⁸ et ne crédite ni la promesse eschatologique chrétienne concernant la cité céleste, ni les rêves utopiques visant un paradis terrestre⁴⁹.

Le comble de l'inconfort dystopique est vécu par Lemuel Gulliver. Jonathan Swift réussit à mettre son protagoniste dans des positions dysphoriques dans pratiquement toutes les combinaisons imaginables du genre utopique. D'une manière ou d'une autre, le personnage se sent obligé de s'évader ou est exclu de tous les lieux qu'il visite au cours de son voyage polytopique. Autant l'ici européen que l'ailleurs austral sont pour lui des places invivables. Le pessimisme anthropologique du doyen irlandais fait de Gulliver un inadapté, un « outsider » autant de notre monde que des utopies et antiutopies du monde antipodique.

Pour commencer, penchons-nous sur les rapports de Gulliver avec son pays natal, l'Angleterre. Fils d'un père suffisamment aisé pour l'entretenir au collège, en apprentissage chez un chirurgien célèbre de



Londres, puis à l'université de Leyde, médecin établi avec une petite clientèle assurée, marié convenablement à une fille qui lui apporte une dot significative et lui donne plusieurs enfants, Lemuel Gulliver bénéficie de toutes les conditions pour se sentir bien à l'aise dans son pays. Pourtant, une curiosité parfois malsaine et une instabilité ou un désir de changer portés jusqu'au suicide le font succomber à la « folie de voyages », fascination que les moralistes de l'époque rangeaient du même côté que les idéaux de chevalerie (Gulliver a été significativement comparé à Don Quichotte, cet autre grand explorateur de fantasmes).

Lemuel Gulliver fait toutes ses découvertes suite à des naufrages ; c'était là un cliché narratif très convenable utilisé par la majorité des auteurs de voyages extraordinaires et d'utopies des XVII^e et XVIII^e siècles. Cependant, il est intéressant d'observer que ces naufrages suivent une sorte d'évolution violente, de crescendo tragique, qui rend compte d'une pression répulsive toujours croissante que le « *mundus* » exerce sur le héros. L'attraction qui attire le protagoniste vers l'ailleurs est accompagnée, en miroir, par un rejet de plus en plus implacable qui le pousse en dehors du monde européen.

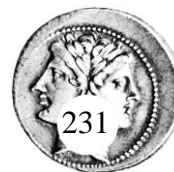
Dans le premier voyage, parti de Bristol pour les Indes orientales, le bateau de Gulliver essuie une violente tempête et part à la dérive : douze membres de l'équipage se meurent de faim, les autres se retrouvant dans un état d'épuisement fatal. Finalement le navire se brise contre un écueil. Des six hommes rescapés en chaloupe, Gulliver est apparemment le seul à atteindre vivant le rivage de Lilliput. Dans le deuxième voyage, poussé par la mousson au delà des Moluques, le navire finit par aborder Brobdingnag. Descendus à terre pour se ravitailler, les marins sont effrayés par l'apparition d'un géant et abandonnent le héros dans

le royaume inconnu. Dans le troisième voyage, envoyé comme capitaine de chaloupe pour faire commerce local, Gulliver est abordé par des pirates hollandais et il est abandonné seul sur une barque en pleine mer. Finalement, pendant le quatrième voyage, d'anciens boucaniers recrutés faute d'équipage se mutinent contre Gulliver, capitaine du bâtiment, et le débarquent sur un rivage inexploré, celui des Houyhnhnms précisément.

Echoué à cause d'un orage, abandonné involontairement par ses compagnons effrayés, attaqué par des pirates, fait prisonnier et déposé par son propre équipage, voilà une progression significative des facteurs d'expulsion. De la météorologie aux hommes, de la faute irréfléchie à l'agression planifiée, de l'extérieur de la nature à l'intérieur du groupe humain, ces facteurs croissent exponentiellement. On dirait que Gulliver n'est pas seulement « condamné par la nature et par la fortune à une vie agitée⁵⁰ », mais plutôt que le destin (ou le démiurge narrateur, pour changer de plan de référence) devient de plus en plus conscient, persévérant et pervers dans son acharnement contre le personnage.

En même temps, on peut noter une progression des tentations et des attraits exercés sur Gulliver à chaque nouveau voyage pour le faire reprendre la mer. Salaires et honoraires de plus en plus alléchants, positions professionnelles de plus en plus importantes (médecin courant, chirurgien chef, sous capitaine de chaloupe, enfin capitaine de navire), on dirait que le monde austral déploie tous ses charmes pour envoûter le héros. Les dames de l'autre monde insulaire des Celtes irlandais, les filles de Manannan Mac Lir, n'usaient pas moins de tout un rituel magique pour convoquer les héros gaëls aux îles de féerie.

Gulliver est donc repoussé par une force invisible hors de son monde et attiré comme par un aimant fantasmatique vers



l'autre monde (« la passion insatiable de voir les pays étrangers⁵¹ »). Bien que bénéficiant de conditions de vie raisonnables (il ne subit pas une persécution religieuse, il n'est pas poursuivi par la loi et les institutions de l'État, il ne cherche pas un accomplissement professionnel, sentimental ou autre qui lui soit refusé dans son milieu, il n'est pas pauvre et en général il ne manque de rien), Gulliver est toutefois un fugitif et un expulsé de l'Ancien Monde. Dans les termes de Carmelina Imbroscio, il n'est pas un narrateur de récit de voyage, qui part explorer et coloniser avec ses valeurs les continents inconnus, mais un narrateur d'utopie, peu attaché à ses racines culturelles et pleinement ouvert à la découverte et à l'adoption d'autres modes de vie⁵².

Ces autres modes de vie peuvent être très différents. Swift enchaîne dans sa « polytopie » plusieurs sociétés, qui couvrent l'éventail de possibilités et de nuances allant de l'utopie à l'antiutopie. Au premier abord, nous serions tentés de voir Lilliput, Brobdingnag, Laputa, Lagado, Glubbudubdrib, Luggnagg et Houyhnhnmland comme une suite sinusoïdale de dystopies et d'utopies. Néanmoins, Raymond Trousson a démontré que, du point de vue de l'auteur, tous ces lieux sont finalement peu souhaitables ou terrifiants. Pays de la minceur autant corporelle que morale, Lilliput manifeste « l'intention évidente de démystifier l'utopie par le sarcasme et l'ironie » ; au deuxième voyage, « Swift, en fait, ne croit guère au paternalisme bonhomme de Brobdingnag et il ne nous le présente pas sérieusement comme un idéal » ; Laputa nous fait plonger « au cœur de la fureur antiutopique », exposant une version caricaturale de la Cité du Soleil de Campanella et de la Maison de Salomon de Bacon ; alors que le « pays des Houyhnhnms est bien une utopie, mais une utopie désespérée », parce qu'elle est destinée à une autre espèce que l'homme⁵³.

Le narrateur, quant à lui, ne partage pas le pessimisme généralisé de l'auteur. En Lilliput, Laputa, Lagado, Glubbudubdrib et Luggnagg, il est tour à tour désenchanté et dysphorique, mais en Brobdingnag il est passablement euphorique, alors que la contrée des Houyhnhnms suscite son attachement inconditionné. Et pourtant, malgré les différences d'humeur, le personnage se retrouve dans des positions dystopiques dans chacun de ces pays. En Lilliput, Laputa, Lagado, Glubbudubdrib et Luggnagg, il est ouvertement critique de ce qu'il voit et finalement s'empresse de quitter ou doit fuir ces mondes. En Brobdingnag et en Houyhnhnmland, il trouve respectivement une utopie patriarcale et une utopie de la raison, mais les habitants le traitent de « *little odious vermin* » et de Yahoo bestial. Kidnappé par un oiseau géant, ou proscrit par le conseil des chevaux savants, il n'est aucunement dans la position de partager les bienfaits de l'utopie.

Expulsé des pays austraux, Gulliver devrait être au moins heureux de retrouver ses commodités dans l'Ancien Monde. Or, son manque d'attaches à l'ici européen y rend problématique sa réintégration au moment de la rentrée. Les réactions de Gulliver face à ses compatriotes dépendent de la nature du pays qu'il a visité. Si celui-ci a été une dystopie, la réinsertion est plus facile ; s'il a été une utopie, la réadaptation risque de devenir impossible. À son retour de Lilliput, le protagoniste se montre stimulé par l'expérience vécue et prêt à l'exploiter (par exemple en vendant très cher les animaux minuscules rapportés de l'expédition).

Mais au retour de Brobdingnag, il commence à accuser des symptômes de dépaysement et d'aliénation. Assumant la perspective des « géants », il voit chez lui tout en petit. Il est choqué par la petitesse des maisons, des arbres, du bétail et du peuple, il crie au gens de reculer pour ne pas les



écraser, il embrasse les genoux de sa femme et il a l'impression que sa famille s'est rétrécie « presque à rien », par une trop grande frugalité au manger. En tout, il se croit de nouveau en Lilliput. La parabole ironique est transparente, mais cela n'empêche que, pour les besoins de la satire, le personnage, lui, manifeste un beau syndrome paranoïaque.

La conclusion du troisième voyage, qui a été massivement décevant, ne pose pas de problèmes. En revanche le quatrième, dans lequel Gulliver a vécu l'expérience, pour lui euphorique, de la rencontre avec les Houyhnhnms, et celle non moins choquante, bien que dans un sens contraire, avec les Yahoos, marque l'irrésistible chute du personnage dans un autisme misanthropique. Le refus des mœurs et des vices de ses compatriotes, les Yahoos européens, l'amène au rejet schizoïde de sa condition même. Repoussant tout contact avec ses semblables, y compris avec sa famille, il se retire pour vivre dans une écurie, en la compagnie des chevaux.

Lemuel Gulliver finit comme un étranger à tout, aux utopies et aux dystopies qu'il a découvertes, à l'ici et à l'ailleurs, à l'Europe et aux continents antipodaux, à la nature animale et à la nature humaine. Il est l'« outsider » total, pour lui il n'y a plus d'« habitat rêvé » ou de « lieu idéal ». Avec Swift, on dirait que, dans la conscience européenne, l'archétype utopique et les figures du refuge se sont effondrés dramatiquement. Le fantasme psychologique sécurisant d'une place qui garantit le bonheur paradisiaque a été délogé par l'angoisse des enfers sur terre, par le cauchemar des anti-utopies.

La position dystopique du narrateur est un point archimédien décisif pour le basculement de l'utopie en antiutopie. Plus le personnage visite de pays différents, plus il a l'occasion de rentrer dans des situations

incommodes et embarrassantes. Swift reprend à son compte le schéma narratif des « polytopies », déjà mis en place par Joseph Hall et Jean de la Pierre⁵⁴. Si ces auteurs l'utilisaient pour enchaîner sur le même parcours plusieurs royaumes de déchéance et cités infernales, Swift en profite pour meurtrir son protagoniste, pour tester non sa capacité d'adaptation, mais plutôt sa résistance à la désillusion. Le dispositif sera repris par divers utopistes, à commencer par le continuateur de Swift, le père Guyot Desfontaines, qui fait subir au fils de Gulliver, Jean, une série d'expériences sinon aliénantes, du moins tout aussi bizarres.

Un dernier exemple, *Les Voyages de Hildebrand Bowman* (1778), nous permettra de voir ce qu'il advient des romans polytopiques vers la fin du XVIII^e siècle. De tous les royaumes visités par Bowman dans le continent austral, Carnovirria, Taupiniera, Olfactaria, Auditante, Bonhomica et Luxovolupto, seule Bonhomica remplit les critères d'une utopie. Dotés d'un sixième sens, le sens moral, les Bonhomicains jugent les comptes-rendus de leur visiteur sur l'Angleterre de la même manière que les Brodingnagiens et les Houyhnhnms traitaient Gulliver. Devant rendre compte des pratiques européennes du commerce et de la navigation, de la guerre et des armes, des mœurs des femmes et du comportement amoureux, le personnage se retrouve dans une position bien gênante⁵⁵.

La situation change dans les autres régions australes, habitées par des peuples plus proches des races monstrueuses du Moyen Âge. Ici, grâce à ses connaissances techniques et stratégiques, Bowman sort de la position incommode et devient un dirigeant et un civilisateur. Il conduit par exemple les Olfactariens à la victoire dans une guerre contre les Carnovirriens et est acclamé comme chef. Par la reconnaissance publique de ses mérites, la situation du protagoniste se renverse en miroir : il n'est



plus un « narrateur en position dystopique » dans un pays utopique, il est ce qu'on pourrait nommer, symétriquement, un « narrateur en position utopique » dans un pays dystopique.

Apparemment, le « narrateur en position utopique » est le mieux placé pour transformer le peuple exotique dans une société meilleure. Il détient le pouvoir et les moyens d'Utopus, le législateur utopien. Et pourtant les choses ne vont pas dans cette direction. Le plus souvent, le peuple gouverné est si primitif, si violent, si peu réceptifs aux ordres, qu'il ne peut être policé. La position utopique ne suffit pas pour que les protagonistes deviennent les architectes d'une utopie ; tôt ou tard ils doivent se résigner à quitter le pays. Malgré les bonnes intentions des héros, ces utopies ne peuvent point être améliorées, elles restent des anti-utopies. À mesure que les couleurs des civilisations exotiques s'assombrissent, les narrateurs passent inéluctablement de la position dystopique à celle d'« outsider antiutopien », de témoin d'un monde de plus en plus décrépi et funeste.

This work was supported by the Romanian National Authority for Scientific Research within the Exploratory Research Project PN-II-ID-PCE-2011-3-0061.

Notes

¹ Corin Braga, *Du paradis perdu à l'anti-utopie aux XVI-XVIIIe siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2010.

² Savinien Cyrano de Bergerac, *L'autre Monde*, in *Œuvres complètes*, Texte établi et présenté par Jacques Prévot, Paris, Librairie Belin, 1977, p. 383.

³ *Ibidem*, p. 376, 381-382, 394, 415

⁴ John Wilkins, *A Discourse concerning a New World & Another Planet*, In 2 Books,

Printed for John Maynard, & are to be sold at the George, in Fleestret nare St. Dunstans Church, 1640. The First Book: *The Discovery of a New World or, A Discourse tending to prove, that 'tis probable there may be another habitable World in the Moone. With a Discourse concerning the possibility of a Passage thither*. The third impression. Corrected and enlarged, London, Printed by John Norton for John Maynard, and are to be sold at the George in the Fleestreet, neere St. Dunstans Church, 1640. Traduction française : Jean Wilkins, *Le monde dans la lune*. Divisé en deux livres. Le premier, prouvant que la Lune peut estre un Monde. Le second, que la Terre peut estre une Planette, De la traduction du S^r de la Montagne, À Rouen, Chez Jacques Cailloüe, MDCLVI (Première édition 1655).

⁵ Savinien Cyrano de Bergerac, *L'autre Monde*, p. 395.

⁶ *Ibidem*, p. 394, 396-397, 414-417, 469.

⁷ *Ibidem*, p. 377.

⁸ *Ibidem*, p. 426.

⁹ *Ibidem*, p. 424.

¹⁰ Voir Francis Godwin, *The Man in the Moone, or a Discourse of a Voyage Thither by Domingo Gonsales, the speedy Messenger*, London, Printed by John Norton, for Ioshua Kirton, and Thomas Warren, 1629.

¹¹ Savinien Cyrano de Bergerac, *L'autre Monde*, p. 380, 390.

¹² *Ibidem*, p. 395-396.

¹³ Savinien Cyrano de Bergerac, *Histoire comique des états et empires du soleil*, in *Œuvres complètes*, Texte établi et présenté par Jacques Prévot, Paris, Librairie Belin, 1977, p. 472.

¹⁴ Ludvig Holberg, *Voyage de Niels Klim dans le monde souterrain*, Traduction de Mauvillon [de 1741] revue par Giles-Gérard Arlberg, Preface d'Albert-Marie Schmidt, Paris, Stock, 1949.

¹⁵ Savinien Cyrano de Bergerac, *L'autre*



Monde, in *Œuvres complètes*, p. 466-467, 473.

¹⁶ Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes*, Edition de Michel Rolland, Publié avec le concours du Centre National du Livre, Amiens, Encreage, 1994, p. 202-203, 205, 244-245, 267.

¹⁷ *Ibidem*, p. 265-266.

¹⁸ David Fausett, *Images of the Antipodes in the Eighteenth Century, A Study in Stereotyping*, Amsterdam, Rodopi, 1995, p. 27-28.

¹⁹ Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes*, p. 246.

²⁰ Mais à cette réserve concernant la société présente des Sévarambes ont peut certainement ajouter les critiques dirigées à la société antérieure des Stroukarambes, gouvernée par l'« imposteur religieux » Stroukaras. Carole F. Martin, par exemple, en parle comme d'une « dystopie stroukarambe », dans « L'Utopie, le souverain et l'individu : le cas des Sévarambes », in David Lee Rubin & Alice Stroup (éd.), *Utopia 1: 16th and 17th Centuries*, p. 203-204.

²¹ Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes*, p. 267.

²² Pour les traditions mythologiques et médicales sur les hermaphrodites qui ont inspiré Gabriel de Foigny, voir Pierre Ronzéaud, *L'utopie hermaphrodite, La « Terre australe connue » de Gabriel de Foigny*, Avant-propos de Wolfgang Leiner, Marseille, Publication du C.M.R. 17, 1982.

²³ Sur les explications données pour l'existence des races monstrueuses par les érudits du Moyen Âge, voir Corin Braga, *Le Paradis interdit au Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 217-240.

²⁴ Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, Édition établie, présentée et annotée par Pierre Ronzéaud, Paris, Société des textes français modernes, 1990, p. 85, 88, 99, 109.

²⁵ *Ibidem*, p. 94-95.

²⁶ *Ibidem*, p. 100.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 111.

²⁹ *Ibidem*, p. 101.

³⁰ *Ibidem*, p. 87.

³¹ *Ibidem*, p. 174-175.

³² *Ibidem*, p. 146.

³³ Voir Pierre Ronzéaud, in *ibidem*, Note 21, p. 146-147.

³⁴ Paola Vecchi, « L'amour de soi et la mort en utopie. La perfection inquiète de Gabriel de Foigny », in Carmelina Imbroscio (éd.), *Requiem pour l'utopie ?, Tendances auto-destructives du paradigme utopique*, Introduction de Raymond Trousson, Pise, Editrice Libreria Goliardica, 1986, p. 46.

³⁵ Gabriel de Foigny, *Les aventures de Jacques Sadeur ou La Terre Australe connue*, p. 216.

³⁶ *Ibidem*, p. 110.

³⁷ Gabriel de Foigny « démasque le stoïcisme comme un guide impossible à suivre. Là où Suains dénonce les passions comme une imperfection, Sadeur montre comment elles agissent dans la société européenne engendrant l'inégalité, la mort par maladie, et le commerce. Il s'agit, en fin de compte, d'une perspective fonctionnaliste des passions. Mais aussi d'une vue pessimiste sur la nature humaine : si le stoïcisme est une philosophie morale manquée, alors l'égalitarisme australien est à son tour impraticable. Le sort de Sadeur est une allégorie de l'imperfectibilité humaine dans ce monde ». Alice Stroup, « Foigny's Joke », in David Lee Rubin & Alice Stroup (éd.), *Utopia 1: 16th and 17th Centuries*, EMF (*Studies in Early Modern France*), Volume 4, Charlottesville, Rookwood Press, 1998, p. 184-185.

³⁸ Jean-Michel Racault, *De l'Utopie à l'Anti-utopie, Le procès de l'attitude utopique dans quelques utopies narratives françaises et anglaises à l'aube des Lumières (La Terre Australe Connue de Foigny ; Les Voyages*



de *Gulliver* de Swift ; *Cleveland* de Pré-vost), Thèse de doctorat, Université de Paris IV-Sorbonne, Institut de Littérature Comparée, 1981, p. 264-265.

³⁹ Pierre Ronzéaud, *L'utopie hermaphrodite*, p. 62, 70, 83.

⁴⁰ Paola Vecchi, « L'amour de soi et la mort en utopie. La perfection inquiète de Gabriel de Foigny », in Carmelina Imbroscio (éd.), *Requiem pour l'utopie ?*, p. 53.

⁴¹ Nadia Minerva, « L'utopiste et le péché », in *ibidem*, p. 88-91.

⁴² Raymond Trousson, *Voyages aux Pays de nulle part, Histoire littéraire de la pensée utopique*, Troisième édition revue et augmentée, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1999, p. 102 sqq.

⁴³ Simon Tyssot de Patot, *Voyages et aventures de Jacques Massé*, Edité par Aubrey Rosenberg, Paris, Universitas & Oxford, Voltaire Foundation, 1993, p. 85.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 145-146.

⁴⁸ Lise Leibacher-Ouvrard, « Du mythe à l'histoire : *Candide* et les *Voyages et aventures de Jacques Massé* », in *Studi francesi*, no. 3, 1988, p. 471-479.

⁴⁹ Alice Stroup, « Massé's Haircut », in David Lee Rubin & Alice Stroup (éd.), *Utopia 2: The Eighteenth Century*, p. 31.

⁵⁰ Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver dans des contrées lointaines*, in *Voyages aux pays de nulle part*, Paris, Robert Laffont, 1990, p. 823.

⁵¹ *Ibidem*, p. 821.

⁵² Carmelina Imbroscio, « Du rôle ambigu du voyageur en utopie », in Carmelina Imbroscio (éd.), *Requiem pour l'utopie ?*, p. 123-133.

⁵³ Raymond Trousson, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », in Jean Macary (éd.), *Essays on the Age of Enlightenment in honor of Ira O. Wade*, Genève, Librairie Droz, 1977, p. 318-320.

⁵⁴ Voir Corin Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 282-301.

⁵⁵ An. [James Burney ?], *The Travels of Hildebrand Bowman, esquire, into Carno-virria, Taupiniera, Olfactaria, and Auditante, in New-Zealand ; in the Island of Bon-hommica, and in the powerful Kingdom of Luxo-volupto, on the Great Southern Continent*, written by himself, London, Printed for W. Strahan and T. Cadell, in the Strand, 1778., p. 171-177.