

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	ii
TABLE DES MATIÈRES .....	iii
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
MISE EN CONTEXTE DU PESSIMISME ANTHROPOLOGIQUE .....	17
I. Saint Augustin et la nature humaine .....	20
II. Hobbes, les moralistes et la nature humaine .....	21
III. La fragilité du lien social .....	32
IV. L'impossible bonheur utopique .....	38
V. L'échec de la raison dominante .....	43
CHAPITRE II	
LES VOYAGES DE GULLIVER .....	47
I. Gulliver et le pessimisme anthropologique .....	49
II. Lien social et bonheur .....	67
III. Raison et bonheur .....	72
CHAPITRE III	
LE NOUVEAU GULLIVER .....	88
I. Une critique sur l'homme .....	88
II. Le bon sauvage ou la critique du civilisé .....	105
III. L'inaccessible bonheur utopique .....	115
CONCLUSION .....	130
BIBLIOGRAPHIE .....	138

## INTRODUCTION

*Voit-on les loups brigands, comme nous inhumains,  
Pour détrousser les loups, courir les grands chemins ?  
Jamais, pour s'agrandir, vit-on dans sa manie  
Un tigre en factions partager l'Hyrcanie ?  
L'ours a-t-il dans les bois la guerre avec les ours ?  
Le vautour dans les airs fond-il sur les vautours ?  
[...]  
L'homme seul, l'homme seul en sa fureur extrême,  
Met un brutal honneur à s'égorguer soi-même.*

Nicolas Boileau, *Satire VIII*

En 1891, Oscar Wilde écrivait qu'« une carte du monde sur laquelle ne figure pas l'Utopie ne vaut pas le coup d'œil, dans la mesure où cette carte fait fi du seul pays vers lequel tend constamment l'humanité<sup>1</sup> ». En 1944, dans l'essai qu'il consacre à Arthur Koestler, George Orwell réitère l'idée, affirmant que le rêve d'une société juste semble invariablement hanter l'imagination humaine<sup>2</sup>. C'est du moins ce qu'il note lorsque vient l'heure de consacrer aux *Gladiators* (1939) de Koestler une analyse plus approfondie. Au cœur de l'œuvre : le combat que mène un groupe d'esclaves au nom d'un idéal, celui d'une cité plus juste, dépourvue de faim, de servitude, d'injustice, de flagellations et d'exécutions arbitraires. Mais si cette république des esclaves s'apparente à une utopie en ce sens qu'elle vise la formation d'un monde meilleur et plus parfait, elle est, comme tous les projets qui nourrissent cette ambition et que l'on a cherché à inscrire dans la longue

<sup>1</sup> « A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing » (je traduis) ; Oscar Wilde, « The Soul of Man under Socialism » [1891], dans *Marxists Internet Archive* [en ligne], <<https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/index.htm>> (page consultée le 21 mai 2015).

<sup>2</sup> « the dream of a just society [...] seems to haunt the human imagination ineradicably and in all ages » (je traduis) ; George Orwell, « Arthur Koestler (1944) », dans *Project Gutenberg Australia* [en ligne], <<http://gutenberg.net.au/ebooks03/0300011h.html#part24>> (page consultée le 21 mai 2015).

durée, vouée à l'échec. De fait, aussitôt que s'élève sur ces fondements cette *Sun City*, cette dernière se révèle tout aussi injuste, laborieuse et tourmentée par la peur que la précédente, offrant l'un des exemples les plus probants du caractère illusoire de tout projet utopique – de tout projet, autrement dit, qui reposerait sur des notions comme celles d'égalité et de fraternité. La date de publication de l'œuvre de Koestler en témoigne : cette utopie avortée participe d'une époque où les doutes émis à l'encontre de l'homme et de sa capacité à faire le bien s'expriment avec une vigueur sans précédent. Suivant ce point de vue – qui est également celui qu'adoptent les œuvres d'Eugène Zamiatine, d'H. G. Wells, d'Aldous Huxley et de George Orwell –, beaucoup seront prompts à faire de la dystopie, avec cette perspective d'un monde pire, voire cauchemardesque, un genre du XX<sup>e</sup> siècle, destiné à mettre en échec la vision optimiste d'un XIX<sup>e</sup> siècle férus de progrès, mais pourtant appelé, nous le savons désormais, à revêtir un double visage. Le XX<sup>e</sup> siècle, clameront-ils, est l'époque par excellence du pessimisme anthropologique, celle qui a vu la montée des totalitarismes, du *radikal Böse* – du Mal radical, suivant l'expression d'Hannah Arendt – et de la véritable laideur humaine. Toutefois, et Corin Braga se fait un devoir de le rappeler dans *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, le XX<sup>e</sup> siècle n'a pas le monopole de l'utopie négative, ni celui, tant s'en faut, de la monstruosité humaine<sup>3</sup>. C'est ainsi que l'anti-utopie se rapporterait davantage à une « transformation (thématique) qui [se serait] produite bien avant et dont l'utopie portait déjà les germes<sup>4</sup> ». Il est toutefois nécessaire de noter que, bien que l'époque moderne (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) soit celle qui assiste à la naissance de l'utopie négative, il est alors impossible de parler de « dystopie » au sens où l'entendra

<sup>3</sup> Braga situe la naissance de l'anti-utopie en 1605, avec des œuvres comme *Mundus alter et idem* de Joseph Hall et *L'Isle des Hermaphrodites* de Thomas Artus.

<sup>4</sup> Corina Boldeanu, « Naissance de l'antiutopie : une histoire des paradis manqués », dans *Fabula* [en ligne], <<http://www.fabula.org/revue/document5968.php>> (page consultée le 21 mai 2015).

l'époque contemporaine. Pour désigner le phénomène, on fait plutôt usage d'expressions telles que « revers de l'utopie », « limites de l'utopie », « insuffisances de l'utopie » ou « utopie négative ». On commence alors à percevoir les faiblesses de l'utopie positive et ce sont ces faiblesses que l'on expose et exemplifie dans les récits. Si, d'ailleurs, ce mémoire s'intéresse aux anti-utopies du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est précisément parce que le genre connaît un véritable foisonnement, annonçant un changement de paradigme. Il s'agira dès lors d'exposer cette faiblesse utopique qui consiste à placer en l'homme et en ses capacités une foi inébranlable. Cela dit, on ne se trouve toujours pas dans une dynamique d'*anticipation* (dynamique qui caractérisera la dystopie), comme ce sera le cas avec Orwell, Huxley ou Wells. C'est pourquoi, pour les besoins de ce mémoire, nous emploierons les expressions d'« utopie négative », d'« anti-utopie » et de « contre-utopie » (tout ce qui, autrement dit, a trait au *revers* de l'utopie) comme synonymes, tout en évitant d'employer le terme « dystopie » (en ce qui a trait à l'époque moderne du moins)<sup>5</sup>.

Après avoir insisté sur le caractère évolutif de l'anti-utopie, Braga s'interroge : qu'est-ce qui provoque ce glissement de paradigme ? Qu'est-ce qui, entre les XVI<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, invalide les cités idéales au profit de leurs revers cauchemardesques ? Avant de formuler sa réponse, il s'attarde à celles que proposent Jean-Michel Racault et Raymond Trousson. Le premier, après avoir parcouru le *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre, avance quatre arguments susceptibles d'expliquer cet échec : l'intrusion de l'événement et du devenir au sein d'un microcosme idéalement inaltérable (l'utopie « suppose habituellement la fin des temps, terme garant d'un ordre clos et immuable<sup>6</sup> ») ;

<sup>5</sup> Pour une meilleure compréhension des différents termes servant à définir le genre, nous suggérons au lecteur de se rapporter à l'article de Corin Braga, « Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie », dans *Metabasis* [en ligne], septembre 2006, n° 2, <[http://www.metabasis.it/articol/2/2\\_Braga.pdf](http://www.metabasis.it/articol/2/2_Braga.pdf)> (page consultée le 18 août 2015).

<sup>6</sup> Roger-Michel Allemand, *L'Utopie*, Paris, ellipses, 2015, p. 9.

la rupture de la clôture qui l'isole du reste du monde (et qui assure la pérennité de son innocence) ; une incapacité à intégrer le sentiment individuel dans un ordre collectif ; et les contradictions idéologiques entre les diverses valeurs fondatrices de l'utopie. À son tour, et après avoir consacré son étude à *La Fable des abeilles* de Mandeville, aux *Voyages de Gulliver* de Swift, au *Cleveland* de Prévost et à l'*Histoire des Galligènes* de Tiphaigne de la Roche, Trousson identifie quatre causes à même d'expliquer la désagrégation de l'idéal utopique à l'époque moderne : le réalisme (l'utopie fait « bon marché de la dynamique humaine et sociale »<sup>7</sup> réelle) ; le pessimisme (qui mine toute prétention « au progrès et à l'excellence de [l'homme] »<sup>8</sup>) ; l'individualisme (inconciliable avec le bonheur collectif) ; et le scepticisme (la nature humaine « empêche de croire à l'inaffabilité de quelque système que ce soit »<sup>9</sup>). Braga discute ces thèses et, après s'être constitué son propre corpus, attire à son tour l'attention sur deux types de cause susceptibles de miner l'utopie : les causes internes et les causes externes. Les premières se fondent sur l'idée voulant que l'utopie porte en elle-même les germes de sa propre destruction. Pour appuyer cette idée, Braga recourt à la thèse de Jung suivant laquelle « toute action psychique engendre, par *enantiodromie*, une réaction de sens contraire<sup>10</sup> ». C'est une thèse qui s'apparente à la « *Law of reverse effect* » telle que formulée par Walsh : « si l'on s'efforce trop d'obtenir un résultat, ou si l'on s'efforce de l'obtenir sans tenir compte d'autres objectifs tout aussi valables, on risque de récolter l'inverse de ce que l'on désirait<sup>11</sup> ». Dans un tel ordre d'idées, « plus l'utopie tend à l'idéalité et à l'abstraction, plus elle

<sup>7</sup> Raymond Trousson, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », dans Jean Macary, éd., *Essays on the age of Enlightenment in honor of Ira O. Wade*, Genève, Librairie Droz, 1977, p. 316.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>10</sup> Corin Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Éditions Classiques Garnier, 2010, p. 16.

<sup>11</sup> « if you try too hard for something, or try for it at the disregard of other and equally valid goals, you are likely to get the opposite of what you want » (je traduis) ; Chad Walsh, *From Utopia to Nightmare*, Westport, Greenwood Press, 1972, p. 151.

renforce l'animalité, le primitivisme<sup>12</sup> ». Pour ce qui est des causes externes, elles se divisent pour leur part en trois branches : la théologie chrétienne (« les thèmes de l'utopisme “païen” [...] ont été combattus à partir de la vision chrétienne, centrée sur le dogme de la condition déchue de l'homme [...]»<sup>13</sup>) ; le rationalisme cartésien (qui a soumis l'imagination à une critique sévère) ; et l'empirisme anglais (la pensée pragmatique [...] a rendu le paradis terrestre ou l'utopie introuvable sur les cartes<sup>14</sup>).

On le constate à la lumière de ces arguments, qui, bien qu'admettant certaines différences, se recoupent tous sur un point essentiel : pour mettre en échec la vision optimiste de l'utopie, les textes qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, exploitent son revers négatif auront principalement recours à un argument que ne fera guère que reprendre à son compte leur postérité au XX<sup>e</sup> siècle, soit celui du caractère fondamentalement mauvais de l'homme et de la société qu'il modèle à son image. Dès lors, tout projet d'envergure qui naît de l'esprit de l'homme et dont la construction et le maintien reposent sur la force morale de ce dernier ne peut se solder que par l'insuccès. Cette idée suivant laquelle l'utopie, parce qu'elle porte l'homme en son sein, renferme « les germes de sa ruine<sup>15</sup> », connaîtra un destin glorieux sous la plume de Raymond Trousson, comme en témoigne le titre de l'article qu'il consacre à l'ouvrage de Carmelina Imbroscio sur les tendances autodestructrices du paradigme utopique : « Le ver est dans le fruit ». L'idée qu'il y défend : toute utopie est vouée à l'échec dès lors que « le loup est dans la bergerie »<sup>16</sup>. L'utopie est condamnée au naufrage dès lors qu'elle doit composer avec l'homme et, comme le ver vient invariablement avec le fruit, comme le loup a de tout temps habité la

<sup>12</sup> Corin Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>15</sup> Raymond Trousson, « Le ver est dans le fruit », dans Carmelina Imbroscio, dir., *Requiem pour l'utopie ? Tendances autodestructives du paradigme utopique*, Pise, Libreria Goliardica, 1986, p. 15.

<sup>16</sup> *Idem*.

bergerie, elle ne peut connaître qu'un destin tragique. C'est donc le pessimisme anthropologique qui, fondamentalement, rend antinomiques l'idée même d'humanité et l'aspiration utopique. Voilà, du moins, la thèse que compte à son tour explorer ce mémoire en proposant une lecture de deux œuvres du premier XVIII<sup>e</sup> siècle dans lesquelles s'embrassent plusieurs récits à connotation utopique et anti-utopique et dans lesquelles rayonnent avec force les idées développées par la pensée morale de l'époque précédente : les *Voyages de Gulliver* (1726) de Jonathan Swift et *Le Nouveau Gulliver* (1730) de Pierre-François Guyot Desfontaines.

On connaît le Jonathan Swift (1667-1745) des *Voyages de Gulliver* et, à l'occasion, celui des pamphlets circonstanciels que sont *Le Conte du tonneau* (1704), *La Bataille des livres* (1704) et la *Modeste proposition concernant les enfants des classes pauvres* (1729). On connaît encore le Swift qui, grâce à « une prose anglaise limpide et assassine<sup>17</sup> », « excite l'imagination du lecteur, brutalise sa conscience et sollicite son intelligence<sup>18</sup> ». Mais qui était exactement ce virulent pamphlétaire ? Après l'interruption de ses études au Trinity College, Swift devient le nouveau protégé de sir William Temple, chez qui il acquiert une expérience à la fois culturelle, littéraire et politique. C'est encore l'époque à laquelle il se fait homme d'Église, situation qui ne le satisfera cependant jamais, puisqu'on lui refusera toujours son élévation hiérarchique (l'Église ne lui pardonnera jamais le ton qu'il emprunte à son égard dans ses pamphlets). Swift participe également à la vie politique de son époque, autant dans ses engagements en faveur des Irlandais (il s'insurge contre l'oppression exercée sur ces derniers par les Anglais) que dans son œuvre littéraire. C'est ce dont témoignent les *Voyages*. Toutefois, bien que ces derniers adoptent la forme de la

<sup>17</sup> Henri Fluchère, « Swift Jonathan (1667-1745) », dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <<http://www.universalis-edu.com.biblioproxy.uqtr.ca/encyclopedie/jonathan-swift/>> (page consultée le 21 novembre 2013).

<sup>18</sup> *Idem*.

satire politique<sup>19</sup>, ils demeurent avant tout un vaste projet destiné à « fouiller les entrailles<sup>20</sup> » de l'humanité. Les aventures de Gulliver chez les Lilliputiens, les Brobdingnagiens, les Laputiens et les Houyhnhnms poursuivent de ce fait toutes le même objectif : celui de faire voir au lecteur la véritable laideur humaine ; celui de lui renvoyer, par le biais du miroir qu'est l'œuvre, la monstruosité de sa propre image. Ainsi sera-t-il confronté, à la fin du récit, à une réflexion bien autrement angoissante : « regarde-toi, créature, et dis-moi donc si le Yahoo que j'ai rencontré au pays des Houyhnhnms est une caricature de ta personne, ou un véritable portrait !<sup>21</sup> » Outre le fait qu'elle participe à la déconstruction de la grandeur prétendue de l'homme, l'œuvre de Swift justifie la place qu'elle occupe au sein de notre corpus par celle qu'elle habite, de façon plus générale, au sein l'histoire de l'utopie : « Swift s'est avéré, affirme Braga, être le pivot central pour la consolidation de la branche négative, du double d'ombre des utopies prémodernes : les anti-utopies<sup>22</sup> ». Pour ce faire, c'est-à-dire pour mettre en échec l'optimisme renaissant, il ne lui suffit guère que de « reforg[er], dans des moules beaucoup plus acides et sarcastiques, le pessimisme anthropologique augustinien<sup>23</sup> ». C'est dans cette lignée, comme en témoigne le titre qu'il donne à son œuvre et qui implique un rapport de continuité, que s'inscrit encore le second auteur de notre corpus.

À l'instar de plusieurs hommes de lettres de l'époque, Pierre-François Guyot Desfontaines (1685-1745) a mené une vie qui se place sous le signe du mouvement. Après avoir étudié chez les Jésuites, il est tour à tour secrétaire auprès de Bentivoglio,

<sup>19</sup> Braga note à ce propos que, dans la mesure où elles ont toutes deux pour objectif de soumettre la société dans laquelle elles s'insèrent à une critique sévère, l'utopie (qu'elle soit positive ou négative) et la satire « sont deux opérations imaginaires complémentaires » ; Corin Braga, « Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie », *art. cit.*

<sup>20</sup> Henri Fluchère, *art. cit.*

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> Corin Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, *op. cit.*, p. 360.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 332.

nonce du Pape, détenteur de la cure de Thorigny et collaborateur au *Journal des savans*. Accusé de sodomie, puis libéré de Bicêtre grâce à l'intervention de Voltaire, il fonde le *Nouvelliste du Parnasse* et se fait traducteur<sup>24</sup>. Bien que considéré aujourd'hui comme l'un des pionniers de la critique littéraire d'actualité et comme le « père du journalisme<sup>25</sup> », ce sont avant tout ses querelles avec Voltaire, qui se traduisent par une « série d'attaques et de contre-attaques<sup>26</sup> » mêlant « critiques acerbes<sup>27</sup> » et « vers diffamatoires<sup>28</sup> », qui lui assurent une place au sein de la postérité littéraire. Au reste, ses différentes publications révèlent l'ampleur de ses champs d'intérêt, allant de la vulgarisation historique à la satire, en passant par le roman et la critique littéraire : *Ode sur le vain usage de la vie* (1715), *Dictionnaire néologique* (1726), *Lettre d'un comédien françois au sujet de l'Histoire du théâtre italien* (1728), *Nouvelles Histoire de France par demandes et réponses* (1730), *Anecdotes galantes et tragiques de la cour de Néron* (1735), etc.

L'analogie entre les *Voyages* et *Le Nouveau Gulliver* est frappante : se côtoient, dans les deux récits, voyages en mer, sociétés fantastiques, figures du *mundus inversus*, souci de faire vrai (qui, tout en permettant à l'auteur de passer outre la censure, donne lieu à un mélange d'éléments fictifs et véridiques dans le but de faire « adhérer » le lecteur à certains faits racontés) et souci de répondre aux intérêts de l'époque (voyages extraordinaires, figure du sauvage, Nouveau Monde, etc.). Toutefois, l'auteur français l'affirme dans sa préface : son Gulliver n'est pas celui du satiriste anglais ; et, de fait, son récit n'est pas qu'une pâle copie du précédent. Ce qui consacre l'originalité de l'abbé,

<sup>24</sup> L'une de ses traductions les plus notables, notamment parce qu'elle inspirera son propre récit, est celle des *Voyages de Gulliver*, publiée en 1727.

<sup>25</sup> Balcou, cité par Benoît Léger, « La traduction au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans Benoît Léger, *Site personnel*, <<http://alcor.concordia.ca/~bleger/desfontainespresent.html>> (page consultée le 18 août 2015).

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> *Idem*.

c'est le traitement qu'il fait de l'actualité sociale de l'époque, qu'éclaire son expérience journalistique. Alors que le récit de Swift s'imbrique dans une critique du politique (sa stigmatisation de la nature humaine s'accompagnant immanquablement de celle des institutions politiques et de ses principaux acteurs), celui de Desfontaines se fait davantage ponctuel : il prend tour à tour pour objet des sujets qui font débat dans la courte durée historique qu'est le XVIII<sup>e</sup> siècle français. Autrement dit, si son œuvre tend, comme celle de Swift, à inscrire la figure de l'homme dans une nature invariable (il y a bien, au cœur du *Nouveau Gulliver*, une critique de l'homme intemporel dont la nature pernicieuse est profondément inaltérable), elle participe davantage à son inscription historique dans une période déterminée<sup>29</sup>. Mais si, au final, l'auteur semble plus soucieux de s'attaquer à certaines *modes* qu'à quelques grands noms de la sphère politique, il poursuit la même entreprise que celle de son homologue anglais, soit celle de « rappeler utilement des vérités communes, mais solides<sup>30</sup> », en ce qui a trait à la nature humaine. Comme Swift, il s'évertuera à « attaque[r] l'Homme en général, & [à] faire sentir le ridicule & la misère de l'esprit humain<sup>31</sup> », notamment en dessillant les yeux du lecteur sur « des vices énormes qu'[il] [s'est] accoutum[é] à regarder tout au plus comme de

<sup>29</sup> Dans une lettre adressée à Desfontaines, Swift justifie le caractère universel et intemporel de son œuvre : « Les memes vices et les memes folies regnent par tout ; du moins dans tous les pais civilisés de l'Europe : et l'auteur qui n'ecrit que pour une ville, une province, un royaume ou meme un siecle merite si peu d'être traduit, qu'il ne merite pas d'être lù ». C'est encore cette capacité d'inscrire une œuvre dans la longue durée historique qui, selon l'auteur, témoigne de la valeur de cette dernière : « les partisans de ce Gulliver qui ne laissent pas d'être en fort grand nombre [...], soutiennent que son livre durera autant que notre langue, parce qu'il ne tire pas son merite de certaines modes ou manieres de penser et de parler, mais d'une suite d'observations sur les imperfections, les folies et les vices de l'homme » ; « Lettre de Swift à l'abbé Desfontaines (en français) », dans Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, Paris, Gallimard, 1976, p. 401.

<sup>30</sup> Pierre-François Guyot Desfontaines, « Épitre », dans *Le Nouveau Gulliver ou Voyage de Jean Gulliver, fils du capitaine Gulliver*, 1730, tome 1, n. p., dans Bibliothèque nationale de France, *Gallica*, <<http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-84470&M=notice>> (page consultée le 12 janvier 2015). Désormais abrégé sous le titre de *Le Nouveau Gulliver*.

<sup>31</sup> Pierre-François Guyot Desfontaines, « Préface du traducteur, mise à la tête de l'édition de 1728 », p. xxv-xxvi, dans Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, Paris, Guérin, 1762.

légers défauts<sup>32</sup> ». Ainsi les deux œuvres font-elles preuve d'originalité, tout en admettant une ressemblance fondamentale qui justifie la place qu'elles occupent au sein de ce corpus : la critique des fondements de l'utopie, qui passe invariablement par une critique de l'homme et de sa capacité à faire le bien<sup>33</sup>.

Cela dit, quels sont, plus précisément, ces « fondements » que seront chargées de remettre en question les anti-utopies du XVIII<sup>e</sup> siècle ? Nous ne nous aventurerons point à multiplier les définitions<sup>34</sup> ; à ce sujet, nous suggérerions plutôt au lecteur de se rapporter à celles, excellentes, qu'ont formulées Raymond Trousson et Jean-Michel Racault au sujet de l'utopie littéraire classique<sup>35</sup>. Nous nous contenterons plutôt d'énumérer les principales règles de l'utopie (ses invariants, ses fondements, les aprioris nécessaires à sa réalisation et à son bon maintien), que mineront et contesteront les anti-utopies des Lumières. Pour ce faire, nous aurons recours aux présuppositions (élevées au rang de « règles ») formulées par Chad Walsh dans son *From Utopia to Nightmare*, qui, bien que n'ayant été théorisées qu'au XX<sup>e</sup> siècle, sous-tendent toute utopie positive depuis Thomas More. Ces règles se déclinent au nombre de neuf, mais nous ne retiendrons, pour les besoins de ce mémoire, que celles qui seront explicitement mises en échec par

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. xxvi.

<sup>33</sup> Impossible, de ce fait, de penser l'utopie sans penser l'homme. Raymond Trousson y fait d'ailleurs allusion : « Catholique ou protestante, théocratique ou "scientiste", communiste ou aristocratique, l'utopie présente toutes les facettes d'une réflexion dont l'homme est le centre » ; cité par Jean-Michel Allemand, *op. cit.*, p.15, note 1.

<sup>34</sup> La difficulté d'établir une telle définition, affirme Trousson, réside notamment dans le fait qu'« une œuvre littéraire n'est pas seulement la résultante d'une combinatoire préexistante, mais aussi une transformation de cette combinatoire. La difficulté naît donc de définir des paradigmes dont chaque cas historique constituera, peu ou prou, une modification » ; Raymond Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999, p. 23). Braga soutient quant à lui que c'est le caractère « inclusioniste » du genre qui y fait obstacle. De ce fait, l'utopie se présente comme un « genre transfrontalier, un *generum mixtum* » qui autoriserait en son sein plusieurs *topoi* littéraires, comme la robinsonnade, la satire, le voyage imaginaire, etc. ; Corin Braga, *De l'utopie à la contre-utopie aux XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Ph. D. (philosophie), Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, 2008, p. 418.

<sup>35</sup> Pour une définition complète de l'utopie littéraire classique, se référer à Raymond Trousson, *Voyages aux pays de Nulle Part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999 p. 24 et à Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre : 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, p. 20-21.

les deux œuvres à l'étude. Première présupposition (et il s'agit certainement de la plus fondamentale, de la plus décisive en ce qui a trait à l'élaboration et à la survie de l'utopie positive) : « L'homme est fondamentalement bon<sup>36</sup> ». H. G. Wells renforce l'idée, affirmant que « le principe premier de la religion utopienne est la condamnation de la doctrine du péché originel<sup>37</sup> ». À ce stade, impossible de faire fi du contexte historique et culturel qui voit la naissance de l'utopie, sous l'impulsion du chancelier anglais Thomas More. Le christianisme, en introduisant la notion de « faute originelle », a condamné l'accès au Paradis terrestre. Par-delà la thèse de la chute, l'humanisme de la Renaissance offrira pourtant à l'homme une nouvelle « voie de la rédemption », une seconde chance au bonheur ; il lui offrira l'utopie. Cette dernière se présente dès lors comme la solution proposée par More et ses pairs à la fermeture des portes du jardin d'Éden :

[...] les humanistes ont décidé de donner à l'homme la possibilité de construire son propre jardin, par ses forces seules. Redéfinissant le rôle de l'homme face à Dieu et à la nature, Thomas More et ses successeurs ont retiré le jardin d'Éden à la juridiction divine et l'ont ré-attribué à l'humanité. À la cité de Dieu, les humanistes ont opposé une cité construite par l'homme<sup>38</sup>.

Ce faisant, l'utopie entame une révolution anthropocentrique qui atteindra son apogée à l'époque moderne. L'homme, c'est désormais cet être qui, « placé pour seconder la nature, préside à tous les êtres<sup>39</sup> ». Animé d'une étincelle divine (l'humanisme et l'optimisme des Lumières participeront de ce fait à la (re)sacralisation de sa figure), il lit, en sa qualité de « *vassal du ciel*<sup>40</sup> » et de « *roi de la terre*<sup>41</sup> », dans le livre du monde, comme le faisait Dieu avant lui. Et cette suprématie de l'homme n'est rien de moins, suivant une

<sup>36</sup> « Man is basically good » (je traduis) ; Chad Walsh, *op. cit.*, p. 70.

<sup>37</sup> « The leading principle of the Utopian religion is the repudiation of the doctrine of original sin », H.G. Wells, cité par Chad Walsh, *ibid.*, p. 70.

<sup>38</sup> Corin Braga, *Du paradis perdu à l'antinutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, *op. cit.*, p. 38-39.

<sup>39</sup> Buffon, cité par Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 75, note 4.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> *Idem*.

logique qui caractérisera la pensée cartésienne, que le fruit de sa raison et de son application à l'étude de la nature (qu'il sera appelé à contrôler) et qui font de lui un être éminemment supérieur. Cette foi inébranlable que placent les humanistes en la bonté humaine implique (et c'est ce qui nous amène à la seconde présupposition formulée par Walsh) la malléabilité (donc la perfectibilité) de l'homme. Pour que l'utopie soit possible, l'homme doit de ce fait être « extrêmement plastique » (« exceedingly plastic ») ; il doit être capable de *progrès* afin de correspondre à l'image, idéale, de la cité qu'il est appelé à édifier. À cet égard, les utopistes, comme les progressistes, adoptent une conception du temps linéaire qui en appelle à la consécration de l'homme « parfait », du « surhomme » ou, suivant l'expression de Teilhard de Chardin, de l'« ultra-humain ». Il s'agit, dans tous les cas, de marquer l'apothéose de l'homme, d'élargir ses qualités « jusqu'à des dimensions cosmiques<sup>42</sup> ». La troisième présupposition a trait, quant à elle, à la question du bonheur : « Il n'est nul besoin d'une dichotomie entre le bonheur individuel et celui de la société<sup>43</sup> ». C'est une règle à laquelle faisait déjà référence, nous l'avons vu, Jean-Michel Racault : pour que l'utopie soit réalisable, l'intérêt individuel doit être conciliable avec celui de la société. Mieux : l'intérêt individuel doit être le parfait reflet de celui de la société. Ce faisant, l'utopie se prononce en faveur de la sociabilité naturelle de l'homme : ce dernier est un animal social dont « tous [les] instincts [jouent] dans le sens de l'harmonie universelle<sup>44</sup> ». De ce point de vue, « dans une société réellement bonne, un bonheur complet est atteint<sup>45</sup> » entre les individus. Quatrième présupposition : « L'homme est un être rationnel et peut travailler à le devenir

<sup>42</sup> Thomas Molnar, *L'Utopie, Éternelle Hérésie*, Paris, Éditions Beauchesne, 1973, p. 87.

<sup>43</sup> « There is no need for a dichotomy between the happiness of the individual and that of society » (je traduis) ; Chad Walsh, *op. cit.*, p. 71.

<sup>44</sup> Robert Mauzi, *op. cit.*, p. 141.

<sup>45</sup> « In a really good society, a total happiness is achieved » (je traduis) ; Chad Walsh, *op. cit.*, p. 71.

davantage<sup>46</sup> ». Cette règle réitère la foi inébranlable que place l'utopiste, héritier de l'humanisme, en l'homme : ce dernier est en mesure, par le biais de sa raison et de l'usage qu'il en fait, de créer et d'entretenir une société qui relève de la *perfection*. Cinquième présupposition : « Le monde ne se lasse pas du bonheur<sup>47</sup> ». En utopie, tout le monde est heureux, individuellement et collectivement, éternellement. Sixième et dernière présupposition qui intéressera ce mémoire : « Il existe des hommes en mesure de diriger de façon juste, ou du moins des hommes peuvent être choisis et entraînés dans l'optique d'un gouvernement juste<sup>48</sup> ». Walsh précise cette idée en affirmant qu'en Utopie, « la tyrannie est un danger qui peut être éliminé grâce à l'éducation, une sélection sage, une discipline ascétique ou grâce au principe des freins et contrepoids<sup>49</sup> ». Ce que toutes ces présuppositions ont en commun : elles forgent une image purement positive de la condition humaine. L'homme est un être fondamentalement bon et doué de raison, capable de sacrifier son intérêt personnel au profit de celui de la communauté, le tout dans le but d'atteindre à un bonheur inaltérable. Cette logique présente toutefois une faille évidente : l'utopie n'est envisageable que dans la mesure où la bonté humaine l'est également. Walsh insiste sur cette idée : « si l'on croit en la théorie de la “loi de la jungle” et si l'on suppose que l'homme est pour toujours une bête vorace, préoccupée par sa seule survie, il n'y a pas d'espoir pour l'utopie<sup>50</sup> ».

Or, c'est précisément parce que les anti-utopistes du XVIII<sup>e</sup> siècle considèrent l'homme comme une « bête vorace » préoccupée par son seul intérêt que l'utopie

<sup>46</sup> « Man is a rational being and can become more so » (je traduis) ; *idem*.

<sup>47</sup> « People don't get tired of happiness » (je traduis) ; *idem*.

<sup>48</sup> « Rulers can be found who will rule justly, or men can be picked and trained so that they will rule justly » (je traduis) ; *ibid.*, p. 72.

<sup>49</sup> « The danger of tyranny is slight, and can be reduced towards the vanishing point by education, wise selection, ascetic disciplines, or a few elementary checks and balances<sup>49</sup> » (je traduis) ; *idem*.

<sup>50</sup> « If one believes in the simplest theory of the ‘law of the jungle’ and assumes man is for ever a ravening beast, concerned only with his own brute survival, there is no hope of utopia » (je traduis) ; *ibid.*, p. 70.

échoue. Dès que la bonté naturelle de l'homme est contestée, l'édification d'une société plus parfaite demeure un projet inenvisageable. C'est du moins ce que s'emploient à montrer Swift et Desfontaines ; ils cherchent à faire entendre qu'asseoir l'homme sur le trône laissé vacant par Dieu n'est pas sans conséquence. Le transfert qu'opère l'utopie positive renvoie de ce fait à une faute qu'ont fortement condamnée les Anciens, celle de l'*hybris*, de la démesure. Ce renversement ne pouvait dès lors que provoquer une conséquence semblable à celle qui fit suite au péché originel : en privilégiant l'amour de soi au détriment de l'amour de Dieu, l'homme se condamna à la fragile position de créature mortelle vouée à un malheur quasi éternel. C'est ce que condamneront les anti-utopies ; elles seront appelées à traduire en mots et en images les conséquences d'un trop-plein de confiance en l'espèce humaine. L'homme a voulu la démesure, l'homme devra assumer les conséquences de la démesure, au même titre que le firent avant lui les héros des tragédies grecques. En d'autres mots, qui joue à Prométhée – qui cherche à tromper la volonté du Créateur en réintroduisant l'homme au sein d'un lieu idéal aux allures de Paradis terrestre – s'expose à la colère divine. Si les utopistes, refusant de reconnaître l'interdiction divine, élèverent la Cité de l'homme au rang de Cité utopique, les anti-utopistes, refusant à leur tour cette grandeur impie qu'accordèrent leurs prédecesseurs à une créature déchue et indigne de ce statut, participeront à la déconstruction de cette même Cité. Comme saint Augustin, ils considéreront la Cité de l'homme comme « une concurrence blasphématoire à la Cité de Dieu<sup>51</sup> » et, en que telle, cette Cité impie créée par l'homme et pour l'homme sera constamment appelée à faillir dans sa quête de perfection. L'anti-utopie, dès lors qu'elle offre, sous la plume des héritiers du pessimisme anthropologique, le tableau d'un monde dépourvu de valeurs

---

<sup>51</sup> Corin Braga, *Du paradis perdu à l'anti-utopie aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, op. cit., p. 156.

morales, dès lors qu'elle se fait l'expression de l'inhumain, se présente comme le parfait revers de l'utopie positive. Adoptant une conception du temps cyclique (peu importe le degré de perfection qu'une société semble avoir atteint, tôt ou tard, et à l'image de l'Empire romain, cette même société connaîtra le chaos), elle retire cette foi inébranlable qu'ont placée les humanistes (et après eux les optimistes des Lumières) en l'homme.

Toute époque, quelque optimiste qu'elle soit, connaît donc son lot de penseurs négatifs qui s'évertuent à détronger leurs contemporains sur la nature humaine. La Renaissance, sous l'impulsion de Thomas More, a effectivement vu l'avènement de l'utopie positive : l'avènement, autrement dit, de l'une des manifestations les plus probantes de cette foi inébranlable que place l'homme en l'homme. Toutefois, elle a également vu la prolifération d'écrits comme ceux de Machiavel et de Guichardin, qui dépeignent l'homme comme naturellement ambitieux, arrogant, cupide et lâche. Le XVIII<sup>e</sup> siècle ne dérogera pas de cette règle. Si des auteurs comme Kant concourent à l'élévation de la Cité de l'homme au rang de Cité utopique, d'autres, comme Swift et Desfontaines, travaillent à la déconstruction de cette chimère. Pour ce faire, ils n'auront guère qu'à soumettre la pierre angulaire de l'utopie – l'optimisme anthropologique, qui rend à son tour possibles la formation d'un lien social fort et inébranlable, l'accessibilité à un bonheur à long terme et l'usage d'une raison dominante – à une critique sévère. Fait intéressant : les arguments qu'ils avanceront pour réaliser une telle entreprise seront ceux, à quelques différences près, que présentèrent moins d'un siècle plus tôt Thomas Hobbes et les moralistes classiques. C'est pourquoi le premier chapitre de ce mémoire sera destiné à mettre en contexte le pessimisme anthropologique qui sous-tend les deux œuvres à l'étude. En accordant la parole à des auteurs comme Hobbes, Pascal, Pierre

Nicole, La Rochefoucauld et Jacques Esprit, il permettra d'expliciter la position de Swift et de Desfontaines sur des questions telles que la nature humaine, le lien social et le bonheur. Le deuxième chapitre sera, quant à lui, consacré aux *Voyages de Gulliver*, alors que le troisième gravitera autour du *Nouveau Gulliver*. À la lumière de cette étude, il sera désormais impossible de le nier : pour discréderiter l'utopie, il suffit de discréderiter l'homme.

## CHAPITRE I

### Mise en contexte du pessimisme anthropologique

L'optimisme qui accompagne l'avènement de la science moderne au XVII<sup>e</sup> siècle offre un cadre propice à la multiplication des utopies positives, comme en témoignent le *Christianopolis* (1619) de Johann Valentin Andreae, *La Nouvelle Atlantide* (1627) de Francis Bacon, ou encore *Les Aventures de Télémaque* (1699) de Fénelon. Toutefois, nous l'avons vu, le Grand Siècle voit encore l'avènement d'un genre (bien qu'il serait plus approprié de parler de « variété générique » à cette époque), essentiellement négatif, qui sera appelé à se développer de façon considérable dans les siècles à venir. En effet, loin d'approuver de façon unanime les grandes règles inhérentes à l'utopie, certains auteurs des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, sous l'influence de l'augustinisme, se tourneront vers l'anti-utopie pour critiquer une vision du monde trop idéaliste ou pour en montrer les périls<sup>52</sup>. Comme l'observe Jean Dagen à l'occasion du Congrès international des études françaises de 1951, le XVII<sup>e</sup> siècle est le siècle de saint Augustin<sup>53</sup>. Il semble alors que « tout ce qui compte dans l'ordre de l'esprit et dans l'ordre du cœur<sup>54</sup> » relève de la pensée de ce

<sup>52</sup> Bien que certains textes, comme le *Mundus alter et idem* de Joseph Hall (1605), attestent de l'existence de récits à caractère anti-utopique dès le début du XVII<sup>e</sup> siècle (voire la fin du XVI<sup>e</sup> siècle), le *Dictionnaire Européen des Lumières* de Michel Delon situe la véritable naissance de l'anti-utopie au XVIII<sup>e</sup> siècle. Dès lors, il serait juste d'affirmer que les Lumières participent à la codification d'un genre dont les siècles précédents portaient déjà les germes.

<sup>53</sup> Pour de plus amples renseignements, consulter Jean Dagen, « Le XVIIe siècle, siècle de saint Augustin », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1953, no 3-5, p. 31-38.

<sup>54</sup> Philippe Sellier, *Port-Royal et la littérature : Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 139.

dernier. Bérulle, La Ceppède, Pascal, Racine, Nicole, Bossuet et Fénelon ne sont que quelques-uns des plus grands noms de la littérature française ayant puisé chez lui certaines de leurs idées-clés. De plus, loin de se cantonner à certains auteurs phares ou au seul domaine de Port-Royal, l'augustinisme est présent dans plusieurs salons mondains, tel que celui de la marquise de Sablé, amie intime de Pascal et de La Rochefoucauld. Ainsi, la popularité qu'acquiert l'anti-utopie au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle semble tout à fait naturelle : elle est révélatrice du *Zeitgeist*, c'est-à-dire de l'ambiance intellectuelle et spirituelle de l'époque. De façon plus précise, l'opposition entre l'utopie et l'anti-utopie s'inscrit dans un débat qui divise alors l'Europe occidentale depuis près d'un siècle. Ce débat oppose les tenants du pélagianisme, qui expriment une pleine confiance en l'homme et en son libre arbitre, et ceux de l'augustinisme, qui insistent de leur côté sur la corruption de l'homme et son incapacité à se relever seul de la Chute résultant du péché originel. Krishan Kumar résume la situation en ces termes :

[...] l'histoire si entremêlée de l'utopie et de l'anti-utopie pourrait se lire en partie en regard de l'opposition entre augustinisme et pélagianisme, qui marque depuis longtemps la pensée occidentale. L'utopiste [...] est un partisan du pélagianisme. Il nie l'existence du péché originel et croit que l'homme peut se perfectionner en créant un environnement propice à ce perfectionnement. L'anti-utopiste [...] est un partisan de l'augustinisme. Il constate la faiblesse d'une créature humaine succombant sans cesse aux différents péchés que sont l'orgueil, l'avarice l'ambition, que les circonstances en favorisent ou non l'essor<sup>55</sup>.

Ainsi l'anti-utopie relève-t-elle d'un pessimisme anthropologique hérité de la pensée de saint Augustin. Bien que ce dernier ne soit pas le premier à avoir formulé une réflexion négative sur la nature humaine, il fait partie de ceux qui se sont montré les plus virulents à son égard. Le lien entre l'utopie et l'analyse morale est d'autant plus légitime que les

<sup>55</sup> « [...] part of the interwoven story of utopia and anti-utopia can indeed be interestingly told as the longstanding clash between Augustinian and Pelagian traditions within western thought. The utopian [...] is a Pelagian. He denies original sin, and believes that men can perfect themselves by creating the right environment. The anti-utopian [...] is Augustinian. He sees weak human creatures constantly succumbing to the sins of pride, avarice and ambition, however favourable the circumstances. » (je traduis) ; Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 100.

deux cherchent à mettre l'homme à nu pour en étudier les principaux ressorts. Raymond Trousson constate d'ailleurs que « catholique ou protestante, théocratique ou «scientiste», communiste ou aristocratique, l'utopie présente toutes les facettes d'une réflexion dont l'homme est le centre<sup>56</sup> ». D'autre part, les deux posent les mêmes questions, à savoir celles du bonheur (est-il possible ? Si oui, par quelles voies y accède-t-on ?) et du lien social (sur quoi repose-t-il ? Est-il viable ?), rappelant au passage qu'à l'époque moderne, philosophie politique et philosophie morale sont intimement liées. Les anti-utopistes et les partisans du pessimisme anthropologique proposeront donc le même genre de réponses à ces différentes questions et le constat auquel ils en viendront trouvera un écho dans la formule de Raymond Trousson voulant que, « pour réaliser l'utopie, il faudrait se passer des hommes<sup>57</sup> ». Précisant cette pensée, Walsh affirme que « la question n'est plus de savoir si une société raisonnable et abondante est techniquement réalisable, mais si les hommes sont capables de faire preuve de la rationalité et de la bonté nécessaires à sa création et à son maintien<sup>58</sup> ». Nous l'avons vu, c'est parce que les anti-utopistes, dans le sillage d'auteurs tels que Hobbes et les moralistes, considèrent l'homme comme une « bête vorace » préoccupée par son seul intérêt que l'utopie échoue. Dès que la bonté naturelle de l'homme est contestée, l'édification d'une société plus parfaite demeure illusoire.

---

<sup>56</sup> Raymond Trousson, cité par Roger-Michel Allemand, *op. cit.*, p. 15.

<sup>57</sup> Raymond Trousson, « Le ver est dans le fruit », *op. cit.*, p. 16.

<sup>58</sup> « The question is no longer whether a rational and abundant society is technically feasible, but whether men are capable of the rationality and goodness to create and sustain it » (je traduis) ; Chad Walsh, *op. cit.*, p. 16.

## I. Saint Augustin et la nature humaine

La pensée morale de tous ces auteurs repose sur un même socle, soit la vision du monde développée par l'évêque d'Hippone dans son immense œuvre théologique et philosophique. Rappelons que celui que l'on considère aujourd'hui comme l'un des Pères de l'Église occidentale envisage l'état présent de l'homme (qui se caractérise essentiellement par la concupiscence et l'ignorance) comme le résultat direct de la Chute causée par le péché originel. Il est le résultat du choix d'Adam qui, privilégiant l'amour de soi au détriment de l'amour de Dieu, destina l'humanité au malheur. Depuis ce jour, et suivant l'image d'Antoine Arnaud, celle-ci est comparable à « un seul homme qui se serait jeté volontairement dans un précipice sur des pointes de pierre, s'y serait brisé tout le corps et aurait glissé dans un lac de boue dont il ne peut plus se retirer lui-même<sup>59</sup> ». Sans la grâce de Dieu, l'homme est condamné à demeurer dans cet état vil et dégénéré. Le problème (et c'est ce qui fera essentiellement l'objet de la critique) est que la grâce de Dieu n'est accordée qu'à un petit nombre d'élus. Rien ne peut infléchir sa décision ; aucune action, aussi noble soit-elle, ne peut l'amener à accorder sa grâce à un homme. Si ce dernier ne figure pas au nombre des élus, il est abandonné au règne du mal, auquel il sera à jamais incapable de se soustraire. Désormais guidé par son seul amour-propre, il connaîtra un nombre infini de maux, parmi lesquels figurent « les dissensions, les procès, les guerres, [...] les flatteries, la fraude, le vol, [...] l'orgueil, l'ambition, l'envie, les homicides, [...] la sauvagerie, la perversité, la luxure, l'effronterie [et] l'impudence<sup>60</sup> ». Michel de Bay, dit Baius, radicalisera cette vision des choses en laissant entendre qu'

<sup>59</sup> Antoine Arnaud, cité par Philippe Sellier, *op. cit.*, p. 151.

<sup>60</sup> Saint Augustin, cité par Philippe Sellier, *ibid.*, p. 150.

une faute mettant en échec une volonté divine n'a pu avoir qu'un effet total et décisif, qu'elle a dû provoquer une corruption complète et changer du tout au tout l'état de l'âme comme l'état du monde. Dans cette âme et dans ce monde ne subsistait plus un atome, plus une volonté ou une velléité de bien<sup>61</sup>.

Cette idée selon laquelle rien de bon ne subsiste en l'homme et en le monde qu'il habite sera reprise et développée au cours du XVII<sup>e</sup> siècle par le mouvement janséniste, que Sellier caractérise comme « un type de christianisme, qui insiste sur la misère de l'homme, qui se méfie du corps, de la sexualité et de l'action politique [et] qui souligne la faiblesse de la liberté et le poids des habitudes<sup>62</sup> ». Influencés soit par l'augustinisme, soit par le jansénisme, soit par une vision pessimiste plus modérée, les auteurs dont il sera question dans les pages suivantes se prononcent du moins en faveur des mêmes idées : une nature humaine corrompue, un lien social faible et hypocrite, l'impossibilité d'accéder à un bonheur à long terme et l'incapacité de la raison à guider l'homme.

## II. Hobbes, les moralistes et la nature humaine

Bien que se limitant surtout au domaine de la philosophie politique, l'œuvre de Thomas Hobbes présente plusieurs similarités avec celle de saint Augustin, notamment en ce qui a trait à la réflexion anthropologique. Si le philosophe anglais s'intéresse à l'homme, c'est parce que, selon lui, « les principaux corps politiques, les États, sont des compositions d'unités individuelles. On doit [...] envisager les sociétés politiques comme des composés artificiels, des "automates" entièrement constitués d'animaux humains<sup>63</sup> ». Ainsi l'étude de la politique doit-elle débuter par une étude de l'être humain à l'état de nature, état hypothétique destiné à mettre en lumière les principaux ressorts des actions

<sup>61</sup> Rapporté par Gonzague Truc, *Pascal, son temps et le nôtre*, Paris, éditions Albin Michel, 1949, p. 64.

<sup>62</sup> Philippe Sellier, *op. cit.*, p. 75.

<sup>63</sup> Dave Anctil, *Léviathan*, Québec, Les éditions CEC, 2009, p. 33.

humaines et à faire comprendre l'importance de l'autorité politique<sup>64</sup>. Dans son *Léviathan*, Hobbes énumère les trois axiomes qui définissent cet état. En premier lieu, l'*égalité naturelle* : par nature, les êtres humains sont égaux en puissance, parce que tous possèdent les mêmes facultés et que tous ont ainsi une chance équivalente d'enlever la vie à autrui. En second lieu, le *principe de conservation* : il n'existe par nature aucune définition du bien ou du juste, sinon que les hommes recherchent de façon universelle à assurer la sécurité de leur personne et de leurs biens. En troisième et dernier lieu, le *droit naturel* : par nature, chacun a un pouvoir égal et un droit sur chaque chose pour assurer sa conservation<sup>65</sup>. Ce droit renvoie à la liberté que possède chaque individu d'user comme il souhaite de son pouvoir sur autrui, le tout dans le but de satisfaire ses besoins et de préserver sa propre nature. Hobbes fait du principe de conservation le moteur de toutes les actions humaines et c'est pourquoi son anthropologie, profondément égoïste car fondée sur l'amour de soi, doit être considérée comme pessimiste. Dans cet état des choses, « tous les hommes ont un droit sur toutes choses, et même les uns sur le corps des autres<sup>66</sup> ». Cette situation donne inévitablement lieu à un état de guerre civile permanent, à une guerre de tous contre tous, qui perdure aussi longtemps que « l'appétit personnel [demeure] la mesure du bien et du mal<sup>67</sup> ». Ainsi Hobbes refuse-t-il la représentation traditionnelle – et aristotélicienne – voulant que l'homme soit, par nature, un être sociable. Contrairement à beaucoup de philosophes politiques depuis Aristote, il fera de l'homme naturel un *animal insociable*, mu par « le désir permanent et frénétique d'acquérir pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort<sup>68</sup> ». S'appropriant la célèbre maxime romaine, il fera de

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>66</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, 1971, p. 129.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>68</sup> Dave Anctil, *op. cit.*, p. 36.

l'homme un loup pour l'homme<sup>69</sup>. Toutefois, une nuance qu'invite à prendre en compte Thomas Molnar se doit d'être soulevée. Ce dernier affirme que

l'utopiste peut être pessimiste au sujet de la nature humaine individuelle, mais optimiste quant à l'aptitude de la nature sociale de l'homme, qui se révèle à travers la société, de surmonter le mauvais vouloir individuel. La résistance individuelle ne sera pas dominée sans la force, mais l'utopiste professe que si le but est le bien et la perfection, l'emploi de la force est justifié. Il est même justifié d'établir un gouvernement composé spécialement des élus en qui est déposée la doctrine de la société parfaite. Ces élus ont le suprême droit d'obliger chaque individu à se dépouiller de son égoïsme et à revêtir le vêtement d'un candidat à la perfection<sup>70</sup>.

Si ces propos ne font pas explicitement référence à Hobbes, du moins est-il impossible de faire fi du rapprochement potentiel, invitant à nuancer nos propos sur le philosophe anglais. Il semble en effet, à la lumière de ce qu'avance Molnar, que Hobbes ne peut être classé de façon irrémédiable au rang des pessimistes anti-utopistes. Si sa conception de la nature humaine prise dans forme individuelle est de ce fait pessimiste, celle prise dans sa forme collective est quant à elle optimiste, ne niant donc pas la possibilité d'une société plus « parfaite », comme le laissent entendre les idées qu'il développe quant au contrat social.

La conception anthropologique de Hobbes est donc pessimiste, certes, mais elle demeure d'un pessimisme modéré lorsqu'on la compare à celle de Pascal ou des moralistes classiques. Si, chez le premier, l'amour que l'homme se porte oscille entre l'amour de soi et l'amour-propre<sup>71</sup>, l'ambiguïté disparaît chez les seconds, dont la vision

<sup>69</sup> Attribuée à Plaute, cette maxime sera reprise par Hobbes dans son *Citoyen*.

<sup>70</sup> Thomas Molnar, *op. cit.*, p. 15-16.

<sup>71</sup> Christian Lazzeri fait la distinction entre « amour de soi » et « amour-propre » : « *l'amour de soi* (ou “intérêt nôtre”) témoigne fondamentalement du désir de l’agent centré sur lui-même et sur les avantages qu'il cherche à obtenir pour soi, mais sans que cela se traduise par une attention *exclusive* accordée à ceux-ci. [...] Cela signifie que l'amour de soi conduit certainement à ne pas sacrifier ses propres intérêts à ceux d'autrui – car ils possèdent un caractère indépassable –, mais que cela ne conduit pas non plus à une ignorance ou à un désintérêt pour ceux d'autrui, pas plus qu'ils ne conduisent à une rivalité permanente. [...] *L'amour-propre* (ou “intérêt propre”), à l'inverse, témoigne d'une attention exclusivement consacrée à ses propres intérêts considérés comme incommensurables au regard de ceux des autres, lesquels sont systématiquement négligés ou niés [...] de telle sorte que la coopération, lorsqu'elle existe, se trouve en permanence menacée de défection lorsque celle-ci ne possède pas un coût dissuasif. » ; Christian Lazzeri,

de l'homme semble émanée directement de celle de saint Augustin. Pascal, par exemple, ne fait guère que s'approprier la conception anthropologique développée par le Père de l'Église, conception voulant que « la pente vers soi est le commencement de tout désordre<sup>72</sup> ». Ainsi l'homme, abandonné par son Créateur après avoir opté pour l'amour de soi au détriment de l'amour de Dieu, se tourne inévitablement vers le mal et sombre dans la déchéance, justifiant la raison pour laquelle l'homme pascalien « n'est qu'un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce<sup>73</sup> ». Parmi les puissances trompeuses (celles qui abusent l'homme et l'éloignent de la vérité) figurent les sens et la mémoire, l'imagination, la coutume, l'amour-propre, l'orgueil et l'esprit de vanité, les contrariétés, la science humaine et la philosophie, le divertissement et la vie en société. L'amour-propre, par exemple, fait que « l'homme n'est [...] que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres<sup>74</sup> ». Incapable de soutenir la vue de sa personne (vue qui lui renvoie une image odieuse, monstrueuse, de lui-même), l'homme adopte le masque et le déguisement pour camoufler son *moi* réel. Dès lors, « rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide<sup>75</sup> ». S'il multiplie les divertissements, c'est parce que ces derniers lui sont nécessaires pour oublier sa misère et sa corruption et pour se mieux tolérer : « sans divertissement il n'y a point de joie, avec le divertissement il n'y a point de tristesse<sup>76</sup> ». Comme Augustin, Pascal abordera le thème de l'homme voguant entre deux infinis inatteignables, faisant de sa vie terrestre une entreprise vaine. Dans ses

<sup>72</sup> « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Revue du Mauss*, 2008, n° 31, p. 35.

<sup>73</sup> Pascal, cité par Gonzague Truc, *op. cit.*, p. 201.

<sup>74</sup> Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1113.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 1125.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 1138.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 1143.

*Pensées*, il s'interroge : « qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ?<sup>77</sup> » Cette question rhétorique permet à Pascal de faire entendre la misère de l'homme. En insistant sur sa petitesse par rapport à l'Univers et à Dieu, il insiste sur son insignifiance. Placé entre deux extrémités, le tout et le néant, il n'aperçoit aucun des deux, faisant de cette volonté de tout connaître qui le caractérise une volonté absurde. De ce fait,

bornés en tout genre, cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes se trouve en toutes nos puissances. Nos sens n'aperçoivent rien d'extrêmes ; trop de bruit nous assourdit, trop de lumière nous éblouit, trop de distance et trop de proximité empêche la vue, trop de longueur et trop de brièveté de discours l'obscurcit, trop de vérité nous étonne [...] Enfin les choses extrêmes sont pour nous comme si elles n'étaient point, et nous ne sommes point à leur égard : elles nous échappent, ou nous à elles. Voilà notre état véritable ; c'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument<sup>78</sup>.

Le philosophe français ne pourrait insister davantage sur le caractère vain et illusoire de l'homme. Sans Dieu, ce dernier n'est que « néant et pourriture<sup>79</sup> ».

Un même pessimisme caractérise par ailleurs la pensée de Pierre Nicole et de La Rochefoucauld, chez lesquels triomphe le concept d'amour-propre. Dans ses *Essais de morale*, Nicole affirme qu'il n'existe aucune image plus appropriée pour représenter l'état moral de l'homme corrompu par le péché que celle employée par l'Écriture pour décrire Jérusalem : « depuis la teste jusques aux pieds, il n'y avait point en elle de partie saine. [...] Qu'on s'imagine donc une playe universelle ou plutôt un amas de playes, de pestes, de charbons, dont le corps d'un homme soit tout couvert d'une manière affreuse & épouvantable [...]<sup>80</sup> ». Pour corriger l'homme et l'aider à se redresser, une seule solution envisageable : la connaissance de soi. Toutefois, si cette dernière constitue le plus grand bien de l'humanité, elle représente également son plus grand mal, car bien que les

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 1106.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 1108-1109.

<sup>79</sup> Gonzague Truc, *op. cit.*, p. 65.

<sup>80</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale, contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importans*, Paris, Desprez, 1681, tome 3, p. 78. Désormais abrégé sous le titre de *Essais de morale*.

hommes soient prompts à admettre l'importance que revêt ce devoir, ils sont loin d'être prêts à le mettre en pratique. En effet, et faisant ici écho aux propos de Pascal, « rien ne leur est plus odieux que cette lumiere, qui les découvre à leurs propres yeux, & qui les oblige de se voir tels qu'ils sont. Ainsi ils font toutes choses pour se la cacher, & ils établissent leur repos à vivre dans l'ignorance, & dans l'oubly de leur état<sup>81</sup> ». Pour éviter de se voir, l'homme se fait maître dans l'art de couvrir ses défauts d'un voile et de les effacer de l'image qu'il se forme de lui-même et qu'il cherche à imposer aux autres. C'est également dans cette optique qu'il s'attribue, à la faveur de son imagination, quantité de qualités dont il est dépourvu. L'objectif : présenter à soi-même et au reste du monde une image immaculée. C'est ce que Nicole désigne comme le « vain fantôme<sup>82</sup> » de l'homme, qui relève d'un aveuglement volontaire quant à sa personne. Suivant cette perspective,

un capitaine en se regardant soy-même voit un phantôme à cheval qui commande à des soldats. Un Prince voit un homme richement vêtu qu'on regarde avec respect, & qui se fait obeir par tout. [...] Une femme vaine se represente une idole qui charme par sa beauté ceux qui la voyent. [...] Et ainsi chacun n'a pour but dans toutes les actions dont l'amour propre est le principe, que d'attacher toujours à l'idée qu'il a de lui-même de nouveaux ornemens & de nouveaux titres<sup>83</sup>.

Mais si chacun est prêt à s'accorder toute la grandeur du monde, il est également prêt à en dépouiller les autres. Ce qu'il est incapable de condamner en lui-même, il est prompt à le relever chez autrui. C'est ainsi que les personnes les plus vaines se moqueront de la vanité des autres, que les plus injustes reprocheront à leurs voisins leur injustice et que les plus aigres feront des leçons de douceur<sup>84</sup>. Ce qu'il faut retenir avec Nicole, c'est que l'homme corrompu s'aime « sans borne, & sans mesure<sup>85</sup> ». Il n'aime que soi et rapporte tout à soi. Il se fait le centre de tout et voudrait dominer sur tout. Il voudrait que chacun

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 7-8.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 12-13.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 133.

n'ait comme seule occupation que de le louer, de le flatter et de l'admirer. Comme Hobbes, il fera de cette disposition tyrannique la source de la violence, de l'injustice, de la cruauté, de l'ambition et de l'insolence de l'homme.

Bien que son œuvre demeure plus mondaine (car pratiquement exempte de considérations religieuses), La Rochefoucauld décrira l'homme dans les mêmes termes que l'ont fait ses prédecesseurs et contemporains :

L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi ; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens [...] Rien n'est si impétueux que ses désirs, rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites [...] On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes [...] De cette nuit qui le couvre naissent les ridicules persuasions qu'il a de lui-même ; de là viennent ses erreurs, ses ignorances, ses grossièretés et ses niaiseries sur son sujet [...]<sup>86</sup>.

Toutefois, l'une des conséquences inévitables de cette multiplication de masques et de déguisements est l'occultation du *moi* véritable. Ainsi sommes-nous « quelquefois aussi différent de soi-même que des autres<sup>87</sup> ». Au cours de ce processus de travestissement qui tend à obscurcir le *moi*, l'homme finit inévitablement par s'oublier. Or, pour les moralistes, rien n'est plus condamnable. De ce fait,

il est scandaleux de ne pas s'en tenir à son caractère propre, de ne pas coïncider parfaitement avec lui. Ne point nous connaître, c'est ne point nous mesurer, ne point discerner la barrière qui nous ferme, ne point savoir nous renfermer dans le caractère qui est le nôtre. Plus profondément, c'est démentir son principe [...]<sup>88</sup>.

De plus, le fait que les desseins de l'homme soient cachés, le fait que les véritables intentions derrière chaque propos et chaque geste demeurent recouvertes d'un voile relativement opaque, amène à s'interroger : les vertus humaines existent-elles réellement ou ne sont-elles que le fruit de l'amour-propre déguisé ? L'homme est-il réellement

<sup>86</sup> François de La Rochefoucauld, *Maximes et Réflexions diverses*, Jean Lafond, éd., Paris, Gallimard, 1976, maxime 1 des maximes supprimées après la première édition, p. 129-130.

<sup>87</sup> *Ibid.*, maxime 135, p. 65.

<sup>88</sup> Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 42.

capable de compassion et de solidarité, ou n'agit-il que selon son intérêt personnel ?

Pour La Rochefoucauld, point de doute : « ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts, que la fortune ou notre industrie savent arranger ; et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants, et que les femmes sont chastes<sup>89</sup> ». Ainsi « les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer<sup>90</sup> » et la bonté, pas plus que la fidélité, l'humilité, et la pitié, ne s'expliquent autrement que par la notion d'intérêt déguisé.

Jacques Esprit se fera tout aussi virulent que La Rochefoucauld dans son processus de négation des vertus. Dans son traité sur *La fausseté des vertus humaines*, il constate que, « depuis que l'amour-propre s'est rendu le maître & le tyran de l'homme, il ne souffre en lui aucune vertu ni aucune action vertueuse qui ne lui soit utile<sup>91</sup> ». Après avoir traité, comme ses prédecesseurs et contemporains, des thèmes du *moi* obscur et de l'amour-propre, il s'applique à mettre en doute chaque vertu que l'on tend à attribuer à l'homme. Ainsi s'emploie-t-il à démentir l'idée que se font de l'amitié des Montaigne, en prétendant, à la suite d'Aristote, que « toutes les amitiés [...] sont comme autant de ruisseaux qui viennent de la source de l'amour propre<sup>92</sup> ». Il s'accorde également avec la pensée d'Épicure, qui affirma pour sa part qu' « il faut semer dans les hommes [...] comme l'on sème dans les champs qu'on ne cultive que pour moissonner<sup>93</sup> ». Autrement dit, l'amour-propre s'assure que l'homme n'aime que lui-même et que tous les liens qu'il cultive avec autrui résultent de la stratégie du donnant-donnant. Si la valeur d'un geste

<sup>89</sup> La Rochefoucauld, *op cit.*, maxime 1, p. 43.

<sup>90</sup> *Ibid.*, maxime 171, p. 71.

<sup>91</sup> Jacques Esprit, « Préface », dans *La fausseté des vertus humaines*, Paris, Guillaume Desprez, tome 1, 1678.

<sup>92</sup> Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, *ibid.*, p. 131.

<sup>93</sup> *Idem*.

n'est pas soulignée (s'il n'a pas pour conséquence d'attribuer un certain prestige à celui qui agit), il ne vaut pas la peine d'être posé. Dans un même ordre d'idées, *Esprit critique* la notion de civilité. Il affirme en effet que

les personnes civiles, honnêtes & soigneuses, qu'on trouve si obligeantes, qu'on aime, qu'on loue, & dont tout le monde est si satisfait, ne songent qu'à elles-mêmes dans tout ce qu'il semble qu'elles font pour obliger les autres, & qu'ainsi la civilité qui n'a point d'autres principes que ceux qui font agir les hommes du monde, est une vertu trompeuse<sup>94</sup>.

L'étiquette « vertu trompeuse » est également attribuable au désintéressement. Pour le moraliste français, trois raisons motivent l'homme à porter le masque du désintéressé : l'envie d'enjoliver l'image qu'il présente à soi et au monde, le désir de satisfaire ses propres intérêts et la connaissance qu'il a de l'antipathie qu'on témoigne aux personnes intéressées. Par conséquent, le désintéressement n'est rien de plus que « l'intérêt qui a changé de nom afin de n'être pas connu, & qui ne paroît pas sous sa figure naturelle, de peur d'exciter l'aversion des hommes<sup>95</sup> ». S'ajoutent à ces vertus mises à mal l'amour de la vérité, la sincérité, l'indulgence, la pitié, la bonté, la générosité, l'humilité, la justice, la probité, l'honnêteté et la reconnaissance. Bref, le traité d'*Esprit* reflète la conception anthropologique développée par l'augustinisme : il ne reste, ni en l'homme ni en le monde qu'il façonne à son image, rien de bon.

Tous ces auteurs s'entendent, en somme, sur la nature profondément corrompue de l'homme. Ce dernier, contrairement à ce que supposent les utopies positives, n'est ni fondamentalement bon, ni malléable à souhait (donc capable de progrès). Tous possèdent une conception généralement naturaliste de l'être humain ; tous perçoivent l'homme, malgré l'esprit religieux et politique du temps, comme « un animal qui, comme

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 456-457.

les autres, obéit aux lois fondamentales de la nature<sup>96</sup> ». C'est dans cette optique que ces auteurs reprendront à leur compte le parallèle homme-bête, enraciné dans la réflexion morale depuis l'Antiquité<sup>97</sup>. Suivant la conception anthropologique classique, la place de l'homme se trouverait entre la bête et le surhomme : conformément à sa condition mortelle, il est l'égal de la bête, mais en raison de l'activité raisonnée dont il sait faire preuve, il se rapproche des dieux. Pour faire descendre l'homme de son piédestal, pour faire entendre l'absurdité de la grandeur qu'il s'attribue, les moralistes chercheront à creuser un fossé infranchissable entre l'homme et le divin. Pour ce faire, ils s'évertueront à reléguer l'homme au rang de la bête, voire à un rang inférieur. Dans ses *Essais de morale*, Nicole affirme d'ailleurs que les hommes eux-mêmes sont prompts à entretenir ce parallèle, puisqu'inscrire leur faiblesse dans la nature tend à la justifier et à l'excuser. Qui plus est, faire de tous les hommes des bêtes permet de niveler les rangs sociaux : rois, princes, savants, philosophes, bourgeois et paysans sont *ipso facto* relégués au même échelon. Et puisqu'il semble se complaire dans ce rôle qui le rapproche de l'animal, l'homme cherche à s'y fixer, de telle sorte que, « moins [il] agit en homme, plus il est content. Les actions, où la raison a beaucoup de part, [...] l'incommodent, & sa pente est de se réduire [...] à la condition des bêtes<sup>98</sup> ». La Rochefoucauld fait quant à lui usage de la comparaison et de la métaphore filée pour rapprocher l'homme de l'animal :

Combien y a-t-il d'homme qui vivent du sang et de la vie des innocents, les uns comme des tigres, toujours farouches et toujours cruels, d'autres comme des lions, en gardant quelque apparence de générosité, d'autres comme des ours, grossiers et avides, [...] d'autres comme des renards, qui vivent d'industrie, et dont le métier est de tromper ! [...] Combien de perroquets, qui parlent sans cesse, et qui

<sup>96</sup> Dave Anctil, *op. cit.*, p. 5.

<sup>97</sup> L'idée suivant laquelle l'homme est un loup pour l'homme se retrouvait déjà chez Plaute, alors qu'Ésope, dans ses fables, fut l'un des premiers à avoir recours à la figure de l'animal pour peindre les travers de la nature humaine.

<sup>98</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, Paris, Desprez, 1755, tome 1, p. 66.

n'entendent jamais ce qu'ils disent ; [...] combien d'oiseaux de proie, qui ne vivent que de rapine ; [...]<sup>99</sup>.

Ces comparaisons font assez bien voir que les hommes sont à l'égard des autres ce que les différentes espèces animales sont entre elles. Hobbes, nous l'avons brièvement évoqué, associera pour sa part l'être humain à l'animal en faisant de l'homme, à la suite de Plaute, un loup pour l'homme. Féroce et avide de violence, il est prêt à tout pour assurer sa conservation et protéger son bien. Mais si les auteurs dont il est ici question se contentent pour la plupart de reléguer l'homme au rang de l'animal, d'autres, plus acerbes et critiques, chercheront à l'abaisser davantage. C'est le cas de Swift (comme il en sera question au chapitre suivant) et de Boileau. Ce dernier, comme le laissent entendre les premiers vers de la satire VIII, nie l'idée reçue voulant que l'homme, de tous les animaux, soit celui qui ait la raison et la sagesse en partage :

De tous les animaux qui s'élèvent dans l'air,  
 Qui marchent sur la terre, ou nagent dans la mer ;  
 De Paris au Pérou, du Japon jusqu'à Rome,  
 Le plus sot animal, à mon avis, c'est l'Homme  
 Quoi ? dira-t'on d'abord, un ver, une fourmi,  
 Un insecte rampant qui ne vit qu'à demi,  
 Un taureau qui rumine, une chèvre qui broute,  
 Ont l'esprit mieux tourné que n'a l'Homme ? Oui sans doute<sup>100</sup>.

Alors que l'animal se caractérise, pour Boileau, par la constance, l'homme se définit par le mouvement et l'insatisfaction. Alors que l'animal connaît la liberté, l'homme est prisonnier des chaînes de l'ambition, de l'amour-propre, de l'avarice et de la haine. Aucun animal ne lui est inférieur, comme en témoignent les vers qui l'opposent à l'âne :

Quoi ? me prouverés-vous par ce discours profane ;  
 Que l'homme, qu'un Docteur est au-dessous d'un Ane ?  
 [...]  
 Dont le nom seul en soi comprend une Satire ?  
 Oüï d'un âne ; & qu'a-t'il qui nous excite à rire ?  
 Nous nous moquons de lui, mais s'il pouvoit un jour,  
 Docteur, sur nos défauts s'exprimer à son tour :

<sup>99</sup> La Rochefoucauld, *op.cit.*, réflexion diverse XI, p. 180.

<sup>100</sup> Nicolas Boileau, *Satires et œuvres diverses*, Paris, Rollin fils, 1757, p. 41.

[...]  
 Ah ! Docteur, entre nous, que ne diroit-il pas ?  
 [...]  
 O ! que si l'âne alors, à bon droit misanthrope,  
 Pouvoit trouver la voix qu'il eut au tems d'Esopo !  
 De tous côtés, Docteur, voiant les hommes fous  
 Qu'il diroit de bon cœur, sans en être jaloux,  
 Content de ses chardons, & secoüant la tête,  
 Ma foi, non plus que nous l'Homme n'est qu'une bête !<sup>101</sup>

Comparer l'homme au loup, comme l'a fait Hobbes, permet de mettre en relief sa sauvagerie, sa barbarie. Comparer l'homme au tigre, au lion, à l'ours et au chat, comme l'a fait La Rochefoucauld, permet de révéler son caractère cruel, hypocrite, grossier et calculateur. Inverser le rapport hiérarchique entre l'homme et l'âne, comme l'a fait Boileau, permet de désacraliser pleinement sa figure. Plus les auteurs ont une vision pessimiste de l'homme, plus ils l'humilient en le rapprochent de l'animal et Swift, plus que tout autre, entretiendra ce parallèle.

Ainsi l'homme, profondément corrompu, tyrannique et dégénéré, rend-il inenvisageable l'existence réelle de vertus telles que l'amitié, la civilité et le désintéressement. C'est notamment la négation de ces différentes vertus qui rendra impossible l'édification de ce lien social fort et inébranlable qu'auraient souhaité les utopistes. L'homme n'est ni fondamentalement bon, ni malléable à souhait, faisant de la vie qu'il mène en société le prolongement inévitable de sa nature égoïste et calculatrice.

### III. La fragilité du lien social

Poser la question du lien social, c'est poser celle de l'intérêt. Elles entretiennent une relation d'interdépendance, affirment Caillé et Lazzeri, depuis que le prêt usuraire est devenu, à la Renaissance, le symbole de « la recherche d'un avantage exclusif de

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

l'individu perçu exclusivement comme un désavantage pour la communauté<sup>102</sup> ».

Quoiqu'économiquement favorable, une telle conduite était destinée à mettre à mal l'intérêt commun, puisque l'action intéressée « distendait le lien organique<sup>103</sup> » que l'Antiquité et le Moyen Âge avaient cherché à renforcer entre l'avantage individuel et celui de la communauté. La rupture entre ces deux formes d'intérêt s'accroît lorsque se greffe au premier la notion d'amour-propre. Dès lors, les intérêts de l'un sont considérés comme incommensurables au regard de ceux des autres, qui sont pour leur part systématiquement négligés ou niés<sup>104</sup>. Ce sont les notions d'intérêt et d'amour-propre qui, par ailleurs, amenèrent Esprit à mettre à mal des vertus telles que l'amitié, la sincérité et la civilité, piliers de toute vie sociale. Mais qu'en est-il de Hobbes et des autres moralistes ? Les réflexions qu'ils émettent sur l'homme et sur les liens qu'il entretient avec ses semblables semblent suggérer que toute vie en communauté relève du domaine de l'utopie, cette fois-ci entendue comme « chimère ». Car que requiert la vie en société, sinon un certain dévouement envers les autres, un certain désintéressement dont l'homme semble incapable ? Pour les auteurs s'inscrivant dans la tradition du pessimisme anthropologique, l'intérêt « peut sans doute être contenu dans ses manifestations négatives au moyen de sanctions lorsqu'il conduit à infliger des dommages à autrui, mais il ne peut être éradiqué, de telle sorte qu'il ne pourra manquer de faire sentir de nouveau ses effets lorsque les circonstances le permettront<sup>105</sup> ». Ainsi l'intérêt et l'amour-propre, qui forment les ressorts de ce *figmentum malum* qui incite l'homme à faire le mal, sont indéracinables. S'ils peuvent être réprimés, ils ne peuvent être supprimés, faisant de l'égoïsme qui en résulte une disposition insurmontable. D'ailleurs, l'un des thèmes

<sup>102</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique : le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001, p. 24.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>104</sup> Christian Lazzeri, *art. cit.*, p. 35.

<sup>105</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *op. cit.*, p. 295.

favoris des moralistes, qui met à la fois en lumière la nature humaine corrompue et la fragilité du lien social, est celui du *moi* tyrannique : « le *moi* a deux qualités : il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout ; il est incommodé aux autres, en ce qu'il les veut asservir : car chaque *moi* est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres<sup>106</sup> ». Puisque chacun ne cherche qu'à acquérir un pouvoir toujours plus grand sur ses semblables, comment envisager le lien social ? Après Pascal qui prétend que tous les hommes se haïssent naturellement les uns les autres, Nicole fait du lien social un lien reposant sur la tromperie. Ainsi se plaît-il à imaginer l'état des choses si chacun disait réellement ce qu'il pense au lieu de jouer le jeu hypocrite de l'amitié et de la civilité :

Ne vous imaginez pas, Monsieur, que je croye rien de ces louanges que je vous donne. J'ay pour vous tout le juste mépris que vous méritez, mais comme je scay que vous estes assez vain pour croire qu'on ait dans le cœur les sentimens d'estime que je vous témoigne, & que l'amour excessif que vous avez pour vous-même vous pourra disposer par là à me faire les graces que je souhaite, j'ay crû pour les obtenir devoir employer un moyen qui devroit attirer tout le contraire<sup>107</sup>.

Une telle franchise mettrait immédiatement fin à toute vie en société, car rien n'est si odieux à l'homme que de se faire rappeler sa misère par autrui. La Rochefoucauld, pour sa part, insiste sur le rôle de l'amour-propre et rendra ce dernier, à la suite de Nicole, incompatible avec celui d'autrui : « Chacun veut trouver son plaisir et ses avantages aux dépens des autres ; on se préfère toujours à ceux avec qui on se propose de vivre, et on leur fait presque toujours sentir cette préférence ; c'est ce qui trouble et qui détruit la société<sup>108</sup> ». Ainsi la vanité des uns semble toujours faire obstacle à celle des autres.

Toutefois, et malgré l'antipathie que chacun éprouve envers son prochain, un fait demeure : rien n'est plus nécessaire à l'homme que le lien social. En effet, le commerce avec les autres est crucial, ne serait-ce que pour entretenir cette image glorieuse que l'on

<sup>106</sup> Blaise Pascal, *op. cit.*, p. 1126-1127.

<sup>107</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, tome 3, *op. cit.*, p. 143-144.

<sup>108</sup> La Rochefoucauld, *op. cit.*, réflexion diverse II, p. 163.

se forme de soi, ce « vain fantôme » que l'on substitue à notre *moi* véritable. De cette façon, « nous désirons d'être aimés pour nous aimer encore davantage. L'amour des autres envers nous fait que nous nous jugeons plus dignes d'amour, & que notre idée se présente à nous d'une manière plus aimable<sup>109</sup> ». Or, pour être admiré, il faut admirer en retour et, pour être loué, il faut louer, car on ne donne que pour obtenir. C'est ce que Nicole dépeint comme « la source & le fondement de tout le commerce qui se pratique entre les hommes<sup>110</sup> ». L'homme, s'il désire que ce commerce fonctionne, doit camoufler sa haine sous un dehors vertueux, inscrivant cette opération dans une vaste entreprise que Jean Starobinski désigne sous l'expression de « remède dans le mal ». *L'Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* pose à ce propos une question des plus pertinentes : puisque « la guérison des maladies est due à des remèdes fabriqués à partir des poisons, pourquoi n'en irait-il pas de même en ce qui concerne l'amour-propre et l'intérêt, avec cette particularité qu'ils peuvent être appelés à la guérison de leurs propres conséquences ?<sup>111</sup> » Bien qu'essentiellement corrompu dans ses effets individuels immédiats, l'intérêt ne peut-il pas entrer dans la composition d'un plus grand bien collectif ? C'est encore ce sur quoi s'interroge Frédéric II. Après avoir défini l'amour-propre comme « [le] gardien de notre conversation, [l']artisan de notre bonheur, [la] source intarissable de nos vices et de nos vertus [et] [le] principe caché de toutes les actions humaines<sup>112</sup> », il pose la question : « Qu'y a-t-il de plus beau et de plus admirable que de tirer, même d'un principe qui peut mener aux vices, la source du bien, du bonheur et de la félicité publique ?<sup>113</sup> » Au cours de ce processus duquel résulte le lien social, Nicole et Esprit accordent un rôle prépondérant à la raison. Celle-ci aurait en effet

<sup>109</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, Paris, Desprez, 1682, vol. 2, p. 218.

<sup>110</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, tome 3, *op. cit.*, p. 158.

<sup>111</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *op. cit.*, p. 278.

<sup>112</sup> Donné en exemple par Lazzeri, *art. cit.*, p. 33.

<sup>113</sup> *Idem*.

pour fonction de persuader l'amour-propre « que la multiplicité des besoins ne peut être satisfaite par une contrainte exercée sur autrui qui se solderait nécessairement par un échec<sup>114</sup> ». Elle le persuade, autrement dit, « qu'il ne peut se réaliser par la tyrannie à l'égard des autres car il n'obtiendrait que le contraire de ce qu'il recherche en matière d'estime et de réputation<sup>115</sup> ». C'est cet amour-propre éclairé qui amène les hommes, chez Hobbes, à abandonner leurs velléités égoïstes et à entrer dans l'état de société, puisqu'en échange d'obéissance, il garantit paix et sécurité. Suivant cette perspective, c'est donc pour leur propre survie que les intérêts individuels se soumettent à l'intérêt collectif. C'est principalement la crainte de la mort, ainsi que le désir des choses nécessaires à une vie confortable, qui les poussent vers le contrat social. Si l'individu ne retirait aucun avantage à se lier avec ses semblables, il ne le ferait pas. C'est ce même amour-propre éclairé qui entraîne, chez Nicole, un échange de biens et de services dans lequel l'amour-propre de chacun se voit en partie satisfait :

L'amour des hommes estant donc si nécessaire pour nous soutenir, nous sommes portez naturellement à le rechercher & à nous le procurer. Et comme nous scavons par nostre propre experience que nous aimons ceux qui nous aiment ; ou nous aimons ou nous feignons aussi d'aimer les autres, afin d'attirer leur affection. C'est le fondement de la civilité humaine, qui n'est qu'une espece de commerce d'amour-propre, dans lequel on tâche d'attirer l'amour des autres, en leur témoignant soy-même de l'affection<sup>116</sup>.

Le lien social est donc à la fois fragile, en raison des fondements sur lesquels il est érigé, et fort, puisque tout le monde, pour contenter son amour-propre, s'évertue à le fortifier. Tous les besoins sont ainsi remplis, affirme Nicole, sans que la charité ne s'en mêle, de sorte que, « dans les états où elle [la charité] n'a point d'entrée, parceque la vraye Religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de seureté, & de commodité,

<sup>114</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *op. cit.*, p. 299.

<sup>115</sup> *Idem*.

<sup>116</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 219-220.

que si l'on étoit dans une République de Saints<sup>117</sup> ». Si l'intérieur est altéré, rien ne paraît plus réglé et plus civil que l'extérieur. En imitant si bien la charité, l'amour-propre rend viable le lien social. La solution serait donc la suivante : si on ne peut apprendre aux hommes la charité, apprenons-leur à se servir correctement de leur amour-propre, afin qu'ils servent leurs véritables intérêts tout en servant ceux de la communauté. Ces échanges de civilités dépeints par Hobbes et Nicole reposent sur le principe voulant que « la passion la plus dominante, celle qui peut contrebalancer les autres, est à même d'utiliser la raison pour obtenir sa satisfaction<sup>118</sup> ». Il en sera relativement de même pour La Rochefoucauld, bien que celui-ci nie le rôle prépondérant octroyé à la raison. Pour le duc, le processus de sociabilité s'enracine dans la seule mécanique des contrepoids liant entre elles les passions. Ainsi la crainte, qui est à la base de la société chez Hobbes et Nicole, suffit-elle pour expliquer le lien social chez La Rochefoucauld : « La réconciliation avec nos ennemis n'est qu'un désir de rendre notre condition meilleure, une lassitude de la guerre, et une crainte de quelque mauvais événement<sup>119</sup> ». C'est cette crainte qui amène les individus à pacifier leurs relations, tout en donnant une autre vocation à l'amour-propre. Sans renoncer à rechercher l'admiration des autres, il entre dans un commerce d'intérêt pacifique et dans lequel l'égoïsme est dissimulé. Les conséquences sont semblables à celles d'une victoire militaire qui « est produite par une infinité d'actions qui au lieu de l'avoir pour but regardent seulement les intérêts particuliers de ceux qui les font, puisque tous ceux qui composent une armée, allant à leur propre gloire et à leur élévation, procurent un bien si grand et si général<sup>120</sup> ».

<sup>117</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, tome 3, *op. cit.*, p. 158-159.

<sup>118</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *op. cit.*, p. 299.

<sup>119</sup> La Rochefoucauld, *op. cit.*, maxime 82, p. 57.

<sup>120</sup> La Rochefoucauld, maxime morale 232 de la première édition, cité par Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *op. cit.*, p. 301.

Le lien social relève par conséquent d'un paradoxe chez Hobbes et les moralistes. Si l'amour-propre et l'intérêt, qui de façon essentielle caractérisent l'homme, supposent au premier abord l'improbabilité de ce lien, ce même amour-propre et ce même intérêt permettent sa viabilité. L'esprit de communauté voulu par les utopistes est donc, certes, envisageable, mais il ne repose pas sur les mêmes fondements et ne possède par la même solidité. Les utopistes cherchent à abolir toute dichotomie entre le bonheur individuel et le bonheur collectif, assurant que, dans une société réellement bonne, un bonheur complet est atteint. Or, pour les auteurs dont il est ici question, ce bonheur suprême est inenvisageable, dans la mesure où le commerce entre les hommes n'est fait que de concessions. Si l'amour-propre trouve à se satisfaire (du moins aussi longtemps que l'homme continue de porter le masque de la vertu), il ne trouve à se satisfaire qu'en partie et de façon temporaire. Si l'homme est capable de créer l'illusion d'un lien social fort et inébranlable, ce dernier n'en demeure pas moins une illusion fondée sur l'hypocrisie et l'intérêt de l'homme, qui eux seuls sont inaltérables. Et pour le marquis de Mirabeau, point de doute : « la civilisation ne fait rien pour la société si elle ne lui donne le fond et la forme de la vertu<sup>121</sup> ». L'apparence de vertu ne suffit point et c'est précisément ce manque de fond qui, pour les anti-utopistes, rendra l'utopie précaire.

#### IV. L'impossible bonheur utopique

Dans son avant-propos, l'*Histoire raisonnée de la philosophie politique et morale* pose d'emblée la question du bonheur comme étant intrinsèque à la condition humaine : « en matière de morale individuelle et collective, comme dans le champ du politique, c'est le

<sup>121</sup> Le marquis de Mirabeau, cité par Jean Starobinski, *Le remède dans le mal : critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 20.

bonheur qui fait [...] office d'étonnement suprême<sup>122</sup> ». Fait intéressant : cette assertion ne diffère guère de ce qu'affirmait déjà Épicure, trois siècles avant notre ère : « Le bonheur est la fin de la vie : c'est l'aveu secret du cœur humain ; c'est le terme évident des actions mêmes qui en éloignent<sup>123</sup> ». Bien qu'éloignées sur le plan temporel, ces deux affirmations posent un problème qui est quant à lui intemporel : « Existe-t-il une évidence mieux et plus universellement partagée que celle-ci : nous aspirons tous à être heureux. Individuellement et collectivement<sup>124</sup> ». La question du bonheur fait partie de ces questions qui intéressent non seulement les philosophes, mais les individus de toutes époques et nationalités confondues. Rien, de ce fait, ne résume mieux l'ambition humaine que cette simple question : que dois-je faire pour être heureux ? Dans tous les cas, la question du bonheur est intéressante en ce sens qu'elle complète celle de la conception anthropologique et du lien social. Comme l'observe R. Mauzi, « l'innovation du XVIII<sup>e</sup> siècle est d'enrichir ou d'aggraver la confusion traditionnelle depuis l'antiquité, entre la morale et la théorie du bonheur, d'un troisième terme : l'ordre social. Bonheur, morale et société désormais ne font qu'un<sup>125</sup> ». Cette triple préoccupation est encore au cœur de l'utopie, car que recherche cette dernière, sinon le bonheur le plus complet pour ses citoyens ? Que cherche-t-elle à atteindre, sinon un état de bonheur et de paix inaltérable au sein de la société ? Le lien est d'autant plus évident que l'une des étymologies possibles du mot utopie est *eu-topos*, signifiant littéralement « lieu de bonheur ». Il semble toutefois que la conception du bonheur que suppose l'utopie soit incompatible avec celle que proposent les moralistes, expliquant en partie la vogue

<sup>122</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *op. cit.*, p. 7.

<sup>123</sup> Épicure, cité par Diderot, « Epicuréisme ou Epicurisme », dans Denis Diderot et Jean Le Rond d'Alembert, éd., *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, vol. 5, p. 783, dans ARTFL Encyclopédie Project, Chicago, 2013, Robert Morrissey, éd., <<http://encyclopedia.uchicago.edu/>>.

<sup>124</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *op. cit.*, p. 7.

<sup>125</sup> Robert Mauzi, cité par Raymond Trousson, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », *op. cit.*, p. 313.

qu'acquiert l'anti-utopie dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour les utopistes, nous l'avons vu, l'objectif est la suppression de la dichotomie entre le bonheur individuel et le bonheur collectif. Ils considèrent également, et ce sont-là deux éléments majeurs que contesteront les moralistes, que l'utopie se rapporte à « [...] la fin des temps, terme garant d'un ordre clos et immuable, où règne un bonheur inaltérable<sup>126</sup> » et que les hommes sont incapables de se lasser de ce bonheur qui les constraint à l'immobilisme.

Chez Hobbes, par exemple, le bonheur individuel peut en apparence s'accorder avec le bonheur collectif (du moins aussi longtemps que l'homme retire un certain avantage de la vie en société), mais la dichotomie entre les deux subsiste, dans la mesure où il fait reposer la félicité dans « la perpétuation de notre conservation par l'acquisition renouvelée de tout ce qui y contribue<sup>127</sup> ». Si un jour venait où l'état de société ne remplirait plus cette condition, s'il en venait à faire obstacle à l'accumulation des biens et des pouvoirs qui fondent le bonheur personnel, il serait abandonné. Et en ce qui a trait à l'état de bonheur suprême et inaltérable tel que voulu par les utopistes, Hobbes en souligne le caractère chimérique : « [...] en ce qui concerne une fin dernière, en quoi les philosophes de l'Antiquité ont placé la félicité, [...] il n'y a rien de tel au monde, ni moyens d'y parvenir, pas plus qu'il n'y a de moyens de parvenir à l'*utopie* [...]<sup>128</sup> ». Une même vision des choses caractérisera la pensée d'Esprit, qui soumet le bonheur au pouvoir de l'imagination : « Qui ôteroit à l'homme tous les biens que luy fait son imagination, & ne luy laisseroit que ceux dont il jouit effectivement, le rendroit la plupart du temps miserable [...]<sup>129</sup> ». Suivant un même ordre d'idées, Pascal confine la félicité réelle au seul royaume de Dieu, faisant de la vie terrestre une série de misères

<sup>126</sup> Roger-Michel Allemand, *op. cit.*, p. 9.

<sup>127</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *op. cit.*, p. 25.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>129</sup> Jacques Esprit, *op. cit.*, p. 180.

insurmontables. Il affirme de plus que ce que certains sont prompts à appeler « bonheur », « félicité » et « plaisir » lorsqu'ils font référence à la Cité des hommes est tout aussi fragile que le lien social, puisqu'il repose comme ce dernier sur quelque chose de faux et de temporaire ; il repose, nous l'avons vu, sur un enchainement de divertissements, de tentatives destinées à s'oublier et à fuir la vérité. Sitôt que le divertissement prend fin, le « bonheur » fait place au malheur, la joie à la tristesse, le plaisir à l'ennui. Nicole, en bon moraliste augustinien, fait à son tour de notre propre *moi* l'obstacle ultime à ce bonheur. Notre malheur réside en effet, comme il en a été question plus haut, dans le paradoxe de la connaissance de soi : pour être heureux, l'homme doit apprendre à se connaître. Or, lui-même place son bonheur dans l'ignorance de soi, car lorsqu'il cherche à approfondir la connaissance qu'il a de sa personne, il se retrouve vis-à-vis un amas de misères qui l'effraient et l'amènent à renoncer à cette entreprise. Chercher à se connaître, c'est se « faire violence<sup>130</sup> ». Dès lors, rien ne va davantage à l'encontre du principe d'autoconservation que Nicole caractérise, à la suite de Hobbes, comme le moteur de toute action humaine. Ainsi, si la connaissance de soi renvoie au bonheur, le bonheur absolu est impossible dans la mesure où la connaissance de soi absolue l'est également. Geneviève Thiroux d'Arconville reprendra ce thème éminemment augustinien qui consiste à faire de l'homme l'artisan de son propre malheur :

Quelqu'un qui se rappellerait tous les événements qui lui sont arrivés, et qui en formerait un tableau, qui les lui représenterait, ne pourrait y jeter les yeux qu'avec douleur, sans doute, et s'il le partageoit ensuite en deux tomes, inscrivant sur l'un les maladies, les accidents et les chagrins, et sur l'autre, les instans heureux, de plaisir, même d'un état calme, où il n'avait aucun sujet de se plaindre, phisiquement ni moralement, faisant ensuite la soustraction de cette dernière addition, au bas de la première, cette règle d'arithmétique, l'affligerait d'autant plus

---

<sup>130</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, tome 3, *op. cit.*, p. 9.

qu'il ne pourrait se dissimuler, qu'il a été souvent l'instrument de la plus grande partie de ses infortunes, ce qui augmenterait encore ses regrets<sup>131</sup>.

Notre malheur résulte donc principalement, pour les moralistes, de notre aveuglement sur nous-mêmes et sur les autres.

Dans le prolongement de cette question, Hobbes, Pascal et La Rochefoucauld font résulter le malheur de l'inconstance et de l'insatisfaction intrinsèques à l'homme. Pour le philosophe anglais, par exemple,

quand un homme a atteint le degré suprême dans une discipline ou dans une forme de pouvoir, son désir lui enjoint de poursuivre ailleurs sa quête indéfinie de puissance : les prétentions artistiques de Néron sont là pour nous rappeler que le succès en politique ne signifie pas la fin de tout désir, le bonheur humain résidant moins dans la possession ferme d'un bien unique que dans la capacité à toujours désirer un bien nouveau<sup>132</sup>.

Dans cette optique, le bonheur serait, suivant l'expression de Mme de Puisieux, « une boule après laquelle nous courons tant qu'elle roule et que nous poussons du pied quand elle s'arrête<sup>133</sup> ». Boileau poursuit en ces mots ce portrait de la versatilité humaine :

Voilà l'Homme en effet. Il va du blanc au noir.  
Il condamne au matin ses sentimens du soir.  
Importun à tout autre, à soi-même incommode,  
Il change à tous momens d'esprit comme de mode [...]<sup>134</sup>.

La Rochefoucauld complète quant à lui en affirmant qu'« outre les changements qui viennent des causes étrangères, il y en a une infinité qui naissent de lui [l'homme], et de son propre fonds ; il est inconstant d'inconstance, de légèreté, d'amour, de nouveauté, de lassitude et de dégoût [...]»<sup>135</sup>. Or, nous l'avons vu avec Pascal, ce mouvement perpétuel qui est naturel à l'homme et qui prend la forme d'une éternelle insatisfaction place le

<sup>131</sup> Marie-Geneviève-Charlotte Thiroux d'Arconville, « Sur la vieillesse et la mort », dans *Pensées, réflexions et anecdotes*, Ottawa, Bibliothèque de l'Université d'Ottawa, Archives et collections spéciales, collection Charles-Le Blanc, PQ 2067 .T28 A6 1800, 12 vol. ms., vol. 2, p. 163-165.

<sup>132</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *op. cit.*, p. 316.

<sup>133</sup> Mme de Puisieux, citée par Robert Mauzi, *op. cit.*, p. 85.

<sup>134</sup> Boileau, *op. cit.*, p. 42.

<sup>135</sup> La Rochefoucauld, *op. cit.*, maxime 1 des maximes supprimées après la première édition, p. 131.

véritable bonheur hors d'atteinte. Contrairement à ce que suppose l'utopie, « people [do] get tired of happiness ». Tout porte l'individu au mouvement et si l'immobilisme voulu par l'utopie ne peut être atteint, le bonheur utopique ne peut l'être également.

## V. L'échec de la raison dominante

Alors qu'à l'image de Descartes, bon nombre de philosophes modernes miseront sur la raison pour soustraire l'homme à sa condition animale et lui redonner sa toute-puissance, d'autres minimiseront, voire contesteront, ce rôle qui lui est accordé. C'est le cas des auteurs rattachés au pessimisme anthropologique, pour qui la raison humaine ne possède pas la capacité d'établir la vérité dans l'absolu. C'est notamment ce qui explique l'importance que revêt chez eux le parallèle animalier, puisque minorer le rôle de la raison qui, suivant Descartes, serait le propre de l'homme, tend à réintroduire ce dernier au sein du règne animal. Ce processus qui caractérise l'œuvre de Hobbes et de certains moralistes va ainsi à l'encontre de l'une des règles fondamentales de l'utopie, à savoir que « l'homme est un être rationnel et peut travailler à le devenir davantage<sup>136</sup> ».

Hobbes, qui, peut-être plus que tout autre, animalise l'homme, minimise le rôle de la raison en lui retirant le caractère inné que certains cherchent à lui attribuer. Ainsi soutiendra-t-il qu'elle ne naît pas avec l'homme comme la sensation et le souvenir et qu'elle ne s'acquiert pas seulement par l'expérience, comme c'est le cas de la prudence. Pour lui, la raison relèverait plutôt de l'industrie :

Les enfants [...] ne sont doués d'aucune raison avant d'avoir acquis l'usage de la parole ; mais on les appelle des créatures raisonnables à cause de la possibilité qui apparaît chez eux d'avoir l'usage de la raison dans l'avenir. Et la plupart des

---

<sup>136</sup> Voir *supra*, note 46.

hommes, encore qu'ils aient assez d'usage du raisonnement pour faire quelques pas dans ce domaine (pour ce qui est, par exemple, de manier les nombres jusqu'à un certain point), n'en font guère d'usage dans la vie courante [...]<sup>137</sup>.

Hobbes rejette le caractère inné de la raison : celle-ci n'est que *possibilité*. Elle n'est pas intrinsèque à la nature humaine et tout homme n'est pas apte à en faire usage. Hobbes souscrirait par conséquent à cette distinction établie par Swift dans sa correspondance entre deux expressions servant à définir l'homme, soit *animal rationale* et *rationis capax*<sup>138</sup>. Alors que la première expression suppose que la raison est innée en l'homme et que, ce faisant, il est en mesure d'en faire usage comme bon lui semble, la seconde suggère plutôt que l'homme est un être *capable* de raison<sup>139</sup>. Cette définition n'implique aucun innéisme et n'en fait pas une disposition inconditionnelle en l'homme, réfutant ainsi la thèse de Descartes. C'est à cette position qu'adhérera Swift dans ses *Voyages*, dans lesquels il s'évertuera à montrer que l'homme, de tous les animaux, est celui qui possède le moins la raison en partage. Pascal, quant à lui, met à mal la raison en réduisant l'importance de son pouvoir d'action et en privilégiant davantage le sentiment religieux. De ce fait, s'il y a un rôle à accorder à la raison, c'est celui de tenir l'homme « dans l'incertitude et dans un perpétuel balancement<sup>140</sup> » ; « elle le déçoit par ses sophismes, [...] l'abandonne là où elle lui serait le plus nécessaire et ne lui dit rien qu'il lui importera le plus de savoir<sup>141</sup> ». Ainsi ne lui permet-elle pas d'accéder aux hautes vérités, qui sont systématiquement placées hors de sa portée. Et si la raison se trouve

<sup>137</sup> Thomas Hobbes, *op. cit.*, p. 43.

<sup>138</sup> Dans une lettre adressée à Alexander Pope, datant du 29 septembre 1725 ; Jonathan Swift, *Correspondence*, Harold Williams, éd., Oxford, Clarendon Press, vol. 3, 1963, p. 104.

<sup>139</sup> Cette distinction n'est toutefois pas nouvelle, puisqu'on la retrouvait déjà chez Sénèque, qui, prompt à exposer les travers de l'humanité, ne pouvait faire fi d'un potentiel parallèle entre l'homme et l'animal : « tu peux mettre sur [le] même plan les hommes que leur esprit obtus et leur ignorance d'eux-mêmes ravalent au rang de bétail ou d'êtres inanimés. Il n'y a pas de différence entre les uns et les autres, puisqu'en ceux-ci la raison est absente et en ceux-là elle est faussée, et adroite seulement à leur faire du tort et à les pervertir » ; Sénèque, *La vie heureuse - La brièveté de la vie*, Paris, Arléa, 1989, p. 26.

<sup>140</sup> Gonzague Truc, *op. cit.*, p. 199.

<sup>141</sup> *Idem*.

dans une telle incapacité à guider l'homme, c'est du fait de l'imagination, qui serait la véritable faculté dominante. Vis-à-vis de l'imagination, la raison perd son pouvoir d'action et se révèle « incapable de construire quoi que ce soit de solide<sup>142</sup> ». Outre l'imagination, le sentiment tend encore à mettre en échec la raison humaine. Si Pascal privilégie le sentiment au détriment de cette dernière dans le cheminement vers la vérité, c'est parce que « c'est [lui] qui est premier et la raison, si l'on peut dire, ne fait que le justifier ou l'expliciter ; les données mêmes de la raison ou ses conclusions, ne sont valables et agissantes qu'adoptées par le sentiment [...]<sup>143</sup> ». Pour Pascal, « le mouvement de la grâce est un mouvement du cœur<sup>144</sup> » et, alors que « la raison enchaîne ; le sentiment délie<sup>145</sup> ». Le cœur est donc l'instance de connaissance par excellence. C'est lui qui permet à l'homme d'accéder à la vérité, lui qui lui permet de sentir Dieu<sup>146</sup>.

Comme Pascal, Nicole abaisse la raison au rang de ces puissances trompeuses qui obscurcissent l'esprit humain. Toutefois, ce sont pour lui les passions qui, dans un premier temps, doivent faire l'objet d'une condamnation :

Il n'y a personne qui ne demeure d'accord, que la raison nous est donnée pour nous servir de guide dans la vie, pour nous faire discerner les biens & les maux, & pour nous régler dans nos désirs & dans nos actions. Mais combien y en a-t-il peu qui l'emploient à cet usage, & qui vivent [...] selon leur propre raison, tout aveugle & toute corrompue qu'elle est ? Nous flottons dans la mer de ce monde au gré de nos passions, qui nous emportent [...] comme un vaisseau sans voile & sans pilote : & ce n'est pas la raison qui se sert des passions, mais ce sont les passions qui se servent de la raison pour arriver à leur fin<sup>147</sup>.

<sup>142</sup> Philippe Sellier, *Port-Royal et la littérature : Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 254.

<sup>143</sup> Gonzague Truc., *op. cit.*, p. 195.

<sup>144</sup> *Idem*.

<sup>145</sup> *Idem*.

<sup>146</sup> Cette valorisation du cœur et du sentiment trouvera un écho dans l'œuvre des anti-utopistes, qui soumettront la raison dominante à une critique sévère : cette dernière, lorsque portée à son paroxysme, assujettit le fond et la forme de la cité utopique à une froideur mathématique qui n'autorise aucune forme de sentimentalisme.

<sup>147</sup> Pierre Nicole, *Essais de morale*, tome 1, *op. cit.*, p. 49-50.

Loin de seconder l'homme dans la lutte qui l'oppose à son amour-propre, la raison s'y soumet plutôt, rendant vaine toute forme de combat. Dans un même ordre d'idées, Esprit affirme que, malgré toute son industrie, « la raison [...] ne sauroit détruire une passion qui s'est enracinée dans le cœur de l'homme, ni par le secours d'aucun âge, ni par la force d'aucun exemple, ni par la crainte d'aucun malheur [...]»<sup>148</sup>. Avec Nicole et Esprit, on assiste au triomphe des passions et à l'abdication de la raison. Ils soutiennent une position qui sera l'exact opposé de celle qu'adopteront, au XVIII<sup>e</sup> siècle, des auteurs comme Condorcet, pour qui l'esprit humain possède une capacité de progrès infinie. Si cette dernière position sera également celle des utopistes, ce sera, nous le verrons, celle que chercheront à leur tour à contester les anti-utopistes.

La critique de l'utopie, dont les contours sont encore flous au XVII<sup>e</sup> siècle, se précise au cours du siècle suivant, avec des auteurs comme Voltaire. Dans son *Candide*, le philosophe est catégorique : rien de si chimérique que le « *whatever is is right* » d'Alexander Pope et de Leibniz, rien de si utopique qu'un « tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles ». Pour combattre cette illusion, pour révéler le caractère « hérétique » de cet optimisme leibnizien (de cet optimisme qui, de façon plus générale, caractérise tout projet à caractère utopique), Voltaire aura recours aux mêmes armes que celles employées par Swift et Desfontaines dans leurs récits, soit celles de l'ironie et de la satire. Rien, dès lors, ne se révélera plus efficace que ces dernières dans la lutte que mèneront les héritiers du pessimisme anthropologique contre la nature humaine et la société qu'elle modèle à son image. Rien ne se révélera plus efficace dans la lutte contre l'optimisme utopique.

---

<sup>148</sup> Jacques Esprit, « Préface », *op. cit.*

## CHAPITRE II

### *Les Voyages de Gulliver*

C'est notamment parce qu'il fut témoin de l'oppression anglaise exercée sur l'Irlande (oppression contre laquelle il s'insurge dans ses écrits pamphlétaires et satiriques) que Jonathan Swift se fait l'un des critiques les plus virulents de la nature humaine. Allant plus loin que ses prédecesseurs et brandissant les armes de l'ironie et de l'humour noir, il considère comme profondément antinomiques l'idée même d'humanité et l'aspiration utopique. Bien que les *Voyages de Gulliver* (et ce sera encore le cas du *Nouveau Gulliver*) ne relèvent pas entièrement du genre utopique (l'utopie et l'anti-utopie y adoptent plutôt la forme qu'elles revêtaient généralement à l'époque, soit celle de brefs récits imbriqués dans de plus grands), le livre demeure l'un des plus emblématiques du pessimisme anthropologique. En effet, bien qu'entretenant une illusion positive en ce qu'il adopte, comme l'utopie, la forme d'un récit de voyage mettant en scène un héros marqué par le goût de l'aventure et une insatiable soif de connaissances, il est surtout empreint d'une connotation négative héritée du siècle précédent, notamment en ce qui a trait à la figure de l'homme, que Swift, de son propre aveu, pervertit et humilie dans le but de choquer ses semblables : « la fin principale que je me propose dans toutes mes

œuvres est de meurtrir les hommes plutôt que de les amuser<sup>149</sup> ». De ce fait, les *Voyages* choquèrent presque autant qu'ils charmèrent, et si la duchesse de Marlborough salua son caractère instructif<sup>150</sup>, Lord Bolingbroke en condamne la « visée diabolique »<sup>151</sup>. Un auteur anonyme, que l'on sait toutefois membre du clergé, réprouve pour sa part le caractère abject de l'œuvre, de même que le fait qu'aucun, fut-il représentant de l'autorité royale, ne soit épargné par la plume acerbe de l'auteur :

[...] a Man grows sick at the shocking things inserted there ; his Gorge rises ; he is not able to conceal his Resentment ; and closes the Book with Detestation [...] He [the author] spares neither Age nor Sex, neither the Living or the Dead ; neither the Rich, the Great, or the Good ; the best of Characters is no Fence, the Innocent are the least secure ; even his Majesty's Person is not sacred, the Royal Blood affords no Protection here ; he equally endeavours to bring into Contempt with the People, his Majesty, the Royal Family, and the Ministry<sup>152</sup>.

Il ne faut donc pas s'y méprendre : dans la lutte qui oppose l'optimisme au pessimisme chez le satiriste anglais, le second l'emporte aisément. C'est dans cette optique que la majorité de son œuvre s'accorde avec la pensée de saint Augustin et de ceux qui s'en réclament : comme chez ces derniers, l'homme demeure profondément corrompu, ce qui entraîne l'improbable réalisation d'une quelconque cité idéale<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> « the chief end I propose to my self in all my labors is to vex the world rather then divert it » (traduction française de Jacques Pons, dans Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 340, note 1.) ; Jonathan Swift, *Correspondence*, *op. cit.*, p. 103.

<sup>150</sup> Dans une lettre du 17 novembre 1726 adressée à Swift, John Gay informe ce dernier des réactions de lecture qu'il a suscitées : « The Duchess Dowager of Marlborough is in raptures at it ; she says she can dream of nothing else since she read it ; she declares, that she hath now found out, that her whole life hath been lost in caressing the worst part of mankind, and treating the best as her foes ; and that if she knew Gulliver, tho' he had been the worst enemy she ever had, she would give up all her present acquaintance for his friendship. » ; Kathleen Williams, éd., *Jonathan Swift : The Critical Heritage*, Londres, Routledge, 1995, p. 63.

<sup>151</sup> Dans la même lettre que la précédente : « Your Lord [Bolingbroke] is the person who least approves it, blaming it as a design of evil consequence [...] » ; *ibid.*, p. 62.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 67-69.

<sup>153</sup> Le lien entre Swift et les moralistes est d'autant plus légitime que, pour la rédaction de ses *Verses on the Death of Dr. Swift* (sa propre nécrologie), le satiriste anglais s'inspire de la maxime du duc de La Rochefoucauld suivant laquelle « dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas ». Après avoir traduit la maxime (« In all distresses of our friends / we first consult our private ends »), il s'emploie à l'exemplifier en soulignant le caractère jaloux et envieux de la nature humaine, caractère qui rend nécessairement houleux tout rapport social : « We all behold with envious eyes / Our equals rais'd above our size. / Who would not at a crowded show / Stand high

## I. Gulliver et le pessimisme anthropologique

La place qu’occupent les *Voyages* au sein de notre corpus se justifie aisément par le désenchantement qu’inspire à Gulliver la nature humaine. Plus le narrateur progresse dans son périple, plus la désillusion est grande vis-à-vis de ses semblables. D’abord muni d’une foi inébranlable en l’humanité (comme le sont d’ailleurs tous les utopistes et idéalistes de l’époque), les sociétés auxquelles il sera confronté, qu’elles relèvent d’une perfection utopique qui n’admet aucun parallèle avec la Cité des hommes ou, au contraire, d’un cauchemar anti-utopique qui autorise toute comparaison, seront chargées de démentir ses prétentions. De Lilliput à la terre des chevaux, Gulliver fait l’expérience d’un monde qui l’amène à reconsidérer l’amour qu’il porte à ses semblables. À la fin du récit, le doute n’est plus permis : la Cité des hommes, reflet de la Cité des Yahoos, est inaltérable dans sa monstruosité.

Dans la première partie du livre, c’est principalement la figure du dirigeant qui est mise à mal, contredisant l’une des règles fondamentales de l’utopie voulant qu’ « il existe des hommes en mesure de diriger de façon juste, ou du moins des hommes peuvent être choisis et entraînés dans l’optique d’un gouvernement juste<sup>154</sup> ». Rappelons à ce propos qu’en Utopie, « la tyrannie est un danger qui peut être éliminé grâce à l’éducation, une sélection sage, une discipline ascétique ou grâce au principe des freins et contrepoids<sup>155</sup> ».

---

himself, keep others low ? / I love my friend as well as you / But would not have him stop my view. / Then let him have the higher post : / I ask but for an Inch at most ». Après avoir ainsi décrié les rapports qu’un homme entretient avec son prochain, il se plaît à imaginer la réaction de ses proches (et moins proches) à l’annonce de sa mort : « The rest will give a Shrug and cry / I’m sorry, but we all must dye. / Indifference clad in Wisdom’s Guise / All Fortitude of Mind supplies : / For how can stony Bowels melt / In those who never Pity felt ». Jack Lynch, éd., *Verses on the Death of Doctor Swift* [1739], dans Jack Lynch, *Site personnel*, < <http://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/Texts/verses.html#15> > (page consultée le 23 mars 2015).

<sup>154</sup> Voir *supra*, note 48.

<sup>155</sup> Voir *supra*, note 49.

Or, pour Swift, héritier d'une pensée s'apparentant à celle de Nicole et de La Rochefoucauld, la tyrannie est une disposition indéracinable en l'homme : ni l'éducation, ni un quelconque ascétisme ne peuvent en extraire les racines. Ainsi, si l'empereur de Lilliput paraît d'abord relever d'une certaine perfection utopique (le narrateur ne peut s'empêcher d'admirer son physique et ses gestes empreints de majesté), ses actions révèlent le contraire, laissant entendre que l'homme ne peut, malgré la volonté qui l'anime, gouverner de façon juste et honnête de façon permanente. Comme tout homme, le dirigeant est en proie à des passions qui l'entraînent, tôt ou tard, sur la voie de la corruption. Il n'y a en effet rien d'utopique dans la figure d'un empereur qui cherche à se faire maître du monde et qui qualifie d'« indulgence<sup>156</sup> », de « grande faveur<sup>157</sup> » et de « grande générosité<sup>158</sup> » le fait de faire perdre la vue et de faire mourir d'inanition un innocent envers lequel il a développé une certaine antipathie afin de s'en débarrasser, tout en masquant le caractère injuste du geste posé. Toutefois, cette apparence de vertu ne trompe pas toujours et de ce fait, « rien ne terrifiait tant la population que ces panégyriques de la clémence royale, car on avait remarqué que de tels éloges étaient d'autant plus outrés que la sentence était plus inhumaine et la victime plus innocente<sup>159</sup> ». Ainsi Gulliver constate-t-il, au rebours d'un relativisme anthropologique tel que défendu par Montaigne et autres sceptiques, que les princes sont partout les mêmes, tous prisonniers des chaînes de l'amour-propre, de l'orgueil et de l'ambition :

J'avais, il est vrai, lu et entendu bien des choses sur les caprices des grands princes et de leurs ministres – mais j'étais loin d'imaginer qu'ils puissent avoir des conséquences si terribles dans un pays si lointain, et gouverné, me semblait-il, selon d'autres principes que les États d'Europe<sup>160</sup>.

<sup>156</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>157</sup> *Idem*.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 94.

Gulliver fera de nouveau l'expérience d'une telle tyrannie dans la troisième partie du livre, dans laquelle le Roi de Laputa exerce un contrôle absolu et despote sur le royaume de Balnibarbi<sup>161</sup>. De fait,

si une ville entre en rébellion ou se mutine, si elle est le lieu de graves désordres ou refuse de payer l'impôt, le Roi dispose de deux moyens pour la réduire à l'obéissance : le premier, qui est le plus doux, consiste à laisser l'île planer comme un milan au-dessus de la ville et de sa banlieue, il peut ainsi la priver de soleil et de pluie et condamner les habitants à la misère et à la maladie. Il peut même, pour des fautes plus graves, accabler ceux-ci de grosses pierres dont ils ne peuvent se défendre qu'en fuyant dans les caves ou les grottes, mais laissant mettre en pièces les toits de leurs maisons. Si la révolte fait long feu, ou si l'insurrection générale menace, le Roi emploie alors le dernier remède : il laisse tomber verticalement l'île sur la tête des récalcitrants, et plus rien ne reste ni des hommes ni des maisons<sup>162</sup>.

C'est ce désir profondément ancré en l'homme de tout soumettre à sa volonté (désir qui, comme l'a bien explicité Hobbes, ne cesse qu'à la mort), et qui se traduit ici par la tyrannie sans bornes qu'une cité est à même d'exercer sur une autre, que déplore Swift. Rien de plus condamnable, car rien de plus négatif dans ses effets : le peuple de Balnibarbi erre dans les rues de la ville, vêtu de haillons et affichant un air farouche. Et l'état de ses maisons, pratiquement toutes délabrées et en ruines, laisse envisager une misère perpétuelle. Cette critique de la figure du dirigeant, qui parcourt la totalité de l'œuvre, emprunte également au *topos* du *mundus inversus*. En pervertissant les principales qualités liées à cette figure, Swift permet de mieux souligner les nombreux aspects négatifs qui la composent. Ainsi Gulliver apprend-il, en visitant l'Institut des Sciences politiques de l'île de Balnibarbi, que les « malheureux<sup>163</sup> » qui y travaillent

s'étaient mis dans la tête de convaincre les rois qu'un favori devait être choisi pour sa sagesse, sa capacité, sa vertu ; que les ministres devaient apprendre à se soucier du Bien public ; qu'on devait récompenser le mérite, les grands talents, les éminents services ; qu'un prince devait reconnaître son véritable intérêt, lequel n'est jamais différent de l'intérêt du peuple ; qu'il fallait mettre à un poste la

<sup>161</sup> La troisième partie du livre cherche à rendre compte et à condamner l'oppression anglaise exercée sur l'Irlande à l'époque de Swift.

<sup>162</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 228-229.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 249.

personne qualifiée pour le tenir ; plus une quantité d'autres balivernes qu'aucune cervelle humaine n'avait jamais conçues<sup>164</sup>.

Cette critique, qui repose sur une inversion des valeurs, a pour effet de mettre en relief les faiblesses inhérentes au gouvernement européen : qualifier de « malheureux » des hommes œuvrant pour le bien de la société, aspiration assimilée à des « balivernes », c'est admettre le mal qui la gouverne réellement et qui a désormais force d'habitude. Tenter de redresser la politique européenne et de la ramener sur la voie de la vertu relève désormais de l'illusion. Finalement, la critique du dirigeant passe par la voie de l'absurde, l'une des armes favorites de Swift dans sa lutte contre le pompeux despotisme des personnages de haut rang. Ainsi ironise-t-il d'ailleurs sur son séjour à la cour de Luggnagg, où le roi impose à ses visiteurs de lécher le sol jusqu'à son trône :

Mais, eu égard à ma qualité d'étranger, on avait balayé avec tant de soin que je n'avalai pas trop de poussière. Ceci était cependant une faveur exceptionnelle, qu'on accordait aux seules personnes de haut rang, lorsqu'elles demandent audience. On allait même, quand la personne introduite avait des ennemis à la Cour, jusqu'à rajouter de la poussière sur le plancher<sup>165</sup>.

Le texte fait mention d'un seigneur qui avait avalé tellement de poussière qu'il fut incapable d'articuler mot devant le roi, précisant que cracher ou s'essuyer la bouche est considéré comme un crime capital. Et lorsque le roi souhaite se débarrasser d'une personne, il n'a guère qu'à répandre sur le sol de la poudre empoisonnée. Rien de si condamnable, en somme, que cette figure du dirigeant dont certains ingénus ne cessent de vanter les vertus. Et sans la présence d'un roi profondément vertueux prêt à faire de son intérêt personnel le reflet de l'intérêt public, point d'utopie possible.

Si le personnage du dirigeant est l'un des plus critiqués chez Swift, il ne faut pas oublier que c'est l'humanité même que l'auteur vise dans son œuvre. Cherchant à rendre

---

<sup>164</sup> *Idem*.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 271.

compte de sa véritable nature, il s'amuse à la pervertir et à la vicier, en mettant notamment l'accent sur sa laideur physique et morale. Pour ce qui est de cette dernière, les exemples abondent, et l'un des extraits les plus saisissants à cet égard demeure le débat qui divise certains penseurs sur l'île de Balnibarbi et qui consiste à trouver une solution pour faire rentrer de l'argent dans les coffres de l'État. Gulliver résume la discussion en ces termes :

Le premier affirmait que la méthode la plus juste serait de taxer les vices et les sottises de chaque individu, en laissant à un jury de voisins le soin de fixer loyalement le montant de la taxe. Mais l'autre était d'une opinion exactement contraire ; il voulait taxer les qualités physiques et morales dont chaque homme était le plus fier, et on aurait d'autant plus à payer que l'on s'estimerait plus haut ; ainsi, le montant de l'impôt serait établi par le contribuable lui-même [...] Quant à l'honneur, la justice, la raison et le savoir, ils seraient entièrement libres de taxes, car ce sont des vertus d'une espèce si singulières que les hommes ne consentent ni à les reconnaître chez leur prochain, ni à les estimer en eux-mêmes [...] [Et] on ne taxerait pas la fidélité conjugale, ni la chasteté, ni le bon sens, ni le bon caractère, car les rentrées ne couvriraient pas les frais de perception<sup>166</sup>.

L'homme peint par Swift est celui des moralistes classiques : s'aveuglant sur son *moi* réel, il s'estime pourvu des qualités les plus louables et dépourvu des travers les plus dignes de reproches. Ainsi n'aperçoit-il que grandeur en lui-même et que bassesse en son prochain. Rien de plus lucratif, donc, que de taxer les qualités dont il se croit doté. Et pour ce qui est de la laideur physique, notons qu'elle entretient un rapport métonymique avec la morale : la première est le reflet de la seconde, profondément dégénérée. Le voyage à Brobdingnag, où le narrateur entre en relation avec un peuple de géants, sert de prétexte au développement de cette idée. C'est sur cette île que le héros réalise, suivant la théorie du relativisme, que ce qui semble admirable vu de loin se révèle autre vu de près. Voici d'ailleurs la réflexion qui l'anime, après que son regard se soit posé sur le sein géant d'une paysanne : « Ceci me fit méditer sur les jolies peaux de nos dames anglaises, dont toute la beauté vient de ce qu'elles sont à notre échelle, et que leurs défauts ne peuvent être

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 252-253.

perçus qu'à travers des verres grossissants ; l'expérience prouve alors que le teint le plus lisse et le plus blanc apparaît grossier, rugueux et d'une vilaine couleur<sup>167</sup> ». Ainsi les *Voyages*, selon l'hypothèse de Jacques Pons, permettent-ils à Swift de développer l'une de ses idées philosophiques favorites, soit celle de la « nécessité où nous sommes d'être trompés par nos sens pour percevoir quelque chose de beau dans l'univers<sup>168</sup> ». Si par hasard, et suivant la logique pascalienne des puissances trompeuses, nous percevons quelque chose d'admirable en l'homme, c'est que nos sens se sont joués de nous. Servant un même objectif d'avilissement physique et moral, le voyage sur l'île de Glubbdubdrib traite du thème de la dégénérescence de l'homme à la faveur d'un parallèle entre les Anciens et les Modernes. Sur cette île, le roi possède le pouvoir de ramener les morts à la vie l'espace d'un certain temps. Permettant à Gulliver d'interroger les personnalités de son choix, ce dernier note que l'avantage va aux Anciens. Alors qu'il s'émerveille devant les grands noms de l'Antiquité que sont Homère, Alexandre et Brutus, il déplore la corruption qui est à même de caractériser à elle seule l'histoire moderne. Ainsi réalise-t-il l'altération physique qui accompagna l'évolution de l'homme : « les tailles [d'aujourd'hui] étaient moins hautes, les nerfs moins vifs, les muscles et les tendons moins fermes, les couleurs du visage moins saines ; et les chairs paraissaient flasques et corrompues<sup>169</sup> ». Il constate donc rapidement, suivant une conception du temps dominée par l'idée de décadence, l'infériorité de ses semblables par rapport à ceux des temps jadis : « Je ne pus sans un serrement de cœur comparer les vivants et les morts, ni me dire que toutes ces belles vertus d'autrefois étaient maintenant prostituées [...]<sup>170</sup> ». Et lorsqu'il est mis au fait des véritables motifs ayant régi toutes les grandes actions humaines (et que l'on

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 127, note 1.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>170</sup> *Idem*.

regroupe à tort sous la bannière du progrès), il estime que le parjure, l'oppression, la corruption et la fraude ne sont pas des faiblesses aussi condamnables qu'il le croyait. La critique que comporte le passage de Gulliver sur ces îles est à peine voilée : profondément corrompu du fait de son amour-propre, il ne reste rien de louable en l'homme moderne. Qui plus est, la pente descendante sur laquelle il est irrémédiablement engagé l'empêche de prétendre à la dynamique de perfectibilité telle que mise de l'avant par l'utopie positive.

Dans une même optique d'avilissement destiné à « faire sentir la vanité des grandeurs humaines<sup>171</sup> », Swift développe une certaine obsession pour les excréments et pour tout besoin naturel ayant pour effet de rabaisser l'homme au rang de la bête. Cette « animalisation », qui tenait, nous l'avons vu, une place privilégiée dans l'œuvre de Hobbes et des moralistes classiques, se présente dans les *Voyages* comme une arme de choix, car rien ne déprécie tant l'homme que ce parallèle qui l'oblige à descendre de son piédestal. Ainsi Swift, comme ses prédecesseurs, affiche-t-il une conception purement naturelle de l'homme, ce dernier n'étant qu'un animal parmi les autres. Et pour le dépouiller de sa soi-disant grandeur morale, il n'a guère qu'à montrer comment il est mu par les mêmes considérations que le reste du règne animal. C'est de cette façon qu'à Lilliput, les besoins naturels de Gulliver l'amènent à négliger les règles qui régissent toute vie de cour :

Je commençais à sentir les tortures de la faim, car j'avais mangé pour la dernière fois plusieurs heures avant de quitter le navire, et j'étais tellement harcelé par cette exigence de la nature, que je ne pus m'abstenir de traduire mon impatience (enfreignant peut-être ainsi les règles de la stricte civilité)<sup>172</sup>.

<sup>171</sup> Desfontaines, « Préface du traducteur, mise à la tête de l'édition de 1728 », *op. cit.*, p. xxiv.

<sup>172</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 39-40.

Pour Swift, point de doute : l'homme réel est fort éloigné de cet homme peint par Descartes, séparé des animaux par un abîme et maître de la nature. Au contraire, il est si soumis à cette dernière qu'il ne peut faire fi de ce qu'elle lui commande. C'est encore ce qui le motive à faire part au lecteur de toutes les occasions où le héros ressent un quelconque besoin de se soulager :

Depuis des heures, j'étais extrêmement pressé par certaine nécessité de la nature [...] Entre l'urgence et la honte, je me trouvai dans le plus cruel embarras. Le meilleur expédient dont je m'avisaï fut de me glisser dans ma maison, de fermer la porte derrière moi, et reculant de toute la longueur de ma chaîne, d'alléger mon corps de ce gênant fardeau<sup>173</sup>.

Le lecteur aura encore l'occasion de le « voir » uriner dans le jardin des fermiers géants chez qui il loge, de même que sur le palais royal de Lilliput. Et pour ce qui est des excréments, le narrateur donne la description détaillée de ceux des Yahoos qu'il rencontre en Houyhnhnmland : « [...] pendant que je tenais dans mes mains la sale petite bête, elle couvrit tous mes habits de ses excréments, une horrible matière, jaune et liquide<sup>174</sup> ». La question des excréments est également à l'honneur sur l'île de Balnibarbi, où un questionnaire destiné à identifier les coupables d'une conspiration contre le régime se décline comme suit : « Que mangeaient-ils, et à quelle heure ? Sur quel côté dormaient-ils ? Avec quelle main se torchaient-ils le derrière ? Que pouvait-on dire de leurs excréments ? Quels en étaient la couleur, l'odeur, le goût, la consistance ?<sup>175</sup> » Tous ces détails, qui témoignent d'une attention accrue accordée aux matières fécales et aux fonctions digestives, sont généralement occultés dans les œuvres littéraires, car ils vont à l'encontre des règles de la bienséance. Le fait que Swift multiplie ce genre de descriptions au point d'en faire une fixation permet de souligner la dimension critique de son entreprise. En effet, cette obsession ne serait-elle pas le parfait reflet de la perception

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 254.

qu'a l'auteur de la nature humaine ? Ne pourrait-on pas faire du pessimisme anthropologique qui l'anime la raison de son obsession pour tout ce que la bienséance commande de dissimuler ? Il semble que oui : pour bien faire entendre l'antipathie qu'il ressent envers ses semblables (et que sa misanthropie de plus en plus prononcée confirme), rien de plus efficace que de révéler dans leurs moindres détails leurs faiblesses, tout ce qui, autrement dit, en fait des animaux abjects et dépourvus de grandeur physique et morale. C'est conformément à ce dessein d'avilissement, d'ailleurs, que Gulliver est présenté au royaume des géants telle une bête de foire : transporté par son maître de village en village, il est exposé aux regards de tout un peuple, qui s'émerveille devant la présence d'une aussi petite créature, qui avait la forme d'un homme et savait faire mille jolis tours. L'expression « avoir la forme de » revêt ici une importance capitale, puisque les habitants refuseront toujours de reconnaître son statut d'homme, comme il refusera d'abord, nous le verrons, de reconnaître aux Houyhnhnms leur caractère raisonnable. Ils le considèrent plutôt comme un *splacknuck*, une « petite bête d[u] pays, très jolie à voir, et longue de six pieds<sup>176</sup> ». Selon les dires du narrateur, sa condition sur l'île ne semble en outre guère différente de celle de l'animal : « [...] cette forme d'esclavage perpétuel qui consistait à amuser la populace à longueur de journée avait fortement compromis ma santé, et c'est incontestablement parce qu'il pensait que je n'avais plus longtemps à vivre que mon maître m'avait cédé à si bon prix<sup>177</sup> ». Perçu comme de la petite « vermine » et traité en conséquence, il est encore qualifié par les experts du roi de *replum scalath*, de *lusus naturae*<sup>178</sup>, c'est-à-dire d'« erreur de la nature », de

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 139-140.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 142.

« monstre ». On considère Gulliver (ou la race humaine qu'il représente) comme l'était tout animal depuis l'Antiquité, soit comme un être dénué de raison et de conscience.

Outre l'« animalisation » de l'homme, Swift emprunte encore au *topos* du regard étranger pour renforcer son point de vue pessimiste sur ses contemporains. En effet, attribuer la critique sur l'homme à un étranger, à un inconnu qui possède une soi-disant vision objective des choses, permet d'attirer l'attention du lecteur sur les vices et les faiblesses de l'homme, devenus banals, voire invisibles, par force d'habitude. Comme l'affirme Frédéric Rouvillois dans son liminaire à une étude sur la notion de progrès, « on ne voit pas ce qu'on a trop vu, et paradoxalement, l'évidence finit par n'être que ce qu'on ne regarde plus, ce qu'on oublie à force de le connaître<sup>179</sup> ». C'est pourquoi l'homme devra, « pour être bien peint, [...] l'être par un autre animal que l'homme<sup>180</sup> ». Suivant cet objectif, le XVIII<sup>e</sup> siècle passera maître dans l'art de révéler par le biais de l'étranger, de rendre visible par le biais de la critique éloignée. Braga fera encore de ce processus, qu'il désigne sous l'expression de « confrontation des opinions », un procédé typique de l'utopie. Dans tous les cas, il s'agit de condamner les mœurs européennes, de les tourner en ridicule, en ayant recours à un point de vue « extérieur ». Ainsi le regard porté par le bon roi brobdingnagnien sur l'égoïste et fourbe européen possède-t-il un pouvoir critique des plus efficaces. Le rôle que Swift lui attribue dès ses premiers entretiens avec le narrateur est de critiquer la grandeur que l'homme, aveugle lorsqu'il s'agit de sa personne, est prompt à s'accorder. La perception qu'aura le roi de Gulliver et de ses semblables est résumée dans un traité de morale brobdingnagnien, dont le propos montre quel

<sup>179</sup> Frédéric Rouvillois, *L'invention du progrès : aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Paris, Kimé, 1996, p. 13.

<sup>180</sup> Desfontaines, « Préface du traducteur, mise à la tête de l'édition de 1728 », *op. cit.*, p. xxii.

animal chétif, méprisable et désarmé, l'homme était de nature ; combien il était incapable de se défendre des inévitables du temps ou de la férocité des bêtes ; à quel point toutes les autres créatures le dépassaient, l'une en force, l'autre en vitesse, la troisième en prudence, la quatrième en habileté. Il ajoutait que la nature avait dégénéré au cours de ces derniers temps de décadence universelle, et que les êtres qu'elle produisait n'étaient que de pauvres abortons en comparaison de jadis<sup>181</sup>.

Comme un Pascal ou un La Rochefoucauld, l'auteur de ce traité réintroduit l'homme au sein du règne animal, dans lequel, de surcroit, il lui attribue une position d'infériorité. Et comme les moralistes, il fait mention de la pente descendante sur laquelle il se trouve entraîné, sans que sa volonté puisse l'en détourner. Ce sont à toutes ces faiblesses, qui concernent autant la perception que l'homme a de lui-même que celle qu'il aura des mœurs et coutumes de sa société, que le roi s'attaquera. C'est dans cette optique qu'il demande à Gulliver, qui ne cesse de vanter les mérites de l'Angleterre, de lui décrire les habitudes de son pays, espérant y retirer quelque chose à imiter. Mais le discours du narrateur aura l'effet contraire. Après avoir chanté les louanges de son pays, les commentaires du roi et les interrogations qu'il soulève n'ont pour effet que d'en souligner les nombreuses tares :

Il fut complètement ébahi de l'historique que je lui avais fait de nos affaires au cours du dernier siècle. Il n'y voyait [...] qu'une accumulation de conspirations, rébellions, meurtres, massacres, révoltes, bannissements, le tout n'étant que l'effet désastreux de notre cupidité, notre esprit de faction, notre hypocrisie, notre perfidie, notre cruauté, notre rage, notre folie, notre haine, notre luxure, notre malveillance et notre ambition<sup>182</sup>.

Swift se fait ici maître dans l'art de l'énumération critique. Chaque élément ajouté à cette longue liste des faiblesses humaines ne fait que marteler davantage celles-ci à l'esprit du lecteur, lui rappelant à quel point sa condition est chétive et méprisable. C'est encore dans cette optique moralisante qu'il mettra l'accent, par le biais du roi, sur la fausseté des vertus humaines :

<sup>181</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, op. cit., p. 185.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 178.

Mon petit ami Grildrig, vous m'avez fait de votre pays un panégyrique tout à fait admirable. Vous avez nettement prouvé que l'ignorance, l'incapacité et le vice sont les qualités que vous requérez d'un législateur, et que personne n'explique, n'interprète et n'applique les lois, aussi bien que ceux dont l'intérêt et le talent consistent à les dénaturer. [...] Il ne ressort pas, de votre exposé, qu'une seule vertu soit jamais exigée pour l'obtention d'une de vos charges publiques, et encore moins que les prêtres soient promus pour leur piété et leur savoir, les soldats pour leur fidélité et leur vaillance, les juges pour leur intégrité, les sénateurs pour leur patriotisme et les conseillers pour leur sagesse<sup>183</sup>.

Lorsque Gulliver suggère de lui enseigner comment fabriquer et se servir des armes dont il a la connaissance (comme la poudre à canon), le roi, stupéfait, s'interroge sur le fait qu'un « insecte si impuissant [...], et réduit à ramper [...], pût nourrir des idées si inhumaines et s'être tellement habitué à elles qu'il ne manifestait pas la moindre émotion devant les scènes de massacre et de désolation qu'[il] donnai[t] comme des conséquences normales à l'emploi de ces machines exterminatrices<sup>184</sup> ». La conclusion qu'il tire du tableau qui lui est peint de l'ambition et de l'hypocrisie des hommes est que la race humaine « form[e], dans [son] ensemble, la plus odieuse petite vermine à qui la Nature ait jamais permis de ramper à la surface de la terre<sup>185</sup> ». Cette critique a d'autant plus de force qu'elle est formulée par un roi dont la véritable grandeur contraste nettement avec celle de l'homme, ce qui a pour effet de souligner l'aspect chimérique de cette dernière. Autrement dit, le caractère utopique du dirigeant de Brobdingnag (le seul qui soit revêtu d'une telle perfection dans l'œuvre, notamment en ce qu'il croit que « toute la science du gouvernement se ramèn[e] à quelques principes très simples, au sens commun et à la raison, à la justice et à la bonté [...]»<sup>186</sup>) permet de mettre en évidence le caractère contre-utopique des autres figures peuplant le roman, qu'il s'agisse des Lilliputiens et de leur soif de domination, des Académiciens de Balnibarbi empreints d'un savoir illusoire et absurde ou des Européens, dont les ressorts principaux sont l'intérêt personnel et

<sup>183</sup> *Idem*.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 183.

l'amour-propre. Le fait que la société des hommes contraste toujours avec les mœurs et les coutumes utopiques des Brobdingnagiens en fait donc une société purement contre-utopique et, par conséquent, condamnable.

Bien que le voyage à Brobdingnag participe fortement à la déconstruction de toute figure idéalisée de l'homme, c'est en Houyhnhnmland que la critique atteint son apogée, grâce au rapport de comparaison qui s'établit entre l'homme, le cheval raisonnable et le Yahoo. Dans un premier temps, le regard que les chevaux portent sur l'Européen s'apparente à celui du roi de Brobdingnag et a encore pour effet de souligner les travers humains. La première faiblesse mise de l'avant par l'hôte de Gulliver est celle du physique, qui dément la grandeur dont l'homme se prétend pourvu :

Il commença [...] à critiquer les [...] parties de mon corps : ma figure, qui était toute plate ; mon nez, qui était proéminent ; mes yeux, placés exactement de face, de sorte que je ne pouvais regarder de côté sans tourner la tête ; [...] mon corps avait besoin d'être défendu contre la chaleur et le froid et j'étais obligé de lui mettre et de lui ôter chaque jour, au prix d'un travail long et ennuyeux, une enveloppe protectrice<sup>187</sup>.

Pour ce qui est du physique, donc, point de doute : l'homme ne possède aucune qualité propre à en faire un être supérieur au sein du règne animal. Au contraire, son corps et sa figure sont si disgracieux qu'ils participent à son avilissement plutôt qu'à son élévation. L'autre faiblesse que permettent de souligner les entretiens entre Gulliver et son hôte relève de sa morale. En interrogeant le narrateur sur les causes des guerres dans son pays, par exemple, le cheval met en relief le caractère absurde de ces dernières et, par le fait même, de l'état d'esprit qui anime les Européens. Car quelles sont les causes des guerres, sinon l'ambition des princes, la corruption des ministres et les différences d'opinions ? « Jamais une guerre, du propre aveu de Gulliver, n'est aussi acharnée et sanglante, jamais elle ne dure si longtemps, que lorsqu'elle a éclaté à propos d'une différence d'opinion,

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 318-319.

portant le plus souvent sur des vétilles<sup>188</sup> ». Il affirme encore que, si un prince envoie une armée dans un pays où la population est pauvre et ignorante, il a le droit, voire le devoir, d'en mettre la moitié à mort et de réduire le reste en esclavage, le tout dans le but de les soustraire à leur « barbare façon de vivre<sup>189</sup> ». Et un soldat, explique-t-il, n'est rien de moins qu'un Yahoo « que l'on paie pour tuer, de sang-froid, le plus qu'il pourra de ses semblables – lesquels pourtant ne lui ont jamais fait de mal<sup>190</sup> ». Rien, de ce fait, n'est plus apte à souligner le caractère tyrannique, ambitieux et pervers de l'homme que ce résumé de la mécanique qui régit les grandes guerres européennes. Le Houyhnhnm en vient rapidement à la conclusion que l'homme surpassé le Yahoo en termes de dégénérescence et de monstruosité, comme tendra à le confirmer le parallèle qui les unit et qui porte la critique anthropologique à son paroxysme.

Il semble en effet que rien ne plaise davantage à l'auteur des *Voyages* que de soumettre l'homme à un examen comparatif (destiné à souligner sa faiblesse soit en le rapprochant d'êtres vils soit en le distinguer d'êtres profondément bons) pour tenter de l'humilier et de lui dessiller les yeux sur sa véritable nature. C'est ce procédé qui sera à l'œuvre en Houyhnhnmland, où la figure de l'homme est tantôt mise en parallèle avec celle des chevaux savants, tantôt avec celle des êtres monstrueux qui leur servent de bêtes de somme. Mais pour établir le parallèle, une description de ces animaux s'impose. Gulliver présente les Yahoos comme des « bêtes très bizarres et difformes<sup>191</sup> », des espèces de « démons<sup>192</sup> », aux « griffes longues et puissantes, aux pointes aiguës et

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 323-324.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 295.

recourbées<sup>193</sup> ». Leur tête, leur poitrine et leurs parties génitales sont couvertes d'une toison brune, rousse ou blonde et on les voit souvent en position assise, bien qu'ils puissent se lever sur leurs deux pattes de derrière. À ce stade, impossible pour le lecteur de s'y méprendre : le portrait esquissé du Yahoo, figure anti-utopique par excellence, est celui de l'homme. La ressemblance est frappante, et rien ne répond davantage à la volonté de l'auteur. Cela étant dit, notons encore que ces animaux se nourrissent de raves crues et de morceaux de charognes qu'ils déchirent avec leurs dents. Dans leur comportement, le narrateur détecte des « dispositions perverses et rétives<sup>194</sup> », précisant qu'ils sont « sournois, méchants, traîtres et vindicatifs. Ils sont forts et résistants, mais couards par nature, ce qui les rend insolents, abjects et cruels<sup>195</sup> ». Ils sont ingénieux pour faire le mal et se révèlent être les plus « irréductibles des brutes<sup>196</sup> ». Gulliver admet n'avoir jamais croisé d'animaux capables d'inspirer un tel mépris et une antipathie aussi instinctive, ignorant alors qu'il porte cette accusation contre lui-même et ses semblables. Tout semble distinguer ces animaux des Houyhnhnms, qui sont quant à eux des chevaux doués de raison, affectueux, charitables, courtois, qui reçoivent leurs hôtes avec civilités et qui, contrairement aux Yahoos, se nourrissent avec « beaucoup de décence et de bonnes manières<sup>197</sup> ». Ils sont près de la Nature (leurs habitations et leur alimentation sont simples, mais bonnes pour eux) et aucun mot dans leur langage n'est à même d'exprimer des notions telles que le mensonge et la fausseté. Ils possèdent d'ailleurs un vocabulaire assez pauvre, « car leurs besoins et leurs passions sont moins nombreux que les nôtres<sup>198</sup> ». Ils ont donc vaincu ce que des générations de moralistes ont cherché à

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 351-352.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 317-318.

corriger chez les hommes, soit les passions destructrices qui les entraînent sur la voie du mal. De ce fait, « pouvoir, administration, guerre, loi, châtiment et mille autres termes [que Gulliver doit inévitablement employer pour décrire la société des hommes] n'avaient aucun équivalent dans leur langage<sup>199</sup> ». C'est ce qui en fait, à ce stade, un peuple s'apparentant à ceux des grandes utopies positives. C'est encore ce dont témoigne le principe auquel ils s'en remettent en toutes circonstances et qui répond à l'idéal des Lumières, soit qu'« il faut cultiver la raison et se laisser entièrement gouverner par elle<sup>200</sup> ». Cette dernière n'est d'ailleurs jamais sujette à controverse, car elle « s'impose immédiatement, et fait naître la conviction, comme elle devrait le faire toujours, si elle n'était pas troublée, obscurcie, ou effacée par la passion et l'intérêt<sup>201</sup> ». C'est pourquoi on ne retrouve « les controverses, les chicanes, les disputes et l'acharnement à soutenir des opinions fausses ou douteuses<sup>202</sup> » que dans la Cité des hommes, dont les membres, nous l'avons vu, se détournent (volontairement ou non) de la raison. Si la rencontre de Gulliver avec les Yahoos lui inspire crainte et mépris, celle avec les Houyhnhnms fait naître en lui admiration et respect. Et s'il est d'abord réticent à leur accorder cette estime (en tant qu'homme, il fait preuve d'un état d'esprit relativement « spéciste »<sup>203</sup> en admettant mal l'idée qu'une créature puisse être l'égale de l'homme, voire le surpasser), son attitude se modifie lorsqu'il réalise la ressemblance qui l'unit au Yahoo et qui, ce faisant, l'éloigne de l'idéal raisonnable personnifié par les Houyhnhnms. Le premier élément qui les rapproche, et qui tend à suggérer que la race des Yahoos n'est rien de moins que le résultat de la dégénérescence complète de l'homme, relève du physique :

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>201</sup> *Idem*.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>203</sup> Le terme, qui apparaît au XX<sup>e</sup> siècle, est certes anachronique en ce qui a trait au contexte qui nous intéresse, mais il est le plus à même de résumer l'état d'esprit qui, selon Swift, anime les hommes.

Mon horreur et ma stupéfaction furent inexprimables quand je constatai que cet ignoble animal offrait une image absolument humaine. [...] Les pattes de devant du Yahoo ne différaient de mes mains que par la longueur de leurs ongles, l'extrême callosité de leurs paumes et l'épaisseur du poil qui en recouvrait le dessus. Il y avait autant de ressemblance entre nos pieds [...] Et on pouvait en dire autant de toutes les parties du corps qui ne se distinguent que par leur pilosité et leur couleur [...]<sup>204</sup>.

L'une des rares choses qui le distingue de la bête est son vêtement, qui se présente au final comme un argument peu recevable, car qu'est-il, sinon un voile superficiel qui ne sert qu'à camoufler ce qui est réellement ? D'ailleurs, la ressemblance se situe également au niveau du tempérament :

C'est un fait connu [...] que les Yahoos se haïssent entre eux, bien plus qu'ils ne haïssent aucune autre race d'animaux, et l'on admet généralement que cette haine naît de la hideur de leurs formes, que tous peuvent voir chez leurs semblables, mais non pas en eux-mêmes. Voilà pourquoi j'ai commencé à trouver raisonnable votre façon de couvrir votre corps, et d'avoir ainsi un moyen de vous cacher les uns aux autres une grande partie de vos difformités, dont la vue est à peine tolérable<sup>205</sup>.

Ce que Swift, dans le sillage de Hobbes et des moralistes, cherche à rappeler à son lecteur, c'est que l'homme n'est qu'un loup pour l'homme, car aucun être au sein du règne animal ne méprise son semblable comme il le fait. Mentionnons encore que les vêtements qui servent à lui couvrir le corps rappellent le rôle que joue le masque dans la pensée morale, qui sert à l'homme à cacher sa monstruosité à lui-même et à ses semblables, le tout dans le but de préserver l'apparence de vertu et d'entretenir le lien social. Mais là où la critique swiftienne atteint son plus haut degré d'acuité, c'est lorsque le cheval fait réaliser à Gulliver son infériorité par rapport au Yahoo. Après avoir examiné la structure de son corps, qu'il juge difforme et dérangée, il concède qu'il est plus propre et moins contrefait que les bêtes qui peuplent son pays. En ce qui a trait aux avantages réels, toutefois,

<sup>204</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 302-303.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 343.

ceux-ci étaient, à son avis, bien mieux partagés que [lui]. [Ses] ongles ne [lui] servaient à rien, ni ceux des pieds de devant ni ceux des pieds de derrière ; du reste [ses] pieds de devant ne méritaient pas ce nom, puisqu'il ne [l']avait jamais vu [s']en servir pour marcher et qu'ils étaient trop délicats pour supporter le contact du sol<sup>206</sup>.

Ce qui fait du Yahoo un être supérieur est son enracinement dans la Nature : il ne cherche pas, comme l'homme, à dépasser les limites de son *moi* et à s'attribuer des qualités dont il est dépourvu. Le cheval affirme d'ailleurs que, « malgré [son] dégoût pour les Yahoos de [son] pays, [il] ne saurai[t] pas plus leur reprocher leurs côtés odieux, que taxer de cruauté un *gnnayb* (sorte d'oiseau de proie) ou blâmer une pierre pointue qui a entaillée [son] sabot<sup>207</sup> ». Le cheval traite ici d'un thème profondément augustinien, ses propos rappelant ceux de La Bruyère qui, après avoir fait une liste des défauts attribuables aux autres, affirme qu'il est injuste de s'en plaindre, car ils font partie de leur nature. Il serait aussi insensé de s'en indigner que de reprocher au feu de brûler : « Ne nous emportons point contre les hommes en voyant leur dureté, leur ingratitudo, leur injustice, leur fierté, l'amour d'eux-mêmes, et l'oubli des autres : ils sont ainsi faits, c'est leur nature, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève<sup>208</sup> ». Et comme, rappelons-le, rien n'est plus condamnable pour un moraliste qu'un être qui fait fi des limites de son *moi*, l'avantage va aux Yahoos. Si nous choisissons donc de percevoir, comme nous l'avons fait, le Yahoo comme une personnification de l'homme et le Houyhnhnm comme un animal raisonnable muni de tous les principaux attributs utopiques, il est possible de considérer cet épisode comme le témoignage de l'anti-utopisme de l'auteur. Swift semble de ce fait suggérer que l'état utopique est inaccessible à l'homme, que seules les bêtes, plus près de la Nature, peuvent y prétendre.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>208</sup> Jean de La Bruyère, *Les Caractères ou Mœurs de ce siècle*, Paris, Gallimard, 1975, p. 224.

## II. Lien social et bonheur

L'une des conséquences de cette conception anthropologique est l'improbable réalisation de l'idéal communautaire auquel aspire l'utopie, car, nous l'avons vu, discréder l'homme revient à disqualifier l'utopie et ses principales composantes. Si les moralistes trouvent dans le lien social un remède contre le mal lui-même (l'apparence de vertu triomphe là où la véritable vertu échoue), Swift, toujours plus critique et acerbe que ses prédecesseurs, n'accordera pas une telle chance à ses personnages. Chez lui, le lien social est possible, certes, mais pas pour l'homme qui a su percer le voile de la nature humaine. À la fin du roman, Gulliver ne possède plus l'hypocrisie que les moralistes jugent nécessaire à une bonne entente collective. Dès lors, la seule option envisageable sera son retrait de la société des hommes.

Si Gulliver demeure convaincu de la supériorité morale de son Angleterre natale au cours de son premier voyage, c'est parce que les habitants de Lilliput sont aussi corrompus, sinon davantage, que les Européens. L'empereur, par exemple, est en proie aux mêmes passions que les rois qui se succèdent en Angleterre et dans les pays avoisinants : en voulant exercer un contrôle absolu sur l'île de Blefuscu et en souhaitant se faire maître du monde par l'entremise du narrateur, il prétend du moins à la même ambition et à la même tyrannie. À ce stade, l'attention du protagoniste demeure trop centrée sur le caractère despotique de son hôte pour réaliser que les tares attribuables aux Lilliputiens sont également celles de la société anglaise. Sa perception se modifie néanmoins au contact des peuples fondamentalement « bons » ou supérieurs que sont les Brobdingnagiens et les Houyhnhnms. Après avoir fréquenté ces derniers, il réalise la faiblesse de son gouvernement et la laideur physique et morale de ses semblables, le

rendant toujours plus misanthrope vis-à-vis de la société des hommes. Sa perception des choses et son comportement commencent donc à se modifier dès la deuxième partie du livre, dans laquelle il séjourne sur l'île des géants. Cette dernière, qui est empreinte d'une certaine perfection utopique, provoque une série de réflexions de plus en plus pessimistes chez le héros. Voici, d'ailleurs, la manière dont il perçoit désormais le pompeux artifice des personnages de hauts rangs et le caractère absurde qui en résulte :

[...] si j'avais vu alors un groupe de dames et de seigneurs anglais jouer leurs personnages dans le meilleur style de la cour, saluer, babiller et se pavanner dans leur brillante parure de fête, j'aurais, à dire vrai, été fort tenté de me moquer d'eux autant que le Roi et ses grands pouvaient se moquer de moi<sup>209</sup>.

La moquerie demeure légère, mais elle gagne en aiguë lorsqu'il reprend contact avec ses semblables, comme en témoigne la réflexion qui l'anime après être monté à bord du vaisseau destiné à le ramener chez lui :

Quand j'étais monté à bord et que l'équipage faisait cercle autour de moi, je crus avoir affaire à la plus méprisable petite vermine que j'ai vue de ma vie. Et il est bien vrai que pendant mon séjour chez ce monarque mon œil s'était tellement habitué aux proportions énormes des objets, que je ne pouvais supporter de me voir dans une glace, où, par comparaison, je m'apparaissais à moi-même comme un être insignifiant<sup>210</sup>.

Gulliver attribue à ses semblables le qualificatif que lui avaient attribué les Brobdingnagiens, soit celui de « vermine ». Mais ce qui frappe davantage dans cet extrait, c'est son incapacité à soutenir la vue de sa propre image, qu'il associera désormais à celle, corrompue et dégénérée, de l'Européen en général. Si la critique de l'homme prononcée par le roi de Brobdingnag le rend distant vis-à-vis de ses compatriotes, celle professée par les chevaux raisonnables aura pour effet d'en faire un véritable misanthrope. C'est que les Houyhnhnms possèdent une grandeur et une noblesse avec lesquelles l'homme ne peut rivaliser et les fréquenter aussi longtemps que l'a fait le narrateur ne peut

<sup>209</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, op. cit., p. 146.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 200.

désormais que rendre intolérable la présence de gens de sa propre espèce. Ainsi se fait-il, au contact des chevaux, toujours plus critique envers les siens :

[...] j'avouerai franchement que les nombreuses vertus de ces excellents quadrupèdes, mises en balance avec la dépravation humaine, m'avaient si largement ouvert les yeux, m'avaient tellement développé l'entendement, que je commençais à voir les actions et les passions de l'homme sous un jour bien différent. Je ne croyais plus que l'honneur de ma race méritât d'être ménagé<sup>211</sup>.

Gulliver, qui avait jusqu'alors vanté sans mesure les vertus de sa terre natale, révise sa position. Les hommes ne sont pas ce qu'ils prétendent être : ils sont corrompus et cette corruption, indéracinable, car indissociable de leur nature même, en fait des êtres abjects. L'homme ne tient pas la comparaison vis-à-vis du Houyhnhnm, à un point tel que le narrateur fera le vœu, irréalisable nous le verrons, de ne plus jamais retourner vivre parmi les siens. Mais ce qui ajoute encore à sa misanthropie, c'est la monstruosité des Yahoos, qu'il est désormais impossible de distinguer de celle de l'homme :

Quant à ces sales Yahoos, j'avais beau à l'époque porter à l'humanité un amour dont bien peu étaient capables, je confesse que je n'ai jamais vu d'êtres aussi dégoûtants, à tout point de vue, dans toute la gent animale, et plus je les fréquentai, plus je les trouvai haïssables, tout le temps que je passai dans le pays<sup>212</sup>.

Admettre d'emblée l'incapacité de la plupart de ses congénères à aimer l'humanité, c'est rendre compte du caractère méprisable de cette dernière. Et associer comme il le fait la figure du Yahoo à celle de l'homme a pour effet d'en faire l'objet d'une même critique : le caractère « haïssable » de l'un est attribuable à l'autre et vice versa. Ainsi raisonnera-t-il, après avoir fait de l'homme et du Yahoo un seul et même animal, dont les différences sont si subtiles, au final, qu'elles méritent à peine d'être soulevées :

Quand je pensais à ma famille, à mes amis, à mes compatriotes et à la race humaine en général, je les voyais tels qu'ils étaient en réalité, c'est-à-dire comme des Yahoos, dans leur forme comme dans leurs dispositions morales, peut-être un peu plus civilisés et doués de paroles, mais ne se servant de leur raison que pour

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 304.

accroître et multiplier ces vices dont leurs frères de ce pays-là n'avaient reçu que la part inhérente à leur nature<sup>213</sup>.

Il réitère ici l'idée selon laquelle l'homme n'est supérieur qu'en apparence : le Yahoo, lui, a au moins le mérite de ne pas développer des vices que la Nature ne lui a pas donnés en partage (idée déjà rousseauiste de la corruption que provoque le perfectionnement des arts). Il perçoit donc, au contact des chevaux et des Yahoos, l'infériorité de la race humaine, pour laquelle il en vient à éprouver une profonde contemplation. Après avoir fréquenté les Houyhnhnms, il finit également par développer une certaine haine vis-à-vis de lui-même, au point de se considérer comme un être « insignifiant<sup>214</sup> » et digne de peu de valeur ; il en vient, autrement dit, à se considérer comme les chevaux considèrent le Yahoo, comme un être inférieur et sans intérêt. C'est pourquoi il aura tendance à se défaire de tout ce qui le rattache à la race humaine pour adopter les habitudes du Houyhnhnm, comme sa démarche ou son accent chevalin. Mais ce bonheur suprême dont il jouit à vivre parmi des chevaux raisonnables qui lui font progressivement oublier sa piète condition humaine n'est qu'éphémère. Perçu comme un Yahoo par les plus sages d'entre eux, deux choix lui sont offerts : vivre tel un Yahoo et adopter son mode de vie bestial ou s'exiler et tenter de rejoindre son pays d'origine. Refusant de perdre l'élévation physique et morale qu'il prétend avoir acquise en vivant au sein de ses hôtes, il choisit, à regret, l'exil, avec la ferme intention

de découvrir une petite île déserte, mais offrant assez de ressources pour qu'[il] véc[ût] de [s]on travail, ce qui eût été pour [lui] un plus grand bonheur que d'être Premier ministre dans la plus raffinée des cours d'Europe ; tant l'idée de retourner vivre dans une société composée de Yahoos et gouvernée par eux [lui] paraissait horrible<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 374.

Mais encore une fois, ce bonheur lui sera refusé. Sitôt qu'il met pied sur une île qui semble répondre à son idéal de retraite, un bateau accoste et il est pris en charge par des Européens qui se font un devoir de le ramener chez lui. Dès qu'il monte à bord et qu'il reprend contact avec la société des hommes, il refuse de les considérer comme des êtres raisonnables (le seul terme de « Yahoo » servira désormais à les désigner) et développe une antipathie profonde à leur égard. Il se montre réticent à enfiler des vêtements déjà portés par cette race vile et corrompue et à se nourrir avec des ustensiles dont elle a déjà fait usage. Il cherche donc à minimiser le contact avec ses semblables et c'est encore la règle qui prévaut à son retour chez lui. Affirmant qu'avec le temps sa terreur vis-à-vis des siens diminue, il ne peut toutefois en dire autant de son mépris qui, lui, ne fait que croître. Lorsqu'il reprend contact avec sa femme et ses enfants, il ne ressent que

haine, dégoût et mépris, surtout quand [il] considérai[t] combien ils [lui] étaient proches [...] Et quand il [lui] fallut penser qu'en [s']accouplant avec un individu de l'espèce yahoo [il] en avai[t] procréé d'autres, [il] fu[t] comme assommée de honte, de confusion et d'horreur<sup>216</sup>.

Au cours de la première année faisant suite à son retour, il ne peut supporter leur présence, ne souffrant pas même qu'ils prennent un repas dans la même pièce que lui. Encore cinq ans plus tard, époque à laquelle se termine le récit, il ne tolère pas qu'on boive dans le même verre ou qu'on lui tienne la main.

Ainsi Gulliver, qui était d'abord mu par le désir de voyager et d'entrer en contact avec le plus de sociétés possible dans le but de multiplier ses connaissances et de satisfaire sa curiosité, place désormais son bonheur dans la retraite et dans une vie menée à l'écart de ces mêmes sociétés. Les *Voyages* se présentent comme un exemple parfait de ce qu'affirme R. Mauzi, à savoir que désormais, « bonheur, morale et société [...] ne font

---

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 383.

qu'un<sup>217</sup> ». Tant que Gulliver maintenait vivante l'illusion selon laquelle la société européenne possède une grandeur morale indépassable, il pouvait connaître un certain bonheur. Un bonheur illusoire, certes, mais un bonheur tout de même. Suivant une logique pascalienne, sa félicité résidait alors dans la distraction et dans l'ignorance des choses vraies. Mais dès qu'il lève le voile sur les véritables ressorts qui régissent les actions humaines, dès qu'il prend conscience de la corruption et de la dégénérescence de sa race, l'illusion se brise, de même que le bonheur qui en résulte. Impossible pour lui, désormais, d'être heureux parmi les hommes. Et Swift, en lui refusant toujours le bonheur qu'il aurait pu trouver dans la retraite (il est toujours ramené, contre sa volonté, parmi les siens), en fait, au final, un être profondément misérable. Et loin de ne refuser le bonheur qu'à son héros, il le refusera, en bon détracteur de la race humaine, à la Cité des hommes prise dans sa forme la plus générale.

### III. Raison et bonheur

Depuis près d'un siècle avant la publication des *Voyages*, la littérature tend à se rationaliser. Avec l'avènement de la science moderne et de la philosophie nouvelle avec Descartes, on privilégie désormais le vrai au fabuleux, la sobriété à l'ornement, la raison au sentiment. À l'époque où paraissent les aventures de Gulliver, la raison tient d'ailleurs lieu de valeur suprême, comme en témoigne le *sapere aude* que Kant empruntera à Horace pour en faire la devise des Lumières. Si pour les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, rien n'est donc plus apte que la raison à libérer l'homme de l'obscurantisme dans lequel le retiennent prisonnier les chaînes de l'autorité étatique et cléricale, Swift semble pour sa

---

<sup>217</sup> Robert Mauzi, *op. cit.*, p. 14.

part avertir son lecteur : poussé à son paroxysme, l'usage de la raison risque, de façon paradoxale, de faire de l'homme un être dénué de bon sens. Ainsi l'auteur des *Voyages* ne se contente-t-il pas d'humilier l'homme ; il doit encore humilier la raison qui, selon Descartes, lui accorde ce statut d'homme. Swift comble le fossé que le philosophe français s'était évertué à creuser un siècle plus tôt entre l'homme et l'animal, en faisant notamment de ce dernier, comme nous l'avons vu avec les Houyhnhnms, le véritable détenteur de la sagesse. S'attaquer ainsi à l'entendement humain fait donc partie de la vaste entreprise d'humiliation de l'auteur, que nous désignerons dans cette section, à la suite de Jacques Pons, sous l'expression d'« anti-intellectualisme<sup>218</sup> ».

Swift, qui fut l'un des membres les plus influents du Scriblerus club<sup>219</sup>, met d'abord à mal l'intellectualisme par le biais de la description qu'il fait des habitants de Laputa, qui consacrent leur vie aux mathématiques et à la musique et qui rejettent comme vulgaire tout ce qui ne relève pas de ces deux disciplines, privilégiant en toutes circonstances l'intellect et la froide logique à la spontanéité et à la fantaisie. Notons d'abord que les Laputiens « [ont] tous la tête inclinée, soit à gauche, soit à droite, et un œil tourné vers le dedans, tandis que l'autre se fixait sur le zénith<sup>220</sup> », laissant entendre le vaste intérêt qu'ils portent à la science. Mais cet intérêt, loin d'en faire, comme le voudrait toute bonne utopie, des êtres plus sages et raisonnables engagés sur la voie toujours ascendante du progrès, en fait plutôt d'« éternels distraits<sup>221</sup> », incapables « de tenir ou d'écouter une conversation, si [des laquais] ne tien[nent] pas en éveil par quelque

<sup>218</sup> Jacques Pons, dans Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, op. cit., p. 183, note 2.

<sup>219</sup> Groupe littéraire de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, on compte parmi ses membres les plus influents Jonathan Swift, Alexander Pope, John Gray, Thomas Parnell et John Arbuthnot. Par le biais d'un auteur fictif du nom de Martinus Scriblerus, le groupe se proposait de ridiculiser les excès d'une érudition jugée prétentieuse ; « Scriblerus Club », dans *Encyclopædia Britannica*, <<http://www.britannica.com/topic/Scriblerus-Club>> (page consultée le 2 février 2015).

<sup>220</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, op. cit., p. 214.

<sup>221</sup> Suivant l'expression de Jacques Pons, *ibid.*, p. 215, note 1.

attouchement leur organe du parler ou de l'ouïe<sup>222</sup> ». Ils sont d'ailleurs si absorbés par leurs spéculations qu'« il[s] cour[ent] le risque manifeste de tomber dans le premier précipice venu, ou de donner du crâne contre un poteau ; et, dans la rue, de renverser les gens ou d'être renversé[s] [eux]-même[s] dans la rigole<sup>223</sup> ». Impossible, dès lors, de faire fi du parallèle potentiel entre le Laputien et la figure de Thalès de Milet telle qu'évoquée par Platon dans son *Théétète* : celui-ci « observait les astres et, comme il avait les yeux au ciel, [...] tomba dans un puits. Une servante de Thrace, fine et spirituelle, le railla [...] en disant qu'il s'évertuait à savoir ce qui se passait dans le ciel, et qu'il ne prenait pas garde à ce qui était devant lui et à ses pieds<sup>224</sup> ». À cet égard, Platon ajoute que « la même plaisanterie s'applique à tous ceux qui passent leur vie à philosopher<sup>225</sup> ». C'est cette même figure, si absorbée par des considérations d'ordre métaphysique, si absorbée par sa quête du savoir, qui sera peinte par La Fontaine :

Un Astrologue un jour se laissa choir  
Au fond d'un puits. On lui dit : Pauvre bête,  
Tandis qu'à peine à tes pieds tu peux voir,  
Penses-tu lire au-dessus de ta tête ?<sup>226</sup>

Le Laputien s'inscrit donc dans une longue tradition de figures destinées à mettre à mal le mauvais usage fait de la sagesse philosophique et scientifique. L'asservissement de son esprit par la méditation le rend parfaitement ignorant de ce qui prend place autour de lui, dans le monde physique, augmentant toujours les probabilités de chute dans un puits. Et derrière ce manque de connaissances et de considérations pour les choses pratiques relevant du quotidien se fait sentir la condamnation de l'auteur, car rien ne se veut plus absurde que ses effets : les maisons du pays menacent constamment de s'écrouler, en

<sup>222</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>224</sup> Platon, *Théétète - Parménide*, Paris, Garnier Frères, 1967, p. 109.

<sup>225</sup> *Idem*.

<sup>226</sup> Jean de La Fontaine, « L'astrologue qui se laisse tomber dans un puits », *Fables*, Paris, Gallimard, 1995, p. 108.

raison du mépris de leurs propriétaires pour la géométrie pratique, jugée vulgaire et artisanale. Ce qui accentue encore le caractère dérisoire de cette forme d'intellectualisme, c'est le triomphe des mathématiques et de la musique. Les vêtements des Laputiens sont ornés de soleils, d'étoiles, de trompettes et de guitares, et leur cuisine se soumet à cette même logique : lors d'un banquet, on sert au narrateur de l'épaule de mouton coupée en triangle équilatéral, des saucisses ayant l'aspect de flûtes et de hautbois et du pain en forme de cône et de parallélogramme. Cette omniprésence de la musique et des mathématiques n'en fait toutefois pas des êtres plus sensibles ou plus éclairés et,

s'ils font preuve d'intelligence sur le papier, s'ils manient bien la règle, le crayon, le compas à pointes, [...] dans la vie de tous les jours, [il n'est] de gens si maladroits, gauches et incapables, ni d'esprits plus lents, et plus hésitants sur toutes les questions qui ne sont pas de mathématiques ou de musique<sup>227</sup>.

Et même s'ils rejettent le reste comme trivial, ils aiment à prendre position dans des débats qui sont hors de portée de leur entendement. Ainsi voulaient-ils

tout savoir des affaires publiques et tranchaient les questions administratives, s'acharnant à défendre pied à pied les thèses de leur parti. J'ai d'ailleurs observé la même tendance chez les mathématiciens que j'ai connus en Europe, bien que je n'aie pu voir ce qu'avaient de commun la science du gouvernement et celle des nombres. Ces gens-là se figurent-ils peut-être que, de même qu'un grand cercle ne se divise pas en plus de degrés qu'un petit, de même on peut régenter et administrer toute la Terre sans avoir besoin de plus de qualités que pour manœuvrer et faire tourner une boule ? Je retrouve plutôt sous cette manie un vice commun à tous les hommes : ce qui éveille le plus notre intérêt, ce qui nous passionne, c'est précisément le sujet qui nous convient le plus mal, tant à cause de notre nature que de notre formation<sup>228</sup>.

Encore une fois, Swift met à mal l'homme qui sort des limites de son *moi*. Sortir de son champ d'action pour s'adonner à des activités hors de notre ressort revient à faire un mauvais usage de la raison et ne peut, par conséquent, qu'être néfaste pour la société. C'est, du moins, ce dont témoigne le monde profondément dégénéré et mal calculé des Laputiens. Notons finalement que Swift, comme tout bon anti-utopiste, emprunte au

---

<sup>227</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 220.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 221.

*topos* du *mundus inversus* pour souligner le caractère absurde que revêt l'intellectualisme laputien. De ce fait, le seul homme sur l'île pouvant prétendre au titre de « raisonnable » est également le moins respecté, dans la mesure où il ne s'y connaît guère en musique et en mathématiques et qu'il s'intéresse aux affaires des autres nations. N'ayant besoin d'aucun laquais pour le rappeler à l'ordre, il écoute le narrateur avec attention et fait des remarques pertinentes sur ses propos. Outre ce prince, les seules personnes avec qui Gulliver est en mesure d'avoir des « échanges raisonnables<sup>229</sup> » sont les laquais, les boutiquiers et les femmes. Ce sont donc ceux qui donnent l'impression d'avoir le moins de bons sens qui en possèdent le plus et si leur présence sur l'île tend à prouver que cette dernière n'est pas exempte de sagesse, du moins légitime-t-elle les propos de Jean-Paul Marat : « pour un sage, que d'hommes vains et superficiels !<sup>230</sup> »

La critique de l'intellectualisme se poursuit sur l'île de Balnibarbi, influencée de façon négative par l'île flottante. Après avoir séjourné sur cette dernière, certains Balnibarbiens reviennent au pays la tête « emplie [d'] humeurs volatiles<sup>231</sup> », avec pour conséquence la perte du sens pratique. Cet état d'esprit se répand à un point tel qu'on ne trouve plus à Balnibarbi de ville importante qui n'ait sa propre académie<sup>232</sup>. Toutefois, loin de vanter les mérites des académies, le roman semble avoir pour fonction de montrer que, poussés à leur paroxysme, certains idéaux issus de ces dernières ont un effet néfaste sur la société<sup>233</sup>. Ainsi, de tous les projets présentés au narrateur à

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>230</sup> Jean-Paul Marat, *Les charlatans modernes, ou lettres sur le charlatanisme académique*, Paris, Imprimerie Marat, 1791, p. 5.

<sup>231</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 237.

<sup>232</sup> La multiplication des académies balnibarbiennes est à mettre en parallèle avec la multiplication des académies européennes. Qu'elles s'implantent dans les capitales ou dans les provinces, qu'elles prennent pour objet de recherche les lettres, la musique, la peinture, l'architecture, les mathématiques, la médecine, l'astronomie, la physique ou la chimie, force est de constater que le XVIII<sup>e</sup> siècle européen « fourmille » (Marat, *op. cit.*, p. 10) d'académies de toutes sortes, destinées à l'« avancement » des savoirs.

<sup>233</sup> Voir la « *Law of Reverse Effect* » selon Chad Walsh, *supra*, note 11.

l'Académie de Lagado, aucun « n'est [...] tout à fait au point, et, en attendant, le pays tout entier se trouve dans un état misérable, avec des maisons en ruines et des gens sans pain ni vêtements<sup>234</sup> ». La science, comme le veulent les utopies du XVII<sup>e</sup> siècle, triomphe, mais elle le fait au détriment de la vie humaine et des considérations pratiques, amenant l'auteur à critiquer l'effet nuisible de certaines formes de progrès pour l'humanité<sup>235</sup>. C'est encore ce dont témoigne le non-sens des recherches faites dans les académies, montrant que la science ne doit pas toujours faire office d'étonnement suprême. Le plus vieux membre de l'Académie, par exemple, cherchait depuis son arrivée à reconvertis les excréments humains à leur état initial de nourriture, « en isolant leurs divers éléments, en leur ôtant le liant qu'ils reçoivent de la bile, en faisant se dégager leur odeur et en les purifiant de la salive<sup>236</sup> ». Un architecte suggérait encore de commencer la construction des maisons par le toit, alors qu'un aveugle de naissance était chargé de préparer les couleurs pour les peintres. Trop de temps investi dans la contemplation et trop peu dans les considérations pratiques ont fait de Balnibarbi une ville profondément dégénérée. Cette critique des académies balnibarbiennes s'inscrit, de façon plus générale, dans le contexte historique qui voit naître l'œuvre. Pour bien appréhender la situation, il suffit d'avoir recours à une brochure publiée par Jean-Paul Marat en 1791, *Les Charlatans modernes, ou lettres sur le charlatanisme académique*, qui cristallise les critiques formulées au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle contre l'institution en question. Dans cette brochure, l'auteur y décrie des Condorcet, des Rochon, des La Lande, des Lavoisier et des Cadet comme des « faquin[s] littéraire[s]<sup>237</sup> », des « paysan[s] parvenu[s]<sup>238</sup> », des « chat[s] de goutieres<sup>239</sup> » et

<sup>234</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 238.

<sup>235</sup> À ce titre, les *Voyages* préfigurent les grandes dystopies contemporaines, qui à leur tour critiqueront les horreurs perpétrées au XX<sup>e</sup> siècle au nom du progrès.

<sup>236</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 241.

<sup>237</sup> Jean-Paul Marat, *op. cit.*, p. 33.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 34.

des « torche-cul des douairières<sup>240</sup> ». Il y décrie des mathématiciens comme La Place, Monge et Cousin, des chimistes comme Sage, Beaumé et Cornette, des astronomes comme Cassini et des physiciens comme Le Roi. Son but : nous faire entendre que, « en dépit des philosophes de nos jours, non, il n'est point de progrès pour la raison humaine<sup>241</sup> » (du moins pas à l'intérieur des académies, symboles de l'Ancien Régime et de l'obscurantisme, symboles de l'ignorance et du « vieux préjugé<sup>242</sup> »). Aussi, désireux de réformer l'État, pose-t-il la question : « A quoi bon [...] cette multitude d'académies dont le royaume fourmille, et qu'ont-elles fait jusqu'ici pour justifier leur institution ?<sup>243</sup> » Les académies sont toutes filles de l'orgueil et de l'amour-propre, faisant des hommes qui les occupent des êtres vains et orgueilleux qui concourent au malheur public en privilégiant en toute circonstance leur intérêt personnel :

Faux amans de la vérité, apôtres sincères du mensonge, adorateurs de la fortune ; peu appliqués, peu instruits, peu dociles : mais très-dissipés, très-présomptueux, très-entêtés, ils sont curieux de distinctions et passionnés pour l'or ; ils ont le même ton, les mêmes principes, la même allure, les mêmes procédés, et rien au monde ne ressemble plus à un académicien qu'un autre académicien<sup>244</sup>.

La conclusion que l'auteur en tire, et qui pourrait être celle de Swift dans ses *Voyages* (du moins si l'on accepte l'idée suivant laquelle le narrateur est un « porte-parole à revers » de l'auteur), est que « le bien qu'ils [les corps académiques] operent est presque nul ; le mal qu'ils font est extrême ; les regler est chose impossible, il faudrait les anéantir<sup>245</sup> ».

Après avoir ainsi décrié le « charlatanisme académique » et l'effet pernicieux d'une science métaphysique qui triomphe au détriment de la vie pratique, Swift orne sa

<sup>239</sup> *Idem*.

<sup>240</sup> *Idem*.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 22.

critique de l'intellectualisme d'une nouvelle parure. Dans la quatrième et dernière partie du roman, il critique dans un premier temps l'usage que l'homme fait de la raison, pour ensuite s'attaquer à la raison elle-même. Ainsi n'est-il pas animé par le même optimisme que le sera, par exemple, Emmanuel Kant, apôtre par excellence de la raison humaine ; il ne considère pas, comme le philosophe allemand, que l'homme possède les capacités nécessaires pour se servir de son entendement et c'est par le biais des chevaux raisonnables qu'il professera sa critique. En effet, l'hôte de Gulliver avance comme première preuve de cette insuffisance le fait que l'homme, bien que la Nature s'applique à lui montrer la voie du bien, persiste à emprunter celle du mal. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la justice, qui au lieu de servir à la protection de la majorité sert à la ruine de plusieurs. Rien dans le discours du narrateur n'incite à croire que l'homme possède la raison en partage, et c'est encore ce que nous invite à considérer l'intérêt que ce dernier porte au vin, qu'il ne cesse de convoiter malgré l'état déplorable qui résulte de sa consommation :

Nous ne faisons pas venir [...] du vin des pays étrangers parce que nous manquons d'eau ou d'autres choses à boire, mais parce que cette boisson est un liquide spécial, qui nous rend joyeux en nous faisant perdre la raison ; il dissipe toutes les pensées mélancoliques, fait naître en nos cerveaux des images désordonnées et extravagantes, relève nos espoirs et chasse nos craintes, mais nous prive complètement pour un temps de l'usage de notre raison et nous rend même incapables de nous servir de nos membres [...]<sup>246</sup>.

Le vin, comme le tabac et l'opium à la même époque, sera caractérisé par l'abbé Galiani comme un « contre-poison à la vie<sup>247</sup> ». Alors que Pascal parlait d'un évanouissement de soi dans les divertissements, Galiani parlera d'un évanouissement de soi dans les drogues. Las d'une existence de misères, las de cette impression de vide existentiel qui le tenaille de l'intérieur, l'homme pèsera dans une même balance les effets néfastes résultant d'une

<sup>246</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 333.

<sup>247</sup> Abbé Galiani, cité par Robert Mauzi, *op. cit.*, p. 62, note 1.

telle consommation et le bien-être qu'elle lui procure, sous la forme de la dissipation de l'être. Et comme les plaisirs, bien qu'illusores, l'emportent systématiquement sur les déplaisirs, la balance penchera en faveur de ce prétendu bien-être. Dans un même ordre d'idées, cette consommation est révélatrice de l'hypothèse développée par Nicole suivant laquelle l'homme aime à se faire bête. Désireux de se défaire de tout ce qui fait de lui un homme, de tout ce qui, autrement dit, fait de lui un être pleinement *conscient* de sa condition et de son malheur, il accueille avec enchantement tout ce qui lui permet de réduire son existence. Pour les Houyhnhnms, donc, point d'hésitation à avoir sur le sujet : il faut retirer le trop grand prestige que l'on tend à accorder à la raison humaine, car dans toutes ses entreprises, celle-ci ne fait que se soumettre à la volonté des passions. L'hôte de Gulliver, après l'avoir écouté énumérer les horreurs perpétrées par la race humaine, en vient d'ailleurs à la conclusion que, « puisqu'une créature se prétendant douée de raison peut commettre de telles abominations, il faut craindre que la corruption de cette faculté ne soit pire que l'animalité elle-même<sup>248</sup> ». Ce que Gulliver qualifie à tort de « raison » n'est serait dès lors « qu'une sorte de qualité naturelle, servant à décupler [ses] vices<sup>249</sup> ». Ainsi Swift s'approprie-t-il l'idée développée par les moralistes voulant que, au lieu de guider l'homme et l'aider à progresser sur la voie de la vertu, la raison, en se soumettant aux passions et en multipliant les vices, ne participe qu'à son érosion.

Swift complète sa critique de la raison humaine en s'attaquant directement à cette dernière, prenant position dans la lutte qui l'oppose au sentiment en faveur de ce dernier. Mais pour développer cette idée, il nous faut d'abord revisiter une hypothèse que nous avions émise plus haut (qui demeure pourtant vraie sous l'angle dont elle a d'abord été

<sup>248</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 326.

<sup>249</sup> *Idem*.

traitée) et qui suggérait que l'état utopique n'est réservé qu'aux bêtes, personnifiées dans le livre par les chevaux savants. Modifions un peu le propos : faire de l'état utopique un état possible serait faire fi du pessimisme incommensurable qui anime l'auteur. Il semble en effet qu'aucune utopie ne soit envisageable, pas même celle des Houyhnhnms. Pour discréder la prétention des chevaux à l'état utopique, il suffit de se rapporter à Jean Starobinski, qui prouva grâce à l'exemple d'Alceste dans *Le Misanthrope*, que même le démytificateur le plus averti n'est pas à l'abri de la mystification. Pour preuve : bien que le misanthrope s'érige en ennemi du monde, il ne fait pas moins partie de ce monde. Ainsi « Molière ne le fait pas moins orgueilleux que les autres. Par quel aveuglement, de surcroît, l'ennemi des masques choisit-il d'aimer l'être le plus masqué qui soit ? Molière introduit, chez cet homme qui veut n'être dupe d'aucune illusion, une contradiction dévastatrice entre la conduite et les maximes<sup>250</sup> ». Si le démytificateur n'est pas à l'abri de la mystification, comment peut-il légitimer la critique qu'il fait de ses semblables ? Comme l'affirme Starobinski, « rien ne permet mieux de discréder un propos dangereux que de déclarer "hors de sens" la personne qui le tient<sup>251</sup> ». C'est l'*argumentum a persona* qui nous permettra à notre tour de discréder les chevaux raisonnables lorsqu'il s'agit de raison. Si leurs actions ne confirment pas leurs propos, ces derniers perdent leur validité, refusant à leur utopie toute viabilité. Il semble en effet que, si leur capacité de raisonner et d'agir en sages fait des Houyhnhnms un peuple à caractère utopique, l'usage qu'ils font de cette raison et de cette sagesse relègue par ailleurs leur communauté au rang d'anti-utopie. Ce qui nous permet d'abord de l'affirmer, c'est la férocité de plus en plus prononcée dont ils font preuve et qui s'accorde mal avec l'image d'une société qui doit avant tout se caractériser par sa bonté naturelle. L'un des exemples les plus saisissants à

<sup>250</sup> Jean Starobinski, *Le remède dans le mal*, op. cit., p. 87.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 89.

cet égard demeure la volonté des chevaux d'asservir la race des Yahoos. De ce fait, lorsque ces derniers sont apparus sur l'île,

Les Houyhnhnms, pour se soustraire à cette calamité, organisèrent une battue générale, et finirent par capturer tout le troupeau. On extermina les sujets les plus vieux, et chaque Houyhnhnm conserva un couple de jeunes ; on mit donc les Yahoos en chenil et on les dressa aussi bien qu'on peut dresser un animal si naturellement sauvage. On s'en servait depuis comme bêtes de trait ou de somme<sup>252</sup>.

Cet exemple souligne la disposition tyrannique des chevaux raisonnables et a pour effet, comme le souligne Jacques Pons<sup>253</sup>, de les ramener au niveau du gouvernement de Laputa et de l'oppression qu'il exerce sur l'île de Balnibarbi. Il rappelle encore, comme il en a été question plus haut, le processus à l'œuvre lorsqu'un peuple européen en envahit un autre. Sur ce point, les chevaux ne sont donc pas *meilleurs* que les hommes qu'ils critiquent, retirant tout fondement à la condamnation qu'ils professent. Qui plus est, asservir les Yahoos ne sera bientôt plus suffisant : il sera encore question de les éradiquer. Ainsi, lorsque Gulliver entretient ses hôtes sur la façon dont ses semblables châtent les bêtes en Europe, les chevaux s'emparent de l'idée et proposent de l'appliquer aux Yahoos afin de supprimer la race « sans carnage ». Ces dispositions despotiques ne relèvent certes pas d'une perfection utopique, et c'est encore ce que suggère le rapport de dominant-dominé qui s'établit entre eux et toute autre créature (incluant le narrateur) et qui va à l'encontre des idéaux utopiques d'égalité et de communauté. C'est en effet au contact des chevaux raisonnables que Gulliver en vient à se créer une piètre opinion de lui-même et de ses semblables, désirant au final se retirer de la société des hommes. Il finit par se considérer comme un animal, une bête digne de peu d'intérêt et dépourvue de raison. Toutes les tares qu'il attribuait d'abord aux Yahoos, il se les attribue maintenant à lui-même, en raison de la force du regard que les Houyhnhnms, si

<sup>252</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 358.

<sup>253</sup> Jacques Pons, *ibid.*, note 1.

« parfaits », posent sur lui. Et s'il n'éprouvait d'abord pour eux que respect et admiration, il en vient à éprouver la même crainte que les Yahoos à leur égard, accentuant leur caractère oppressif. On note encore dans le récit que la raison des chevaux n'est pas sans faille. Lorsqu'ils réussissent à asservir les Yahoos, il est dit qu'ils en viennent à mettre de côté les ânes, qui étaient pourtant bien plus aptes au travail que leurs successeurs. Ils font ainsi preuve d'une imprudence qui, comme le note Jacques Pons, « est incompatible théoriquement avec leur état d'animal parfaitement raisonnable<sup>254</sup> ». Et si les chevaux du Houyhnhnmland flanchent parfois vis-à-vis de la raison, qu'en est-il des hommes, qui leur sont bien inférieurs en termes de volonté et de sagesse ? Si l'utopie n'est pas pour les premiers, elle n'est donc certes pas pour les seconds. Et même si nous leur concédonsons une quelconque supériorité en matière de raison, il faut encore se poser la question à savoir si l'état qui en résulte peut réellement être caractérisé d'utopique et si l'exemple de bonheur qu'ils offrent au lecteur est réellement enviable. Car si leur capacité à raisonner en fait un peuple empreint d'une certaine grandeur morale dont semblent dépourvus les Européens tels que dépeints dans le récit, elle en fait encore une communauté dénuée de sentiments et d'humanité. En ce qui concerne le mariage, par exemple, « on tient surtout compte des couleurs : il faut éviter que la descendance ait le pelage mêlé et disgracieux. On apprécie surtout la force chez le mâle et la beauté chez la femelle, non qu'on en fasse une question d'amour, mais pour préserver la race de la dégénérescence<sup>255</sup> ». Et les relations parent-enfant, pas plus que les mariages, ne sont « question d'amour ». Les Houyhnhnms « n'ont pas de tendresse pour leurs poulains ou leurs pouliches, mais le

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 359, note 1.

<sup>255</sup> Jonathan Swift, *ibid.*, p. 355.

soin qu'ils mettent à bien les éduquer procède exclusivement des exigences de la raison<sup>256</sup> ». Notons encore que, pour les questions d'enfants,

les familles s'arrangent entre elles [...] Par exemple : si un Houyhnhnm a deux mâles, il en échange un avec quelqu'un qui a deux femelles, et si un enfant est mort d'accident quand sa mère a passé l'âge de la fécondité, on décide quelle famille du voisinage va en procréer un pour compenser cette perte<sup>257</sup>.

Cette absence apparente d'amour, qui va dans le cas du mariage jusqu'à la valorisation de pratiques eugéniques, relève d'un usage excessif de la raison au détriment du sentiment. Ce sera d'ailleurs l'un des éléments les plus critiqués dans les grandes dystopies contemporaines, dans lesquelles les rapports qu'entretiennent entre eux les différents personnages sont si « rationnels » qu'ils revêtent une froideur mécanique, robotique. Tels les D-503 et I-330 d'Eugène Zamiatine, une perte d'« humanité » menace les Houyhnhnms, car qu'est-ce qui les distingue, à ce stade, des simples bêtes faites pour l'accouplement et la prospérité de la race ? Qu'est-ce qui les distingue de ces animaux-machines de Descartes ? En outre, « à moins d'être victimes d'accidents, ils ne meurent que de vieillesse ; on les enterre dans les lieux les plus retirés qui se puissent trouver, et leurs amis, pas plus que leurs parents, n'éprouvent ni joie ni peine de leur départ<sup>258</sup> ». Pons note que « l'outrance même de cette morale familiale révèle l'intention ironique de Swift. Ces chevaux raisonnables sont des «sans-cœurs»<sup>259</sup> ». La fin du récit, où ils offrent le choix à Gulliver entre être traité en Yahoo ou retourner à la nage dans son propre pays à ses risques et périls, confirme cette hypothèse. Malgré le dévouement et le respect dont a fait preuve le narrateur à leur égard, ils n'ont confiance qu'en leur propre race, qu'ils jugent en toutes circonstances supérieure et qu'ils refusent de souiller par la présence de l'autre. Ce « spécisme », qui se traduit par l'exil forcé d'un innocent, en fait au final une

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>259</sup> Jacques Pons, *ibid.*, p. 357, note 1.

société fermée et extrêmement rigide. Gulliver admet lui-même, malgré l'admiration qu'il leur voue, que montrer moins de rigueur ne serait pas incompatible avec la raison, ce qui nous amène à nous questionner sur l'usage qu'ils font de cette dernière. Se révèle-t-il moins absurde, au final, que celui qu'en font les Laputiens et les Balnibarbiens ?

Cette absence d'émotions, thème par excellence de la littérature anti-utopique, nous invite finalement à poser cette question : qu'est-ce qui est le plus apte à guider l'homme sur la voie du bonheur : la raison ou le sentiment ? La féroce et l'indifférence des Houyhnhnms, qui résultent d'un usage excessif et rigoureux de la raison, nous amènent à pencher en faveur de la sensibilité dans la lutte qui l'oppose au rationalisme. C'est également ce que nous invite à penser la rigidité intellectuelle régnant sur l'île de Laputa, dont la critique sera prise en charge par les femmes qui, contrairement aux hommes qu'elles méprisent, débordent de vitalité. Ces dernières choisissent leurs galants parmi les étrangers, pourtant regardés « de très haut pour leur insuffisance intellectuelle<sup>260</sup> », et rien ne leur est plus commode que ces relations extraconjugales, puisque le mari « est toujours si absorbé dans ses spéculations, qu'il laisse les deux amants se caresser à sa barbe, pourvu qu'on l'ait fourni d'un papier et d'une trousse à dessin et qu'on ait éloigné son frappeur<sup>261</sup> ». Ainsi les femmes se plaignent-elles de leur vie sur l'île et rêvent-elles de visiter le monde. Et lorsqu'elles en ont l'occasion, elles en reviennent rarement. La femme du premier ministre, par exemple, l'abandonna pour un vieillard qui la battait quotidiennement. Lorsqu'elle fut retrouvée et ramenée sur l'île, elle trouva le moyen de s'échapper de nouveau et de retourner dans les bras de son amant. Par le biais des Laputiennes, Swift critique la sévérité de l'intellectualisme utopique, lui

<sup>260</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 222.

<sup>261</sup> *Idem*.

préférant une spontanéité chaotique. Bien que ces femmes semblent au final quitter une vie misérable pour une autre, elles paraissent se complaire davantage dans la seconde, invitant à penser que la rigidité utopique qui se décline en termes de raison, de sagesse et d'intellectualisme ne peut assurer un bonheur à long terme. Les Laputiens « sont [d'ailleurs] toujours en proie à l'inquiétude [et] leur esprit n'a jamais une minute de paix<sup>262</sup> ». Ils ont constamment peur que la Terre finisse par être absorbée et avalée, qu'elle soit détruite par une comète et que le Soleil se consume et se réduise au néant. « Ces appréhensions [...] les font vivre dans un tel état d'alarme perpétuelle, qu'ils ne sauraient ni reposer tranquillement dans leur lit, ni prendre goût aux plaisirs ou amusements ordinaires de la vie<sup>263</sup> ». Ainsi leur esprit, comme celui de Thalès, est-il si absorbé par l'au-delà qu'il les empêche de jouir de l'ici et du maintenant. Et pour ce qui est des Houyhnhnms, il est désormais évident que l'exemple de bonheur qu'ils offrent au lecteur n'est guère enviable. Dépourvus de tout sentiment humain, ils prennent l'aspect d'êtres froids et distants, prophétisant les hommes-machines des dystopies contemporaines. Ce sont donc ceux qui *semblent* avoir la raison en partage qui offrent l'exemple de félicité le moins estimable, invitant à penser que la raison n'est pas (ou ne doit pas être) la mesure de toute chose.

Ainsi la critique sur l'homme, qui s'apparente à celle des moralistes, rend-elle inenvisageable l'édification d'une société purement idéale. L'homme, encore une fois, n'est ni fondamentalement bon, ni malléable à souhait, ce qui mine toute possibilité de perfectibilité. Peu importe l'angle sous lequel il est présenté (que ce soit par le biais du Lilliputien vindicatif et despotique, du Laputien ridiculement savant, du Yahoo bestial et

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 222.

dépravé ou du Houyhnhnm dénué de sentiment), l'homme est condamné à se voir refuser l'entrée en Utopie. D'ailleurs, en quoi celle-ci est-elle souhaitable, si elle doit se présenter sous la forme d'un intellectualisme et d'une sagesse tels que dépeints sur Laputa et en Houyhnhnmland ? Si plusieurs à l'époque de Swift vantent sans mesure les bienfaits d'une raison dominante, celle-ci ne semble, au final, qu'être en mesure de proposer un bonheur artificiel, un bonheur qui, comme le laissait entendre Pascal, ne peut toucher le cœur au même titre que le sentiment. En critiquant les excès du raisonnement au profit du sentiment, Swift s'inscrit dans une tradition que traduit admirablement Toussaint Rémond de Saint-Mard dans ses lettres sur la décadence du goût :

Nous ne voions rien au dessus de nous, parce que nous scavons tirer une belle chaîne de conséquences : on diroit que nous sommes devenus des Substances absolument pensantes, des Esprits purs, & que nous avons renoncé à sentir, pour être désormais mieux en état de penser. [...] nous avons renoncé de propos délibéré au beau feu, au beau naturel ; nous immolons tout à une Raison Sévère [...]<sup>264</sup>.

Pour Saint-Mard, la philosophie, qui a commencé à envahir la littérature et les arts avec Descartes, a fini par les corrompre. Pour Swift, elle fera inévitablement de même avec les hommes. C'est pourquoi le partisan des Anciens valorise, lorsqu'il est question de bonheur, les modèles épiciens et stoïciens : jouir de l'ici et du maintenant et non d'un idéal inscrit dans un passé désormais hors d'atteinte ou d'un futur inconnu sur lequel l'homme ne possède aucune emprise. Ce sera encore la position défendue, nous le verrons, par le second auteur figurant au sein de notre corpus.

---

<sup>264</sup> Toussaint Rémond de Saint-Mard, *Réflexions sur la poésie en général, sur l'églogue, sur la fable, sur l'élegie, sur la satire, sur l'ode et sur les autres petits poèmes comme sonnet, rondeau, madrigal, &c., suivies de trois lettres sur la décadence du goût en France*, La Haye, Rogissart, 1734, p. 305-306.

## CHAPITRE III

### *Le Nouveau Gulliver*

L'entreprise de Desfontaines s'inscrit, comme son titre l'indique, dans le prolongement de celle de Swift : en discréditant l'homme, c'est-à-dire en participant à l'avilissement de sa figure et de ses principaux attributs, l'auteur discrédite ses prétentions à l'utopie. Et comme il en fut question dans l'introduction générale, c'est notamment par le biais de la critique des modes que Desfontaines fera entendre tout le ridicule de l'homme moderne et de la société qu'il modèle à son image.

#### I. Une critique sur l'homme

Le voyage sur l'île de Babilary, qui met en scène une inversion des rôles traditionnels entre les hommes et les femmes, est destiné à la critique de lieux communs – à la critique, autrement dit, de vices qu'ont maintes fois soulevés Swift et les moralistes. Mais plus que chez ces derniers – notamment parce qu'elle s'accorde avec les règles de la vraisemblance –, la critique prend l'aspect d'une dystopie, donc d'un avertissement : si l'Européen continue de progresser sur la voie de la frivilité, un destin semblable à celui des Babilariens le menace. De ce fait, l'histoire de ces derniers raconte que leur faiblesse et leur intempérance, qui les amenaient à sacrifier à leur bon plaisir toute affaire sérieuse, bouleversèrent l'ordre social. Les femmes, dépeintes comme

naturellement ambitieuses, profitèrent de la nonchalance des hommes pour s'emparer du pouvoir. Loin de protester contre cette révolution qui eut pour conséquence de les relayer au rang du sexe faible, ces derniers se firent toujours plus paresseux et oisifs et vivent désormais sous un joug dont il n'est plus question de s'affranchir. Ainsi Gulliver constate-t-il que tout ce qui intéresse les hommes de cet État n'est que vanité et bagatelles. Entre eux, ils

s'entretiennent de leurs parures & de leurs ajustements. Quelques fois ils disputent ensemble ; mais les questions ordinaires qu'ils agitent, [est] de sçavoir, si les cheveux longs & flottans sur les épaules [ont] plus de grace qu'attachés avec un ruban ; si un rouge artificiel étendu sur leurs joues n'en relève pas l'éclat, & si le couleur naturelle n'est pas moins brillante que les couleurs empruntées [...]<sup>265</sup>.

Une même frivolité caractérise le rôle qui leur est accordé au sein de la société. Ils sont chargés de « juger avec precision du degré de blanc & de rouge que chaque homme, selon la nature de son teint & le nombre de ses années, peut mettre en usage, pour plaire aux femmes [...]»<sup>266</sup>, d'évaluer les modes et d'approuver les changements ainsi que de faire procès aux hommes d'âge avancé « qui se donnent pour jeunes»<sup>267</sup>. Comme la loi ne permet que de se retrancher dix ans, ceux qui s'en retirent davantage sont condamnés à porter sur une médaille pendue à leur cou, « l'année, le mois, & le jour de leur naissance écrits en gros caractères. Ceux qui par malignité ont dans leurs discours calomnieux augmenté l'âge des autres, sont condamnés à ne jamais mettre de rouge, & à paroître le reste de leur vie à visage découvert»<sup>268</sup>. Cette conséquence ne relève pas du hasard : comme le soutenaient déjà les moralistes, rien n'est plus apte à punir l'homme, à lui faire sentir le poids de sa propre déchéance, que de l'obliger à dévoiler son véritable *moi*, dépourvu de tous les artifices auquel il recourt dans l'intention de plaire. Mais si

<sup>265</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 60-61.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>268</sup> *Idem*.

l'indolence et la coquetterie des hommes révèlent rapidement leur caractère absurde, l'orgueil et le pédantisme des femmes n'en feront pas moins pour ces dernières. Ainsi n'étudient-elles point pour le plaisir d'étudier ou de se perfectionner. La science ne fait l'objet de leur étude que dans la mesure où elle leur permet de se faire valoir tout en méprisant celles qui n'étudient point. Celles qui cultivent la science sont donc d'un orgueil extrême ; la plupart se perdent dans des spéculations abstraites ; elles renoncent quelques fois au bon sens, en faveur du bel esprit ; elles remuent des questions qui étonnent la raison ; elles s'avisent de composer de gros volumes sur la nature des choses impossibles, & sur les propriétés du néant. Lorsqu'elles se trompent, jamais elles n'en conviennent [...]<sup>269</sup>.

En d'autres mots, l'usage qu'elles font de la science n'est guère différent de celui qu'en faisait l'homme, légitimant la critique que formulera à cet égard l'auteur des *Charlatans modernes* quelques décennies plus tard :

Il en est des sciences, comme de la vertu, rarement les aime-t-on pour elles-mêmes ; et de fait, elles n'ont rien d'assez attrayant pour séduire, pour inspirer un goût soutenu, et le tourner en passion : aussi n'y a-t-il guères que les avantages qu'on en retire qui puissent engager à les cultiver<sup>270</sup>.

La science, « fille de l'amour-propre & de la curiosité<sup>271</sup> », témoigne au même titre que les modes de l'esprit frivole qui tient en otage un XVIII<sup>e</sup> siècle qui se caractérise, dans les milieux mondains du moins, par un désir de plaire à tout prix. Ainsi, si les hommes font preuve d'une même utilité sociale que les Académiciens de Balnibarbi (qui est, rappelons-le, inexistante), les femmes manifestent pour leur part un même orgueil et un même pédantisme que les Laputiens, menaçant, comme ces derniers, l'ordre de leur société. Dès lors, l'utopie des femmes, qui repose sur une inversion des rôles, est, comme celle des hommes, vouée à l'échec : en léguant leurs propres vices à la gent masculine et en s'appropriant ceux de cette dernière, elles ne font que rejouer le jeu des passions destructrices sur une nouvelle scène. Dans tous les cas, le résultat demeure le même : une

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>270</sup> Jean-Paul Marat, *op. cit.*, p. 16.

<sup>271</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 79.

société terne, sans éclat, qui consacre le règne de l'amour-propre, de l'orgueil et de l'ambition démesurée.

Comme nous pouvons déjà le constater à la lumière de ce premier voyage, l'anti-utopie satirique de Desfontaines, comme celle de Swift avant elle, s'inscrit dans la longue durée historique en ce qui a trait à la question anthropologique : l'homme dont il dépeint les travers n'est guère différent de celui que peignait déjà La Bruyère, voire Théophraste. Épris de lui-même et détracteur de son prochain, cet homme n'est guidé que par son seul intérêt personnel. Toutefois, ce qui consacre l'originalité de l'abbé, ce qui permet réellement d'affirmer que son *Gulliver* n'est pas celui du satiriste anglais, c'est, l'introduction le mentionne, le traitement qu'il fait de l'actualité sociale. La critique de la frivolité sur l'île de Babilary, à laquelle se subordonne une critique du goût pour le luxe et les modes, offre à cet égard un exemple des plus saisissants. De ce fait, l'un des symptômes les plus probants de cette frivolité triomphante est ce goût qui, s'il traverse l'Histoire<sup>272</sup>, caractérise plus particulièrement un XVIII<sup>e</sup> siècle qui multiplie les excès en la matière. En effet, loin d'adopter de façon unanime le caractère sérieux et progressiste qu'on tend aujourd'hui à lui prêter, l'époque s'érite, et de façon parfois paradoxale, en véritable siècle de la légèreté, futile et immoral. Les fêtes galantes en peinture, le rococo en architecture et la théorie des vapeurs (de même, pourrions-nous ajouter, que les ballons des frères Montgolfier) en sciences, témoignent tous de cette légèreté, à la fois physique et morale, qui semble tenir l'époque sous son empire. Toutefois, tous ne s'y rallient pas et la question qui constituera le cœur d'un débat qui interpellera à la fois

<sup>272</sup> Dans l'article qu'il consacre à la question du luxe au XVIII<sup>e</sup> siècle, Arnaud Diemer fait remonter le débat au livre II de *La République*, dans lequel Platon oppose « la frugalité de Socrate au confort de Glaucon » ; Arnaud Diemer, « Quand le luxe devient une question économique : retour sur la querelle du luxe du 18<sup>e</sup> siècle », *Innovations*, 2/2013, n° 41, p. 1, < [www.cairn.info/revue-innovations-2013-2-page-9.htm](http://www.cairn.info/revue-innovations-2013-2-page-9.htm) > (page consultée le 14 mars 2015).

philosophes et économistes est la suivante : le luxe, manifestation la plus éloquente de cette légèreté, est-il oui ou non bénéfique pour la société ? Pour ses apologistes, point de doute : le luxe sert, sur les plans économique et culturel, les progrès des arts et de l'industrie. Cette position, qui sera tenue par les Mandeville, Voltaire et Smith, trouvera écho dans l'article que Saint-Lambert consacrera à l'*Encyclopédie* :

aussi l'opinion la plus générale aujourd'hui est-elle que pour tirer les nations de leur faiblesse & de leur obscurité, & pour leur donner une force, une consistance, une richesse qui les élèvent sur les autres nations, il faut qu'il y ait du *luxe* ; il faut que ce *luxe* aille toujours en croissant pour avancer les arts, l'industrie, le commerce, & pour amener les nations à ce point de maturité suivi nécessairement de leur vieillesse, & enfin de leur destruction<sup>273</sup>.

Le luxe, dans la mesure où il assure la circulation des richesses et l'essor du commerce, contribue certes à la progression d'une nation et doit, par le fait même, faire l'objet d'éloges. Toutefois, demandent ses détracteurs, s'il est celui qui porte une nation à maturité, n'est-il pas encore celui qui concourt à sa perte ? Les partisans du luxe n'ont de ce fait, affirme en contrepartie Saint-Lambert, « rien répondu de bon à ceux qui, en suivant le fil des événemens, les progrès & la décadence des empires, ont vu le *luxe* s'élever par degrés avec les nations, les mœurs se corrompre, & les empires s'affoiblir, décliner & tomber<sup>274</sup> ». Le luxe corrompt les nations et rien ne témoigne davantage de cette corruption, semble-t-il, que les modes. Suivant l'auteur de l'article consacré à ce sujet dans l'*Encyclopédie*, ces dernières doivent être vues comme « le fruit du raffinement & d'une présomption impuissante, qui, hors d'état de produire le grand & le beau, se tourne du côté du merveilleux et du colifichet<sup>275</sup> ». C'est dire, en d'autres mots, que les

---

<sup>273</sup> Saint-Lambert, « Luxe », *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, op. cit., vol. 9, p. 764.

<sup>274</sup> *Idem*.

<sup>275</sup> [Anonyme], « Mode », *ibid.*, vol. 10, p. 598.

modes ne sont que futilités et participent d'une société des apparences dépravée qui mise sur l'instantané :

Les *modes* se détruisent & se succèdent continuellement, quelquefois sans la moindre apparence de raison, le bizarre étant le plus souvent préféré aux plus belles choses, par cela seul qu'il est plus nouveau. Un animal monstrueux paraît-il parmi nous, les femmes le font passer de son étable sur leurs têtes. Toutes les parties de leur parure prennent son nom, & il n'y a point de femmes comme il faut qui ne porte trois ou quatre rhinocéros [...]<sup>276</sup> ».

Les modes sont de ce fait « le vrai domaine du changement et du caprice<sup>277</sup> », comme le signale encore la conclusion du *Tableau de Paris* de Louis-Sébastien Mercier, empreinte de sarcasme :

Je voulais donner ici un petit dictionnaire des modes et de leurs singularités ; mais tandis que j'écrivais, la langue des boutiques changeait ; on ne m'entendrait plus dans un mois, et il me faudrait un commentaire pour me faire comprendre. La moitié de mon livre, je le répète, aura perdu de ses couleurs avant qu'il soit imprimé<sup>278</sup>.

C'est parce que les modes sont la création de l'homme qu'elles offrent, par le fait même, un gage certain de l'inconstance de ce dernier. Pour l'attester, il suffit de relever les expressions employées par les mémorialistes de l'époque, lorsqu'ils s'entretiennent sur leurs contemporains et leur assujettissement aux modes : « fantaisies changeantes<sup>279</sup> », « caprices inattendus<sup>280</sup> », « amusements de l'opulence<sup>281</sup> », « tournolements vertigineux<sup>282</sup> », « exagération<sup>283</sup> », « inconstance<sup>284</sup> », « extravagances<sup>285</sup> », etc. Ainsi, bien que triomphe sous l'Ancien Régime une véritable société du spectacle dans laquelle tout

<sup>276</sup> *Idem*.

<sup>277</sup> *Idem*.

<sup>278</sup> Louis-Sébastien Mercier, dans Florent Brayard et Arnaud de Maurepas, *Les Français vus par eux-mêmes – Le XVIII<sup>e</sup> siècle. Anthologie des mémorialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 555.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>280</sup> *Idem*.

<sup>281</sup> *Idem*.

<sup>282</sup> Florent Brayard et Arnaud de Maurepas, *ibid.*, p. 551.

<sup>283</sup> Mme Campan, *ibid.*, p. 553.

<sup>284</sup> *Idem*.

<sup>285</sup> La baronne d'Oberkirch, *ibid.*, p. 557.

se subordonne à la volonté de *plaire*, bien que des auteurs comme Voltaire n'ont eu de cesse de vanter les mérites et les bienfaits du luxe et du raffinement, il ne faut pas s'y méprendre : le XVIII<sup>e</sup> siècle n'est pas entièrement voué à l'apologie de cette société des apparences qui, la plupart du temps, s'inscrit sous le signe de la légèreté et de la frivolité. Ne pourrait-on pas, d'ailleurs, expliquer la chute de Babilary comme certains expliqueraient celle de Rome, c'est-à-dire en accusant le luxe, l'orgueil et la frivolité qui en sont les conséquences nécessaires ? De ce point de vue, Babilary, véritable miroir de la société européenne, est le symbole par excellence de l'empire en déclin : soumise aux modes et à la légèreté d'esprit, elle montre des signes manifestes de sa corruption, de son érosion. Comment, dès lors, une utopie pourrait-elle prétendre y survivre ?

Comme permet de le constater cette première critique du luxe et de la frivolité, l'œuvre de Desfontaines s'ancre dans un XVIII<sup>e</sup> siècle que l'on pourrait situer entre la *Description de l'île de Portraiture et de la ville des Portraits* (1659) de Sorel et la comédie des *Philosophes* (1760) de Palissot. Alors que le premier recourt au *topos* de l'île utopique pour mieux peindre des caractères (celui du coquet, du vaniteux, de l'ambitieux et de l'inconstant, par exemple), le second utilise ce même motif à des fins polémiques, dans le contexte d'un débat agitant l'opinion publique : celui du statut du philosophe, de l'homme de lettres, du « bel esprit » (sur lequel nous reviendrons éventuellement). En se détournant d'une dimension plus strictement anthropologique, la satire devient donc sociale, glissement que suscite l'expérience journalistique de son auteur. Cet usage journalistique qui est fait de l'anti-utopie trouvera une fortune considérable dans le deuxième tome du *Nouveau Gulliver*, alors que l'hôte du narrateur sur l'île des États lui fait la description de certaines communautés avoisinantes, qui rivalisent toutes d'absurdité en ce qui a trait à la figure de l'homme. La description de ces îles est calquée sur le modèle

de Sorel, dont l'œuvre, comme son titre l'indique, était destinée à la critique de l'engouement qu'avait conçu le XVII<sup>e</sup> siècle pour l'art des portraits<sup>286</sup>. Desfontaines s'inspirera du *modus operandi* de Sorel, qui sera plus généralement celui d'un XVIII<sup>e</sup> siècle féru de satires : critiquer une société donnée en ayant recours aux armes de la démesure et de l'absurde, le tout afin d'en révéler le caractère vain et illusoire. Ainsi, pour chaque île qu'aborde Gulliver, un aspect de l'époque est tourné en dérision. L'île des Poètes, par exemple, développe une critique de la fausse érudition et du pédantisme que seront appelés à prendre en charge les antiphilosophes de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle (et qui atteindra son apogée avec *Les Philosophes* de Palissot). La langue qui est en usage sur l'île témoigne à elle seule de cette sagesse avilie, dans la mesure où elle est définie comme « fort difficile à parler, parce que [les Grands du Royaume] sont obligés de la parler en cadence, en mesure & en rimes, & d'emploier un Langage détourné, & très éloigné de celui du vulgaire<sup>287</sup> ». Bien que cette difficulté langagière puisse, de prime abord, donner l'illusion d'une intelligence supérieure (comme c'était le cas, par exemple, chez les Laputiens), le bon sens n'est pas le propre de ces gens, qui sont à la fois « vains, superbes, jaloux, envieux, inconstans, factieux, & toujours inquiets<sup>288</sup> ». La superstition et le préjugé, qui sont, dans un XVIII<sup>e</sup> siècle philosophique, le propre des ignares qui font fi des principes du *sapere aude*, sont à ajouter à la longue liste de leurs imperfections. Le récit mentionne en effet que le dernier roi à avoir régné était, malgré ses défauts langagiers, un être véritablement empreint de sagesse. Comme il était éclairé, il résolut de

<sup>286</sup> Sur l'île de Portraiture, tout le monde est portraitiste ou marchand de portraits. Cet engouement pour la représentation picturale de soi ou de l'autre donne lieu à une véritable société du spectacle, où tout n'est que vanité et illusion.

<sup>287</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver ou Voyage de Jean Gulliver, fils du capitaine Gulliver*, 1730, tome 2, p. 56, dans Bibliothèque nationale de France, Gallica, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k844716.r=Le+nouveau+Gulliver+ou+Voyage+de+Jean.langF>> (page consultée le 20 janvier 2015).

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 55.

s'attaquer à la superstition et d'engager l'île sur la voie du progrès. Ce faisant, il se prononça en faveur de l'abolition du culte d'Hérosom, poète auquel on attribue une parenté divine. Préférant les ténèbres du préjugé aux lumières de la raison, la population détrôna le roi et vit depuis ce jour dans l'anarchie.

Cette critique des raffinements du bel esprit s'inscrit dans le prolongement de celle entamée sur la première île à propos de la légèreté de l'homme : il s'agit, dans tous les cas, de dénoncer la grandeur que ce dernier tend à s'accorder, grandeur qui n'est rien d'autre, au final, que « vain fantôme ». Dans un monde idéal, l'homme d'esprit est celui qui, comme l'écrit le cardinal de Bernis, « éclaire son siècle par des ouvrages utiles, [...] rend les hommes heureux par de sages lois, [...] les rend meilleurs par une morale plus pure, et par des préceptes ennoblis par l'éloquence et embellis par l'imagination<sup>289</sup> », ajoutant que « tout ouvrage qui ne remplit pas, avec supériorité, un objet d'utilité physique ou morale, ne devrait pas acquérir à son auteur la réputation d'homme d'esprit<sup>290</sup> ». En d'autres mots, bon sens et vertu ne devraient faire qu'un. Idéal ô combien respectable, mais ô combien chimérique, comme cherchent à le faire entendre les critiques de l'époque ! Depuis Sénèque (et ce sera d'autant plus vrai au cours d'un second XVIII<sup>e</sup> siècle que préfigure l'œuvre de Desfontaines), la littérature se voit dotée d'un idéal d'*utilité*. Elle doit concourir à rendre les hommes meilleurs et travailler à leur bonheur, autant individuel que collectif. Toutefois, et Desfontaines se fait un devoir de le rappeler à ses contemporains : *tout n'est pas pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*. C'est ce dont témoigne le cardinal de Bernis, lorsque vient l'heure de rendre compte non pas d'un idéal, mais d'une réalité qu'il côtoie quotidiennement :

<sup>289</sup> Cardinal de Bernis, dans Florent Brayard et Arnaud de Maurepas, *op. cit.*, p. 451.

<sup>290</sup> *Idem*.

Le caractère essentiel et distinctif des gens de lettres, c'est l'amour-propre. C'est aussi ce qui rend quelquefois leur commerce fatigant et dangereux : fatigant, parce qu'il faut se résoudre à les louer sans cesse, ou à les entendre se donner des louanges ; dangereux, parce que la moindre égratignure faite à leur vanité allume leur haine, excite leur vengeance. Une femme ne pardonne jamais un outrage fait à sa figure, l'homme de lettres n'oublie jamais un manque de respect à son esprit<sup>291</sup>.

Le voyage sur l'île de Babilary en témoignait : le frivole ne pardonne jamais « un outrage fait à sa figure ». Le voyage sur l'île des Poètes le rappelle à son tour : l'homme d'« esprit » (c'est-à-dire l'homme qui s'estime tel) « n'oublie jamais un manque de respect à son esprit ». Non seulement fatigue-t-il par son besoin inassouvisable de louanges, mais encore représente-t-il un danger pour la société si ce besoin ne trouve pas satisfaction (d'où la fragilité du lien social). En outre, dans une société où triomphent le spectacle et l'illusion, comment distinguer l'homme d'esprit de l'ignorant ? Ainsi les bons mots, pas plus que l'apparence de systèmes d'ailleurs, ne garantissent la sagesse d'un homme.

C'est encore, d'ailleurs, ce que cherche à faire entendre l'auteur par le biais de l'île des Philosophes, où les habitants s'évertuent à

peser l'air, [...] à mesure le chaud, le froid, le sec, & l'humide ; à comparer deux gouttes d'eau, & à examiner si elles se ressemblent parfaitement ; à chercher des definitions, c'est-à-dire, remplacer un mot par plusieurs autres équivalens, à disputer sur la nature de l'être, sur l'infini, sur les entités modales, sur l'origine des pensées, & autres pareilles matières qu'ils croient extrêmement dignes d'occuper l'esprit humain. Ils se plaisent surtout à entreprendre de vastes édifices, qu'ils appellent des systèmes. Ils les commencent d'abord par le faîte, qu'ils étaient le mieux qu'ils peuvent, en attendant que les fondemens soient posés ; mais souvent dans cet intervalle le bâtiment s'écroule, & l'Architecte est écrasé<sup>292</sup>.

Peser l'air, chercher des définitions et raisonner sur l'origine des pensées relevaient, à l'époque moderne, de la philosophie et des sciences. Alors que, par exemple, des Cassini et des Lavoisier étaient chargés, à l'Académie royale des sciences, de réformer les poids et les mesures, des philosophes comme Locke spéculaient sur les rapports entre le

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 450.

<sup>292</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 2, *op. cit.*, p. 64-65.

langage et la science, entre le langage et l'expérience. Toutefois, les détracteurs des académies, comme Swift et Marat, se font un devoir de porter à l'attention le rôle plus obscur joué par ces dernières. Loin de rallier les rangs du mouvement optimiste qui fait du XVIII<sup>e</sup> siècle l'emblème par excellence de la raison dominante et du progrès, les deux auteurs s'attaquent à l'un des principaux symboles qui participent de cette croyance : les académies. L'auteur des *Charlatans modernes* affirme de ce fait que, si « la manie des systèmes s'est [...] emparée de tous les savans », leurs écrits ne contiennent « pas un principe lumineux, pas une loi certaine, pas une conséquence exacte, pas un phénomène bien vu. Aussi leurs sublimes découvertes se réduisent-elles à confondre tous les êtres, et à replonger dans les ténèbres les matières les mieux éclaircies<sup>293</sup> ». Soumises à une conception du temps cyclique, il en irait dès lors des sciences comme des modes : « elles éprouvent de perpétuelles révolutions<sup>294</sup> », rendant illusoires les notions de progrès et de perfectionnement. Pour preuve, les propos entendus par l'auteur du pamphlet dans un club de réunion : « trente ans plutôt, toute l'académie était cartesienne, et elle faisait la guerre à Newton ; aujourd'hui elle est toute Newtonienne, et elle fait la guerre à Descartes. – Tout est de mode, opinions et systèmes [...]<sup>295</sup> ». Rien de moins étonnant, dès lors, que sur l'île des Philosophes les édifices tendent tôt ou tard à « écraser » leurs concepteurs ; rien de plus instable et de plus éphémère que ces prétendus « édifices ». Le narrateur rapporte d'ailleurs que « [c]eux qui ont eu la curiosité d'aborder dans cette Isle, pour apprendre quelque chose, en reviennent toujours presqu'aussi ignorans, que ceux qui n'y ont jamais été<sup>296</sup> ». Constamment recouvert de neige et parsemé de chemins impraticables et propices à l'égarement, aucun paysage ne pourrait être plus apte à

<sup>293</sup> Jean-Paul Marat, *op. cit.*, p. 8.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>296</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 2, *op. cit.*, p. 65.

symboliser et à critiquer une forme d'intellectualisme semblable à celle des Laputiens et des Balnibarbiens et qui se résume, comme ces dernières, en termes de « stérilité » et de « vacuité ». Tout sur cette île (et cette critique sera relayée par les antiphilosophes du second XVIII<sup>e</sup> siècle) semble au final donner raison au cardinal de Bernis : « rien n'est moins philosophe que les philosophes<sup>297</sup> ».

Mais là où triomphent les doctrines les moins salutaires à la vie sociale, c'est, ironiquement, sur l'île des Médecins. Ses habitants sont tous très riches, dans la mesure où leurs voisins, convaincus d'avoir besoin de leur secours, affluent les poches pleines pour ensuite « s'en retourn[er] [...] nuds & les mains vuidés, s'ils peuvent s'en retourner : car plusieurs meurent<sup>298</sup> ». Aussi les campagnes sont-elles parsemées de cimetières et l'île, selon la légende, possèderait un souterrain qui conduirait directement aux enfers « par des chemins très-courts<sup>299</sup> ». Les médecins, non plus associés à la perpétuation de la vie, sont désormais associés à la mort. C'est encore ce dont témoigne la querelle qui prend place entre eux et l'ordre des chirurgiens. Voyant que ces derniers gagnaient en popularité, les médecins publièrent un livre, *Les meurtres & homicides des Chirurgiens*, contenant la liste de tous ceux qu'ils ont estropiés ou massacrés au cours du dernier siècle. En réponse à cette attaque, les chirurgiens publièrent à leur tour la liste de ceux que leurs adversaires avaient assassinés depuis dix ans (liste qui formerait vingt volumes in-folio en caractères très menus). Comble de l'ironie, ces publications les font désormais regarder comme les destructeurs de l'humanité et, si l'on continue de leur rendre visite, c'est n'est que parce que « l'amour de la vie [selon la formule consacrée de Hobbes] est

<sup>297</sup> Cardinal de Bernis, dans Florent Brayard et Arnaud de Maurepas, *op. cit.*, p. 451.

<sup>298</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 2, *op. cit.*, p. 70.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 71.

plus fort que tous les raisonnemens [sic] & que toutes les experiences, & qu'un seul homme, qu'ils guerissent, efface l'idée d'un million qu'ils ont fait perir<sup>300</sup> ».

Cette querelle des médecins et des chirurgiens traduit, encore une fois, deux préoccupations majeures de l'époque. Elle renvoie à la fois à une querelle qui eut réellement lieu entre les deux ordres sous l'Ancien Régime et qui ne prend fin que lorsque, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, la chirurgie se distingue des métiers de barbier et de dentiste (jusqu'alors chargés des opérations) en accédant au statut de science ; et au débat qui fit rage autour de la notion de « division des savoirs ». Les détracteurs des académies, par exemple, présentent ces dernières comme l'emblème par excellence de cette division.

La lettre X des *Charlatans modernes* résume la situation en ces termes :

Elle [l'Académie des sciences] est divisée en plusieurs classes, dont chacune se met sans façon au-dessus de toutes les autres, et fait bande à part. Dans leurs séances publiques et particulières, ces classes ne manquent jamais de se donner réciproquement des marques d'ennui et de mépris. Il y a plaisir à voir les géometres bailler, tousser, cracher, ricaner lorsqu'on y lit un mémoire de chymie ; et les chymistes ricaner, cracher, tousser, bailler, lorsqu'on y lit un mémoire de géométrie<sup>301</sup>.

Or, l'auteur de la brochure tranche la question de façon catégorique : « le progrès passe par la réunion des savoirs » et « il n'est point de vraie réunion des lumières, tant que les sciences qui se prêtent de mutuels secours, sont cultivées séparément<sup>302</sup> ». La division des savoirs, comme celle qui amène la médecine et la chirurgie à se livrer une guerre d'influence sous l'Ancien Régime, concourt au malheur public. Préoccupés comme ils le sont de l'éclat que produit leur domaine de spécialité respectif au sein de la société, préoccupés comme ils le sont, autrement dit, de leurs intérêts personnels, les médecins et les chirurgiens prostituent l'esprit de leurs professions, soit celui de concourir au bien

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>301</sup> Jean-Paul Marat, *op. cit.*, p. 33.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 15.

collectif. C'est encore ce que suggèrent les relations que l'île des Médecins entretient avec celle des Gourmands : en refusant d'adopter un mode de vie plus modéré, ces derniers fournissent d'importants capitaux aux premiers, qui les soignent non par bonté d'âme, mais par appât du gain. Mais si l'ambition et la vanité des Médecins sont condamnables, l'intempérance des Gourmands l'est tout autant. Sur cette île, les plaisirs des sens règnent en maître et ne connaissent aucune modération. On compte parmi les personnes les plus puissantes de l'État les prêtres, disciples du Dieu Ventre. Lourds, paresseux et oisifs, ils s'entretiennent des affaires de la religion et du gouvernement à table, subordonnant systématiquement les intérêts de l'État à leurs intérêts propres. Ce passage laisse encore une fois deviner la position adoptée par l'auteur sur la question du luxe et de la frivolité. Si ces deux « vices » faisaient l'objet d'une condamnation féroce en ce qui trait à leur emprise sur les milieux mondains, qu'en était-il de celle qu'ils avaient sur le clergé ? À cet égard, la critique du XVIII<sup>e</sup> siècle sera sans appel, comme l'indiquent les propos tenus par François-Vincent Toussaint : « Il est en France une autre espèce d'hommes plus dangereux, parce qu'ils ne tiennent à rien, et qu'ils n'ont personnellement rien à perdre. Ce sont les moines<sup>303</sup> ». S'il représente un tel danger, c'est parce que l'intérêt les domine et qu'ils déployent constamment art et génie « pour parvenir à leurs fins<sup>304</sup> ».

Finalement, et toujours dans la perspective de rendre compte des grandes préoccupations de l'époque – perspective elle-même soumise à celle, plus ambitieuse, d'une critique de l'homme moderne –, Desfontaines aborde un sujet appelé à faire l'objet d'un interminable débat : celui du statut de l'animal. C'est à l'occasion de son voyage sur l'île des Letalispons que le narrateur expose à son hôte, Taïfaco, les deux systèmes qui

<sup>303</sup> François-Vincent Toussaint, dans Florent Brayard et Arnaud de Maurepas, *op. cit.*, p. 366.

<sup>304</sup> *Idem*.

prévalent en Europe concernant les bêtes. Alors que le premier refuse aux animaux toute forme de sentiment, faisant d'eux de véritables machines incompatibles avec les notions de plaisir, de douleur, de crainte et d'amour (c'est le système qui prévaut, notamment, chez Descartes), le second, bien que leur accordant une âme, leur refuse toute capacité de réflexion. Dans tous les cas, l'animal demeure inférieur à l'homme, qui occupe le rang le plus élevé sur l'échelle de la civilisation. Taïfaco sera toutefois chargé de désabuser son invité : si l'homme était de ce fait supérieur en tous points aux animaux, il y aurait certainement « bassesse à abuser de leur faiblesse, & à [se] prevaloir de [sa] superiorité pour les oprimers<sup>305</sup> ». Ce que critique le Letalispon, c'est l'usage que l'homme fait de sa prétendue « supériorité » sur l'animal, qu'il croit avoir été créé pour son propre plaisir. Suivant cet état d'esprit relativement « spéciste » (état d'esprit que l'on critiquait déjà, nous l'avons vu, dans les *Voyages*), il est tout à fait justifié de tuer les animaux et de se nourrir de leur chair. Mais ayant évolué au sein d'un peuple en parfaite harmonie avec les lois de la Nature (au sein d'un peuple qui, autrement dit, connaît les limites de son être), Taïfaco condamnera cette philosophie barbare : « Pourquoi vous comportez-vous envers elles [les bêtes] d'une manière, dont vous seriez très fâchés qu'elles se comportassent envers vous<sup>306</sup> » ? Question légitime, dans la mesure où Gulliver affirmait déjà, sur l'île de Manouham, que la première règle de morale des Européens renvoyait à l'intemporelle formule « ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse », rendant apparent le décalage entre le raisonnement de l'homme et ses actions. Desfontaines recourt ainsi à son tour à l'*argumentum ad persona* pour discréder l'homme : si les actions de ce dernier sont en désaccord avec sa morale, comme peut-il prétendre à une quelconque supériorité en ce qui a trait à cette dernière ? Ce discrédit aura pour conséquence, comme ce fut le

<sup>305</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 2, *op. cit.*, p. 102.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 102-103.

cas chez les moralistes, de redéfinir la place qui échoit à l'homme et à l'animal sur l'échelle de la Nature. L'homme demeurera en position d'infériorité (infériorité d'autant plus humiliante que l'homme s'estime davantage) aussi longtemps qu'il ne suivra pas l'exemple des animaux et des Letalispons, qui eux-mêmes « ne prennent conseil que de la nature<sup>307</sup> ».

Chacune de ces îles, à travers la critique ponctuelle d'un XVIII<sup>e</sup> siècle désenchanté, s'attaque à une facette différente de la nature humaine, dessinant au final un tableau global, mais des plus détaillés, de l'homme déchu, mu par l'amour de soi et la vanité. Mais l'originalité du *Nouveau Gulliver* se fait sentir sur un autre plan (et qui n'est pas sans rapport avec cette volonté d'une critique inscrite dans la courte durée historique) : celui du traitement qui est fait de la figure du sauvage, absente du récit de son prédecesseur. C'est, de ce fait, la référence au bon sauvage qui portera le coup ultime à la figure de l'homme, c'est elle qui parachèvera le désenchantement à l'égard de ce dernier aux yeux du lecteur et qui condamnera son aspiration à l'utopie. À ce stade, il est important, voire essentiel, de revenir sur l'une des croyances les plus tenaces au sujet du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui consiste à faire de cette époque un âge entièrement voué à l'apologie du progrès. Aussi Yohann Ariffin souligne-t-il, dans son introduction à la *Généalogie de l'idée de progrès*, que l'historiographie classique de l'idée de progrès s'est employée à réduire le discours des Lumières à une seule conception du temps : celle, conquérante, de la linéarité<sup>308</sup>. Ainsi associe-t-on généralement les Lumières à des auteurs comme Condorcet, qui s'employèrent à montrer qu'

il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; que les progrès de cette

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>308</sup> Yohan Ariffin, *Généalogie de l'idée de progrès. Histoire d'une philosophie cruelle sous un nom consolant*, Paris, Éditions du Félin, 2012, p. 21.

perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudroit les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés<sup>309</sup>.

Mais si l'époque demeure, dans l'imaginaire collectif, celle qui a posé les bases des philosophies de l'histoire, il est primordial, dans un travail qui prend appui sur le pessimisme anthropologique, de rappeler que ce genre discours ne faisait pas consensus. De fait, « des recherches plus nuancées ont [...] montré que le mouvement des Lumières n'a guère manifesté d'unanimité sur la question de la “perfectibilité indéfinie” de l'homme<sup>310</sup> », ni sur celle de l'histoire en général. C'est ce dont témoignent, par exemple, les différentes acceptations du mot « révolution » dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui autorisent autant d'usages qu'il y a de conceptions du temps. Pour preuve : alors que perdure la signification qui est la sienne depuis l'Antiquité et qui, en s'appuyant sur le mouvement des astres, fait apparaître le temps comme « toujours de qualité égale, clos sur lui-même, se répétant à l'infini<sup>311</sup> », d'autres conceptions, qui naissent dans le sillage des troubles politiques qui marquent la France, l'Angleterre et l'Amérique, rattachent le terme en question à la notion de discontinuité. Pour les partisans de la révolution, il est désormais synonyme de « progrès », alors que pour ses détracteurs, il implique « ruine » et « destruction ». Ainsi le seul vocable de « révolution » permet-il de penser tout à la fois l'historiographie des Lumières en termes de « retour circulaire, de brusque progrès et de déclin irréversible<sup>312</sup> », nous invitant à « éviter les chausse-trappes d'une tradition qui voudrait réduire les Lumières à une entreprise pieusement dévouée à l'apologie du progrès<sup>313</sup> ». C'est encore, dans le cas qui nous intéresse, ce qu'attestent l'avènement de

<sup>309</sup> Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Agasse, 1798, p. 4.

<sup>310</sup> Yohan Ariffin, *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>311</sup> Reinhart Koselleck, cité par Yohan Ariffin, *ibid.*, p. 38.

<sup>312</sup> Yohan Ariffin, *ibid.*, p. 40-41.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 42.

l'utopie négative<sup>314</sup> (quasi inexistante au siècle précédent), de même que la popularité qu'acquiert la figure du bon sauvage, que l'on opposera à celle de l'Européen<sup>315</sup>.

## II. Le bon sauvage ou la critique du civilisé

L'œuvre de Desfontaines est intéressante en ce sens qu'elle témoigne de ce double discours autour duquel s'articule le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi présente-t-elle, dans un premier temps, le sauvage tel qu'il était perçu avant la vague de valorisation de l'état de nature, soit comme un être barbare et sans scrupules. De ce fait, les premiers insulaires avec lesquels Gulliver entre en contact sur l'île de Manouham cherchent à le capturer et à s'en nourrir. Ce faisant, Desfontaines met l'accent sur l'anthropophagie, l'une des pratiques cultuelles qui, depuis la découverte du Nouveau Monde, ont le plus contribué à inspirer le rejet du sauvage. Si cette pratique ne fournissait pas une preuve suffisante pour l'exclure de la race humaine, du moins tendait-elle à l'exclure des êtres libres et raisonnables, justifiant les violences dont les Européens ont fait preuve à son égard. Cette image du sauvage coïncide avec la fonction d'absorption telle que théorisée par Ariffin : elle sert de faire-valoir, confirmant l'Européen dans son sentiment

<sup>314</sup> Alors que l'utopie positive appuie sa théorie sur la perfectibilité de l'homme (c'est la capacité de ce dernier à progresser, à évoluer, à se perfectionner qui rend possible l'édification d'une société plus « parfaite »), l'utopie négative développera un discours diamétralement opposé : refusant à l'homme, dans le sillage des moralistes classiques, cette capacité que lui reconnaît son pendant positif, elle refuse toute forme de viabilité au projet utopique. Cette fois, c'est en discréditant la notion de progrès que l'on discrédite l'utopie.

<sup>315</sup> Le « mauvais » sauvage est l'une des figures par excellence de l'anti-utopie, dans la mesure où elle permet de symboliser pleinement la déchéance de « l'homme pécheur » (Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, *op. cit.*) Elle permet de critiquer le mythe naissant du bon sauvage et, par le fait même, l'optimisme des Lumières. Toutefois, il semble que la figure du « bon » sauvage remplisse un rôle similaire. Plutôt que de procéder par association (l'auteur rapproche l'Européen du mauvais sauvage pour professer sa critique contre le premier), elle procède par dissociation (l'auteur, en mettant l'accent sur la bonté et la sagesse du sauvage, critique l'absence de ces qualités chez ses contemporains).

d'omnipotence<sup>316</sup>. Toutefois, une telle figure ne peut prétendre à un destin brillant dans une œuvre qui, à la suite de Swift, cherche à peindre avec force la déchéance de l'homme. Ce sera plutôt sur celle qu'Ariffin désigne sous le terme de « mélancolie » (et qui participe à la réconciliation du sauvage et de l'aspiration utopique) que sera mis l'accent. Inscrite dans un discours truffé de concessions dissymétriques, elle sera pleinement en mesure de faire sentir toute la déréliction de l'homme moderne.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle convoquera donc expressément la figure mélancolique pour lui mettre dans la bouche « un discours de révolte contre l'homme civil [...] ; dans ce primitivisme anarchisant, l'élément régressif l'emporte entièrement, la civilisation n'ayant de mœurs qu'assez pour être méprisée<sup>317</sup> ». Il ne faut toutefois pas s'y méprendre : rattacher à la figure du sauvage une connotation positive qui invite à la valorisation de l'ailleurs et du passé n'est pas le fait des Lumières. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, Montaigne confronte, dans son essai « Des Cannibales », l'Amérique sauvage et l'Europe civilisée, faisant tourner la comparaison à l'avantage de la première, qui prend rapidement la forme d'un monde meilleur, d'une quasi-utopie. De ce fait, l'Amérique des sauvages se résume, pour le philosophe, en termes de liberté, d'égalité et de fraternité et n'est rien de moins qu'une terre d'abondance où l'on passe ses journées à danser. Mieux encore, il s'agit de nations chez lesquelles

il n'y a aucune espèce de trafic, nulle connaissance de lettres, nulle science de nombres, nul nom de magistrat, ni de supériorité politique, nul usage de service, de richesse, ou de pauvreté, nuls contrats, nulles successions, nuls partages, nulles occupations qu'oisives, nul respect de parenté que commun, nuls vêtements, nulle agriculture, nul métal, nul usage de vin ou de blé. Les paroles mêmes, qui

<sup>316</sup> Elle peut toutefois, comme il en fut question dans la note précédente, servir à symboliser la déchéance de l'Européen. Dans ce cas, les deux groupes d'insulaires rencontrés par Gulliver serviraient la critique de l'homme en général, bien qu'adoptant des stratégies différentes (l'association et la dissociation).

<sup>317</sup> Yohan Ariffin, *op. cit.*, p. 390.

signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la détraction, le pardon, inouies<sup>318</sup>.

Ils vivent toujours, autrement dit, au sein de l'âge d'or. Ce faisant, il n'est plus nécessaire de placer l'utopie dans un ailleurs inatteignable : l'Amérique offre un terreau idéal à ce genre d'entreprise. Et très tôt, cet essai sur les cannibales imposera à l'esprit du lecteur une question qui deviendra bien autrement angoissante au XVIII<sup>e</sup> siècle : qui est le véritable barbare ? Le sauvage qui, suivant les lois de la Nature, erre nu dans les forêts, ou l'Européen qui, en multipliant les artifices, a perdu de vue son identité propre ? Pour Montaigne, la réponse s'impose d'elle-même :

Ils sont sauvages de même que nous appelons sauvages les fruits, que nature de soi et de son progrès ordinaire a produits: là où à la vérité ce sont ceux que nous avons altérés par notre artifice, et détournés de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. En ceux-là sont vives et vigoureuses, les vraies, et plus utiles et naturelles, vertus et propriétés, lesquelles nous avons abâtardies en ceux-ci, et les avons seulement accommodées au plaisir de notre goût corrompu<sup>319</sup>.

Sera désormais qualifié de « sauvage » celui dont l'écart entre l'état d'origine et l'état actuel est le plus grand (celui, autrement dit, qui fait fi des limites de son *moi*). C'est d'ailleurs en s'appuyant sur cette idée que Montaigne conclut que nous pouvons qualifier de « barbare » le sauvage en ce qui a trait aux règles de la raison, mais non pas « eu égard à nous, qui [le] surpassons en toute sorte de barbarie<sup>320</sup> ».

Dans une même optique, Voltaire, antiprimitiviste avéré<sup>321</sup> et apôtre du progrès et de la civilisation, ne daigne pas accorder aux sauvages le privilège de la concession symétrique<sup>322</sup> :

<sup>318</sup> Ces différents éléments énumérés par Montaigne deviendront de véritables lieux communs de la littérature utopique ; Montaigne, *Essais I*, Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, éd., Paris, Gallimard, 2009, p. 398.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 396-397.

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>321</sup> Voltaire n'aura de cesse de railler le primitivisme de Rousseau.

Entendez-vous par *sauvages* des rustres vivant dans des cabanes avec leurs femelles et quelques animaux, exposés sans cesse à toute l'intempérie des saisons ; ne connaissant que la terre qui les nourrit, et le marché où ils vont quelquefois vendre leurs denrées pour y acheter quelques habillements grossiers ; parlant un jargon qu'on n'entend pas dans les villes ; ayant peu d'idées, et par conséquent peu d'expressions ; soumis, sans qu'ils sachent pourquoi, à un homme de plume, auquel ils portent tous les ans la moitié de ce qu'ils ont gagné à la sueur de leur front ; se rassemblant, certains jours, dans une espèce de grange pour célébrer des cérémonies où ils ne comprennent rien, écoutant un homme vêtu autrement qu'eux et qu'ils n'entendent point ; quittant quelques fois leur chaumière lorsqu'on bat le tambour, et s'engageant à s'aller faire tuer dans une terre étrangère, et à tuer leurs semblables, pour le quart de ce qu'ils peuvent gagner chez eux en travaillant ? Il y a de ces sauvages-là dans toute l'Europe<sup>323</sup>.

Si pour Voltaire les sauvages possèdent peu d'atouts propres à attirer ses louanges, il n'en va pas autrement de ses compatriotes. Il ira même, dans la critique qu'il formulera vis-à-vis de ces derniers, jusqu'à accorder aux premiers une quelconque supériorité en ce qui a trait à la fabrication des objets dont ils ont usage, la question de l'honneur et la liberté<sup>324</sup>. Toutefois, s'il leur reconnaît certains avantages, il faut mentionner que ces derniers s'inscrivent avant tout dans l'entreprise rhétorique du philosophe, qui cherche, en ramenant les civilisés au rang des sauvages, à condamner les mœurs parfois « barbares » des premiers. Pour preuve : jamais Voltaire ne va louer une qualité chez le sauvage sans en déplorer l'absence chez ses semblables. La même règle vaut pour Montaigne : il rédige ses *Essais* dans le contexte des guerres de Religion et jamais, peut-être, le sauvage n'aurait revêtu un aspect aussi noble si l'auteur n'avait fait une telle expérience de la barbarie européenne. C'est ce qui l'amène à développer un discours relativiste, destiné à montrer que la barbarie n'est pas propre à l'Étranger, mais qu'« elle est de tous les temps et de tous les pays<sup>325</sup> » et que, ce faisant, la cruauté dont ont fait preuve les chrétiens lors des guerres de Religion est plus inexcusable que l'anthropophagie ritualisée des

<sup>322</sup> Yohan Ariffin définit la concession symétrique comme suit : « bien que l'autre ne corresponde pas à soi, il appartient à la même espèce que soi » ; *op. cit.*, p. 303.

<sup>323</sup> Voltaire, *Oeuvres complètes de Voltaire : Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, Hachette, 1859, tome 7, p. 14.

<sup>324</sup> « Les peuples d'Amérique et d'Afrique sont libres, et nos sauvages n'ont pas même idée de la liberté » ; *ibid.*, p. 14.

<sup>325</sup> Note introductory des éditeurs des *Essais I* à l'essai « Des cannibales » ; Montaigne, *op. cit.*, p. 657.

Tupinamba<sup>326</sup>. Ainsi ne faut-il jamais crier trop tôt à la barbarophilie de certains auteurs, puisqu'il s'agit souvent moins pour eux de faire l'apologie du sauvage et de l'état de nature que de fustiger les mœurs de leurs contemporains.

Cela étant dit, l'idée au cœur du programme mélancolique est bien de critiquer la place que l'homme civilisé est prompt à s'attribuer sur l'échelle de la civilisation. Développant un discours parsemé de concessions dissymétriques (discours qui tend à accorder la prééminence à l'autre, rattaché à un passé ou à un ailleurs valorisé), ce programme inscrit la figure du sauvage dans une entreprise rhétorique destinée à « exprimer des attaques outrées contre ce qu'elle tient pour les causes profondes de la barbarie des civilisés<sup>327</sup> ». Dès lors, seront pesés dans une même balance les deux extrêmes que sont la barbarie rude et féroce des sauvages (mais qui, dans tous les cas, demeure une barbarie *naturelle*) et celle molle, luxueuse et corrompue des hypercivilisés, qui se définit (les hommes de Babilary l'exemplifient à merveille) par l'attrait des richesses, du plaisir et du repos. Pour les tenants d'une telle rhétorique, le seul défaut attribuable à la première réside dans son ignorance et sa naïveté (et peut, par le fait même, prétendre à l'amélioration que requiert toute utopie), alors que la seconde, qui semble avoir atteint un point de non-retour, ramollit l'âme et est à l'origine du déclin des collectivités. En d'autres mots, alors que la première se place sous le signe du progrès, la seconde en appelle à la dégénérescence, faisant irrémédiablement pencher la balance en faveur du sauvage, désormais chargé d'opposer les lumières de la Nature à ce que les civilisés avancent comme preuves de leur évolution, de leur perfectionnement.

---

<sup>326</sup> *Idem*.

<sup>327</sup> Yohan Ariffin, *op. cit.*, p. 391.

Si Ariffin fait du baron de Lahontan le véritable point de départ de cette littérature pro-primitiviste à fonction rhétorique<sup>328</sup>, il ne faut pas oublier que la moitié des auteurs de l'époque s'en réclameront<sup>329</sup>. Ce sera le cas, évidemment, de Rousseau, mais ce sera encore celui de Desfontaines, qui cherchera, en ayant recours à la figure du sauvage, à questionner des notions que l'Européen croit lui être exclusives, comme celles de « progrès », d'« évolution » et de « civilisation ». Ainsi Gulliver fera-t-il l'expérience, au sein du peuple Taouaous, d'une vie purement naturelle qui, comme chez Montaigne, se résume en termes de repos, de loisirs et d'absence d'inquiétudes. Ce sont d'ailleurs ces caractéristiques, alliées à la bonté d'âme, à la générosité et à la sagesse des sauvages, qui contribueront à inscrire leur nom sur la liste des peuples à caractère utopique. Cette supériorité déjà apparente qu'ils ont sur l'Européen se verra confirmée dans les dialogues que le narrateur entretiendra avec son hôte, un sauvage du nom d'Abenoussaqui, lui-même décrit comme un être plein de raison et de bon sens, « mais de ce bon sens, tel qu'il sort des mains de la Nature, sans être poli & façonné par les passions<sup>330</sup> ». La distinction est d'entrée de jeu établie : le sauvage, éclairé par les lumières de la Nature, s'opposera à l'Européen, soumis pour sa part à ses passions et son intempérance. Et cette bataille, ceux qui sont familiers avec les codes que génère une telle littérature le savent, est perdue d'avance. Dans ce *mundus inversus*, le sauvage jouera le rôle de l'éducateur et l'Européen celui de l'élève, donnant à leurs entretiens, suivant l'expression du narrateur, la forme des *Dialogues* de Platon<sup>331</sup>. Bien qu'ambitieux, il est de ce fait

<sup>328</sup> « Jamais avant Lahontan, affirme-t-il, ce clivage ethnique entre le naturel et l'artificiel n'aura été présenté d'une façon telle que le second prenne systématiquement le sens d'une “contre-nature” monstrueuse, tandis que le premier apparaisse inversement comme toujours juste et raisonnable » ; *ibid.*, p. 401.

<sup>329</sup> Ariffin renonce d'ailleurs à faire un compte rendu de tous les auteurs ayant eu recours à la figure du sauvage pour en faire une porte-parole de leurs idées, affirmant, à la suite de Chinard, qu'il s'agirait littéralement de « refaire [...] toute l'histoire des idées pendant la même période » ; *ibid.*, p. 404.

<sup>330</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 210.

<sup>331</sup> « [...] j'avois de tems en tems avec lui des entretiens, qui valoient peut-être les *Dialogues de Platon* » ; *idem*.

difficile d'ignorer le projet philosophique qui sous-tend leurs échanges : Abenoussaqui aura pour mission, en bon maïeuticien, de faire accoucher l'âme du héros (de même que celle du lecteur à travers ce dernier), de lui « faire découvrir les vérités de son esprit en lui posant une série de questions » et en l'incitant « à la réflexion intellectuelle<sup>332</sup> ». Socrate en tenu d'Adam, l'hôte de Gulliver sera chargé de lui faire réaliser les faiblesses inhérentes à la politique et aux mœurs de sa nation, à commencer par la question, éminemment moderne, de l'argent<sup>333</sup>. Celle-ci, du propre aveu du narrateur, permet à l'Européen de régler les rangs, d'être considéré et d'acquérir mérite et esprit. Il permet encore de se procurer « de grandes terres, des maisons commodes, des meubles superbes, des habits magnifiques, des honneurs & des rangs, un grand nombre de domestiques, de belles femmes [et] des mets exquis<sup>334</sup> ». Autant de biens, autrement dit, que Gulliver élève au rang des plus grandes valeurs européennes, mais qui ne sont rien de moins que ce qu'Épicure classerait, sur son échelle des besoins, au rang des biens non nécessaires, donc non souhaitables. En hiérarchisant ainsi ses plaisirs, l'homme concourt à son malheur. C'est ce qui explique, notamment, le caractère illusoire du mérite et de l'estime que ces choses lui permettent d'acquérir. Mais c'est encore ce qui explique la hiérarchie injuste qui caractérise sa société. Lorsqu'Abenoussaqui demande à Gulliver qui sont ces « domestiques » dont il lui parle, lorsqu'il lui demande si ce sont des hommes d'un autre pays ou des prisonniers de guerre qui méritent cette condition, son interlocuteur lui fait comprendre qu'il s'agit, au contraire, « de [...] compatriotes, ceux de [leur] Nation, qui, manquant de cet argent [...], se soumettent à [eux], & se rendent en

<sup>332</sup> « Maïeutique », Dictionnaire de définitions, *Antidote HD*, version 6 [logiciel], Montréal, Druide Informatique.

<sup>333</sup> L'argent, comme c'était déjà le cas chez Thomas More, sera systématiquement perçu par les peuples à caractère utopique comme une source de malheur. En ce sens, les anti-utopies de l'époque moderne ont participé à l'édition d'un débat aujourd'hui bien établi, soit celui de la remise en question des bienfaits du luxe et de la richesse.

<sup>334</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 214-215.

quelque sorte [leurs] esclaves, pour en acquerir une petite portion, capable de les faire subsister<sup>335</sup> ». Le discours de Gulliver témoigne dès lors du triomphe de l'égoïsme. Ainsi dévoilée, sans détour et sans concession, cette « faiblesse » inhérente au mode de vie à l'europeenne ne peut désormais qu'apparaître comme insupportable aux yeux du lecteur, qui verra encore le caractère immoral de ses mœurs et coutumes renforcé par la condamnation prononcée par le sauvage :

Comment se peut-il faire [...] qu'il y ait des hommes parmi vous d'un cœur assez bas, les uns pour se rendre les esclaves de leurs compatriotes, & les autres pour souffrir que leurs compatriotes soient leurs esclaves ? Je voi que l'argent est votre ennemi, puisqu'il vous réduit à l'esclavage, & qu'il vous asservit à ceux qui le possèdent<sup>336</sup>.

Rien de plus égoïste que l'Européen, rien de plus vil et de plus fourbe que la société qu'il modèle à son image.

Ce face-à-face entre le sauvage et l'Européen (qui portera encore sur des questions telles que la vaine curiosité de l'homme, la coquetterie des femmes et l'application des lois<sup>337</sup>), permet, au final, d'aborder la question de leur hiérarchisation morale. Lorsqu'Abenoussa qui demande à son invité, après l'avoir entendu faire l'apologie de l'Europe, ce qu'il entend par le mot « sauvage », ce dernier lui fait cette réponse, qui, bien qu'au premier abord naïve, traduit parfaitement l'esprit du temps (du moins en ce qui a trait aux antiprimitivistes) :

C'est [...] parce que vous & vos compatriotes n'êtes point civilisés & façonnés comme nous, que vous vivez dans l'indépendance, & que vous ne suivez que le seul instinct naturel, que vous n'observez que très peu de règles de bienséance, que vous manquez de ce que nous appellons monde & savoir vivre, [...] enfin

---

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 220-221.

<sup>337</sup> Gulliver affirmait déjà sur l'île de Babilary que « les différends seront rarement bien jugés, tant qu'ils seront portés à des Tribunaux humains » ; *ibid.*, p. 89. La critique de la fausse justice, Swift en témoignait également, devient un véritable lieu commun à l'époque des Lumières.

parce que vous êtes nuds, & que vous n'avez ni Princes ni Magistrats comme nous<sup>338</sup>.

Rappelons que suivant Starobinski, toute société ne se pose qu'en s'opposant à une autre et à ce stade du récit, Gulliver est encore persuadé que le *Nous* des Européens l'emporte sur le *Vous* (ou le *Eux*) des sauvages. La question qui s'impose dès lors est la suivante : les « règles de la bienséance » (qui ne renvoient pourtant, nous l'avons vu avec les moralistes, qu'à une *apparence* de vertu), les vêtements, les princes et les magistrats peuvent-ils réellement être avancés comme preuves de la « civilité » d'une nation ? La réponse du sauvage invite au doute :

[Q]uel est votre aveuglement [...] ! [...] Vous vous croiez plus formés, plus polis, plus civilisés que nous, à cause de mille institutions arbitraires, ausquelles vous avez sacrifié votre liberté. Pour nous, qui conservons la nôtre, & qui la regardons comme le plus beau présent de la Nature, nous croirions l'avoir perdué, si nous étions assujettis à cette multitude de règles superflues, qui forment votre société civile. Quelque chose que vous pensiez, nous trouvons que notre société est beaucoup plus civile que la vôtre, parce qu'elle est plus simple & plus raisonnable ; nous n'y souffrons ni injustice, ni partialité ; nous nous croions tous égaux, parce que la Nature nous a fait tels, & que nous nous gardons bien d'altérer son arrangement<sup>339</sup>.

Le débat est lancé : qu'est-ce qui fait qu'une nation est civilisée ? Avec Swift et Desfontaines (et, nous l'avons vu, Montaigne), il semble que ce soit l'accord entre l'homme et la Nature, car seule la seconde est en mesure de rendre le premier parfaitement heureux et vertueux<sup>340</sup>. Et pour les deux auteurs, sur ce point héritiers de la Bruyère, le véritable être raisonnable est celui qui sait se conformer aux lois de la Nature, celui qui sait reconnaître les limites de son *mot*<sup>341</sup>. Abenoussa qui poursuit d'ailleurs en ces termes :

<sup>338</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 232.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 233-234.

<sup>340</sup> C'est d'ailleurs très près de ce qu'affirmait déjà Sénèque dans son *De vita beata* : « Au demeurant, et conformément à ce qui rassemble tous les stoïciens, je me règle sur la nature ; ne pas s'éloigner d'elle, se plier à sa loi et à son exemple, voilà la sagesse. La vie heureuse, c'est donc celle qui est en accord avec sa propre nature » ; Sénèque, *La vie heureuse – La brièveté de la vie*, Paris, Arléa, 1989, p. 22.

<sup>341</sup> Malgré les apparences, « raison » ne rime donc pas forcément avec « civilisation ».

À l'égard de toutes vos Loix de bienséance, dictées par le caprice, elles ne servent qu'à fomenter votre corruption & votre orgueil, & qu'à flater toutes vos passions. De la manière dont je vous vois vivre ici les uns avec les autres, ce que vousappelez politesse & sçavoir vivre n'est que mensonge & dissimulation. Vous vous gênez reciprocquement pour vous tromper ; & ce soin assidu est une servitude continuelle, que vous vous imposez<sup>342</sup>.

Cette condamnation qui, comme celle des Houyhnhnms avant eux, a pour effet de dénoncer la fausseté des vertus humaines, ne permet aucune équivoque : la société des hommes est vouée à l'échec dans la mesure où, comme chez les moralistes, elle ne repose que sur la tromperie, le mensonge et l'illusion. Rien de plus faux, autrement dit, que le lien social et les « règles de bienséance » que les Européens avancent pour preuves de leur perfection morale. Désormais (c'est-à-dire après qu'Abenoussa qui ait, par ses réflexions, dessiller les yeux du narrateur et du lecteur sur la véritable nature de l'homme « civilisé »), il n'est plus permis d'en douter : le *Vous* l'emporte sur le *Nous*. Les Taouaous, qui ont érigé leur société sur des notions telles que la suffisance, la simplicité et le partage, sont les seuls détenteurs de la sagesse. Seule leur société peut se réclamer de l'utopie, car seule leur société est en mesure de prétendre à la sagesse et au véritable bonheur collectif. C'est encore ce que laisse entendre la question rhétorique posée par le sauvage et qui clôt le débat entre les deux hommes : « Voiez à présent la difference, qui est entre vous & nous, & quel est le *Sauvage* de nous deux. Vous semble-t'il que celui qui suit les traces de la Nature, est plus Sauvage, que celui qui s'en detourne & l'abandonne, pour suivre l'art<sup>343</sup> ? » Ces entretiens font impression sur l'esprit du narrateur, qui, comme son père, se voit de plus en plus éclairé sur la nature humaine : « J'étois charmé de la profonde sagesse qui regnoit dans les discours de cet Insulaire : mais j'étois en même-tems humilié par ses raisons, que je ne pouvois néanmoins m'empêcher de

<sup>342</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 235.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 237-238.

gouter<sup>344</sup> ». Ces échanges opèrent donc un retournement de situation et une redéfinition des places qui échoient à chacun sur l'échelle de la civilisation. Gulliver, désabusé quant aux conceptions d'« évolution », de « civilisation » et de « progrès » auxquelles il adhérait et qui faisaient du civilisé le supérieur du sauvage, tend désormais à accorder la prééminence à ce dernier, renversant la formule bien admise : désormais, et dans un ultime effort de concession dissymétrique, le *Vous* l'emporte sur le *Nous*.

### III. L'inaccessible bonheur utopique

Si, comme nous venons d'en convenir, l'Autre l'emporte sur soi en matière de morale, il fait encore sentir sa supériorité en ce qui a trait à la question du bonheur. S'appropriant une idée chère aux augustinians, Desfontaines fera de l'homme l'artisan de son propre malheur, rendant inconciliables le bonheur artificiel sur l'autel duquel il sacrifie sa liberté et sa sagesse et le bonheur utopique, qui n'admet quant à lui aucune concession. À ce sujet, la condamnation de l'auteur est sans appel et c'est par le biais d'un autre peuple à caractère utopique, les Tilibetains, qu'il proférera une critique qui ne diffère guère de celle qui se trouvait déjà au cœur de son ode sur le *Vain usage de la vie* :

Toi, que la parque favorable  
A laissé doucement vieillir,  
Dis-moi de la course durable  
Quel fruit as-tu su recueillir ?  
[...]  
Ô que d'inutiles journées !  
Non, malgré tes longues années  
Tu n'as vécu que peu de tems.<sup>345</sup>

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>345</sup> Pierre-François Guyot Desfontaines, *Vain usage de la vie* [1715], *Cyberpoète*, <<http://cyberpoete.fr/blog/index.php?post/2014/03/08/LE-VAIN-USAGE-DE-LA-VIE>> (page consultée le 4 février 2015).

Desfontaines traite ici d'un thème à caractère intemporel et dont la réflexion fut initiée par Sénèque dans son *De brevitate vitæ*. Dans ce dialogue à sens unique, Sénèque développe l'idée suivant laquelle pour accéder au véritable bonheur, il faut privilégier la stabilité au mouvement, l'ataraxie de l'âme à la tempête passionnelle. En d'autres mots, il faut consacrer son temps (bien si précieux, mais si peu estimé des hommes) à l'atteinte de la sagesse et condamner toute activité vaine et stérile commandée par des passions telles que l'orgueil, la vanité et l'ambition. Déjà à son époque, Sénèque réalise le caractère universel et intemporel qui entoure la question de la brièveté de la vie. Il remarque qu'Aristote, par exemple, s'en indignait déjà : « [La vie] s'est montrée si indulgente avec les animaux qu'elle leur a donné une existence équivalent à cinq, voire dix générations humaines, alors que pour l'homme, né pour tant de grands accomplissements, le terme vient infiniment plus vite<sup>346</sup> ». Ce faisant, Aristote met en parallèle l'espérance de vie d'un homme et le potentiel de ce dernier : ce que l'homme peut accomplir en raison de ses facultés, il ne peut le mettre à profit en raison de la brièveté de sa vie. Sénèque relativisera l'affirmation de son prédécesseur et imputera la faute à l'homme, faisant de ce dernier l'artisan de son propre malheur : « Non, ce n'est pas qu'une vie brève nous soit impartie, c'est nous qui la rendons telle<sup>347</sup> ». Suivant la logique du stoïcien, la vie est d'une durée propre à nous permettre d'accomplir « les plus hautes destinées<sup>348</sup> ». Toutefois, elle paraît nécessairement courte lorsqu'elle est « dissipée » dans le luxe et la nonchalance. Ainsi doit-on établir, à la suite du philosophe, une distinction entre *vivre* et *être* : « Ne va pas croire [dit Sénèque à Paulinus] que des cheveux blancs et des rides prouvent qu'un homme a longtemps vécu : il n'a pas longtemps vécu, il a longtemps

<sup>346</sup> Aristote, cité par Sénèque, *La brièveté de la vie*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 90-91.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 90.

été<sup>349</sup> ». Ainsi est-il possible d'affirmer, à la suite d'Épicure cette fois, que « [I]l'insensé se propose toujours de vivre, [mais] il ne vit jamais<sup>350</sup> ».

C'est précisément ce thème, qui rend compte à la fois de la nature inaltérable de l'homme, de sa perpétuelle insatisfaction et de sa méconnaissance de soi (de laquelle résulte une méconnaissance du souverain bien), qui sera repris lors du voyage de Gulliver sur l'île de Tilibet, où les habitants ne vivent que vingt ans. Le débat, on le devine aisément, portera sur l'usage que l'Européen et le Tilibetain font de leur vie respective, de durée inégale. Après avoir été informé que l'Européen possède une espérance de vie supérieure à la sienne, l'hôte de Gulliver, Eurofolo, le questionne : à quoi avait-il employé les premières années de sa vie, lui dont le temps lui permet de se réaliser pleinement ? Après avoir admis qu'il avait passé « les six ou sept premières années [...] sans faire aucun usage ni de [s]a raison, ni de [s]a liberté », le narrateur admet qu'il « begaïoi[t] encore à trois ans ; à l'âge de quatre ans [il a] commencé à parler un peu, alors on [lui] a appris à lire & ensuite à écrire : après cela on [l']a envoié au College, où [il a] étudié plus de sept ans [...] des langues éteintes qu'aucun peuple ne parle plus<sup>351</sup> ». Ce faisant, et suivant le propre aveu du narrateur, les savants les plus estimés d'Europe sont ceux qui ont le courage « de passer toute leur vie à remplir leur mémoire de la datte & des circonstances de tous les évenemens, & à apprendre tout ce qui s'étoit passé dans le monde, avant qu'ils y fussent, depuis la création de l'Univers jusqu'à présent<sup>352</sup> ». La condamnation que prononce Eurofolo après s'être interrogé sur la légitimité d'études qui ne servent ni à sa famille, ni à sa patrie, ni à l'amélioration de sa vie, sera irrévocable :

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>350</sup> Épicure, cité par Diderot, « Epicuréisme ou Epicurisme », *art. cit.*, vol. 5, p. 784.

<sup>351</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 151-152.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 152-153.

Que vous profitez mal de la longue vie que le Ciel vous a accordée ! [...] Je vois que quoique vous viviez quatre fois plus long-tems que nous, vous ne vivez pas davantage ; puisque les trois quarts de votre vie sont perdus. N'est-ce pas une folie de passer tant de tems à apprendre l'art d'exprimer une même chose en plusieurs termes differens ? Vous ressemblez à un Ouvrier, qui au lieu d'apprendre son metier & de s'y perfectionner, emploieroit un grand nombre d'années à mettre dans sa mémoire les noms differens que les anciens peuples donnoient aux instruments de la professions<sup>353</sup>.

Comme chez Swift, ce passage est destiné non pas à la critique de la raison en tant que telle, mais à l'usage qui en est fait. C'est d'ailleurs ce à quoi fait référence Sénèque, lorsqu'il aborde la question des « inutiles travaux d'érudition<sup>354</sup> » :

Ce fut jadis une maladie des Grecs que de se demander combien Ulysse avait de rameurs, si c'est l'Iliade ou l'Odyssée qui a été écrite en premier, ensuite si elles sont du même auteur, ou autres sortes du même genre que tu peux garder pour toi sans que ta conscience s'en trouve mieux, ou publier sans paraître plus docte, mais seulement plus ennuyeux<sup>355</sup>.

Employer temps et sagesse à se demander quel fut le parcours des errances d'Ulysse plutôt que de les employer à déterminer comment ne pas errer toujours, voilà ce que Sénèque reproche à l'érudit. Au surplus, l'extrait tiré du *Nouveau Gulliver* ne pourrait être plus révélateur d'un XVIII<sup>e</sup> siècle qui, inscrit entre les *Some Thoughts Concerning Education* (1693) de Locke et l'*Émile* (1762) de Rousseau<sup>356</sup>, débat sur la meilleure forme d'éducation à prodiguer à la jeunesse. Dans l'article qu'il rédige pour l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, Dumarsais affirme que l'éducation doit faire l'objet d'une réflexion sérieuse et continue, afin qu'elle remplisse une triple nécessité. De ce fait, la formation du cœur et de l'esprit est nécessaire non seulement à l'individu lui-même (elle lui permet, grâce aux connaissances qu'il acquiert, de se rendre *utile* pour la société dans laquelle il est appelé à s'insérer), mais également à sa famille (qu'il doit soutenir et

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>354</sup> Sénèque, *La brièveté de la vie*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>355</sup> *Idem*.

<sup>356</sup> « Science et éducation », Yann Fauchois, Thierry Grillet, Tzvetan Todorov, dir., *Lumières ! Un héritage pour demain* [exposition], 2006, dans Bibliothèque nationale de France, <[http://expositions.bnf.fr/lumieres/arret/03\\_2.htm](http://expositions.bnf.fr/lumieres/arret/03_2.htm)> (page consultée le 2 février 2015).

perpétuer) et à l'État, « qui doit recueillir les fruits de [sa] bonne éducation<sup>357</sup> ».

Dumarsais met ainsi l'accent, dès les premières lignes de son article, sur une notion chère aux Lumières et à la défense de laquelle se porte Desfontaines par le biais des Tilibetains : celle de l'utilité. L'éducation ne doit pas se perdre dans d'« inutiles travaux d'érudition », mais concourir au bien individuel et collectif. Pour ce faire, et ce programme atteindra son apogée chez Rousseau, l'éducation devra porter sur trois objets : la santé du corps, la formation de l'esprit et l'éducation morale. Mais il semble bien s'agir là d'un idéal et, comme Desfontaines cherchera à le faire entendre à ses lecteurs, quel décalage n'y a-t-il pas entre l'idéal pédagogique des Lumières et la réalité de l'enseignement prodigué dans les collèges ! La critique que formulent à ce sujet Mallet et d'Alembert en 1753 (et qui ne diffère guère de celle que formulait déjà le Tilibetain quant à l'enseignement à l'europeenne) prouve que le système éducatif ne se prêta à aucune réforme notable depuis la parution du *Nouveau Gulliver* :

[...] un jeune homme après avoir passé dans un *collège* dix années, qu'on doit mettre au nombre des plus précieuses de sa vie, en sort, lorsqu'il a le mieux employé son tems, avec la connoissance très-imparfaite d'une langue morte, avec des préceptes de Rhétorique & des principes de Philosophie qu'il doit tâcher d'oublier ; souvent avec une corruption de moeurs dont l'altération de la santé est la moindre suite ; quelques fois avec des principes d'une dévotion mal-entendue ; mais plus ordinairement avec une connoissance de la Religion si superficielle, qu'elle succombe à la première conversation impie, ou à la première lecture dangereuse<sup>358</sup>.

L'enseignement semble de ce fait mal adapté à l'individu et au rôle, soumis à la notion d'utilité, qu'il est appelé à jouer dans la société. La critique de l'éducation telle que formulée par le Tilibetain traduit donc les préoccupations d'une époque sur l'un des sujets les plus fondamentaux qui soient : celui de la formation de l'individu. Mais si, ajoute Sénèque, le temps doit se garder d'être dilapidé dans d'inutiles travaux d'érudition

<sup>357</sup> Dumarsais, « Éducation », *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, op. cit., vol. 5, p. 397.

<sup>358</sup> Mallet, d'Alembert, « Collége », *ibid.*, vol. 3, p. 635.

qui, tout en prétendant rapprocher l'homme de la sagesse, l'en éloignent d'autant plus qu'ils ne se résument qu'en terme de « stérilité »<sup>359</sup>, il doit également se garder d'être gaspillé dans l'attente d'un futur qui pourrait ne jamais survenir ou d'un passé qui, comme sa définition l'indique, relève désormais de l'inaccessible. Dans cette optique,

pourquoi, demande Eurofolo, vous mettez-vous tant en peine de ce qui est arrivé depuis le commencement du monde ? Ce qui se passe sous nos yeux n'est-il pas un spectacle suffisant pour nous occuper, ou nous amuser ? [...] Le passé n'a pas plus de réalité que l'avenir, qui n'en a point encore, & je trouve qu'il est aussi inutile de songer à l'un, que de songer à l'autre<sup>360</sup>.

Les contemporains de Gulliver qui, suivant l'expression de Sénèque, « perdent le jour par l'attente de la nuit [et] la nuit par la crainte de l'aube<sup>361</sup> », ne seraient-ils pas plus heureux s'ils vivaient comme les gens de ce pays ? Occupés comme ils sont du passé et de l'avenir, ils ne profitent, au même titre que les Laputiens, ni de l'ici, ni du maintenant, car « le tems rapide [ne] se consume [guère] / [qu'][à] blâmer sa triste lenteur<sup>362</sup> »,

Et dans l'avenir on présume  
De trouver enfin son bonheur.  
Souvent, par une ardeur fatale,  
L'homme se plaint de l'intervalle  
Qui retarde un heureux moment ;  
Épris d'une indiscrette envie  
Il consent d'abréger sa vie,  
Pour hâter son contentement<sup>363</sup>.

Si le spleen, c'est-à-dire la délectation morose que procurent les larmes et la mélancolie, sera la grande maladie du XIX<sup>e</sup> siècle, l'ennui, comme en témoigne cet extrait, constituera certainement celle d'un XVIII<sup>e</sup> siècle qui, désireux de pallier le vide qu'il engendre, s'érige en véritable société du spectacle, où tout n'est que mouvements,

<sup>359</sup> Delisle de Sales laissera d'ailleurs entendre que « la manie de tout expliquer [...] a répandu plus de ténèbres sur l'entendement humain que l'ignorance même » ; paraphrasé par Serge Leroux, « L'éducation au XVIII<sup>e</sup> siècle : Rousseau, les sciences et la vertu », *Rousseau Studies*, <<http://rousseauStudies.free.fr/articlecomptrendu.html>> (page consultée le 21 mai 2015).

<sup>360</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 154.

<sup>361</sup> Sénèque, *La brièveté de la vie*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>362</sup> Desfontaines, *Vain usage de la vie*, *op. cit.*

<sup>363</sup> *Idem*.

masques et parures. En adoptant une perspective critique à l'égard de cette vie mondaine qui met l'accent sur l'étourdissement de l'être, Desfontaines se rapproche d'un point de vue plus pascalien : frappé par l'ennui de ses longs jours et désireux de faire fi du temps qui coule, l'homme multiplie les divertissements pour oublier qu'il *est*<sup>364</sup>. Rien, de ce fait, n'est plus apte à vaincre l'ennui que de s'abandonner à ses passions, rien n'est plus à même de nous faire oublier que nous *sommes* que de multiplier les plaisirs futiles. Du propre aveu du héros, le plus grand malheur de ses contemporains est effectivement « d'être réduits à penser qu'[ils] [sont] : pensée qui [les] détruit en quelque sorte<sup>365</sup> ». C'est dans cette optique que l'homme fera reposer son bonheur dans la formule « vivre longtemps, mais trouver la vie courte<sup>366</sup> », qui rend compte d'une insatisfaction perpétuelle à l'égard de lui-même et à laquelle Desfontaines faisait déjà référence dans son ode :

Notre amour propre est le principe  
Qui fait naître tous nos désirs ;  
Cependant ce qui nous dissipe  
Fait aussi naître nos plaisirs.  
Ah ! s'il est vrai que l'homme s'aime,  
D'où vient que de se voir lui-même  
Jamais son cœur ne se repaît ?  
Quelle erreur, ou quelle faiblesse !  
À le voir s'éviter sans cesse,  
Ne dirait-on pas qu'il se hait ?<sup>367</sup>

Contrairement aux Européens qui, en se fuyant, se dérobent au véritable bonheur<sup>368</sup>, les Tibétains ne connaissent pas l'ennui, en raison de leur courte vie, qu'ils utilisent toujours à bon escient. Aucun mot de leur langue n'est à même d'exprimer cette

<sup>364</sup> « Tems précieux / nos ames folles / Dans mille amusemens frivoles / Nous font sans cesse évanouir » ; *idem*.

<sup>365</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 156.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 161-162.

<sup>367</sup> Desfontaines, *Vain usage de la vie*, *op. cit.*

<sup>368</sup> Épicure posait déjà la question : « Comment celui qui se sera trompé dans le choix d'un état sera-t-il heureux? [Et] comment se choisir un état sans se connoître? » ; Diderot, « Epicuréisme ou Epicurisme », *art. cit.*, vol. 5, p. 784.

« maladie de l'âme<sup>369</sup> », renforçant le caractère utopique de leur société<sup>370</sup>. Ils ne sont ni « melancoliques par tempérament<sup>371</sup> », ni « tristes par caprices<sup>372</sup> ». « La joie & la satisfaction de leurs ames est empreinte sur leurs visages toujours ouverts et sereins<sup>373</sup> » et on dit encore qu'

ils semblent pratiquer à la lettre le précepte d'Horace : *Dona praeſentis rape laetus horae*. Occupés du présent qui les emplit, ils oublient le passé & méprisent l'avenir ; & leur cœur est également fermé aux craintes frivoles, & aux espérances chimériques. La vie leur paraît trop bornée, pour se livrer à des désirs sans fin, & pour consumer le présent en idées de l'avenir. Ils sont heureux aujourd'hui, & ne songent point à l'être demain<sup>374</sup>.

Le bonheur est la mesure de toute chose et pour les Tilibétains, ce bonheur se traduit par une résurgence des grandes valeurs antiques, résumées dans le *Carpe diem* d'Horace : jouir de l'ici et du maintenant, là réside le véritable contentement. C'est également ce que laissait entendre Sénèque, dont la morale ne diffère guère ici de celle professée par l'école du Jardin : « heureux celui qui se contente des biens qui s'offrent à lui aujourd'hui<sup>375</sup> ». Le sage est donc celui qui « vit dans l'allégresse du présent<sup>376</sup> » et à ce titre, le contraste entre les Européens et les insulaires ne pourrait être plus frappant, puisqu'alors que les premiers font reposer leur bonheur dans un futur inatteignable et dans l'acquisition de connaissances inutiles qui les distraient d'eux-mêmes et d'un présent insatisfaisant (« people [do] get tired of happiness »), les seconds « ne song[ent] qu'à jouir, sans se mettre en peine de connoître<sup>377</sup> ». Alors que les premiers se proposent à peine d'être, les seconds s'évertuent à vivre. L'exemple de bonheur qu'ils offrent au lecteur est encore

<sup>369</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 156.

<sup>370</sup> Les Tilibétains semblent posséder tous les éléments nécessaires à la survie de toute utopique : un gouvernement qui dirige avec sagesse, un Prince dont les intérêts sont inséparables de ceux du peuple, des ministres prudents et modérés, une prééminence accordée à la noblesse de l'âme sur celle du sang, etc.

<sup>371</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 157.

<sup>372</sup> *Idem.*

<sup>373</sup> *Idem.*

<sup>374</sup> *Idem.*

<sup>375</sup> Sénèque, *La vie heureuse*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>377</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 154.

contraire à celui qu'offraient les Laputiens (et desquels se rapproche l'Européen), centré sur un intellectualisme à la fois radical et absurde. Sans valoriser l'ignorance, l'auteur invite plutôt ses lecteurs à reconsiderer ses priorités : à l'aube d'une pensée plus utilitaire, il semble suggérer, dans la lignée des grandes philosophies antiques, d'investir moins de temps dans l'acquisition de connaissances stériles qui ne servent qu'à flatter son amour-propre, et davantage dans l'acquisition d'un savoir destiné à rendre la vie meilleure.

Ce savoir « utilitaire » prôné par les Tilibetains connaîtra une fortune tout aussi considérable sur l'île des Letalispons. La particularité de ces derniers réside, encore une fois, dans leur espérance de vie : après avoir vieilli près de soixante ans, ils rajeunissent pour s'éteindre vers l'âge de cent vingt ans. La réflexion que leur mode de vie suscite s'inscrit donc dans le prolongement de celle entamée sur l'île précédente quant à l'usage qui doit être fait de la vie et quant aux moyens d'accéder au souverain bien. Notons d'abord que, comme leurs homologues, les Letalispons regardent la vie comme « le plus grand de tous les biens<sup>378</sup> ». Ce faisant, ils témoignent d'une idée chère aux Lumières en faveur de laquelle plaideront des auteurs tels que Montesquieu et Mme de Graffigny : « Le plaisir d'être, ce plaisir oublié, ignoré même de tant d'aveugles humains, cette pensée si douce, ce bonheur si pur, je suis, je vis, j'existe, pourrait seul rendre heureux, si l'on s'en souvenait, si l'on en jouissait, si l'on en connaissait le prix<sup>379</sup> ». La vie doit être regardée comme la source première de notre bonheur et c'est dans une véritable perspective hobbesienne que les Letalispons s'évertueront à développer une philosophie propre à assurer leur conservation. Première nécessité : fuir tout ce qui est en mesure d'agiter l'âme, privilégiant ainsi, au même titre que les stoïciens, l'ataraxie à l'expression

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>379</sup> Mme de Graffigny, citée par Robert Mauzi, *op. cit.*, p. 293, note 1.

tumultueuse des passions. Suivant cette logique qui consiste à éloigner l'âme de tout remous susceptible de la contrarier,

ils ne se haïssent point, ils ne se persecutent point, ils ne se déchirent point l'un l'autre par des médisances malignes, ou par des calomnies cruelles : Personne n'a d'ennemis, parce que personne n'est offensé par un autre, & que s'il échape à la fragilité quelque chose qui puisse blesser, il est pardonné aussi-tôt que reparé<sup>380</sup>.

Pour prévenir les dérèglements de l'âme, ils s'accoutumant dès l'enfance à « reprimer [leurs] passions, & à dompter l'amour propre qui en est toujours le principe<sup>381</sup> ». Leur éducation insiste ainsi sur la question de la morale et contraste par le fait même avec celle des Européens, qui cherchent à cultiver l'esprit des jeunes gens plutôt qu'à former leur cœur. Nous y avons déjà fait allusion : au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'éducation est jugée incomplète si elle ne s'attache qu'à l'esprit. Bien que la formation de ce dernier représente un pan considérable de tout programme éducatif, la santé du corps et l'éducation morale ne sont pas à négliger, d'autant plus que seule la seconde, suivant l'expression de Daragon, est en mesure de rendre l'individu pleinement heureux<sup>382</sup>. Or, cette partie si fondamentale de l'enseignement, qui consiste non pas à former des savants, mais de véritables « citoyens patriotes<sup>383</sup> », fait défaut au sein des institutions européennes. Jean-Marie-Louis Coupé regrette par exemple, à la suite des Letalispous, que les maîtres s'attachent davantage à « orner l'esprit des jeunes gens, qu'à leur former le cœur et leur donner des principes de conduite<sup>384</sup> ». La formule, pour les critiques du système éducatif moderne, est pourtant simple : sans morale, point de vertu et sans vertu, point de société stable. C'est ce que tenteront de pallier les Letalispous qui, en réintroduisant les questions de la morale et de

<sup>380</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 2, *op. cit.*, p. 159.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>382</sup> Serge Leroux, *op. cit.*

<sup>383</sup> *Idem*.

<sup>384</sup> Coupé, cité par Serge Leroux, *idem*.

la santé physique au cœur de leurs préoccupations, répondent à un idéal des Lumières que reflète à merveille, selon Dumarsais, le modèle militaire. Les mœurs

y sont en sûreté, tant par les bons exemples, que par l'impossibilité où les jeunes gens se trouvent de contracter des liaisons qui pourroient les écarter de leur devoir. Ils sont éclairés en tout tems & en tout lieu. Une vigilance perpétuelle ne les perd jamais de vûe : cette vigilance est exercée pendant le jour & pendant la nuit, par des personnes sages qui se succèdent en des tems marqués. Heureux les jeunes gens qui ont le bonheur d'être reçus à cette école ! ils en sortiront avec un tempérament fortifié, avec l'esprit de leur état, & un esprit cultivé, avec des mœurs qu'une habitude de plusieurs années aura mises à l'abri de la séduction [...]<sup>385</sup>.

Si l'école militaire tient lieu de modèle par excellence en ce qui a trait à l'éducation, c'est parce qu'il forge à la fois, grâce à l'encadrement qu'il assure, l'esprit, les mœurs et le corps. Et si ce dernier tient une place aussi considérable dans l'idéal éducatif des Lumières, c'est parce que, comme le constate R. Mauzi, l'âme et le corps étaient alors considérés comme deux entités interdépendantes :

Si l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle est à ce point attentif à son corps, ce n'est pas seulement que celui-ci recèle les sources de la vie. C'est surtout que s'y trouvent déposés les germes du bonheur moral. Montaigne l'avait déjà remarqué : « Notre condition est merveilleusement corporelle. » Montesquieu dit à son tour : « L'âme est dans notre corps comme une araignée dans sa toile. » Le secret du bonheur se trouve donc bien souvent dans la « machine »<sup>386</sup>.

L'instruction de l'esprit ne peut donc à elle seule garantir une bonne éducation, dans la mesure où le bonheur, comme la sagesse, passe par la santé du corps et que la santé du corps passe par la satisfaction spirituelle, rendant inenvisageable le développement de l'une des deux entités au détriment de l'autre. Charron l'affirmait déjà :

Sans la santé, [...] la vie est à charge, & le mérite s'évanoüit. Quel secours apportera la sagesse au plus grand homme [...] s'il est frappé du haut-mal ou d'apoplexie ? La santé est un don de nature ; mais elle se conserve [...] par sobriété, par exercice modéré, par éloignement de tristesse & de toute passion<sup>387</sup>.

<sup>385</sup> Dumarsais, « Éducation », *art. cit.*, vol. 5, p. 403.

<sup>386</sup> Robert Mauzi, *op. cit.*, p. 306-307.

<sup>387</sup> Charron, cité par Dumarsais, *art. cit.*, vol. 5, p. 398.

Aussi recommande-t-il la tempérance en tout genre, affirmant que « le vice contraire fait périr un plus grand nombre de personnes que le glaive<sup>388</sup> ». En mettant la répression des passions, de même que la formation de l'esprit, des mœurs et du corps, au centre de leurs préoccupations quotidiennes, les Letalispous répondent à un triple idéal que cristallisera à son tour, des années plus tard, l'*Émile* de Rousseau. En conciliant le développement des facultés intellectuelles et celui du cœur, ils participent à la formation de citoyens sages et vertueux et, en accordant une place privilégiée à la question du corps et à la répression des passions (le tout dans un objectif d'autoconservation), ils s'offrent la possibilité d'une vie longue et en santé qui leur permettra de réaliser pleinement le potentiel inhérent à la nature humaine. C'est cette volonté d'assurer leur conservation qui, d'ailleurs, les amène à préférer la campagne à la ville :

Il me semble que les Villes sont aux hommes ce que les cages sont aux oiseaux. Ce feu céleste qui est dans nous ne veut point être enfermé ; il aime l'air & les champs. C'est-là qu'il pense librement & à loisir, & qu'il est plus à couvert des préjugés & des passions. Dans les grandes Villes, les vices en foule ne doivent point se sentir, mais se glisser par tout, sans qu'on s'en aperçoive. La vertu y doit être éclipsée & y périr presque toujours par la contagion de l'exemple. La vie champêtre est toute en exercice & en action ; ce qui aiguise l'appétit, endurcit & fortifie le corps. C'est donc avec beaucoup de sagesse que nos Loix nous défendent de bâtir des Villes<sup>389</sup>.

Si Jean-Paul Barbe se plaît à retrouver cette tension entre la ville et la campagne dans les voyages fictifs allemands qui clôturent l'époque<sup>390</sup>, il est important de mentionner qu'elle règne sur tout le XVIII<sup>e</sup> siècle qui, dans la mouvance de Rousseau, interroge les bienfaits de la ville en regard de ceux de la campagne. L'une des positions adoptées à l'égard de ce débat, et à laquelle se rallieront la majorité des peuples à caractère utopiques de l'époque, se verra concrétisée dans l'adage *omne malum ex urbe* (tout le mal vient de la ville). Si,

<sup>388</sup> *Idem*.

<sup>389</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 2, *op. cit.*, p. 119-120.

<sup>390</sup> Jean-Paul Barbe, « La tension ville/campagne dans les voyages fictifs allemands à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle », *Revue germanique internationale*, n° 7, 1997, p. 59-70, <<http://rgi.revues.org/607>>.

comme l'affirme Ernest Bonnejoy, cet aphorisme n'est point toujours vrai en ce qui a trait aux arts, aux lettres et aux sciences (la ville, qui favorise l'émulation, permet un progrès réel au sein de ces différents domaines<sup>391</sup>), du moins « ne saurait[-il] rencontrer de dénégations au point de vue de la santé ; et si, comme le dit un autre axiome populaire, celle-ci est le *premier* de tous les biens, sans lequel les autres ne sont rien : la conclusion se devine<sup>392</sup> ». Cet axiome, que tend en partie à confirmer l'idéal éducatif des Lumières, n'admet aucune équivoque : si la santé est le premier de tous les biens et que la ville nuit à la santé, les critiques qui prennent pour cible cette dernière sont tout à fait légitimes. De ce fait, que favorise la ville, s'interroge le Letalispon, sinon un piètre sommeil, un travail exigeant et une vie austère propre à épuiser le corps et l'âme ? Que favorise-t-elle, sinon le sacrifice de sa liberté et de sa vertu au profit d'une multitude de vices et d'un malheur inaltérable ? Suivant une telle perspective, la ville n'est rien de moins que cet espace mondain que condamnent les moralistes classiques : théâtre au sein duquel l'homme avance masqué et où la frivolité a élu domicile, elle enivre le citoyen et l'invite à s'évanouir dans un tourbillon d'affections passagères propres à le détourner des principes moraux qui doivent régler sa conduite. C'est, à peu de choses près, les propos que tiendra Rousseau sur Paris, alors considérée comme l'emblème de la civilisation (et donc comme le lieu idéal pour « appréhender les vicissitudes de la condition humaine<sup>393</sup> ») : « On y apprend à plaider avec art la cause du mensonge, à ébranler à force

<sup>391</sup> Rousseau lui-même n'est pas étranger à cette idée : « Veux-je trouver, écrit-il dans la *Nouvelle Héloïse*, des lumières et de l'instruction ? C'en est ici l'aimable source, et l'on est d'abord enchanté du savoir et de la raison qu'on trouve dans les entretiens, non seulement des savants et des gens de lettres, mais des hommes de tous les états et même des femmes [...] » ; cité par Marc Vacher, « Le discours de Jean-Jacques Rousseau sur Paris », colloque *Ville mal aimée, ville à aimer*, Centre Culturel International de Cerisy, Bernard Marchand et Joëlle Salomon Cavin, dir., 2007, p. 2, <[http://www-ohp.univ-paris1.fr/Textes/Vacher\\_Last.pdf](http://www-ohp.univ-paris1.fr/Textes/Vacher_Last.pdf)> (page consultée le 7 mai 2015).

<sup>392</sup> Ernest Bonnejoy, *Principes d'alimentation rationnelle, hygiénique & économique : avec des recettes de cuisine végétarienne et le portrait de l'auteur*, Paris, Berthier, 1884, p. 203.

<sup>393</sup> Marc Vacher, *op. cit.*, p. 3.

de philosophie tous les principes de la vertu, à colorer de sophismes subtils ses passions et ses préjugés et à donner à l'erreur un certain tour à la mode selon les maximes du jour<sup>394</sup> ». La capitale, qui déguise le mensonge en vérité et le vice en vertu, est pour lui la source de tous les dérèglements moraux. En éloignant l'homme des valeurs naturelles que sont l'égalité et la solidarité, elle favorise les différents maux, à la fois et physiques et moraux, que sont l'égoïsme, la corruption, la misère et la maladie<sup>395</sup>. Suivant cette perspective, c'est parce que l'homme est l'artisan des villes qu'il est, par extrapolation, l'artisan de son propre malheur. Pour les Letalispons, seule une vie en parfait accord avec la Nature, une vie qui, autrement dit, incite non pas à la multiplication de vices créés de manière artificieuse, mais au bon maintien d'une vertu déjà présente en l'homme, est en mesure de garantir le véritable bonheur. C'est dans cette mesure que les utopies à inflexion rousseauiste du XVIII<sup>e</sup> siècle délaisseront la ville au profit de la campagne, foyer de la liberté et des vertus naturelles. C'est parce qu'ils privilégièrent la vie à la campagne et qu'ils font montre d'une volonté réelle de former le cœur et de réprimer les passions dans une perspective d'autoconservation, que les Letalispons peuvent prétendre à l'utopie. Contrairement aux Européens qui concourent constamment à leur malheur en nourrissant dans leur corps « un feu qui les consume<sup>396</sup> », ils choisissent la voie d'un bonheur tel que le prônera Jean-Jacques, quelques années plus tard.

Les Taouaous, les Tilibetains et les Letalispons, tout comme les Brobdingnagiens et, dans une certaine mesure, les Houyhnhnms avant eux, possèdent donc toutes les qualités requises pour assurer leur place en Utopie : en développant une morale qui incite au gouvernement de soi et à la maîtrise des passions et en s'évertuant à respecter les

<sup>394</sup> Jean-Jacques Rousseau, cité par Marc Vacher, *ibid.*, p. 4.

<sup>395</sup> « Dans ses écrits sur la capitale, note Vacher, Rousseau fait siennes les préoccupations des penseurs et des hygiénistes de son temps qui cherchent à transformer l'espace social » ; *idem*.

<sup>396</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 2, *op. cit.*, p. 114-115.

règles de la Nature, ils sont en mesure d'édifier leur société respective sur les bases d'un lien social fort et inébranlable, d'un bonheur inaltérable et d'une sagesse irréprochable. Ils ont accompli l'idéal des grandes philosophies antiques, tout en évitant les pièges d'une société du spectacle que condamnent les moralistes. Si l'Européen ne peut prétendre à la même perfection, c'est parce qu'il s'apparente davantage aux Lilliputiens, aux Laputiens, aux Babilariens et aux peuples des îles fictives : coquet, vain, pédant, ignorant, ambitieux, intempérant et inconstant, il témoigne d'un amour-propre qui rend inenvisageable toute forme de perfectionnement. Avec Swift et Desfontaines s'opère donc un désenchantement qui ne fera que gagner en puissance avec les dystopies contemporaines. Si Swift contribua à ce désenchantement par le biais du pessimisme qui anime son œuvre, Desfontaines y participe en insérant son discours dans un espace public de débats (un espace qui, dès lors qu'il interroge l'absurdité des modes, les excès du luxe, la vanité et l'inconstance de l'homme, les dérives du pédantisme et l'ambition de l'autorité, ne laisse d'autres choix à ses contemporains que de se sentir directement interpellés par le récit et les vices qui y sont mis en relief). Ce désenchantement, tantôt pris en charge par le sauvage, tantôt par d'autres peuples à caractère utopique, nous invite non seulement à un décentrement (avec l'arrivée sur la scène internationale des bons sauvages et des raisonnables Houyhnhnms, l'Européen perd son statut de « centre du monde »), mais encore à une remise en question de cette prétendue supériorité dont se réclame l'Européen. Alors que l'Autre accède au statut de figure utopique, l'Européen, inversement, accède au statut de figure anti-utopique. Symbole de la corruption, il est cet homme dépeint par Hobbes et les moralistes français. Dans cette optique, les voyages du premier Gulliver et ceux du second remplissent un objectif semblable à celui que s'était fixé Jacques Esprit : faire entendre au lecteur la fausseté des vertus humaines.

## CONCLUSION

Les *Voyages* de Swift et le *Nouveau Gulliver* de Desfontaines assurent le même rôle que les traités des moralistes classiques : animés par la volonté de révéler l'homme à lui-même, ils cherchent à mettre à nu les rouages de son « mécanisme ». En développant une conception anthropologique des plus pessimistes, ils tendent également à redéfinir l'utopie : désormais, cette dernière renvoie à ce « mythe grotesque d'une société parfaite [composée] d'hommes imparfaits<sup>397</sup> ». Ce que les deux satiristes cherchent à faire entendre, c'est que la contradiction entre la nature humaine et l'aspiration utopique ne pourrait être plus apparente : tant que l'homme sera homme, l'utopie demeurera un projet inenvisageable. C'est la conclusion à laquelle en arrivent Raymond Trousson et Chad Walsh, mais c'est encore celle que sous-entend, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le narrateur de *L'an deux mille quatre cent quarante* : « Peut-être que l'homme est un “être foible et borné” pour lequel la perfection est un idéal insaisissable. Peut-être que pour nous surpasser nous-mêmes il faudrait “dépouiller notre vêtement mortel” et atteindre une nouvelle condition, de nature spirituelle et transcendante<sup>398</sup> ». Ce constat pessimiste fait écho à la question, rhétorique, que suggère la quatrième partie des *Voyages de Gulliver* : l'état actuel de l'homme est-il réellement propre à lui assurer une place en Utopie ? La réponse que propose Swift (et que proposeront dans son sillage les anti-utopistes de l'époque

---

<sup>397</sup> Thomas Molnar, *op. cit.*, p. 7.

<sup>398</sup> Cité par Corin Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, *op. cit.*, p. 150-151.

moderne et contemporaine) est la suivante : la condition actuelle de l'homme, qui se résume en termes d'intérêt, d'amour-propre et d'égoïsme, est ce qui invalide les cités idéales au profit de leurs revers cauchemardesques. L'homme n'est ni fondamentalement bon, ni malléable à souhait, éliminant du vocabulaire des anti-utopistes les termes de « progrès » et de « perfectibilité humaine ». Cette idée suivant laquelle l'entreprise utopique se révèle stérile dès lors que l'on admet le caractère non malléable de l'homme connaîtra d'ailleurs un destin semblable chez Simone de Beauvoir. Dans *Tous les hommes sont mortels*, le narrateur, Fosca, s'entretient avec Charles Quint du bonheur public (de celui qu'il est possible ou non d'accorder à la communauté des hommes), pour en venir à la conclusion suivante : « C'est contre moi qu'il prêchait, contre moi qui voulais faire de cette terre un paradis où chaque grain de sable eût été à sa place, où chaque fleur se fût épanouie à son heure. Mais ils [les hommes] n'étaient ni des plantes ni des pierres ; ils ne voulaient pas être changés en pierre<sup>399</sup> ». De nombreuses années se sont écoulées entre les aventures des deux Gulliver et celles de Fosca. Pourtant, le constat demeure inchangé : le bonheur utopique relève de la chimère en raison de l'inconstance de l'homme. Alors que le premier requiert la stabilité (l'utopie suppose une fin « eschatologique » des temps), le second se caractérise par le mouvement, refusant au projet de bonheur et de paix perpétuel de Fosca (et de tout utopiste) toute viabilité<sup>400</sup>. La seule chose qui soit réellement inaltérable en l'homme est l'égoïsme. C'est donc la nature humaine qui, au final, participe à la déconstruction des grandes aspirations inhérentes à l'utopie positive. Alors que Swift mine cette dernière par le biais d'un pessimisme anthropologique incommensurable – dans un accès de misanthropie à l'égard de la Cité des hommes, il affirme que « les Yahoos sont une race d'animaux qu'il n'est pas possible

<sup>399</sup> Simone de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels*, Paris, Gallimard, 1946, p. 318.

<sup>400</sup> « [...] il n'y a que des hommes, des hommes à jamais divisés » ; *ibid.*, p. 317.

d'amender, ni par préceptes, ni par l'exemple<sup>401</sup> » –, Desfontaines le fait en ayant recours à la notion de frivolité triomphante : chez lui, l'homme prend la forme d'un être vain et inconstant, livré aux artifices et à la légèreté d'esprit. Comment une utopie pourrait-elle survivre, dès lors que cette dernière doit se caractériser par son inaltérabilité ? Tôt ou tard et suivant une dynamique de changement perpétuel (l'anti-utopie adhère de ce fait à une conception du temps cyclique que traduisent, entre autres choses, les notions de *pantha rei* et de *memento mori*), l'utopie est appelée à faire place à son revers négatif. Autrement dit, alors que pour les utopistes, le péché originel ne donne pas lieu à une situation irrémédiable (il est possible d'agir et de rétablir une perfection semblable à celle que l'on retrouvait avant la Chute), les moralistes et leur postérité anti-utopique, en bons pessimistes, refuseront cette possible évolution, leur conception du temps n'admettant qu'une succession cyclique où la décadence est la conséquence inévitable des progrès. C'est ce suggère notamment Gulliver, lorsqu'il précise à son lecteur qu'il ne décrira les institutions de Lilliput (cette précision pourrait s'appliquer à toutes les autres sociétés visitées) que dans « l'état où elles étaient à l'origine et non dans celui de scandaleuse corruption, où les firent tomber [...] les vices inhérents à la nature humaine<sup>402</sup> ». Pour prétendre à la perfection sociale, politique et morale, il faudrait une société d'hommes exempts de toutes passions destructrices. Or, ces dernières sont constitutives de la nature humaine, nous invitant à conclure, avec Raymond Trousson, que « pour réaliser l'utopie, il faudrait se passer des hommes<sup>403</sup> ». L'inaltérable égoïsme de l'homme et l'immuable perfection de la cité utopique sont deux droites destinées à ne jamais se rencontrer (ou si elles le font, elles ne le font que temporairement).

<sup>401</sup> Jonathan Swift, « Lettre du capitaine Gulliver à son cousin Sympson », dans *Voyages de Gulliver*, *op. cit.*, p. 396.

<sup>402</sup> Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, *ibid.*, p. 86.

<sup>403</sup> Raymond Trousson, « Le ver est dans le fruit », *op. cit.*, p. 16.

L'utopie, qu'elle soit positive ou négative, invite donc à prendre position en faveur de l'existence d'une « nature humaine », en faveur d'un ensemble de traits qui caractériseraient, de façon irrémédiable, le genre humain. Alors que l'utopie positive spéculait sur la bonté de l'homme (autorisant par le fait même l'existence d'un lien social fort et inébranlable et la possibilité d'un bonheur à long terme), son revers mise sur son égoïsme (détruisant ces mêmes possibilités). Dans cette optique, l'homme est soit parfaitement blanc, soit parfaitement noir. Toutefois, le XVIII<sup>e</sup> siècle introduira dans cette palette de couleurs une nuance fondamentale, qui se reflètera même dans les œuvres les plus satiriques. À cet égard, considérons un épisode du *Nouveau Gulliver*, qui prend place après que les Taouaous (qui font d'abord preuve, nous l'avons vu, de toutes les qualités attribuables au « bon sauvage ») eurent vaincu leurs ennemis, les Kistrimaux. Voyant que les Taouaous réservent un sort cruel et barbare à ces derniers, les Européens (que la formule avait pourtant relayé à un rang inférieur à celui des sauvages) recouvrent la sagesse et misent à leur tour sur une conduite plus modérée :

Est-il possible, ô généreux Taouaous, que des hommes si éclairés, si sages, si vertueux, aient tant d'inhumanité ? N'est-ce pas assez que vous aiez vaincu vos redoutables ennemis [...] & que vous aiez couvert de leurs bataillons terrassés la plaine sanglante [...] ? Le carnage a cessé ; faut-il que de malheureux vaincus [...] soient après la victoire les victimes de votre courroux ? [...] Quelle gloire trouvez-vous à faire mourir cruellement un ennemi désarmé ? Si en sauvant la vie dans le combat à ces malheureux, vous avez pretendu les faire servir à votre triomphe, que ne rendez-vous ce triomphe plus durable, en conservant ceux dont vous avez triomphé, qui, tant qu'ils respireront, publieront malgré eux votre gloire & leur défaite ? Quels avantages ne retirerez-vous pas de cette conduite modérée ? [...]<sup>404</sup>

Davantage : ce sont Gulliver et ses compagnons (qui avaient été dépeints par Abenoussaqui et les siens comme des êtres vils et dégénérés) qui plaident cette fois en faveur du pardon et de la paix :

---

<sup>404</sup> Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver*, tome 1, *op. cit.*, p. 250-251.

Ne vous contentez pas d'abolir parmi vous un sage barbare, contraire à la raison & à la vertu, & de sauver la vie à des Guerriers infortunés qui ne peuvent plus vous nuire ; faitz plus : rendez leur la liberté & renvoiez-les genereusement à leurs compatriotes [...] Est-il un bien plus précieux que la paix ? On ne doit faire la guerre que pour y parvenir<sup>405</sup>.

La formule connaît ainsi un nouveau réversement : le *Nous* des Européens recouvre sa place originelle sur l'échelle de la civilisation, alors que le *Vous* des sauvages réintègre les rangs des barbares. Nous l'avons vu avec les Houyhnhnms et nous le voyons encore avec les Taouaous : même les sociétés qui se rapprochent le plus de la perfection utopique sont appelées à faillir, invitant à développer une conception anthropologique plus modérée, moins manichéenne. Il ne s'agit plus de déclarer l'homme bon ou mauvais, mais de montrer la complexité de son être. C'est cet élément pour le moins révolutionnaire qu'imposera le XVIII<sup>e</sup> siècle à l'esprit du lecteur. Si l'époque ne nie pas (et Swift et Desfontaines s'en portent garants) que l'« intérêt égoïste » soit l'un des ressorts fondamentaux du comportement humain, elle ne le considère plus comme le seul. C'est ce que traduisent, notamment, *La fable des abeilles* (1705) de Bernard de Mandeville et le *Cleveland* (1731-1739) de l'abbé Prévost. Tout en continuant de s'interroger « sur les conditions de réalisation du bonheur utopique<sup>406</sup> » (les deux œuvres dont il est question ne dressent pas un portrait plus valorisant de l'homme – Cleveland réitère constamment son désir de se retirer de la société, qu'il juge profondément corrompue, alors que ce sont des hommes qui, sur l'île des Galligènes, conduisent une révolte contre les leurs), elles introduisent néanmoins un nouveau paradigme qui participe à la réhabilitation des passions humaines. Adoptant une pensée similaire à celle d'auteurs tels que Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith et Jean-Jacques Rousseau, Mandeville et Prévost accordent à l'homme un intérêt pour son prochain, qui

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>406</sup> Raymond Trousson, « Le ver est dans le fruit », *op. cit.*, p. 14.

reste étranger à des vues strictement égoïstes en raison d'un sentiment naturel de bienveillance. De fait, tous ces auteurs plaident en faveur d'une même idée : « Quelque égoïste que l'on puisse supposer l'homme, sa nature renferme à l'évidence certains principes qui le font s'intéresser à la fortune des autres en lui rendant nécessaire leur bonheur, même s'il n'en tire d'autre profit que le plaisir d'en être le spectateur<sup>407</sup> ». Cette « faculté de partager les passions des autres<sup>408</sup> » devient, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le fondement d'un vaste *system of sympathy* qui s'oppose au pessimisme des moralistes classiques. Dans ce contexte, si chez des auteurs tels que Prévost l'utopie est encore vouée à l'échec, ce n'est plus parce que le cœur de l'homme n'est rempli que de lui-même. C'est au contraire au nom d'une cause aussi noble que celle du sentiment moral (notion qui, nous en avons vu les fondements chez Swift, commence à prévaloir sur celle de la raison au cours de la première moitié du siècle des Lumières) que l'utopie, avec son cortège de règles et de lois, semble vouée à l'échec. L'un des passages les plus caractéristiques à cet égard demeure le séjour de Bridge, beau-frère de Cleveland, au sein d'une colonie rochelaise. De prime abord, cette dernière a tout d'un paradis terrestre : sur une île éloignée du commerce des autres hommes, la terre y est féconde et tout y est en partage. L'argent n'a plus de valeur, ce qui résout les problèmes de l'ambition et de l'avarice. Toutefois, un élément l'empêche d'accéder au statut d'utopie : le sexe masculin y est en minorité et beaucoup de jeunes filles restent à marier. Pour remédier à la situation, des jeunes hommes du monde extérieur sont recrutés. Lorsque Bridge et ses compagnons débarquent sur l'île, on laisse le sort, suivant la tradition, leur attribuer une épouse. Le

<sup>407</sup> « How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it, except the pleasure of seeing it » (je traduis) ; Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, David D. Raphael et Alexander L. Macfie, éd., dans *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 47.

<sup>408</sup> Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Buisson, 1798, p. 10.

problème est que d'autres jeunes femmes que celles que le sort leur destine se sont rendues maîtres de leur cœur. C'est donc au nom du sentiment que Bridge et ses amis bouleverseront l'île et ses traditions, la faisant sombrer dans la contre-utopie. Pour ce qui est de Mandeville, il avance, dans sa *Fable*, l'idée paradoxale que les vices privés forment la source des vertus publiques. La fable narre le passage d'une ruche gouvernée par les vices à une ruche qui ne connaît que la vertu. Dans le premier cas, l'injustice, la corruption et l'égoïsme participent à la prospérité de la communauté. Dans le second cas, la vertu contribue à son effondrement. La morale de l'histoire : « Le vice est aussi nécessaire dans un État florissant que la faim est nécessaire pour nous obliger à manger<sup>409</sup> ». Le texte produit un véritable scandale, tant auprès de l'opinion publique que de l'Église. Conséquence inévitable, lorsqu'on sait que le XVIII<sup>e</sup> siècle produisit son lot de penseurs, avec à leur tête Rousseau, qui condamnèrent fortement l'idée de luxe. Cependant, comme tout ce qui crée une controverse à l'époque, le texte de Mandeville est lu et relu, ce qui lui assure une place de choix au sein de la postérité, autant littéraire qu'économique. Bien qu'héritier de la pensée des moralistes classiques (l'homme demeure profondément imbu de lui-même), l'auteur introduit une nouvelle donnée dans l'équation : il rattache à l'égoïsme fondamental qui caractérise l'homme l'idée d'utilité sociale. Il ne s'agit plus d'expliquer l'échec de l'utopie en s'appuyant sur l'idée d'une corruption indépassable du cœur, mais plutôt en fonction d'une morale utilitariste qui associe aux vices la prospérité économique. C'est donc le réalisme qui, en l'occurrence, mine l'utopie : l'auteur ne fait pas « bon marché », pour reprendre l'expression de Trousson, « de la dynamique humaine et sociale<sup>410</sup> » réelle. Au contraire, il cible ses caractéristiques fondamentales et compose avec elles afin de participer à la prospérité

<sup>409</sup> Bernard de Mandeville, *La Fable des abeilles*, Londres, Aux dépens de la Compagnie, 1740.

<sup>410</sup> Raymond Trousson, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », *op. cit.*, p. 316.

générale. Pour Mandeville, le « meilleur des mondes » pour l'homme est un monde adapté à son être, un monde qui prend en considération sa nature et qui ne cherche pas à l'altérer. Inutile, dès lors, de faire fi des passions humaines. C'est à cet égard qu'il défendra dans sa fable tout ce que condamnent les utopistes (Thomas More à leur tête) au nom d'un idéal plus juste : avec l'auteur de la *Fable*, le luxe, l'injustice, l'oisiveté, le désir de conquête, la mégalomanie, la corruption, la distribution inégale des richesses et la propriété privée sont élevés au rang de vertus publiques.

La cohabitation au sein d'un même siècle des œuvres à caractère pessimiste de Swift et de Desfontaines et celles, plus optimistes ou réalistes, de Mandeville et de Prévost, nous permet d'esquisser un tableau sommaire des transformations de la pensée morale qui s'effectuent dans le passage du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. Bien que l'utopie soit toujours vouée à l'échec, elle l'est pour de nouveaux motifs, qui laissent entrevoir un certain optimisme en faveur duquel plaide un XVIII<sup>e</sup> siècle désireux de redonner à l'homme sa pleine dignité. Mandeville et Prévost se font bien les porte-paroles d'une nouvelle tendance qui s'affirmera à l'époque des Lumières en faveur d'une réhabilitation de la nature humaine : chez eux, l'homme demeure homme et il n'y a certes pas lieu de l'en blâmer.

## BIBLIOGRAPHIE

« Empirisme I / Hobbes », dans Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, dir., *Atlas de la philosophie*, Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 117.

« Le siècle des Lumières : la place du sentiment au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans *BiblioLettres*, <[http://www.bibliolettres.com/w/pages/page.php?id\\_page=256](http://www.bibliolettres.com/w/pages/page.php?id_page=256)> (page consultée le 8 novembre 2014).

« Maïeutique », Dictionnaire de définitions, *Antidote HD*, version 6 [logiciel], Montréal, Druide Informatique.

« Scriblerus Club », *Encyclopædia Britannica* [en ligne], <<http://www.britannica.com/topic/Scriblerus-Club>> (page consultée le 2 février 2015).

« Utopie », dans *Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, Paris, Librairie Larousse, 1985, tome 10, p. 10 582.

ALLEMAND, Roger-Michel, *L'Utopie*, Paris, ellipses, 2015, 235 p.

ANCTIL, Dave, *Hobbes - Léviathan*, Québec, Les éditions CEC, 2009, 143 p.

ARIFFIN, Yohan, *Généalogie de l'idée de progrès. Histoire d'une philosophie cruelle sous un nom consolant*, Paris, Éditions du Félin, 2012, 551 p.

BARBE, Jean-Paul, « La tension ville/campagne dans les voyages fictifs allemands à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle », *Revue germanique internationale*, n° 7, 1997, p. 59-70, <<http://rgi.revues.org/607>>.

BEAUVIOR, Simone de, *Tous les hommes sont mortels*, Paris, Gallimard, 1946, 529 p.

BERNERI, Marie Louise, *Journey through utopia : Studies in the Libertarian and Utopian Tradition*, New York, Schocken Books, 1971, 339 p.

BERNIER, Marc-André, « Présentation. Les métamorphoses de la sympathie au siècle des Lumières », dans Marc-André Bernier, Deidre Dawson, dir., *Les 'Lettres sur la sympathie' (1798) de Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet : philosophie morale et réforme sociale*, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 1-27.

- BRAGA, Corin, « Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie », *Metábasis.it*, septembre 2006, n° 2, < [http://www.metabasis.it/articoli/2/2\\_Braga.pdf](http://www.metabasis.it/articoli/2/2_Braga.pdf) > (page consultée le 18 août 2015).
- BRAGA, Corin, *De l'utopie à la contre-utopie aux XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Ph. D. (philosophie), Lyon, Université Jean Moulin Lyon 3, 2008, 530 p.
- BRAGA, Corin, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Éditions Classiques Garnier, 2010, 416 p.
- BRAGA, Corin, *Les Antiutopies classiques*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 350 p.
- BOILEAU, Nicolas, *Satires et œuvres diverses*, Paris, Rollin fils, 1757, 445 p.
- BOLDEANU, Corina, « Naissance de l'antiutopie : une histoire des paradis manqués », dans *Fabula* [en ligne], < <http://www.fabula.org/revue/document5968.php> > (page consultée le 21 mai 2015).
- BONNEJOY, Ernest, *Principes d'alimentation rationnelle, hygiénique & économique : avec des recettes de cuisine végétarienne et le portrait de l'auteur*, Paris/Lausanne, Berthier/Benda, 1884, 256 p.
- BRAYARD, Florent, Arnaud de Maurepas, *Les Français vus par eux-mêmes - Le XVIII<sup>e</sup> siècle. Anthologie des mémorialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont, 1996, 1392 p.
- CAILLÉ, Alain, Christian Lazzeri, Michel Senellart, dir., *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique : le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001, 755 p.
- CHINARD, Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Genève, Droz, 2011, 448 p.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Agasse, 1798, 392 p.
- DAGEN, Jean, « Le XVII<sup>e</sup> siècle, siècle de saint Augustin », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1953, n° 3-5, p. 31-38.
- DELIUS, Christoph, Matthias Gatzemeier, Deniz Sertcan, *Histoire de la Philosophie de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Éditions Place des Victoires, 2005, 120 p.
- DESFONTAINES, Pierre-François Guyot, *Le Nouveau Gulliver ou Voyage de Jean Gulliver, fils du capitaine Gulliver*, 1730, tome 1., 262 p., dans Bibliothèque nationale de France, *Gallica*, < <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-84470&M=notice> > (page consultée le 12 janvier 2015).

DESFONTAINES, Pierre-François Guyot, *Le Nouveau Gulliver ou Voyage de Jean Gulliver, fils du capitaine Gulliver*, 1730, tome 2., 259 p., dans Bibliothèque nationale de France, *Gallica*, < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k844716.r=Le+nouveau+Gulliver+ou+Voyage+de+Jean.langFR> > (page consultée le 20 janvier 2015).

DESFONTAINES, Pierre-François Guyot, « Préface du traducteur, mise à la tête de l'édition de 1728 », dans Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, Paris, Guérin, 1762, p. v-xxxvi.

DESFONTAINES, Pierre-François Guyot, *Vain usage de la vie* [1715], *Cyberpoète*, < <http://cyberpoete.fr/blog/index.php?post/2014/03/08/LE-VAIN-USAGE-DE-LA-VIE> > (page consultée le 10 décembre 2014).

DIDEROT, Denis, Jean le Rond d'Alembert, éd., *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, dans ARTFL Encyclopédie Project, Chicago, 2013, Robert Morrissey, éd., < <http://encyclopedia.uchicago.edu/> >.

DIEMER, Arnaud, « Quand le luxe devient une question économique : retour sur la querelle du luxe du 18<sup>e</sup> siècle », *Innovations*, 2/2013, n° 41, p. 1, p. 9-27, < [www.cairn.info/revue-innovations-2013-2-page-9.htm](http://www.cairn.info/revue-innovations-2013-2-page-9.htm) > (page consultée le 14 mars 2015).

DUCROS, Bernard, « Mandeville Bernard de (1670-1733) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], < <http://www.universalis-edu.com.biblioproxy.uqtr.ca/encyclopedie/bernard-de-mandeville/> > (page consultée le 23 novembre 2013).

ESPRIT, Jacques, *La fausseté des vertus humaines*, Paris, Guillaume Desprez, tome 1, 1678, 614 p.

FAUCHOIS, Yann, Thierry Grillet, Tzvetan Todorov, dir., *Lumières ! Un héritage pour demain* [exposition], 2006, dans Bibliothèque nationale de France, < [http://expositions.bnf.fr/lumieres/arret/03\\_2.htm](http://expositions.bnf.fr/lumieres/arret/03_2.htm) > (page consultée le 2 février 2015).

FLUCHÈRE, Henri, « Swift Jonathan (1667-1745) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], < <http://www.universalis-edu.com.biblioproxy.uqtr.ca/encyclopedie/jonathan-swift/> > (page consultée le 14 novembre 2013).

GODIN, Christian, « Sens de la contre-utopie », *Cités*, 2/2010, n° 42, p. 61-68, < [www.cairn.info/revue-cites-2010-2-page-61.htm](http://www.cairn.info/revue-cites-2010-2-page-61.htm) >.

GOULEMOT, Jean, André Magnan, Didier Masseau, dir., *Inventaire Voltaire*, Paris, Gallimard, 1995, 1479 p.

HOBBES, Thomas, *Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, 1971, 780 p.

HUDDE, Hinrich, « Utopie », dans *Dictionnaire Européen des Lumières*, Michel Delon, dir., Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 1078-1082.

- KUMAR, Krishan, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, 506 p.
- KUMAR, Krishan, *Utopianism*, Milton Keynes/Minneapolis, Open University Press/University of Minnesota Press, 1991, 136 p.
- LA BRUYÈRE, Jean de, *Les Caractères ou Mœurs de ce siècle*, Paris, Gallimard, 1975, 508 p.
- LA FONTAINE, Jean de, *Fables*, Paris, Gallimard, 1995, 538 p.
- LA ROCHEFOUCAULD, François de, *Maximes et Réflexions diverses*, Jean Lafond, éd., Paris, Gallimard, 1976, 314 p.
- LAZZERI, Christian, « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Revue du Mauss*, 2008, n° 31, p. 33-66.
- LÉGER, Benoît, « La traduction au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans Benoît Léger, *Site personnel*, <<http://alcor.concordia.ca/~bleger/desfontainespresent.html>> (page consultée le 18 août 2015).
- LEROUX, Serge, « L'éducation au XVIII<sup>e</sup> siècle : Rousseau, les sciences et la vertu », *Rousseau Studies*, <<http://rousseaustudies.free.fr/articlecompterendu.html>> (page consultée le 21 mai 2015).
- LYNCH, Jack, éd., *Verses on the Death of Doctor Swift* [1739], dans Jack Lynch, *Site personnel*, <<http://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/Texts/verses.html#15>> (page consultée le 23 mars 2015).
- MANDEVILLE, Bernard de, *La Fable des abeilles*, Londres, Aux dépens de la Compagnie, 1740.
- MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956, 233 p.
- MARAT, Jean-Paul, *Les charlatans modernes, ou lettres sur le charlatanisme académique*, Paris, Imprimerie Marat, 1791, 40 p.
- MARX, Jacques, *Tiphaigne de La Roche, modèles de l'imaginaire au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1981, 107 p.
- MAUZI, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1967, 725 p.
- MERCIER, Roger, *La réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, Villemomble, La Balance, 1960, 491 p.
- MOLNAR, Thomas, *L'Utopie, Éternelle Hérésie*, Paris, Éditions Beauchesne, 1973, 267 p.

MONTAIGNE, *Essais I*, Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête, éd., Paris, Gallimard, 2009, 709 p.

MORE, Thomas, *L'Utopie. Discours du très excellent homme Raphael Hythloday sur la meilleure constitution d'une République*, Paris, Éditions Sociales, 1976, 206 p.

MOREL, Anne-Rozenn, « Passé, présent et avenir : le temps dans les fictions utopiques de la révolution française (1789-1804) », dans Tristan Coignard, Peggy Davis, Alicia C. Montoya, dir., *Lumières et Histoire. Enlightenment and History*, Paris, Honoré Champion, 2013, 352 p.

NICOLE, Pierre, *Essais de morale, contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importans*, Paris, Desprez, 1755, tome 1, 405 p.

NICOLE, Pierre, *Essais de morale, contenus en divers traités sur plusieurs devoirs importans*, Paris, Desprez, 1681, tome 3, 402 p.

NICOLE, Pierre, *Essais de morale, contenus en divers Traitez sur plusieurs devoirs importans*, Paris, Desprez, 1682, vol. 2., 324 p.

OLANDER, Joseph D., Eric S. Rabkin, Martin H. Greenberg, éd., *No place else : explorations in Utopian and Dystopian Fiction*, Southern Illinois University Press, 1983, 278 p.

ORWELL, George, « Arthur Koestler (1944) », dans *Project Gutenberg Australia* [en ligne], < <http://gutenberg.net.au/ebooks03/0300011h.html#part24> > (page consultée le 21 mai 2015).

PALISSOT DE MONTENOY, Charles, *Les philosophes, comédie en trois actes, en vers*, Paris, Duchesne, 1760, 91 p., dans Bibliothèque nationale de France, *Gallica*, < <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k71017c> > (page consultée le 3 janvier 2015).

PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, 1529 p.

PLATON, *Théétète - Parménide*, Paris, Garnier Frères, 1967, 309 p.

POLIN, Raymond, « Hobbes Thomas (1588-1679) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], < <http://www.universalis-edu.com.biblioproxy.uqtr.ca/encyclopedie/thomas-hobbes/> > (page consultée le 21 novembre 2013).

PRÉVOST D'EXILES, Antoine, *Cleveland. Le philosophe anglais ou histoire de M. Cleveland, fils naturel de Cromwell*, Paris, Desjonquères, 2003, 1131 p.

RACAULT, Jean-Michel, *L'utopie narrative en France et en Angleterre : 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, 830 p.

RACAULT, Jean-Michel, *Nulle part et ses environs : voyages aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, 473 p.

- ROCHE, Daniel, *Académies et académisme : le modèle français au XVIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1996, vol. 108, n° 2, p. 643-658, <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr\\_1123-9891\\_1996\\_num\\_108\\_2\\_4461](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_1123-9891_1996_num_108_2_4461)> (page consultée le 10 mars 2015).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, 302 p.
- ROUVILLOIS, Frédéric, *L'invention du progrès : aux origines de la pensée totalitaire (1680-1730)*, Paris, Kimé, 1996, 487 p.
- SAINT-MARD, Toussaint Rémond de, *Réflexions sur la poésie en général, sur l'églogue, sur la fable, sur l'élegie, sur la satire, sur l'ode et sur les autres petits poèmes comme sonnet, rondeau, madrigal, &c., suivies de trois lettres sur la décadence du goût en France*, La Haye, Rogissart, 1734, 349 p.
- SELLIER, Philippe, *Port-Royal et la littérature : Pascal*, Paris, Honoré Champion, 1999, 356 p.
- SELLIER, Philippe, *Port-Royal et la littérature : Le siècle de saint Augustin, La Rochefoucauld, Mme de Lafayette, Sacy, Racine*, Paris, Honoré Champion, 2000, 294 p.
- SÉNÈQUE, *La vie heureuse - La brièveté de la vie*, Paris, Arléa, 1989, 192 p.
- SGARD, Jean, « Prévost Abbé (1697-1763) », *Encyclopædia universalis* [en ligne], <<http://www.universalis-edu.com.biblioproxy.uqtr.ca/encyclopedie/prevost/>> (page consultée le 14 novembre 2013).
- SMITH, Adam, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Buisson, 1798, 112 p.
- SMITH, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, David D. Raphael et Alexander L. Macfie, éd., dans *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*, Oxford, Oxford University Press, 1976.
- SOREL, Charles, *La description de l'île de Portraiture et de la ville des Portraits*, Paris, Charles de Sercy, 1659, 132 p., dans Bibliothèque nationale de France, *Gallica*, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6297118c/f4.image.r=La%20description%20de%20l%27isle%20de%20portraiture%20et%20de%20la%20ville.langFR>> (page consultée le 3 janvier 2015).
- STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal : critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, 286 p.
- STEWART, Philip, *L'invention du sentiment : roman et économie affective au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, 2010, 250 p.
- SUVIN, Darko, *Pour une poétique de la science-fiction : études en théorie et en histoire d'un genre littéraire*, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1977, 228 p.

SWIFT, Jonathan, *Correspondence*, Harold Williams, éd., Oxford, Clarendon Press, 5 volumes, 1963-1965.

SWIFT, Jonathan, *Voyages de Gulliver*, Paris, Gallimard, 1976, 468 p.

TIPHAIGNE DE LA ROCHE, Charles-François, *Histoire des Galligènes ou Mémoires de Duncan*, Genève, Slatkine, 1979.

TISSOT, Henri, *Les utopies*, Paris/Lausanne, Robert Laffont/Grammont, 1977, 141 p.

TROUSSON, Raymond, « L'utopie en procès au siècle des Lumières », dans Jean Macary, éd., *Essays on the age of Enlightenment in honor of Ira O. Wade*, Genève, Librairie Droz, 1977, p. 313-327.

TROUSSON, Raymond, « Le ver est dans le fruit », dans Carmelina Imbroscio, dir., *Requiem pour l'utopie ? Tendances autodestructives du paradigme utopique*, Pise, Libreria Goliardica, 1986, p. 11-16.

TROUSSON, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999, 318 p.

TRUC, Gonzague, *Pascal, son temps et le nôtre*, Paris, éditions Albin Michel, 1949, 396 p.

VACHER, Marc, « Le discours de Jean-Jacques Rousseau sur Paris », colloque *Ville mal aimée, ville à aimer*, Centre Culturel International de Cerisy, Bernard Marchand et Joëlle Salomon Cavin, dir., 2007, <[http://www-ohp.univ-paris1.fr/Textes/Vacher\\_Last.pdf](http://www-ohp.univ-paris1.fr/Textes/Vacher_Last.pdf)> (page consultée le 7 mai 2015).

VAN DELFT, Louis, *Le moraliste classique : essai de définition et de typologie*, Genève, Librairie Droz, 1982, 405 p.

VAN DELFT, Louis, *Les moralistes : une apologie*, Paris, Gallimard, 2008, 458 p.

VAN DELFT, Louis, *Les spectateurs de la vie : généalogie du regard moraliste*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, 314 p.

VAN DELFT, Louis, *Littérature et anthropologie : nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 283 p.

VOLTAIRE, *Œuvres complètes de Voltaire : Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris, Hachette, 1859, tome 7, 648 p.

WALSH, Chad, *From utopia to nightmare*, Westport, Greenwood Press, 1972, 190 p.

WEBER, Dominique, « Le “commerce d'amour-propre” selon Pierre Nicole », *Astérion* [en ligne], 2007, n° 5, <<http://asterion.revues.org/848>> (page consultée le 14 décembre 2013).

WILDE, Oscar, « The Soul of Man under Socialism » [1891], dans *Marxists Internet Archive* [en ligne], <<https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/index.htm>> (page consultée le 21 mai 2015).

WILLIAMS, Kathleen, éd., *Jonathan Swift : The Critical Heritage*, Londres, Routledge, 1995, 348 p.

WYBRANDS, Francis, « Léviathan, livre de Thomas Hobbes », *Encyclopædia universalis* [en ligne], <<http://www.universalis-edu.com.biblioproxy.uqtr.ca/encyclopedie/leviathan-thomas-hobbes/>> (page consultée le 1 décembre 2013).