

L'ATTAQUE RATIONALISTE CONTRE LES UTOPIES DE L'AGE CLASSIQUE

CORIN BRAGA¹

ABSTRACT. The Rationalist Attack Against Utopias of the Classical Age. The philosophers of the Classical Age vehemently criticised the imagination. They thought it was the source of all errors and illusions in human cognition. Their attack lead to the depreciation of all literary genres which were based on the marvels and miracles, on the fantastic tradition of the Middle Age and the Renaissance, such as the extraordinary and the utopian voyages. If at its beginning the utopian genre was conceived as a witty fiction nourished by a pleasant fantasy, after the attack of the Cartesian rationalist philosophers, it acquired the meaning of impossible project, faked fiction, forgery.

Keywords: Fantasy, Imagination, Utopia, Rationalism, Cartesian philosophy, illusion.

REZUMAT. Atacul raționalist împotriva utopiilor epocii clasice. Filosofii epocii clasice au criticat vehement imaginația, pe care o considerau sursa tuturor erorilor și iluziilor în cogniția umană. Atacul lor a dus la deprecierea tuturor genurilor literare care se bazau pe minuni și miracole, pe tradiția fantastică a Evului Mediu și a Renașterii, cum ar fi călătoriile extraordinare și utopiile. Dacă la începuturile sale genul utopic a fost conceput ca o ficțiune spirituală alimentată de o fantezie plăcută, după atacul lansat de filozofii raționaliști cartezieni, termenul de utopie a dobândit semnificația de proiect imposibil, ficțiune, himeră, fals.

Cuvinte cheie: fantezie, imaginație, utopie, raționalism, filosofie carteziană, iluzie.

Au début du XVIII^e siècle, Shaftesbury critiquait le goût public pour sa disponibilité d'accepter les « mémoires de voyage » sans aucun discernement. Le penchant pour ce type de littérature est si fort, se plaint le lord, que, indépendamment du génie de l'auteur et de la valeur de l'œuvre, le lecteur est, dès les premières pages, disposé à se laisser entraîner dans les fictions qu'on lui présente. « Remplis de désirs et d'espérances », philosophes, femmes ou jeunes gens, tous sont prêts à suivre le narrateur dans ses rencontres parfaitement implausibles avec des bêtes et des poissons énormes, avec des hommes monstrueux et des situations fausses et artificielles².

¹ Babes-Boyai University, Cluj-Napoca, Romania, E-mail: corinbraga@yahoo.com

² « And thus, full of Desire and Hope, we accompany him, till he enters on his great Scene of Action, and begins by the description of some enormous Fish or Beast. From monstrous Brutes he proceeds to get more Monstrous Men. For in this race of Authors he is ever compleatest, and of the first Rank, who is able to speak of things the most unnatural and monstrous... Monsters and

Shaftesbury s'attaquait rien moins qu'à ce que la théorie actuelle de la réception appelle la « suspension délibérée de l'incrédulité » (le « *willing suspension of disbelief* » de Coleridge).

Quand, à la fin du XVIII^e siècle, Charles-Georges-Thomas Garnier faisait un recueil des « voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques » de son époque, il prenait soin de souligner que l'horizon d'attente du grand public avait subi un changement qui ne lui permettait plus de recevoir candidement les inventions narratives. Anthologiste enthousiaste de plusieurs « romans où l'on suppose l'existence des magiciens, des enchanteurs, des lutins, des revenants & du peuple élémentaire », Garnier préfaçait chaque texte d'une introduction où il affichait ses distances face à cette littérature. Par exemple, introduisant *Le Comte de Gabalis ou Entretiens sur les sciences secrètes* de l'abbé de Villars, il avertissait les lecteurs que « la meilleure manière de combattre les opinions singulières & les systèmes hardis des enthousiastes & des visionnaires, est d'employer contre eux le ridicule ». Sur *L'enchanteur Faustus* de Hamilton, il commentait que « depuis que les sorciers & les magiciens ont cessé de nous faire illusion, l'histoire de Jean Fauste n'a plus paru qu'un conte ridicule, qui est insensiblement tombé dans l'oubli » (et pourtant Goethe travaillait déjà à son Faust !) Enfin, dans les contes de Madame de Murat et de Mademoiselle de Lubert, il applaudissait le fait que le surnaturel « n'est plus que de la fausse magie ; ou, pour nous expliquer mieux, on ne trouve dans les Lutins du château de Kernosy que des enchanteurs factices, des sorciers & des magiciens supposés, dont l'art n'est qu'une adroite supercherie »³.

L'attaque des « nouveaux philosophes » rationalistes contre la pensée magique, entamée au XVII^e siècle, s'est étendue bien vite aux personnages et aux épisodes surnaturels des « romances » de chevalerie, des contes de fées, des récits miraculeux, des voyages extraordinaires. Le discrédit lancé aux « superstitions » et aux « niaiseries » de la grande tradition a ruiné (du moins dans les yeux du public éduqué) la littérature qui s'inspirait du fantastique médiéval. Plus que la censure religieuse, le scepticisme rationnel a été dévastateur pour le genre des voyages extraordinaires et des utopies⁴. Si la doctrine chrétienne et la pensée magique partageaient le même présupposé théorique, à savoir l'existence du surnaturel, la mentalité rationaliste et empirique présupposait un changement de paradigme, un tournant sceptique et athée, et introduisait un nouveau pacte de lecture, de facture réaliste. Alors que l'idéologie

Monster-Lands were never more in request; and we may often see a Philosopher or a Wit, run a Tale-gathering in these idle Deserts, as familiarly as the silliest woman or merest boy ». Lord Shaftesbury, *Characteristiks of men, manners, opinions, times*, The 6th edition, London, Printed by J. Purser, vol. I, 1737, p. 346, 350.

³ Charles-Georges-Thomas Garnier (éd.), *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, Notes introductives aux volumes 33, 34 et 35, Amsterdam & Paris, 1787-1789.

⁴ Les statistiques le démontrent d'une manière surprenante. Ainsi, en France, si au XVII^e siècle, sur quelque 1200 romans publiés, 350 sont restés anonymes, en revanche dans la première moitié du XVIII^e siècle, de 946 romans publiés, 812 paraissaient sans le nom de l'auteur. Cf. Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford, The Alden Press, 1991, p. 296.

chrétienne ne se proposait que de rétablir la vérité dogmatique, donc de refermer les portes du Paradis terrestre illicitement ouvertes par les utopistes, la vision rationnelle promouvait, elle, un pessimisme dissolvant quant à la possibilité même d'existence de l'Éden, fut-il religieux ou utopique.

Thomas More, déjà, se sentait obligé de connoter le *topos* idéal par la particule privative *ou*. Il marquait par cela son incrédulité face à l'idée que la cité parfaite fût réalisable. Au XVI^e siècle, Jean Bodin opposait sa *République* (1576), construite sur des principes de politologie pragmatique, aux utopies de la fantaisie. Charles Rihs, dans *Les Philosophes utopistes*, montre que « Bodin, adversaire des théories de Machiavel, précurseur de celles de Montesquieu, était un politique réaliste. Il montra peu d'enthousiasme pour les cités idéales et n'a rien d'un utopiste⁵ ». En effet, faisant profession de penseur pragmatique, Jean Bodin se refusait de « figurer une République en Idée sans effect, telle que Platon, et Thomas More Chancelier d'Angleterre ont imaginé, mais nous contenterons de suivre les reigles Politiques au plus pres qu'il sera possible⁶ ».

La « *realpolitik* » de Jean Bodin opposait aux projets idéalistes un programme pratique. *La République* était censée combattre les principes des « machiavélistes » de l'entourage de Catherine de Médicis, des réformés « tyrannicides » et des utopistes hétérodoxes. (L'ironie est que les livres de Jean Bodin, considérés à leur tour comme peu orthodoxes, ont été condamnés et mis à l'Index dans la dernière décennie du XVI^e siècle⁷). Parlant de la communauté des biens (et des femmes) proposée par Platon et reprise ultérieurement par bon nombre d'utopistes, Jean Bodin affirmait ouvertement que « telle République seroit directement contraire à la loy de Dieu et de nature, qui déteste non seulement les incestes, adultères, et parricides inévitables, si les femmes estoient communes : ains aussi de ravir, ny mesme de convoiter rien qui soit d'autruy⁸ ».

Par contraste, un bon programme politique devrait tenir compte de « trois pointcs principaux [...], c'est à sçavoir, la famille, la souveraineté et ce qui est commun en une République⁹ ». Concrètement, Bodin est le défenseur de la monarchie et de la société aristocratique, de la religion et de l'Église. Selon lui, les projets utopiques ne font que déstabiliser l'État et la foi et semer le chaos dans la société et les âmes. C'est pourquoi il n'hésite pas à convoquer la censure contre la « secte détestable d'Athéistes ». Autant les « Princes et Magistrats » que les « Surveillans » et les Inquisiteurs devraient veiller à ce que les « loix divines » fussent respectées¹⁰.

⁵ Charles Rihs, *Les philosophes utopistes, Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, Éd. Marcel Rivière, 1970, p. 291.

⁶ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Livre premier, chap. 1, in *Corpus des œuvres de la philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1986, p. 31.

⁷ Voir Raymond Trousson, *Histoire de la libre pensée. Des origines à 1789*, Bruxelles, Espace de Libertés, 1993, p. 120 *sqq.*

⁸ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Livre premier, chap. 2, p. 44-45.

⁹ *Ibidem*, Livre premier, chap. 1, p. 30.

¹⁰ *Ibidem*, Livre VI, chap. 1, p. 23-24.

Bien que présentée comme un traité théorique, basée sur une « politique réaliste », *La République* de Jean Bodin est aussi bien une antiutopie, dans le sens étymologique et polémique du terme. Elle est une réaction autant aux cités renaissantes proposées par Machiavel qu'aux cités idéales inspirées par More. Posée comme un contre-modèle, elle offre une alternative orthodoxe aux fictions hétérotopiques. À la différence des cités idéales qui explorent des structures sociales et religieuses alternatives, *La République* célèbre le système en place, la civilisation chrétienne contemporaine de l'auteur. Elle est peut-être de la première attaque contre l'utopie en tant que telle. Jean Bodin vise directement le noyau même de la pensée utopique. Il critique d'un coup plusieurs traits essentiels du genre : le caractère fictionnel (opposé à la réalité empirique et rationnelle), explorateur (la modélisation imaginaire), alternatif (en dehors des possibilités politiques et administratives fournies par la réalité sociale) et compensateur (visant la mise en place des projets par la rêverie et non par l'action pratique).

Un siècle et demi plus tard, pour élaborer le modèle du meilleur des mondes possibles, Leibniz prenait garde de délimiter sa méthode rationnelle (la déduction philosophique) des inventions poétiques des utopistes. Un passage des *Essais de théodicée* (1710) est devenu emblématique pour l'attaque rationaliste contre la pensée utopique : « Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on pourrait faire comme des romans, des utopies, des Sévarambes ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre »¹¹. La supériorité de la théodicée leibnizienne ne vient pas d'une capacité accrue de l'auteur d'imaginer des merveilles techniques ou morales, qui restent de purs faits de fantaisie sans base ontologique, mais de la validité logique de sa méthode de penser, supposée refléter la réalité essentielle.

Les « philosophes » des Lumières n'ont été guère plus réceptifs envers l'utopisme. Bien que des thèmes utopiques ne fussent pas absents de leurs œuvres (les Troglodytes chez Montesquieu, l'Eldorado et Sirius chez Voltaire, Tahiti chez Diderot), en général ils restaient des sceptiques quant à la possibilité d'instauration d'une cité parfaite¹². Pour eux, les classiques du genre étaient des visionnaires échauffés, chez qui l'imagination avait débordé la raison. Les utopies narratives de Cyrano de Bergerac, Denis Veiras et Gabriel de Foigny leur apparaissaient comme des fictions tout aussi méprisables que les *Voyages* de Jean Mandeville¹³.

Pierre Bayle, dans l'article « Adam » de son *Dictionnaire historique et critique* (1734), critiquait la pléthore de commentaires apocryphes et hétérodoxes en marge

¹¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Première partie, 10, Chronologie et introduction par Jacques Brunschwig, Paris, Flammarion, 1969, p. 109.

¹² Voir Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, Chap. 16 : « *The Philosophers's Dilemma* ».

¹³ En ce qui concerne la réception des « utopies libertines », voir Lise Leibacher-Ouvrard, *Libertinage et utopies sous le règne de Louis XIV*, Genève & Paris, Droz, 1989, p. 206 *sqq.*

de la Bible, évoquant avec un dédain condescendant *La Terre Australe connue* (1676) : « Autant vaudra-t-il employer à cet usage les narrations romanesques de Jacques Sadeur »¹⁴. Dans l'article « Sadeur », qu'il confessait avoir introduit seulement pour expliciter le renvoi de l'article « Adam », Bayle traitait encore plus péjorativement l'auteur prétendu du roman de Gabriel de Foigny. Dans un siècle qui ne jurait que sur le bon sens de la raison, le récit de Jacques Sadeur lui semblait « quelque chose de si étrange, que je ne pense pas qu'il y ait des inventions plus grotesques, ni dans l'Arioste, ni dans l'Amadis »¹⁵. Le texte de Foigny lui paraissait de la même substance que les « chimères » d'Antoinette Bourignon, mystique flamande qui avait eu un certain renom à la fin du XVII^e siècle. Le récit utopique était ainsi jeté aux orties au même titre que les autres genres de la fantaisie débridée, le roman chevaleresque, l'épopée merveilleuse, les révélations et les songes mystiques.

Pour comprendre les attaques des nouvelles philosophies rationaliste et empiriste contre l'utopie, il faut analyser aussi bien les difficultés suscitées par le pacte de lecture réaliste au XVII^e et au début du XVIII^e siècle. Imitant avec une technique de plus en plus performante les récits de voyages réels, les auteurs de voyages extraordinaires jetaient délibérément leurs lecteurs dans la confusion et l'embarras pour trancher entre réalité et fiction. Les philosophes rationalistes, quant à eux, ne disposant pas des moyens nécessaires pour discerner entre le problème philosophique de la vérité et le problème poétique du registre de lecture, se donnaient comme test de sagacité d'exposer les textes fictionnels. Ainsi, Bayle annonçait qu'il ne traitait pas Jacques Sadeur « sur le pied d'un personnage réel & d'une histoire véritable » et se félicitait de pouvoir ajouter à son article un mémoire reçu de Genève, dans lequel on lui apportait des éclaircissements sur la véritable identité du moine défroqué Gabriel de Foigny¹⁶.

Pour les philosophes rationalistes, le pacte de lecture fictionnel ne pouvait être que « mensonge ». Toutefois, Bayle se déclarait prêt à l'accepter dans un cas spécifique : pour contourner la censure. S'il abhorrait l'intention charlatane de vouloir faire passer une fiction pour réelle, en revanche Bayle applaudissait le « jeu d'esprit » de présenter une théorie philosophique (le mythe gnostique de l'androgynie originaire) comme une réalité ethnologique (les hermaphrodites du continent austral). « Ce tour-là, commente-t-il, seroit assez bien imaginé pour tromper la vigilance des Censeurs des Livres, & pour prévenir les difficultés du Privilège »¹⁷. La fiction cessait d'être « mensonge » si elle était utilisée comme couverture ésopique pour un message philosophique. Une telle parade, appréciait Bayle, avait bien prouvé son utilité dans le cas de Cyrano de Bergerac, alors que son absence avait créé pas mal de problèmes à d'autres auteurs, comme Isaac La Peyrère, qui avaient proposé des théories préadamites.

¹⁴ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, d'après la Cinquième édition, revue, corrigée et augmentée de remarques critiques, avec la Vie de l'auteur par Mr. des Maizeaux, À Amsterdam, Par la Compagnie des Libraires, 1734 ; Introduction par Alain Niderst, Paris, Editions Sociales, 1974, vol. 1 (A-B), s.v. "Adam", p. 107.

¹⁵ *Ibidem*, vol. 5 (S-Z), s.v. "Sadeur", p. 4.

¹⁶ *Ibidem*, p. 4, 7.

¹⁷ *Ibidem*, p. 6.

Autrement dit, Bayle acceptait la fiction utopique seulement en tant qu'elle faisait exploser les « grands mensonges » de la religion, mais non pour imposer des nouvelles superstitions millénaristes et des « pseudoscience épidémiques ».

Diderot, qui pourtant dans son *Supplément au Voyage* de Bougainville avait donné la parole à un « noble sauvage » tahitien pour faire l'éloge d'une civilisation en accord avec la nature, s'est moqué constamment de l'utopisme. Un bon « *digest* » de cette attitude se trouve dans son *Salon* de 1767¹⁸. Dans une conversation imaginaire avec Grimm, l'encyclopédiste passe en revue les mythes du lieu idéal, pour en trouver le point faible de chacun. Ainsi, l'Âge d'Or lui paraît stimulateur de la fainéantise et de la méchanceté, le primitivisme et les utopies naturistes à la manière de Rousseau ne le séduisent pas, l'idéal spartiate est trop sévère et monastique, l'Empire chinois, tant vanté à l'époque, se révèle corrodé par les vices tout autant que les royaumes européens. D'un autre côté, solidaire de la critique de Voltaire contre l'optimisme leibnizien, il ne trouve point plus acceptable l'ordre en place dans l'Ancien Monde, conduit par le luxe et l'avarice.

Quelle est alors la solution, où aller pour vivre une vie meilleure ? La proposition finale est paradoxale, cynique et presque suicidaire : la meilleure place de la terre est celle en proie aux plus aiguës crises : « Allez où les maux portés à l'extrême vont amener un meilleur ordre de choses ». Il faut choisir la société où le mal est en train de tourner au pire, parce que l'exacerbation des mécontentements et de la violence annonce un changement proche. Et pourtant, de cette révolution, qui est-ce qu'en bénéficiera ? Car les descendants du philosophe ne partageront plus ses valeurs et se forgeront leur propre destin, avec leurs propres idéaux. La réponse finale de Diderot est d'un stoïcisme amer, recommandant l'acceptation résignée du « cycle des races » et de « l'arrêt immuable de la nature »¹⁹.

Jean-Jacques Rousseau, le grand dissident de la « secte » des philosophes, manifeste lui aussi, en dépit de ses œuvres que les commentateurs tendent à ranger dans le genre utopique, une grande réticence envers l'utopisme. Si Judith Shklar voyait en Rousseau l'utopiste par excellence, Peter G. Stillman et autres théoriciens soulignent plutôt les éléments de critique de la pensée utopique présents dans *Le contrat social*, *Le discours sur l'inégalité* et *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*. Ce penchant contre-utopique est le résultat de la critique rationaliste de l'imagination, Rousseau étant convaincu que « les hommes civilisés sont les prisonniers de leurs images et de leurs fantaisies », et que les projets sociaux sérieux nécessitent « une analyse audacieuse et attentive et un déploiement logique et cohérent de principes, et non pas le libre jeu de l'imagination, des rêves et des fantaisies »²⁰. Pour défendre son propre *Contrat*

¹⁸ Voir Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, « Diderot the Incurable », p. 417-423.

¹⁹ Denis Diderot, « Satire contre le luxe à la manière de Perse », in *Salon de 1767, Œuvres complètes*, Introduction de Roger Lewinter, Paris, Société encyclopédique française et le Club français du livre, MCMLXX [1970], tome VII, p. 127.

²⁰ Peter G. Stillman, « Utopia and Anti-utopia in Rousseau's Thought », in David Lee Rubin & Alice Stroup (éd.), *Utopia 2: The Eighteenth Century*, EMF (*Studies in Early Modern France*), Charlottesville, Rookwood Press, 1998, Volume 4, p. 60-61, 71-72.

social, Jean-Jacques Rousseau rejetait le titre d'utopiste, évidemment péjoratif. S'il n'avait pas élaboré, argumente-t-il, un schéma explicatif des mécanismes sociaux et politiques, mais un modèle de société idéale, « on se fut contenté de reléguer le *Contrat Social* avec la *République* de Platon, l'*Utopie* et les Sévarambes dans le pays des chimères »²¹.

L'avènement, au cours du XVII^e siècle, du rationalisme et de l'empirisme a imposé dans le paradigme littéraire de l'époque deux nouveaux principes : la cohérence logique et la vraisemblance. Inconnus des canons antérieurs (celui de la « romance », par exemple), ces critères modifiaient le statut de la fiction utopique. Gabriel Plattes, l'auteur d'un « *commonwealth* » typique pour la Révolution anglaise, *A Description of the Famous Kingdome of Macaria* (1641), formulait pour les auteurs de relations de voyage deux conditions de crédibilité intellectuelle et pragmatique : « vous voyageurs, vous devez faire attention à deux choses principalement dans vos récits ; premièrement, à ce que vous n'affirmez rien de ce qui est en général considéré comme impossible. Deuxièmement, à ce que votre relation ne présente aucune contradiction, sinon tous vont croire que vous faites appel au privilège des voyageurs, à savoir, mentir par l'autorité »²².

Après le désenchantement du monde, la grande tradition des merveilles antiques et médiévales était passée de mode. Un autre auteur de la Révolution anglaise, Joshua Barnes, se sentait obligé d'expliquer, à la différence des auteurs médiévaux qui n'avaient nullement ce souci, pourquoi il peuplait son utopie, *Gerania* (1686), de « *a little sort of people, anciently discoursed of, called Pygmies* ». En faveur de l'existence des Pygmées, il évoquait la pléiade d'auteurs d'« ingénuité patente, jugement solide et estime authentique » qui avaient discouru sur cette race. Il invoquait aussi la possibilité logique d'existence d'une telle race humaine, sur la base de la théorie des zones et des climats, censés produire sur leurs habitants des effets anatomiques spécifiques²³. Mais finalement ni l'argument d'autorité, ni celui de plausibilité, ne lui paraissaient faire le poids. Ce qui lui fit jeter dans le jeu un nouveau argument, qu'on peut appeler pédagogique : quoique inventé, donc impossible à accepter raisonnablement et à vérifier pratiquement, son récit devait être validé pour son intention moralisatrice. *Gerania* commençait en exprimant la conviction de l'auteur

²¹ Denis Diderot, *Sixième lettre, in Œuvres complètes*, Tome III, p. 809-810.

²² [Gabriel Plattes], *A Description of the Famous Kingdome of Macaria*, Shewing its excellent government: Wherein the Inhabitants live in great prosperity, health, and happinesse; the King obeyed, the Nobles honoured; and all good men respected, vice punished, and vertue rewarded. An Example to other Nations. In a Dialogue between a Schollar and a Traveller, London, Printed for Francis Constable, anno 1641, p. 2-3.

²³ Joshua Barnes, *Gerania, A New Discovery of a little Sort of People, anciently, discoursed of, called Pygmies: With a Particular Description of their Religion and Government, Language, Habit, Statue, Food &c. Their remarkable Affability and Generosity to Strangers; the Age they commonly arrive at; their Abhorrence of Riches and Deceits; their wonderful skill in the Sciences; the Grandeur and Magnificence of the Court; and the Elegance of their Temples, Castles, and other publick Buildings*, Printed for R. Griffiths at the Dunciad, in St. Paul's Church-yard, 1750, p. ii-iii.

que son discours, « même s'il n'est pas tout à fait vrai, n'est pas entièrement vain, et ni déficitaire pour délecter une fantaisie spirituelle et pour informer un moraliste fautif »²⁴. Par l'introduction du dessein d'instruire, l'invention utopique était momentanément sauvée, mais l'utopie passait du registre fictionnel des voyages extraordinaires au registre allégorique des fables morales.

L'argument pédagogique et moralisateur, combiné à celui du divertissement et du plaisir, a été développé au XVIII^e siècle. C'est l'époque où le chancelier Daguesseau déclarait une offensive générale contre les romans fantastiques, les contes de fées et les voyages imaginaires. Comme le montre Jean-Michel Racault, selon les idéologues de cette dictature de la raison, « le roman n'est pas seulement inutile et frivole, la peinture complaisante des passions qui en constitue le principal sujet le rend également moralement corrompateur [...] le roman est pernicieux parce qu'il est fiction, c'est-à-dire fausseté, et par là assimilable à un mensonge, à un acte délibéré de tromperie »²⁵.

Dans le cadre de cette « proscription du roman », François Augustin De Moncrif lisait à l'Assemblée publique de l'Académie ses « Réflexions sur quelques ouvrages faussement appelés ouvrages d'imagination » (1741). Sa dissertation témoignait d'une critique plus subtile de la fantaisie que celle des philosophes du XVII^e siècle, annonçant l'avènement de Kant et des courants préromantiques. Moncrif ne rejetait pas en bloc les produits d'imagination (il était lui-même auteur de comédies, ballets héroïques, pastorales, songes, fables, chansons et cantates allégoriques), mais différenciait deux classes d'œuvres imaginatives, les unes acceptables, les autres blâmables.

Les ouvrages admissibles sont ceux nourris par une imagination que Moncrif définit comme « invention, génie, idées neuves, ou du moins rendues d'une manière originale »²⁶. Ainsi, les « ouvrages d'imagination » (dans le bon sens du terme) sont ceux qui ont « un sujet dont le choix est ingénieux, un plan dont toutes les parties qui marquent de l'invention, tendent également à mettre dans un beau jour une ou plusieurs vérités propres à former les mœurs, ou à éclairer l'esprit en l'amusant »²⁷. *Le Télémaque* de Fénelon en est donné pour exemple. Le moraliste est donc prêt à sauvegarder la fantaisie, à condition qu'elle se mette à la disposition de l'éducation illuministe et bourgeoise du public.

Par rapport à ces prescriptions, les « ouvrages répréhensibles » sont ceux produits par une « fausse » imagination, qui s'envole du réel et du vraisemblable, dans le fantastique et l'extraordinaire, « sans la moindre idée des sciences, sans les premiers

²⁴ *Ibidem*, p. iv.

²⁵ Voir Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford, The Alden Press, 1991, p. 78, 296-297.

²⁶ François Augustin de Moncrif, « Réflexions sur quelques ouvrages faussement appelés ouvrages d'imagination », in *Œuvres*, Nouvelle édition, À Paris, Chez Maradan, Libraire, 1791, p. 307. Nous approchons de la distinction essentielle de Kant entre imagination productive et imagination reproductive, qui est à l'origine du concept romantique puis moderne d'imaginaire. Toutefois Moncrif reste attaché à la définition classique d'« *ingenium* », qu'il met à jour avec la mentalité rationaliste, illuministe, moraliste et pragmatique de son siècle.

²⁷ *Ibidem*, p. 315.

principes du raisonnement »²⁸. Le manque de prise à la réalité, l'aberration logique, l'invention débridée de choses incroyables (donc mensongères) et finalement inutiles (qui ne servent à aucun type de pédagogie), aussi bien que la répétition et la stéréotypie des thèmes et des personnages traditionnels, sont jugés par Moncrif comme autant d'occasions d'échec esthétique. Dans la catégorie des fiascos littéraire sont rassemblés indistinctement « des romans qui ne sont fondés que sur le merveilleux & le surnaturel, des voyages imaginaires, & enfin des contes de fées & d'enchantements », donc toutes les « romances » (dans le sens anglais du terme) puisant dans la « pensée enchantée ».

Sans être nommée expressément (le terme ne désignait pas encore sans équivoque un genre littéraire), l'utopie (sous la forme de récits utopiques combinés à des voyages extraordinaires) se retrouvait en pleine ligne de mire. En énumérant les « sources » de la faillite de l'imagination fabuleuse, Moncrif cite comme échantillons négatifs les fictions de Swift et Defoe. Il range parmi les causes de l'égarément de l'imagination quelques uns des principes fondateurs de l'utopie : « le renversement des principes ou des usages communs », donc le schéma du « *mundus inversus* » (par exemple les Houyhnhnms de Swift) ; « mettre un ou plusieurs personnages dans quelques situations extraordinaires & embarrassantes » (c'est le cas de Robinson) ; « l'art d'étendre ou de réduire la forme de certains êtres » (les Lilliputiens et les Brobdingnagiens de Swift) ; et « employer les Génies, les Fées, &c. »²⁹.

Finalement, Moncrif saisit et formule l'un des défauts qui, plus tard, seront constamment reprochés à l'utopie par les commentateurs modernes du genre : la condition irréaliste, de demiurge totalitaire, dans laquelle se place l'utopiste-législateur, ses fantasmes de toute-puissance, sa « pensée désirante ». S'attaquant, dans la *Basiliade* de Morelly, aux principes d'égalitarisme, de communauté des biens ou de liberté sexuelle, Moncrif observe « combien il y a de distances entre les plus belles spéculations de cet ordre et la possibilité de l'exécution ; c'est que, dans la théorie on prend des hommes imaginaires qui se prêtent avec docilité à tous les arrangements et qui secondent avec un zèle égal à tous les arrangements ; mais, dès qu'on veut réaliser les choses, il faut se servir des hommes tels qu'ils sont, c'est-à-dire indociles, paresseux, ou bien livrés à la fougue de quelque violente passion ». Moncrif met le point sur le vice central de la pensée utopique, celui de prescrire la félicité par-dessus le libre arbitre des individus. Ce trait négatif sera ciblé par les antiutopies modernes, qui blâmeront la dimension massificatrice des projets d'amélioration politique, sociale, morale, spirituelle, etc., imposés idéologiquement.

Jean-Jacques Rousseau reprend le même argument dans une polémique avec Mirabeau, qui lui avait envoyé *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* de Mercier de la Rivière (1767) : « *Video meliora proboque, deteriora sequor* [Je vois le mieux et je l'approuve, mais je fais le pire]. Voilà ce que fera votre despote, ambitieux, prodigue, avare, amoureux, vindicatif, jaloux, foible ; car c'est ainsi qu'ils font tous, et que nous faisons tous. Messieurs, permettez-moi de vous le dire, vous donnez trop de force à vos calculs, et pas assez aux penchants du cœur humain et au jeu des passions.

²⁸ *Ibidem*, p. 311.

²⁹ *Ibidem*, p. 308-311.

Votre système est très bon pour les gens de l'utopie ; il ne vaut rien pour les enfants d'Adam »³⁰. On voit bien comment la critique rationaliste de l'utopie a incorporé l'argument chrétien de la condition déchue de l'homme et l'a transféré dans l'argument humaniste de la liberté de l'individu face aux législateurs de toute catégorie.

Les auteurs des Lumières ne manquent pas de recommander, sinon d'imposer, le dessein pédagogique comme précepte obligatoire même pour les textes les plus fantaisistes. Par exemple, la narratrice du *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes ou Le nouveau Mentor* de Marie-Anne de Roumier-Robert (1765) reçoit d'un génie élémentaire ces conseils littéraires : « Ton intention doit être d'instruire en amusant : suis exactement ce projet ; c'est le seul moyen par lequel tu puisse acquérir de la gloire et de la réputation »³¹. L'abbé Jean Terrasson, dans la Préface de son *Sethos* (1731), fait la distinction entre l'auteur moral et l'auteur de fiction. S'il range son texte plutôt dans la classe des fictions, c'est parce que, pour lui, la fantaisie, loin d'être source d'inventions débridées, permet de montrer des personnages exemplaires que les textes d'histoire ne sauraient jamais repérer à l'état pur. La fiction utopique est supérieure au récit historique seulement en tant qu'elle peut transmettre des leçons éthiques.

Rétif de la Bretonne avance l'idée que l'échec des utopies à convaincre le public rationaliste et sceptique serait dû justement à l'abandon de la recette poétique basée sur le dessein moraliste. Un mauvais auteur de projet social est celui qui « a noyé l'instructif & fait disparaître l'agréable de cette production ». À cause de leur impossibilité théorique, la République de Platon, l'Utopie de Thomas More et le projet de gouvernement de l'abbé de Saint-Pierre « ont été regardés comme des chimères inexécutables »³². Dans son *Andrographe* (1782) (qui couronne toute une série de « graphes » réformateurs), Rétif de la Bretonne se vante de proposer, lui, des « projets de règlements » et des principes pédagogiques parfaitement exécutoires.

La séparation des genres « traité politique / récit littéraire » posait l'utopie narrative dans la position incommode et minorative de fiction poétique. De Jean Bodin à Jean-Jacques Rousseau, de Leibniz à Proudhon, les théoriciens qui prétendaient au rationalisme et au pragmatisme prenaient soin de se distancier des chimères romanesques et utopiques³³. Chez Karl Marx, le mot utopie se chargeait de tous les sens péjoratifs possibles : sentimentalisme, farce et illusion, pédantisme systématique, impossibilité et rêve, fanatisme et sectarisme religieux³⁴, ce qui a mené Friedrich Engels

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, Lettre 47 à M. de Mirabeau, 26 juillet 1767, in *Lettres philosophiques*, Présentées par Henri Gouhier, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p. 167.

³¹ Marie-Anne de Roumier-Robert, *Voyage de Milord Céton dans les sept planètes ou Le nouveau Mentor*, in Charles-Georges-Thomas Garnier, *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, vol. 17-18, p. XVI.

³² Nicolas-Edme Rétif de la Bretonne, *L'Andrographe, ou Idées d'un honnête homme, sur un projet de règlement, proposé à toutes les nations de l'Europe, pour opérer une réforme générale des mœurs, & par elle, le bonheur du genre humain*, A La Haie, Chez Gosse & Pinet, 1782, p. 11.

³³ Voir Henri Maler, *Congédier l'utopie ? L'utopie selon Karl Marx*, Paris, L'Harmattan, 1994.

³⁴ Voir Maurice Tournier, « Des mots en politique », in Simone Bonnafons & Vincent Milliot (éd.), *UTOPIE... utopies*, numéro spécial de *Mots. Les langages du politique*, no. 35, 1993, p. 120.

à la célèbre distinction entre le « socialisme utopique » et le « socialisme scientifique »³⁵.

Les évaluations rationalistes et humanistes du terme d'utopie lui ont valu, à partir de l'Illuminisme jusqu'à nos jours, le sens relativement péjoratif qu'il conserve dans la langue commune. En Angleterre, après la Restauration, des textes comme *Christianopolis* et la *Nouvelle Atlantide* étaient traités comme des « fictions spirituelles » (« *witty fictions* »), « simple chimères », « châteaux d'air », « caprices romantiques »³⁶. Dans le *Dictionnaire* de Trévors de 1751 ou dans le *Dictionnaire de l'Académie* dans la sixième édition de 1795, l'utopie servait à désigner, d'une manière dépréciative, un pays imaginaire, de nulle part, une chimère, une rêverie, un projet irréalisable³⁷. Exposé à la lumière froide de la raison, le doute que Thomas More avait inclus comme jeu d'esprit dans sa fiction a fini par faire surface dans la signification courante du mot « utopie ». Si au début le terme d'utopie désignait une création d'esprit nourrie par la fantaisie, après l'attaque de la philosophie rationaliste il a acquis le sens, valide encore aujourd'hui, de projet impossible, de fiction pernicieuse, d'illusion répréhensible.

³⁵ Voir Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Editions Sociales, 1973.

³⁶ Dominic Baker-Smith, « The Escape from the Cave : Thomas More and the Vision of Utopia », in Dominic Baker-Smith & C. C. Barfoot (éd.), *Between Dream and Nature: Essays on Utopia and Dystopia*, Amsterdam, Rodopi, 1987, p. 42-43.

³⁷ Voir Bronislaw Backzo, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 47 *sqq.*