

Jean-Michel Racault

Université de La Réunion

Voyages et utopies de la Renaissance aux Lumières : une réponse à la mondialisation ?

Ce que le terme de mondialisation évoque d'abord, c'est évidemment notre monde contemporain, unifié par la circulation instantanée de la communication et par la diffusion planétaire des modèles culturels, mais aussi fragmenté par les inégalités économiques et par la violence des affirmations identitaires.

Ce travail pourtant s'intéresse non pas à des phénomènes sociaux actuels mais à des textes, anciens de surcroît – du début du XVI^e à la fin du XVIII^e siècle – appartenant à un genre littéraire alors très productif mais aujourd'hui disparu ou profondément transformé, l'utopie narrative ; textes de plus exclusivement européens, bien que des voyages lointains y soient toujours évoqués. Il souhaiterait montrer que ces utopies dites “ classiques ”, qui couvrent une période de trois siècles comprise entre l'ouvrage fondateur de Thomas More (1516) et la fin des Lumières, n'expriment pas forcément un rêve de société future comme l'affirme une vulgate simpliste, mais constituent une réflexion fictionnelle sur le rapport de l'Europe au reste du monde et des Européens aux humanités “ autres ”.

Cette hypothèse implique quelques options sur la nature du genre et la manière de l'aborder¹ : par exemple que l'utopie n'est pas l'utopisme²,

¹ Nous reprenons ici les conclusions de diverses recherches antérieures. Sur le genre de l'utopie narrative, sa délimitation et son approche méthodologique, voir J-M. Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, coll. “ Studies on Voltaire and the Eighteenth Century ”, n°280, 1991, pp. 3-31, et *Nulle part et ses environs. Voyages aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. “ Imago Mundi ” n°7, 2003, pp. 5-20.

² Pour cette distinction élémentaire mais apparemment très difficile à faire accepter,

que le déplacement dans l'espace y prime sur le déplacement dans le temps (il y est question de l'*ailleurs* plutôt que de l'*avenir*)³, ou encore que l'imaginaire social des fictions utopiques est moins un programme politique applicable à la transformation de la société de référence européenne qu'un instrument de confrontation des aires géographiques et des cultures.

C'est évidemment le voyage qui permet cette confrontation critique de la société autre avec celle de l'auteur et du lecteur⁴. Voyage certes imaginaire, puisque nous sommes dans un régime de fiction, mais souvent greffé sur un récit d'exploration authentique : en choisissant de faire de son narrateur Raphaël Hythlodée l'un des compagnons de Vespucci, Thomas More ouvre une tradition qui inscrit le genre à la fois dans la catégorie du roman et dans celle de la littérature de voyage. On pourrait

voir Raymond Trousson, "Utopie et utopisme", in Nadia Minerva (éd.), *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e discipline a confronto* (Ravenna : Longo Editore, coll. "Forme dell'Utopia", 1992), pp. 29-39, et, du même auteur, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique* (Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 1999 [nouvelle édition]), pp. 9-26. Le clivage entre *utopie* et *utopisme* recoupe largement celui proposé par Raymond Ruyer entre le *genre utopique* et le *mode utopique*. *L'utopie et les utopies* (Paris : PUF, 1950), pp. 9.

³ Cette proposition, qui découle de la distinction précédente et qu'un examen impartial des textes antérieurs au XIX^e siècle confirme largement, n'est généralement ni admise ni comprise par les spécialistes "non littéraires" de l'utopie – historiens et sociologues notamment – travaillant sur un corpus postérieur, pour qui il semble aller de soi que les utopies exposent nécessairement une vision du futur (voir par exemple et parmi divers autres ouvrages relevant de la même orientation, le titre du livre de Yolène Dilas-Rocherieux, *L'Utopie ou la mémoire du futur de Thomas More à Lénine, le rêve éternel d'une autre société* (Paris : Robert Laffont, 2000). Mais en ce cas c'est le plus souvent d'utopisme et non d'utopie qu'il est question... Reste que le déplacement dans l'espace sur lequel jouent les utopies narratives classiques peut avoir valeur de métaphore d'un déplacement dans le temps (ce qui est donné pour existant "maintenant et ailleurs" offrant une image de ce qui existera ici et dans l'avenir), et plus généralement que la dimension de l'"Histoire-progrès", ainsi que nous le constaterons, n'en est nullement absente (voir Bronislaw Baczko, "L'utopie et l'idée de l'histoire-progrès", in *Lumières de l'utopie* (Paris : Payot, 1978), pp. 153-232).

⁴ Voir les études réunies dans Raffaella Bacolini, Vita Fortunati, Nadia Minerva (éds.), *Viaggi in Utopia* (Ravenna : Longo Editore, 1996).

dire du récit utopique qu'il est souvent un texte " supplémentaire " ⁵, pour paraphraser le titre du *Supplément au voyage de Bougainville* où Diderot prolonge à sa manière, sur un mode polémique, antireligieux et matérialiste, la relation de l'escale tahitienne du navigateur français.

Le voyage, dont l'utopie narrative est le prolongement imaginaire, conditionne la mondialisation matériellement, comme vecteur de la mise en relation géographique des différentes parties du monde, et intellectuellement, comme constat humain de leur interdépendance. Car le phénomène comporte une dimension culturelle, et pas seulement spatiale ou économique. Fortement ambivalente, l'interaction est positive lorsqu'elle conduit à la complémentarité ou à la synthèse ; mais elle peut aboutir à un constat d'échec lorsqu'elle se heurte à une altérité radicale, voire dégénérer en affrontement résolu seulement par la domination du plus fort : le choc des civilisations, ou leur incompatibilité anthropologique, ou encore l'homogénéisation forcée des différences, soit par la colonisation, soit par l'uniformisation culturelle, constituent la face négative de la mondialisation.

Ces différents cas de figure sont parfaitement décrits et analysés dans les utopies. Lues comme des réponses aux formes de proto-mondialisation nées de la découverte de l'Amérique, puis à celles qui accompagnent la grande expansion coloniale européenne, elles offrent une réflexion sur les contacts de cultures et les rapports entre l'homme européen et les humanités autres : rapport positif chez More, chacune des civilisations en contact ayant quelque chose à recevoir de l'autre pour son propre achèvement ; rapport voué à l'échec dans une utopie comme celle de Foigny, où la possibilité même d'un échange a disparu en même temps que le principe de l'unité de la nature humaine ; problématique de la colonisation et de l'uniformisation des différences chez Diderot par exemple. Mais revenons d'abord sur l'articulation entre elles des trois notions de mondialisation, de voyage et d'utopie.

⁵ Sur cette notion et son application à l'utopie, voir Peter Kuon, " La naissance de l'utopie comme supplément au récit de voyage ", in *Morus, Utopia e Rinascimento*, 2009, n°6, pp. 131-138 (Actes du II^e Congrès International d'Etudes Utopiques, " O Que E Utopia ? ").

1 – Mondialisation, voyage, utopie

Une question se pose d'emblée : n'est-il pas grossièrement anachronique de parler de mondialisation dans le contexte de la Renaissance et même des Lumières ? Certes le mot est récent. Apparu d'abord chez les géographes au début des années soixante, il n'a réellement fait fortune que depuis vingt à trente ans dans le sillage des théoriciens de la communication (McLuhan), des économistes, puis des militants écologistes ou "alter-mondialistes". Mais la chose, elle, n'est pas neuve, à la condition d'inclure dans la notion non seulement l'ouverture les uns aux autres des espaces géographiques du globe, par le développement matériel des explorations et des moyens de transport, mais aussi la prise de conscience par les acteurs de ce qu'implique cet élargissement planétaire des échanges sur le plan culturel ; ce n'est pas l'appartenance à l'espace-monde qui constitue la mondialisation, mais bien la *conscience* de cette appartenance.

Quand apparaît-elle ? Faut-il remonter comme le proposent certains historiens jusqu'à l'époque hellénistique et à la constitution d'une *koïnè* s'étendant des Colonnes d'Hercule jusqu'aux bords de l'Indus ? Faut-il retenir comme critère l'émergence, plus tardive, d'une relation tricontinentale ? Celle-ci a été entravée jusqu'aux grandes explorations portugaises du XV^e siècle par le vieux dogme cosmographique de l'infranchissabilité de la "zone torride" et par les controverses sur la rotondité de la Terre ou sur l'existence des Antipodes. C'est la découverte de l'Amérique qui provoque l'avènement d'une conscience mondialisée, du moins lorsqu'on aura compris, à la suite des voyages de Vespucci, que ces terres n'appartiennent pas à l'Asie mais à un continent nouveau, pas décisif dont l'auteur n'est pas Vespucci lui-même, mais son éditeur et commentateur, le cosmographe allemand Waldseemüller (*Cosmographiae Introductio*, 1507), l'une des sources de Thomas More.

L'existence dans ce "Nouveau Monde" de populations indigènes oblige d'autre part à répondre à l'énigme de leur origine en posant le problème de l'unité ou de la diversité de l'espèce humaine, avec toutes ses conséquences anthropologiques et théologiques. Les Amérindiens sont-ils bien des hommes ? Si oui, d'où viennent-ils et sont-ils comme

nous issus d'Adam, donc soumis aux conséquences du péché originel ? En ce cas, comment expliquer qu'ils aient été tenus à l'écart, au moins en apparence, de la Révélation chrétienne, et donc exclus du Salut ? Comment intégrer l'Amérique dans la Chrétienté en conformité avec le principe d'universelle prédication de l'Évangile ? Quelle place lui accorder – pour ses habitants, mais aussi pour nous – dans l'économie de la Rédemption ?

C'est là précisément que la littérature utopique renaissante intervient, en proposant un modèle d'interaction culturelle bivalent. Nous avons quelque chose à apporter au Nouveau Monde : la civilisation technique, mais surtout le christianisme. Inversement le Nouveau Monde a aussi quelque chose à nous apporter : l'exemple d'une " vie selon la Nature " susceptible de régénérer le christianisme de l'Ancien Monde par l'intégration des sagesse païennes, qui peuvent être celles de l'Antiquité (épicurisme et stoïcisme) comme celle des Indiens d'Amérique : ceux-ci vivent comme des épicuriens, note Vespucci⁶, et l'épicurisme sera aussi ce qui se rapproche le plus de la philosophie des Utopiens de More.

Ces questions, ouvertes par la découverte de l'Amérique et mises à l'épreuve par les utopies, sont les mêmes que celles soulevées par la révolution copernico-galiléenne accompagnant au XVII^e siècle le passage " du monde clos à l'univers infini ", selon la formule d'Alexandre Koyré⁷. Dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) de Fontenelle, l'hypothèse utopique glisse vers le genre connexe et encore à naître de la science-fiction :

La postérité d'Adam n'a pas pu s'étendre jusque dans la lune, ni envoyer des colonies dans ce pays-là. Les hommes qui sont dans la lune ne sont donc pas fils d'Adam. Or il serait embarrassant pour la théologie qu'il y eût des hommes qui ne descendissent pas de lui⁸.

⁶ Cité par Alistair Fox, *Utopia, an elusive vision* (New York : Twayne Publishers, 1993), p. 10.

⁷ Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini* (Paris : Gallimard, 1973).

⁸ Bernard de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Préface, in *O.C.* de Fontenelle, éd. Alain Niderst, t. II (Paris : Fayard, 1991), p. 13.

Fontenelle, en étendant aux extra-terrestres la problématique anthropologico-théologique habituellement appliquée aux Amérindiens, soulève non sans ironie les difficultés d'une approche religieuse des humanités " autres ", comme le fera aussi Voltaire dans *Micromégas* (1751) en inversant le sens du voyage stellaire, les habitants des planètes devenant les visiteurs des hommes.

Le débat monogénisme-polygénisme conditionne la possibilité d'une mondialisation. Pour l'imaginaire classique, très marqué par l'augustinisme, ce qui fonde la communication est une double universalité : celle de l'unité de la nature humaine, irrémédiablement corrompue par le péché originel ; celle de l'unité d'origine des différents peuples, tous issus du partage du monde post-diluvien entre les trois fils de Noé : Sem, Cham et Japhet. Le monogénisme s'appuie donc sur la Bible pour fonder une communauté humaine. Ceci avec des nuances, car l'une des branches, celle de Cham ou plutôt de son fils Chanaan, est frappée d'une malédiction divine, et l'isolement de certains peuples pose problème, d'où des spéculations fantaisistes sur leur origine : le pays d'Arzareth dont parle le livre d'Esdras ne serait-il pas l'Amérique ? Les Indiens ne seraient-ils pas les descendants des tribus perdues d'Israël⁹ ?

La tentative la plus grandiose pour fonder à la fois l'unité de l'espèce humaine et l'universalité originnaire du christianisme est celle du P. Lafitau dans ses *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724)¹⁰. Missionnaire jésuite au Canada, Lafitau est considéré par Alfred Métraux comme l'un des fondateurs

⁹ Voir Francis Schmidt, " Arzareth en Amérique : l'autorité du Quatrième Livre d'Esdras dans la discussion sur la parenté des Juifs et des Indiens américains (1530-1729) ", in Alain Desreumeaux et Francis Schmidt (éds.), *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace* (Paris : Vrin, 1988), pp. 155-201, ainsi que Claude Gandelman, " Autour du mythe des " Indiens juifs " du Nouveau Monde ", in Frank Lestringant (éd.), *La France-Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)* (Paris : Champion, 1998), pp. 103-114.

¹⁰ Paris, Saugrain l'Aîné et Ch. Estienne Hochereau, 1724. Sur Lafitau, voir la monographie d'Andreas Motsch, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, (Sillery, Québec) : Les Editions du Septentrion, et Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. " Imago Mundi ", n°2, 2001).

de l'ethnologie¹¹. La notion de Révélation primitive, accordée par Dieu à Adam puis à Noé, plus la méthode comparative héritée d'Athanasius Kircher et de Pierre-Daniel Huet, lui servent à montrer non seulement que les Indiens sont issus des Grecs de l'Antiquité, mais que tous les peuples sont originellement chrétiens ou du moins pré-chrétiens, les polythéismes païens n'étant que des corruptions idolâtriques d'un monothéisme originaire dont la Révélation évangélique permettra de réactiver la mémoire enfouie¹².

Plus ou moins décelable, ce schéma sert de cadre intellectuel à diverses utopies classiques jusqu'aux *Mémoires de Gaudence de Lucques* (1737)¹³ de Berington, mais il est de plus en plus contesté. Voltaire, dans l'*Essai sur les Mœurs*, tourne en dérision le monogénisme biblique de Lafitau :

Se peut-il qu'on demande encore d'où sont venus les hommes qui ont peuplé l'Amérique ? [...] On a trouvé des hommes et des animaux partout où la terre est habitable ; qui les y a mis ? On l'a déjà dit ; c'est celui qui fait croître l'herbe des champs : et on ne devrait pas être plus surpris de trouver en Amérique des hommes que des mouches¹⁴.

Ici d'obédience déiste – rien n'est impossible au Grand Horloger – la thèse polygéniste est aussi compatible avec le dynamisme interne

¹¹ Alfred Métraux, “ Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI^e au XVIII^e siècle ” (*Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. VII, n°3, 1963), pp. 721-738.

¹² Voir notre article “ La preuve par l'Autre, ou de bon usage du paganisme. Théologie de la Révélation primitive et comparatisme religieux chez Lafitau ”, in Sophie Linon-Chipon et Jean-François Guennoc (éds.), *Transhumances divines. Récits de voyage et religion* (Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005), pp. 145-165.

¹³ Simon Berington, *The Memoirs of Sign^r. Gaudentio di Lucca* (London : T. Cooper, 1737, réimp. par Josephine Grieder, New York and London : Garland Publishing, 1973). Œuvre d'un prêtre catholique anglais, cette utopie reprend dans une perspective chrétienne le modèle narratif fixé par l'*Histoire des Sévarambes* de Veiras (1677-79) tout en appliquant aux anciens Egyptiens (dont les Mezzoraniens sont les descendants) les thèses comparatistes de Pierre-Daniel Huet sur les cultes antiques et leur parenté secrète avec le christianisme.

¹⁴ Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, éd. J. Marchand (Paris : Editions Sociales, 1962), p. 71.

de la Nature, comme chez Diderot, donc avec le matérialisme. Est-elle compatible avec la représentation d'une communauté humaine mondialisée ? C'est la question que posent les utopies appuyées sur une hypothèse cosmographique, celle du " Grand Continent Austral inconnu " occupant, suppose-t-on, la partie sud des trois océans afin d'assurer l'équilibre du globe conformément à la vieille théorie de l'Antichtone¹⁵. Comme on n'en connaît guère que quelques côtes de la Nouvelle Hollande – actuelle Australie –, que l'existence du continent austral reste conjecturale (il faudra y renoncer après le second voyage de Cook en 1772-73) et qu'on ne sait rien de ses habitants hypothétiques, on a toute liberté pour les imaginer. Malgré sa volonté de rigueur scientifique, De Brosses s'abandonne à la rêverie dans son *Histoire des navigations australes* (1756) :

Il n'est pas possible qu'il n'y ait dans une si vaste plage quelqu'immense continent de terre solide au sud de l'Asie capable de tenir le globe en équilibre dans sa rotation, et de servir de contrepoids à la masse de l'Asie septentrionale. [...] Que de peuples différens entr'eux et certainement très dissemblables à nous, pour la figure, les mœurs, les usages, les idées, le culte religieux¹⁶ !

Les utopies, elles, n'hésitent pas à donner à ces hypothèses des contours plus positifs en inventant des humanités australes d'une altérité quelquefois si radicale qu'elle fait éclater l'unité biologique et même ontologique de l'humain. Alors que le mythe du continent austral a déjà été mis à mal par les explorations de Cook dans le Pacifique Sud, Rétif de la Bretonne imagine en 1781 dans *La Découverte australe* un périple aux antipodes semé d'utopies insulaires¹⁷. La plus développée,

¹⁵ Voir Sylviane Leoni et Réal Ouellet (éds.), *Mythes et géographies des mers du Sud. Etudes suivies de l'Histoire des navigations aux Terres Australes de Charles De Brosses* (Dijon : Editions Universitaires de Dijon, 2006). L'ouvrage de De Brosses, publié en 1756, est à la fois une somme géographique et historique, un programme de colonisation et une réflexion sur les rapports entre les Européens et les Autres. La réédition partielle ci-dessus n'a conservé que les deux derniers aspects (livres I et V).

¹⁶ Edition citée, pp. 105-106.

¹⁷ Nicolas-Edme Restif de la Bretonne, *La Découverte australe par un Homme-volant ; ou le Dédale français* (Leipzig (= Paris), 1781, réimp. Paris-Genève : Slatkine, 1979).

celle des Mégapatagons, est assez positive : cette race de géants sages et vertueux servira de modèle à une nouvelle utopie, la société patriarcale de l'île Christine, issue d'un métissage biologique et culturel avec les voyageurs européens. Mais l'échange est décevant ou hostile avec les autres sociétés d'hybrides – hommes-singes, hommes-ours, hommes-béliers, etc. – qui peuplent les îles australes.

Cet échange devient encore plus problématique lorsque l'humanité autre est en fait une surhumanité dont la différence n'est pas seulement biologique, mais ontologique, ainsi chez les Australiens préadamites de Foigny, dont il sera question plus loin, ou dans la république de chevaux rationnels et d'hommes animalisés du quatrième des *Voyages de Gulliver* de Swift (1726)¹⁸. Le *mundus inversus* de la fiction australe fait ici dangereusement vaciller la définition même de l'humain, sans compter les certitudes du lecteur et la raison du personnage principal.

Même ainsi remise en cause, c'est toujours la conception théologique de l'homme et de la nature humaine qui est à l'arrière-plan des textes précédents. A l'apogée des Lumières s'ouvre une seconde mondialisation purement laïque qui est une appropriation globale de l'espace sur le plan de la connaissance – c'est l'ère des grands voyages scientifiques et de l'accumulation encyclopédique des savoirs – comme au niveau économique, politique et idéologique : la constitution des grands empires coloniaux européens est l'autre face de la diffusion universelle du message libérateur des Lumières ; c'est du moins ce que suggère l'*Histoire des deux Indes* (1770-1780), énorme encyclopédie des voyages qui est à la fois un manifeste “ éclairé ”, un pamphlet “ anticolonialiste ” et, non sans contradiction, un appel à une colonisation rénovée, problématique très proche de celle de quelques utopies de la fin du XVIII^e siècle, dont le *Supplément* de Diderot.

¹⁸ L'édition définitive est celle de 1735 (Lemuel Gulliver [sic], *Travels into several remote Nations of the World. In four Parts* [...] (Dublin : George Faulkner, 1735), dont le texte sert de base à l'édition critique de Robert A. Greenberg, *Gulliver's Travels* (New York : Norton, 1970).

2 – De More à Campanella : utopie et universalisme chrétien

L'utopie de Thomas More, qui paraît à Louvain en 1516 (en latin) sous le titre *De optimo reipublicae statu deque nova Insula Utopia*¹⁹, est tributaire d'un triple contexte : la découverte de l'Amérique, la réappropriation de la culture antique, le retour au christianisme évangélique prôné par l'humanisme érasmien. En 1516, la construction mentale de l'Amérique comme continent séparé est un processus en cours, appuyé par le franchissement de l'isthme de Panama par Balboa (1513), le premier, avant Magellan, à apercevoir le Pacifique. La terre nouvelle vient d'être baptisée *Amérique*, en hommage à Amerigo Vespucci, par Waldseemüller dans sa *Cosmographie* (1507)²⁰, ouvrage entre toutes les mains selon More²¹. Étrangement, *L'Utopie* de 1516 offre exactement le même format, la même présentation matérielle, un dispositif paratextuel similaire (lettres et pièces de vers), un titre promettant pareillement la découverte de " terres nouvelles " ²². Texte doublement " supplémentaire ", *L'Utopie* rapporte en outre, à l'occasion d'une mission diplomatique de More à Anvers, sa rencontre avec un certain Raphaël Hythlodée, navigateur portugais censément compagnon de Vespucci pendant ses quatre voyages. Raphaël, qui fit partie des vingt-quatre hommes laissés au cours du quatrième dans un fortin de la côte du Brésil, n'indique que de façon très vague l'itinéraire de retour, mais comme il précise avoir regagné l'Europe via Taprobane (Ceylan) et Calicut (en mer d'Oman), on peut supposer qu'il a effectué bien avant la flotte de Magellan un tour du monde complet par le Pacifique, périégèse symbolique d'une appropriation intellectuelle globale de l'espace terrestre.

¹⁹ L'édition originale paraît à Louvain chez Martens à la fin 1516. Nous utilisons l'édition critique et la traduction française d'André Prévost - Thomas More, *L'Utopie* (Paris : Mame, 1978) -, qui reproduit le texte de l'édition de Bâle (1518). Toutes les références paginales renvoient à cette édition.

²⁰ Martin Waldseemüller, *Cosmographiae introductio [...] insuper quatuor Americi Vespuccii navigationes* (Saint-Dié : Walter Ludel, 1516).

²¹ Ed. citée, p. 365.

²² Voir Alistair Fox, *op. cit.*, p. 28.

Quant à la position géographique de l'île d'Utopie, elle est comme on sait ironiquement rendue inaudible par la quinte de toux de l'un des auditeurs du récit de Raphaël²³. Mais son histoire culturelle témoigne à sa manière de ce projet d'unification du monde. Quoique située aux antipodes de l'Europe, elle n'est pas sans lien avec l'Ancien Monde : pour Raphaël, “ cette nation tire son origine des Grecs ” (p. 541). Autoréférence humoristique bien sûr, car les noms utopiens, en effet, sont en général forgés à partir du grec, mais aussi, à l'image deux siècles plus tard du P. Lafitau dressant le tableau comparatif de la civilisation homérique et des coutumes des Indiens du Canada, volonté d'unité anthropologique : les Utopiens ne sont nullement étrangers à la culture classique. Leur aisance à apprendre le grec, leur avidité à assimiler l'énorme bibliothèque apportée par Raphaël (contre toute vraisemblance du reste) montrent bien qu'il s'agit pour eux non de découvrir un savoir qui leur serait étranger, mais de se réapproprier un héritage.

La métaphore est claire : elle renvoie à la grande restitution de l'Antiquité par la première génération humaniste, la notion d'*humanitas* englobant aussi l'idée d'une communauté humaine universelle indépendante du temps et de l'espace.

Parmi les livres apportés aux Utopiens par Raphaël, celui qui donne tout son sens à cette communauté humaine est évidemment l'Évangile. Bien des raisons expliquent la diffusion rapide du christianisme en Utopie : action de la Grâce divine, conformité de l'existence communautaire des Apôtres au communisme utopien, volonté d'imiter la vie du Christ..., mais surtout, chez ce peuple limité jusqu'alors à une religion naturelle étrangement semblable au futur déisme des Lumières, l'attente et l'appel d'une révélation à venir :

Telle sont les idées de ce peuple touchant la vertu et le plaisir et, à moins qu'une religion venue du ciel n'inspire à l'homme quelque chose de plus saint, ils croient fermement que la raison humaine ne peut découvrir une doctrine plus vraie (p. 537).

²³ Cette précision en forme d'excuse est apportée par une lettre de Pierre Gilles à Jérôme Busleiden appartenant aux *parerga* de l'édition de 1518 (éd. citée, pp. 15-16).

A la manière du “ Dieu inconnu ” de Saint Paul, le christianisme remplira ce rôle, sans rupture avec le paganisme antérieur ; il n’y a pas de contradiction entre la Raison et la Révélation, la seconde ne faisant qu’accomplir la première dans une conception optimiste de l’Histoire-progrès qui ne sépare pas le matériel et le spirituel : Raphaël introduit aussi en Utopie les techniques de fabrication du papier et celles de l’imprimerie, autrement dit les vecteurs matériels d’une diffusion de masse du message évangélique.

Un détail apparemment mineur montre combien l’histoire utopienne est liée à la nôtre, malgré l’isolement de l’île. Ses annales rapportent l’arrivée sur ses côtes “ il y a environ douze cents ans ” (p. 445) – donc vers l’an 315 – de naufragés égyptiens et romains, qui y répandirent les arts et les sciences connus en leur temps – donc juste avant la christianisation de l’empire romain : en 313, l’empereur Constantin reconnaît officiellement le christianisme par l’Edit de Milan. Les Utopiens ont recueilli l’héritage culturel de l’Antiquité finissante, notamment celui des sages païennes, stoïcisme et surtout épicurisme, ce dernier si proche de leur philosophie morale. Il leur manque encore le christianisme, que via Raphaël l’Europe va apporter à l’Utopie.

Mais le dialogue interculturel suppose réciprocité et complémentarité. La rencontre de l’Utopie apporte-t-elle quelque chose à l’Europe ? Si Raphaël a choisi d’y retourner, c’est uniquement dit-il, afin de révéler ce nouveau monde à l’ancien (p. 443), alors qu’il avait toutes les raisons d’y rester : guidés seulement par la raison naturelle, les Utopiens vivent bien plus chrétiennement que nous, qui pourtant connaissons l’Evangile.

La communication mondialisée dont le texte de More est l’enjeu implique donc une double révélation croisée, véhiculée dans les deux cas par un livre : révélation aux habitants d’Utopie par les visiteurs européens du message de l’Evangile, qui parachèvera la Raison par la Foi et la sagesse païenne par le christianisme ; révélation inverse de l’exemple des Utopiens (Livre II de *L’Utopie*) apportée aux lecteurs européens par le récit de Raphaël transmis par le texte de More, qui nous fait honte de bafouer quotidiennement l’Evangile, ainsi que le montre le tableau des injustices de notre société (Livre I de *L’Utopie*),

et nous incite à passer d'un " christianisme nominal " ²⁴, comme le dira beaucoup plus tard Jonathan Swift, à un christianisme réel.

L'esprit universaliste de l'humanisme chrétien qui sert de toile de fond à la première mondialisation est aussi présent chez Campanella, moins il est vrai la dialectique de l'échange interculturel. Quoique publiée en 1623²⁵, *La Cité du Soleil* renvoie comme *L'Utopie* au contexte des Grandes Découvertes, le narrateur-voyageur étant cette fois un marin génois ancien compagnon de Colomb, héros emblématique de l'unification chrétienne du monde. L'entretien du marin avec un chevalier de l'ordre hospitalier de Malte à la faveur d'une brève escale est constamment bousculé par la hâte du départ prochain – le bateau va lever l'ancre – et sans doute aussi par un sentiment d'urgence prophétique²⁶ : millénariste convaincu, Campanella croit à l'imminence du retour du Christ en gloire annoncé par les Ecritures et confirmé par les conjonctions des astres. L'accélération de l'Histoire fait partie de ces signes annonciateurs :

Nous avons vécu une histoire plus riche en cent ans que le monde n'en a connu en quatre mille ans ; et l'on a écrit plus de livres en ce siècle qu'en cinq mille ans. Et que dire des inventions étonnantes qu'on a faites ; la boussole, l'imprimerie, les arquebuses, signes évidents de l'union du monde (p. 60).

²⁴ Jonathan Swift, " L'abolition du christianisme en Angleterre est-elle sans inconvénients ? Aurait-elle d'aussi heureux effets qu'on l'espère ? Une réponse à ces questions " [1708], in *Œuvres*, éd. Emile Pons, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1965, pp. 1310-1324. Ce sont les déistes qui sont visés par la distinction entre " christianisme nominal " et " christianisme réel " dans ce pamphlet cinglant, où Swift montre l'écart séparant la religion institutionnelle du message évangélique.

²⁵ Cette date est celle de la première édition de *La Cité du Soleil* dans une traduction latine (mais une première version manuscrite avait été rédigée en italien en 1602). Voir Tommaso Campanella, *La Cité du Soleil* éd. de Luigi Firpo, trad. Arnaud Tripet (Genève : Droz, 1972). Les références paginales renvoient à cette édition.

²⁶ Le dialogue s'achève sur cet échange qu'on peut juger symbolique (éd. citée, p. 65) :

– *L'Hospitalier* : Attends, attends.

– *Le Génois* : Impossible, impossible.

On s'étonnera peut-être que les arquebuses soient le signe de l'union du monde, mais pour Campanella, qui ne partage pas le pacifisme (relatif) de More, les conquêtes en apparence les plus intéressées et les plus brutales réalisent dans l'Histoire le plan de la Providence :

N'est-il pas vrai que nous ne savons pas le sens de ce que nous faisons mais que nous sommes des instruments de Dieu ? Ces aventuriers, par exemple, qui partent, assoiffés d'argent à la recherche de nouveaux pays, Dieu les destine à une fin plus haute (p. 59).

Tout naturellement – et on ne s'en étonnera pas non plus – la conclusion du dialogue associe dans le même hommage “ les délectables parfums de nos Jésuites ” – ordre missionnaire par excellence – “ et de Fernand Cortes, qui introduisit le christianisme au Mexique ” (p. 65) – mais extermina également sa civilisation.

Au-delà des convergences – par exemple l'idée que la religion naturelle est une bonne préparation à la Révélation, le constat d'une accélération de l'Histoire, l'appel à l'unification chrétienne du monde – on voit bien ce qui s'est perdu de More à Campanella. C'est la relation dialectique entre “ nous ” et “ les autres ”, la réciprocité de l'échange et même l'intention d'échanger : le Génois n'apporte rien aux Solariens, pas même – étrangement – le christianisme, et l'application possible des institutions solariennes à l'Europe est à peine suggérée. En revanche la violence dans la relation entre les peuples, même sous ses formes les plus extrêmes, se justifie par l'attente de la Parousie et la nécessité d'en hâter l'avènement en instaurant une monarchie chrétienne universelle, grand rêve de la Contre-Réforme. Pour cette mission historique, Campanella s'est adressé successivement à la Papauté, à l'Espagne et à la France de Richelieu.

Toujours religieuse, mais plus vraiment évangélique, la mondialisation chrétienne voulue par Campanella cherche à unifier les nations par tous les moyens – propagande missionnaire, conquêtes, commerce – mais nullement à promouvoir un dialogue des cultures. L'utopie de Foigny en constate également l'impossibilité à la fin de l'âge classique, mais pour de tout autres raisons.

3 – L’utopie australe de Foigny : le mythe préadamitique et la crise du modèle chrétien

Toujours étayée sur un substrat théologique, *La Terre Australe Connue* de Gabriel de Foigny (1676) revient à conférer paradoxalement une base scripturaire à la thèse polygéniste²⁷. Partant d’une interprétation passablement hérétique des contradictions entre les deux récits de la Création de l’homme dans la Genèse et des spéculations de la tradition juive ou patristique sur les Préadamites²⁸, Foigny invente une humanité ou plutôt une surhumanité australe composée d’êtres parfaits. Ses “ Australiens ” ne sont pas soumis au péché originel, ne descendant pas d’Adam, ni asservis à la sexualité et au désir, puisque, possédant les deux sexes, comme l’Androgyne platonicien, ils s’autoreproduisent. Leur perfection rationnelle les dispense de lois, d’Etat, de gouvernement : tous semblables, voulant tous ce que veut la Raison et donc voulant tous la même chose, nul besoin de les contraindre. D’où une société qu’on a pu qualifier d’anarchiste, puisque rien ne vient limiter la souveraineté individuelle, mais qu’on peut aussi appeler totalitaire : l’individu n’y est qu’un fragment interchangeable du corps social dont la liberté personnelle, se confondant avec la nécessité collective de la Raison, est sans limite, mais aussi sans contenu.

Du texte de Foigny on a retenu surtout les idées, que l’auteur partage avec les plus radicaux des “ esprits forts ” des pré-Lumières :

²⁷ Gabriel de Foigny, *La Terre Australe Connue c’est-à-dire la description de ce pays inconnu jusqu’ici, de ses mœurs et de ses coutumes*, par M. Sadeur, Vannes, J. Verneuil [en réalité Genève, Lapiere], 1676. L’édition à laquelle renvoient les références paginales est celle de Frédéric Lachèvre, in *Les Successeurs de Cyrano de Bergerac* (Genève : Slatkine Reprints, 1968).

²⁸ Si le récit “ yahviste ” (*Gen. II, 21-24*) relate la création séparée d’Adam, puis d’Eve, le récit “ élohiste ” qui le précède a pu être interprété comme rapportant la création antérieure d’un être unique possédant les deux sexes (“ Elohim crée l’homme en sa forme, / En forme d’Elohim il le crée. / Mâle et femelle il le crée ”, *Gen. I, 27-28*). Parmi les nombreuses sources possibles de Foigny figure aussi le traité d’Isaac de la Peyrère sur *Les Préadamites* (Amsterdam : 1655). Voir Pierre Ronzeaud, *L’utopie hermaphrodite* (Marseille : CMR 17, 1982).

rationalisme critique, mise en cause des religions révélées, déisme voire athéisme, plus le communisme économique et l'égalitarisme intégral sur le plan social, tout cela présent également dans l'*Histoire de Sévarambes* de Veiras (1677-79)²⁹ ou l'*Histoire des Ajaiiens* de Fontenelle (1682)³⁰. Mais l'effet de sens résultant du scénario romanesque est tout autre ; il montre à la fois la puissance fascinatrice qu'exerce sur l'esprit un ordre rationnel totalitaire et l'incapacité de l'homme réel à se plier à cet ordre parfait. Le héros, Sadeur, qu'une étrange prédestination a fait naître hermaphrodite, comme les Australiens, chez qui un hasard apparemment heureux l'a conduit, a passé pour un monstre en Europe ; mais il restera tel en Terre Australe, car il n'est semblable à ses hôtes qu'en apparence. Homme pécheur soumis à ses passions, il les scandalise par ses comportements, est qualifié d' " inventeur de crime " (p. 96), doit finalement avouer la part d'animalité qui est en lui et son imposture personnelle : il n'est qu'un " demi-homme ", selon la terminologie méprisante que les " Hommes entiers " australiens appliquent aux enfants d'Adam³¹.

La mise en relation des deux mondes échoue donc, et si elle semble d'abord pouvoir réussir, c'est sur la base d'un malentendu ou plutôt d'une fraude : jouant sur sa singularité anatomique qu'il tente de faire passer pour l'indice d'une perfection ontologique, Sadeur échappe à l'extermination immédiate qui frappe impitoyablement tous les " demi-hommes " en Terre Australe. Démasqué, il n'échappera à la mort qu'en fuyant ce pays d'une terrifiante perfection, oscillant toujours entre une

²⁹ Denis Veiras [ou Vairasse], *Histoire des Sévarambes, Peuples qui habitent une partie du troisième Continent, communément appelé la Terre Australe* (Paris : Cl. Barbin, puis E. Michalet, 1677-1679).

³⁰ Bernard de Fontenelle, *La République des Philosophes ou Histoire des Ajaiiens* (Genève : 1768 /manuscrit daté de 1682 ; l'attribution à Fontenelle n'est pas unanimement acceptée).

³¹ Cette analyse condense l'interprétation développée dans *L'utopie narrative...* (*op. cit.*, pp. 444-513). Elle s'écarte sensiblement de celle proposée par Pierre Ronzeaud (*L'utopie hermaphrodite, op. cit.*), qui retient surtout la critique des religions révélées et l'affirmation d'une pensée déiste, orientation bien présente dans les contenus idéologiques explicites de l'utopie de Foigny, mais sourdement contestée par l'intrigue romanesque et la personnalité du héros.

adhésion intellectuelle (personnellement suicidaire) à l'ordre idéalement rationnel qui l'exclut et le constat déprimant de l'infirmité de sa nature, qui lui interdit de vivre à la hauteur de cet idéal.

La fable de Foigny est superficiellement un exposé de ce qu'on a longtemps appelé le "libertinage érudit"³² (René Pintard). Elle pourrait plutôt se comprendre comme un apologue pascalien : qui veut faire l'ange fait la bête, telle est la leçon de la société australienne. C'est aussi une réflexion très moderne sur l'ambivalence inhérente à l'utopie, dont la radicalité rationnelle séduit intellectuellement envisagée comme aspiration, mais terrifie dès que l'on considère son application individuelle et concrète. Enfin, on peut la lire comme une exploration des apories de la communication interculturelle, condition première de toute mondialisation.

Cette communication est ici désignée comme impossible. Ce n'est pas seulement l'éloignement spatial qui est en cause : *La Terre Australe Connue* – ce qui signifie "enfin connue", grâce à la relation de Sadeur – comporte en préface un historique détaillé des explorations australes, de Gonneville à Fernandez de Queiros (p. 63-65). Mais la distance spirituelle, ontologique si l'on peut dire, est bien plus insurmontable que la distance matérielle. Sans péché, sans passions, sans désirs, les hermaphrodites parfaits de la Terre Australe rejettent dans l'animalité, objet de répulsion à leurs yeux, le monde imparfait des "demi-hommes", peuples voisins à qui ils livrent des guerres d'extermination impitoyables ou bien navigateurs européens massacrés dès leur abordage. Isolés du reste de la Création dans le culte élitiste de leur identité, les Australiens n'imaginent leurs relations avec "les autres" que sur le mode de l'épuration ethnique voire du génocide. Bien que "demi-humain", Sadeur a bénéficié d'une miraculeuse exception, car possédant extérieurement "toutes les marques d'un homme entier" (p. 97), il a su jouer de façon frauduleuse sur son appartenance ambiguë.

Mais, participant des deux identités, celle de l'homme déchu et celle du Préadamite parfait, il est aussi un médiateur quasiment christique entre

³² René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle* (Paris : Boivin, 1943).

les deux natures et les deux mondes ; ce que confirme sa mort survenue au lendemain de son retour en Europe, un vingt-cinq mars, “ jour de l’incarnation du fils de Dieu ”, (p. 66), précise Foigny. “ Passeur ” dans tous les sens du terme – voyageur, mais aussi narrateur grâce à qui l’utopie australe nous est connue, anatomiquement ambivalent et donc intermédiaire tout désigné entre “ Hommes entiers ” et “ demi-hommes ”, Sadeur était comme programmé par les circonstances de sa naissance, survenue sur un navire entre l’Amérique et l’Europe. Héros malheureux de l’intercommunication, il est affronté à une société holistique et “ ethniquement pure ” qui en refuse le principe. Peut-être incarne-t-il aussi – paradoxalement sous la plume d’un moine scandaleux, défroqué et libre-penseur – la nostalgie d’un monde et d’une humanité unifiés par le christianisme dans le contexte historique et philosophique nouveau de la “ crise de la conscience européenne ”³³, qui a sapé les bases religieuses sur lesquelles pouvait s’appuyer la première mondialisation.

4 – La seconde mondialisation et le nouvel universalisme : de Raynal à Diderot

Les utopies du XVIII^e siècle n’ont pas renoncé à l’unification du monde, mais dans une perspective laïque où, pour schématiser grossièrement, le commerce, la diffusion des idées “ éclairées ” et aussi (ce n’est pas contradictoire) la réflexion coloniale ont remplacé la théologie. Le glissement apparaît déjà en 1661 sous la plume de l’académicien Charpentier, expliquant dans un ouvrage de propagande en faveur de la Compagnie des Indes que “ Dieu, dont les Voyes sont sans nombre, a suscité dans nos jours celle du Commerce, pour introduire le Christianisme parmy les Nations infideles ”³⁴. Le prétexte édifiant

³³ La formule est empruntée bien sûr au livre ancien mais toujours actuel de Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715* (Paris : Fayard, 1961).

³⁴ François Charpentier, *Relation de l’établissement de la Compagnie française pour le commerce des Indes orientales* (Paris : S. Cramoisy et S. Mabre, 1661), “ Epistre au Roy ”, non paginée.

a disparu entièrement dans l'*Histoire des deux Indes* de Raynal dans les années 1770-1780, apologie du commerce unificateur, mais aussi manifeste militant de l'idéologie des Lumières³⁵.

Elaborée en fait par une équipe de collaborateurs, notamment Diderot, cette énorme encyclopédie historique des voyages, mêlée de harangues enflammées et d'appels au soulèvement des peuples contre leurs oppresseurs, a peu à voir littérairement parlant avec le genre de l'utopie, mais relève certainement de l'utopisme par son aspiration à une unification du monde dont le principe ne serait plus la religion, mais la Raison éclairée d'une part, l'échange marchand d'autre part.

Violemment anticléricale, l'*Histoire des deux Indes* ne voit dans les religions positives que des instruments d'asservissement, “ une invention d'hommes adroits et politiques qui, ne trouvant pas en eux-mêmes les moyens de gouverner leurs semblables à leur gré, chercherent dans le ciel la force qui leur manquoit, et en firent descendre la terreur ” (I, 8, p. 48).

Comment diffuser partout l'idéal éclairé, libérer les peuples de l'oppression des prêtres et des despotes ? Grâce au commerce, car “ en même temps qu'il est le produit de la liberté, il sert à la maintenir ” (V, 33, p. 160), justifiant ainsi le négoce des nations européennes avec l'Inde et la Chine. Raynal certes n'emploie pas le terme de mondialisation, qui n'a pas encore été forgé, mais il en énonce avec une étonnante modernité les principaux aspects :

- conception planétaire de l'économie associant par exemple dans une relation tripolaire le commerce des Indes, les compagnies européennes qui le pratiquent et les mines d'argent américaines qui l'alimentent en numéraire (V, 32, p. 165) ;
- idéologie libérale combinant libération des peuples et libre-

³⁵ La première édition de l'*Histoire des deux Indes* est de 1770, mais le texte “ définitif ” est celui de la version considérablement remaniée et augmentée publiée en 1780. L'édition utilisée, à laquelle renvoient les références paginales (livres en chiffres romains, chapitres en chiffres arabes) est celle de 1782, qui reprend le texte de 1780 (Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (Genève : Pellet, 10 vol. in 8°, 1782).

échange : “ Liberté du commerce, liberté civile. Nous adorons [...] ces deux divinités tutélaires du genre humain ” (V, 35, p. 200) ;

- justification économique du luxe, dont relève par exemple le commerce des Indes, car il y a une légitimité des “ besoins factices ”, malgré les moralistes frileux qui voudraient “ transformer l’univers en un vaste monastère, et les hommes en autant d’oisifs et tristes anachorètes ” (V, 33, p. 161) ;
- valorisation psychologique de l’insatisfaction, principe moteur de l’activité humaine à l’origine des conflits entre nations, mais aussi des alliances et associations, car “ l’alliage des nations fondues ensemble dans l’incendie des guerres, s’épure et se polit par le commerce ” (V, 33, pp. 161-162) ;
- enfin, morale hédoniste généralisée ouvrant la voie à une “ société unique ” : “ Désir de jouir, liberté de jouir ; il n’y a que ces deux principes de sociabilité, parmi les hommes ” (V, 33, p. 162).

D’où il résulte un nouvel universalisme, laïque et utilitariste, que bien des théoriciens actuels de la mondialisation pourraient reprendre à leur compte :

La société universelle existe pour l’intérêt commun et par l’intérêt réciproque de tous les hommes qui la composent. De leur communication il doit résulter une augmentation de félicité (V, 33, p. 160).

Raynal pourtant n’est pas exempt de réserves face à cette mondialisation qu’il perçoit comme à la fois inévitable et nécessaire. En contradiction avec l’éloge du commerce civilisateur, mais dans la continuité d’une topique d’origine antique³⁶, il voit dans le goût des voyages le produit frelaté de l’ “ inquiétude d’esprit ”, de l’avidité et de l’ennui, affirmant même dans une formule frappante qu’ “ il n’y a point d’état plus immoral que celui de voyageur ” (IX, 5, p. 16).

³⁶ Voir notre étude “ Fortune d’un lieu commun : la condamnation de la navigation, des poètes latins à Bernardin de Saint-Pierre ”, in J-M. Racault (éd.), *L’Aventure maritime* (Paris : L’Harmattan, coll. “ Cahiers du Centre de Recherches Littéraires et Historiques ”, n°12, 2000), pp. 107-122.

Même contradictions encore face à l'entreprise coloniale, souvent associée à l'établissement de relations commerciales et à la diffusion planétaire des modèles culturels. On trouve en abondance dans l'*Histoire des deux Indes* de quoi justifier la réputation "anticolonialiste" de l'ouvrage (mais le terme est anachronique), par exemple le fameux appel au soulèvement contre le colonisateur hollandais lancé aux Hottentots du Cap de Bonne-Espérance (II, 18, pp. 258-259), ou la mise en garde adressée aux "nations policées qui voudront s'élever contre les forces et les droits des peuples insulaires et sauvages" (les Malais en l'espèce, I, 16, p. 114). Au reste Raynal ne désespère pas de les civiliser (sans bien expliquer comment) par "l'humanité, l'attrait des richesses ou de liberté, l'exemple des vertus et de la modération, une administration douce" (*ibid.*). En somme la colonisation, stigmatisée en tant qu'appropriation illicite, fait retour subrepticement comme agent de diffusion des Lumières.

Comment le genre utopique met-il à l'épreuve cette conception nouvelle d'une mondialisation laïcisée, avec toutes ses ambiguïtés ? Principal collaborateur de la dernière monture de l'*Histoire des deux Indes* (texte de 1780), Diderot est aussi l'auteur du *Supplément au Voyage de Bougainville*³⁷, véritable utopie, quoique atypique, notamment par la prédominance écrasante du dialogue : une seule des cinq sections n'est pas dialoguée, le discours du Vieillard tahitien, et encore est-il inséré dans un échange entre les personnages désignés par les lettres A et B.

En se plaçant sous le patronage de Bougainville et de son *Voyage autour du monde* (1771), le *Supplément* s'inscrit délibérément dans la continuité d'une grande expédition scientifique à l'apogée des Lumières. En choisissant dans ce récit l'épisode de Tahiti, escale la plus éloignée de l'Europe et la plus préservée des contacts – il y en avait eu quelques-uns toutefois – Diderot soulève implicitement la question de

³⁷ Si le texte du *Supplément* a bien été rédigé en 1772 pour l'essentiel (à partir d'un projet de compte rendu du *Voyage autour du monde* de Bougainville écrit l'année précédente), il fut repris plusieurs fois, la dernière révision, en 1778-79, étant contemporaine du travail de préparation de l'édition de 1780 de l'*Histoire des deux Indes*. L'édition utilisée, à laquelle renvoient les références paginales, est celle de Paul Vernière (Paris : Garnier, 1964).

l'intégration des isolats géographiques à l'espace-monde, du choc des cultures et de l'appropriation coloniale.

Sans grand rapport avec la réalité ethnographique ni même avec la relation de Bougainville³⁸, la société "tahitienne" de Diderot correspond à une norme inversée : pas de propriété privé ni de monnaie, pas de religion, ni d'interdits sexuels, ni de tabou de l'inceste, pas non plus d'Etat semble-t-il. Cette altérité radicale est-elle compatible avec l'appartenance à une même nature humaine ? Diderot évite de s'engager dans ce débat, ou de choisir entre monogénisme et polygénisme, préférant voir dans la diversité des mœurs des adaptations locales à tel déterminisme particulier, ce qui oblige à s'interroger sur la relativité des lois morales : si les habitants de la minuscule île des Lanciers s'exterminent et se mangent (p. 460), c'est que la pression démographique les y contraint ; d'où " tant d'usages d'une cruauté nécessaire et bizarre " (*ibid.*), mais qui ont leur raison cachée.

La société tahitienne du *Supplément* n'est elle-même que le produit de ce déterminisme relativiste. Quoique la tradition utopique du *mundus inversus* construit en contrepied de la société réelle offre assez souvent des caractéristiques similaires (moins l'athéisme il est vrai), l'incompatibilité des modèles sociaux incarnés respectivement par les Tahitiens (le Vieillard, Orou) et par les Européens (Bougainville, l'Aumônier) semble totale. Elle éclate dans la véhémence apostrophe du Vieillard au " chef des brigands " Bougainville (p. 466), accusé de préparer par l'annexion de l'île non seulement l'asservissement des Tahitiens, mais surtout leur corruption morale par la rupture avec l'état de nature, l'introduction d'" inutiles lumières " et de besoins superflus, l'instillation dans des âmes innocentes du sentiment de péché, de la pudeur et des passions. On retrouve la même véhémence anticolonialiste que dans l'apostrophe aux Hottentots de l'*Histoire des deux Indes* (II, 18, pp. 258-259), et la même suggestion sanglante (ici censurée par une prudente réticence) : l'extermination préventive des envahisseurs, certes évoquée, mais seulement sur le mode de la dénégation :

³⁸ Si la liberté des mœurs a vivement frappé Bougainville, les autres traits prêtés par Diderot à la société tahitienne tels que l'athéisme, l'égalitarisme, le communisme économique, sont démentis par le *Voyage autour du monde*.

O Tahitiens ! ô mes amis ! vous auriez un moyen d'échapper à un funeste avenir ; mais j'aimerais mieux mourir que de vous en donner le conseil. Qu'ils s'éloignent, et qu'ils vivent (p. 466).

Cette incompatibilité affichée des deux mondes, qui devrait logiquement exclure toute possibilité de dialogue, est-elle aussi insurmontable qu'il y paraît ? Or ce dialogue existe. Même si la communication entre Européens et Tahitiens passe par une justification d'une laborieuse invraisemblance³⁹, ou se plie non sans ironie aux conventions rhétoriques de l' " éloquence sauvage " ⁴⁰, c'est un échange effectif qui occupe la majeure partie du *Supplément*. Reste, dira-t-on, l'incompatibilité des valeurs tahitiennes – communauté des biens, liberté sexuelle, etc. – avec celles diffusées par l'occidentalisation. Certes, les Tahitiens ignorent la propriété privée et la monnaie, condamnent au nom de la nature et de la raison l'obligation de fidélité, tolèrent voire encouragent l'inceste. Mais ces postures de rupture radicale masquent une économie productiviste et une morale de l'intérêt qui n'ont rien à envier aux nôtres. Dans ce pays, la richesse de la nation et celle des particuliers repose sur la population, qui remplit le rôle ailleurs dévolu à la monnaie :

Il s'est établi parmi nous une circulation d'hommes, de femmes et d'enfants, ou de bras de tout âge et de toute fonction, qui est bien d'une autre importance que celle de vos denrées, qui n'en sont que le produit (p. 496).

D'où la " liberté sexuelle " des jeunes filles (apparente du moins) – les enfants servent de dot – et l'encouragement officiel aux relations sexuelles, éventuellement incestueuses, dans la mesure toutefois

³⁹ Pour justifier la présence dans le discours du vieillard tahitien d' " idées et de tournures européennes " (et pour cause !) et expliquer (?) que Bougainville ait pu comprendre une harangue prononcée dans une langue qu'il ignorait, Diderot est amené à inventer (dans une intention vraisemblablement parodique) la fable d'une pseudo-traduction espagnole. Voir pp. 472-473.

⁴⁰ Pour le poncif de l' " éloquence sauvage ", voir par exemple l'anthologie d'André Vachon, *Eloquence indienne* (Montréal et Paris : Fides, 1968, (textes extraits des relations jésuites)).

où elles sont potentiellement fécondes, celles qui ne peuvent l'être étant stigmatisées comme "libertines" (p. 493). Si l'économie est productiviste, la morale est matérialiste : elle substitue aux vertus religieuses traditionnelles un ressort "général, énergique et durable, l'intérêt" (p. 499).

Nullement libertaire, l'utopie tahitienne pousse en réalité à ses dernières conséquences l'idéologie utilitariste de la mondialisation selon l'*Histoire des deux Indes*, et si elle paraît s'opposer à l'Europe, c'est que pour Diderot elle a la chance d'être soumise seulement au code naturel, le seul universel, alors qu'il nous faut composer tant bien que mal avec les deux autres, le code civil (les lois positives) et le code religieux (la morale chrétienne).

Une autre lecture est toutefois possible, excluant tout principe de vérité universelle. Les mœurs de Tahiti pourraient bien n'être, l'auteur le suggère, qu'une réponse spécifique à un déterminisme local d'ordre démographique, inverse de celui de l'île des Lanciers, mais impliquant le même relativisme moral : les Tahitiens versent un tribut annuel en hommes à un voisin oppresseur, ont des guerres et des épidémies à compenser, d'où l'obsession populationniste et la (prétendue) liberté sexuelle. Ce qui revient à dire que les normes de notre propre société sont peut-être également une adaptation à un autre déterminisme, qu'il n'existe que des vérités locales, et qu'admettre ce constat est précisément le seul universalisme qui tienne⁴¹.

Mais "prendre le froc du pays où l'on va, et garder celui du pays où l'on est", à l'instar du "bon aumônier, moine en France, sauvage dans Tahiti" (p. 515), qui a consenti à oublier un instant les obligations de son état pour sacrifier à "la politesse de Tahiti" et honorer, dans

⁴¹ L'idée d'un relativisme universel, si l'on peut associer ces deux termes apparemment incompatibles, n'est pas explicitement formulée, mais c'est bien elle qui est sous-jacente à l'évaluation comparative des deux sociétés (sans hostilité de principe envers l'une ou l'autre) que propose Orou :

"Les mœurs de Tahiti sont-elles meilleures ou plus mauvaises que les vôtres ? C'est une question facile à décider. La terre où tu es né a-t-elle plus d'hommes qu'elle n'en peut nourrir ? en ce cas, les mœurs ne sont ni pires, ni meilleures que les nôtres. En peut-elle nourrir plus qu'elle n'en a ? nos mœurs sont meilleures que les tiennes" (p. 476).

les divers sens du terme, son hôte, ses filles et son épouse, n'est pas seulement un précepte de conformisme pratique. C'est cette aptitude à jouer sur plusieurs codes, à en changer selon les circonstances, à se couler dans l'identité de l'autre pour mieux saisir sa pensée, à renoncer à l'absolu d'une vérité universelle pour s'adapter à la diversité des vérités locales et relatives, qui explique la redoutable aptitude de l'Occidental à phagocyter les autres cultures et à propager partout son modèle, quelquefois en semblant le combattre, comme le fait ici Diderot. Ne faudrait-il pas voir une ruse inconsciente de la Raison dans cette remise en cause de l'Europe par les Européens eux-mêmes ?

Les anti-mondialistes ont tendance à voir la mondialisation comme une impérialisme plus ou moins brutal ou plus ou moins insidieux animé par un projet de domination. On peut aussi la concevoir comme le résultat, non moins efficace d'ailleurs, de la tolérance, de l'ouverture à autrui, de la volonté de comprendre. A quoi servent les utopies ? Parfois, en jouant sur l'équivalence espace/temps, à déplacer dans la dimension de l'ailleurs un avenir souhaité (ou redouté, dans le cas des anti-utopies). Mai aussi à se voir soi-même comme un autre et à considérer les autres comme des visages possibles de soi, donc à expérimenter par la fiction ce qu'il peut y avoir d'universel au sein du Divers. L'universalisme chrétien des premières utopies, fort de la conviction intime d'une vérité de foi qu'on entend faire partager aux peuples païens qui en ont été privés, a cédé la place à un autre, plus modeste et suprêmement adaptable partout, qui combine principe d'utilité et principe de plaisir. La seconde mondialisation, entamée à la fin des Lumières, a trouvé partout son dénominateur commun dans le " désir de jouir " et la " liberté de jouir ", selon la formule de Raynal, base d'un consensus économique (le libéralisme marchand) et politique (la démocratie parlementaire). Il se peut qu'on assiste aujourd'hui à son reflux, avec le retour du religieux et les affrontements identitaires, en attendant une troisième mondialisation future qui ne manquera pas de susciter elle aussi ses utopies⁴².

⁴² A signaler déjà l'utopie – ou l'anti-utopie – de Jean-Christophe Rufin, *Globalia*, (Paris : Gallimard, 2004).