

Sommaire

Avant-propos

<i>Voyages imaginaires aux Antipodes et fictions théologico-politiques de l'Âge Classique</i> _____	7
Mappemondes et cartes _____	23
Bibliographie _____	31

I- Gabriel de Foigny, *La Terre Australe connue*

<i>La Terre Australe connue de Gabriel de Foigny ou un voyage pascalien de l'homme pécheur au pays des Déistes</i> _____	43
<i>La Terre Australe connue</i> _____	79
Table des chapitres de ce livre _____	87

II- Denis Veiras, *Histoire des Sévarambes*

<i>Pouvoir et croyance chez les Sévarambes : la religion comme imposture, l'imposture comme religion</i> _____	193
Table des divisions de l'ouvrage _____	227
<i>Histoire des Sévarambes</i> _____	229

III- Bernard de Fontenelle, *La République des Philosophes ou Histoire des Ajaoïens*

<i>De l'athéisme comme religion d'État (et de certaines conséquences et inconséquences) : pour une réinterprétation de l'Histoire des Ajaoïens</i> _____	451
<i>La République des Philosophes ou Histoire des Ajaoïens</i> _____	475
Table des articles contenus dans cet ouvrage _____	477

Avertissement qu'il faut lire _____	479
Index des noms de personnes _____	529
Index des lieux _____	533
Index des titres _____	537

Avant-propos

Voyages imaginaires aux Antipodes et fictions théologico-politiques de l'Âge Classique

Ce livre se propose de réunir en un seul volume de dimensions raisonnables trois œuvres majeures de l'histoire de la pensée politique sous l'Ancien Régime représentatives de ce que l'on a appelé parfois « l'utopie louis-quatorzienne » : *La Terre Australe connue* de Foigny, *l'Histoire des Sévarambes* de Veiras, *l'Histoire des Ajaoiens* de Fontenelle. Les textes concernés ayant été élaborés dans les années 1675 à 1682¹, une quinzaine d'années après le début du règne personnel du Roi Soleil (1661), cette étiquette est chronologiquement exacte ; encore faut-il s'entendre sur le sens qu'on doit lui attribuer, l'interprétation anti-absolutiste voire anti-monarchiste que les spécialistes ont généralement donnée de ces écrits hétérodoxes mais singulièrement ambigus appelant, on le verra, des nuances voire de sérieuses réserves².

Pour les deux premières (celle de Fontenelle n'ayant eu aucune influence en raison de sa publication posthume très tardive), ces œuvres ont été lues dans toute l'Europe jusqu'à la fin de l'âge des Lumières, dont elles ont contribué à préfigurer les interrogations critiques, par des personnalités aussi diverses que Bayle, Fénelon, Leibniz, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Hume, Kant. Abondamment imitées et traduites, elles ont également été des jalons importants dans l'évolution du roman français et même européen, inaugurant cette forme littéraire, nouvelle alors, qu'est l'utopie narrative classique, qu'on appelle aussi parfois « roman politique » : on en retrouve le schéma formel et la problématique, des *Voyages de Gulliver* de Swift (1726) aux utopies de Butua et de Tamoé dans *Aline et Valcour* de Sade (1788), en passant par l'épisode

¹ Ces dates sont approximatives. Publiée dans sa version française intégrale en 1677-1679, *l'Histoire des Sévarambes* de Veiras a fait l'objet d'une publication partielle à Londres en langue anglaise dès 1675. *La Terre Australe connue* de Foigny a été publiée en 1676 à Genève. La date de 1682 est donnée *in fine* pour la date d'achèvement de *l'Histoire des Ajaoiens*, publiée seulement en 1768, onze ans après la mort de Fontenelle, son auteur présumé ; toutefois des recherches récentes suggèrent de reculer la rédaction effective de la version finale dans les dernières années du XVII^e siècle voire un peu plus tard.

² L'idée selon laquelle les utopies classiques seraient l'expression d'une révolte face à la monarchie louis-quatorzienne, voire la manifestation d'une conscience pré-révolutionnaire, a été formulée notamment par Myriam Yardeni (*Utopie et révolte sous Louis XIV*, Paris, Nizet, 1980). Il nous semble au contraire que, dans une perspective « machiavélienne », elles mettent à jour avec un certain cynisme les ressorts de l'absolutisme de droit divin mais sans contester sa nécessité (Veiras), et que lorsqu'elles imaginent un système non monarchique (Foigny et sans doute Fontenelle), celui-ci supposerait une transformation si radicale de la nature humaine qu'il ne peut incarner une alternative politique.

de l'Eldorado dans *Candide* de Voltaire (1759). L'utopie narrative se distingue du modèle offert par Thomas More (*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, 1516)³, où nos textes ont beaucoup puisé, mais dont ils ne reproduisent ni la composition bipartite, partagée entre l'analyse critique des maux du monde réel (livre I) et la présentation didactique de l'île d'Utopie, qui y a porté remède (livre II), ni le recours au dialogue introductif, mettant plutôt l'accent sur la thématique du voyage initiatique et sur la dimension romanesque, à peine esquissées dans le texte fondateur. Enfin on ne peut qu'être étonné par l'importance accordée non pas seulement à la critique des idées sociales et religieuses, chose normale chez des auteurs « esprits forts » marqués par l'idéologie du libertinage dont deux sont de surcroît des réformés⁴, mais aussi par l'association intime de la spéculation théologique et de la théorie politique, qui peut surprendre chez des écrivains habituellement présentés comme des précurseurs de la pensée des Lumières. Les utopies rassemblées ci-après offrent en effet des caractéristiques spécifiques du point de vue littéraire, géographique et politico-religieux.

L'utopie narrative : invariants littéraires

La réflexion sur la société y est soutenue par un scénario emprunté à celui des relations de voyages authentiques, genre dont la faveur auprès du public dans la seconde moitié du XVII^e siècle est liée au discrédit des formes romanesques traditionnelles et plus généralement à ce que l'on pourrait appeler la crise de la fiction, dans un contexte philosophique où, comme le souligneront notamment Fontenelle et Bayle, la fable et le fabuleux sont toujours suspects d'être les véhicules du mensonge. Les utopies, certes, sont des romans, mais ne pouvant s'avouer vraiment pour telles, elles tentent avec plus ou moins de conviction de se faire passer pour des relations de voyages véridiques qu'elles ne sont pas, multipliant les pièces justificatives et les références à des autorités attestataires censées certifier la véracité des faits rapportés ; rôle que remplissent dans le paratexte de l'*Histoire des Sévarambes* les lettres de hauts responsables de la Compagnie Hollandaise des Indes Orientales au sujet du naufrage (authentique en effet) du navire *Le Dragon d'Or* en route pour Batavia. De même, elles utilisent massivement la documentation géographique, par exemple les voyages de Pigafetta et Lopez pour l'épisode congolais de *La Terre Australe connue* ou le récit de l'expédition de De Vries à la recherche du « passage du Nord-Est » dans l'*Histoire des Ajaoïens*, instaurant avec le lecteur un jeu de mystification ou de semi-complicité ironique qui ne trompe en réalité personne, mais qui est constitutif du contrat de lecture spécifique au genre.

La notion d'altérité est essentielle à l'utopie. Il faut à la fois opposer les deux mondes, celui du réel et celui de l'utopie, mais aussi les mettre en relation. D'où la multiplication des instances médiatrices susceptibles d'assurer l'indispensable conjonction-disjonction d'univers séparés, mais qu'il faut pourtant bien mettre en contact : voix narratives, personnages, voyages,

³ L'édition utilisée dans cet ouvrage est l'édition critique bilingue d'André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Mame, 1978.

⁴ Sur la relation entre le genre utopique et la tradition protestante, voir Frank Lestringant, « Huguenots en utopie, ou le genre utopique et la Réforme (XVI^e-XVIII^e siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 146, avril-juin 2000, p. 253-306.

témoignages manuscrits, remplissent ce rôle. L'auteur réel n'y apparaît que sous le masque d'un « éditeur » semi-fictionnel, intermédiaire entre l'univers intra-romanesque, auquel appartient le voyageur, et l'instance auctoriale, dont il emprunte parfois les initiales : c'est un certain D.V.D.E.L. (Denis Veiras, d'Allais en Languedoc) qui signe l'épître dédicatoire à Paul Riquet, baron de Bonrepos, précédant l'*Histoire des Sévarambes*, et bien que publiées clandestinement à Genève, les aventures de Sadeur dans *La Terre Australe connue* ont été, selon la page de titre de l'édition originale, « réduites et mises en lumière par les soins et la conduite de G. de F. » (Gabriel de Foigny). Si l'« éditeur » assure s'être borné à traduire et mettre en forme un manuscrit que le hasard lui a mis entre les mains, son rôle implicite de médiateur entre le monde de la fiction et celui du vrai, rendant indécidable le passage de l'un à l'autre, en fait une sorte d'homologue du voyageur. Ce dernier, héros et narrateur (le récit, présenté comme un témoignage véridique, est presque toujours à la première personne), est un aventurier et un « passeur » qu'un périple lointain a conduit dans un pays inconnu situé aux antipodes de l'Europe – une île le plus souvent – au terme d'un itinéraire semé d'étapes et d'épreuves initiatiques servant de « sas » entre le monde de l'Ici – le sien, celui de l'auteur et aussi du lecteur – et le monde « autre » de l'Ailleurs, auquel un naufrage généralement donne accès.

L'entrée en utopie correspond à un changement de régime textuel. Le récit événementiel centré sur le personnage focal tend alors à se transformer en une alternance de dialogues, de descriptions et de commentaires, tandis que le protagoniste, jusque là fortement impliqué comme agent ou victime dans les aventures qui lui ont été données à vivre, s'efface derrière sa fonction d'intermédiaire entre les mondes. C'est à lui qu'il incombe de dresser le tableau du pays d'utopie et de son organisation sociale rationnelle en rupture avec les pratiques de sa propre société, la communauté des biens et l'égalité des droits se substituant par exemple à la propriété privée et à la hiérarchie des castes. Parfois même il y trouve une humanité radicalement « autre », d'une nature ontologiquement différente et qui pour cette raison n'est plus véritablement « humaine », comme c'est le cas des Préadamites austraux du récit de Foigny, êtres parfaits indemnes du péché d'Adam. Instance médiatrice et opérateur d'altérité, le voyageur en rapportera la description écrite à l'usage de notre monde, ce qui implique la nécessité d'un voyage de retour plus ou moins parallèle au trajet initial, donc la présence d'un scénario spatialement circulaire, potentiellement riche en phénomènes d'échos et de symétries – c'est le cas notamment dans *La Terre Australe connue* –, encore que l'itinéraire de retour soit généralement traité sur un mode plus sommaire.

Dans la majorité des cas ce voyage final, qui ramène le héros vers l'Europe, rendu nécessaire par la fiction de la relation authentique dont il faut bien justifier la transmission au lecteur, soulève une double contradiction. La première concerne l'inconséquence d'avoir quitté un monde censé « idéal », conformément à la définition de l'utopie : si le monde autre découvert par le héros est véritablement parfait, que n'a-t-il choisi d'y rester ? Deux situations peuvent ici se présenter, également dommageables pour l'image de la société imaginaire. Ou bien le voyageur succombe à la nostalgie du pays natal, comme le héros de l'*Histoire des Sévarambes*, qui tout en reconnaissant la supériorité du monde autre confesse son inadaptation personnelle à sa nouvelle patrie et le combat en lui du « cœur » et de la « raison » ; manière d'avouer que si l'ordre utopique satisfait à la seconde, il ne peut combler les aspirations individuelles du

premier. Ou bien le personnage est exclu pour cause d'imperfection de la société idéale dont il a vanté les mérites, parfois même il se trouve contraint par l'intolérance d'un monde trop parfait à une fuite salvatrice, comme Sadeur, le voyageur de *La Terre Australe connue* ; ce qui revient à reconnaître l'incompatibilité entre la réalité imparfaite de la nature humaine et l'ordre rationnel parfait de l'utopie. Difficile d'échapper à ce dilemme. Il surgit toujours à la faveur d'une « re-personnalisation » du narrateur, redevenu personnage impliqué personnellement dans une action romanesque dont il est le centre. C'est le cas lorsque, abandonnant son rôle purement fonctionnel de présentateur chargé d'exposer les institutions du monde autre et d'en décrire les réalisations, il retrouve son individualité, ses goûts, ses passions personnelles, et montre malgré lui l'impuissance de la rationalité utopique à les satisfaire. Ce qui rend compte de la dérive de certaines utopies vers la dystopie ou l'anti-utopie, ce n'est donc pas tant la nature plus ou moins autoritaire de leurs institutions que la manière dont elles sont subjectivement perçues et ressenties par un individu concret, le voyageur-narrateur. Dans des textes dont il ne faut jamais oublier qu'ils sont d'abord des romans, c'est par conséquent du statut narratologique qui lui est conféré – simple préposé à l'inventaire descriptif des institutions ? ou bien personnage individualisé confronté à une norme collective contraignante ? – que découle l'axiologie positive ou négative (et dans les œuvres qui nous occupent foncièrement ambiguë) attribuée aux sociétés utopiques.

La seconde difficulté liée au scénario du retour, récurrente dans les utopies classiques, tient à la disparition terrestre du protagoniste sitôt qu'il a transmis le manuscrit relatant ses aventures et en a authentifié oralement le contenu. Jusqu'alors remarquablement insubmersible, unique survivant de tous les naufrages auxquels le voue sa destinée « amphibie » d'intermédiaire entre les mondes (car il est né dans une traversée maritime entre l'Amérique et l'Europe), Sadeur, le héros de *La Terre Australe connue*, meurt des suites d'une chute dans le port de Livourne à son débarquement après avoir confié ses précieux feuillets à son futur éditeur, tout comme le capitaine Siden, blessé à mort dans un combat naval dans la Manche en regagnant la Hollande, remet la relation de son voyage chez les Sévarambes au médecin qui recueille son dernier soupir, lequel la transmettra au sieur D.V.D.E.L. Fontenelle innove quelque peu : ayant échoué dans la mission de révélation religieuse dont il rêvait, et tout au contraire converti, si l'on ose dire, à l'athéisme officiel des Ajaoïens, son voyageur, Van Doelvelt, regagne la Hollande où, nous dit son éditeur, « il travaillait de tout son cœur à faire des prosélytes [afin de] rendre ses compatriotes, ou du moins ses meilleurs amis, Ajaoïens », autrement dit athées ; mais, découragé par l'insuccès de sa prédication à l'envers, il se décide à retourner mourir dans sa nouvelle patrie, laissant dans l'ancienne le texte de son témoignage. Cette variation quelque peu parodique sur un motif obligé livre peut-être le sens de cette figure finale, apparemment dépourvue de nécessité narrative mais étonnamment constante : comme le bénéficiaire d'une révélation initiatique ne peut plus être réintégré au sein du monde profane sans déchoir de son nouveau statut d'initié, le voyageur dans le monde autre de l'utopie est voué à périr à son retour dans l'espace réel, mais il lègue à l'instant de sa mort terrestre le récit de ce qu'il a vu sous la forme d'un témoignage manuscrit. Le voyage, devenu texte, est porteur d'un message, peut-être d'une révélation pour ainsi dire « évangélique » que l'auteur, dans son rôle d'« éditeur », a pour mission de transmettre au lecteur.

La charge symbolique des récits utopiques classiques excède de beaucoup, on l'aura compris, la somme des « idées » – politiques, sociales, religieuses, etc. – auxquelles les commentateurs ont généralement tendance à les réduire, oubliant que ces écrits ne sont pas des inventaires de propositions à mettre en œuvre, mais des romans de construction complexe et de signification problématique. Une idée, au sein d'un texte romanesque, ne fait sens qu'en situation. Elle doit être rapportée non pas nécessairement à l'auteur, lequel s'exprime rarement « ès qualités », mais au personnage qui l'énonce – le voyageur ou son interlocuteur utopien le plus souvent – et au contexte d'énonciation (discours rapporté, dialogue, etc.), à l'intrigue dans laquelle elle prend place, sans oublier les déguisements qu'inspirent la prudence ou les jeux de l'ironie : chacun sait qu'il ne faut pas forcément prendre au pied de la lettre telle déclaration apparemment édifiante de soumission à la volonté de la providence ou tel éloge un peu trop courtisan adressé au monarque. Mais la vigilance critique s'impose aussi face aux inconséquences ou aux contradictions (surtout lorsque des indices existent pour les croire vraisemblablement voulues) entre la théorie et la pratique que révèlent, par exemple, le système d'esclavage d'État en vigueur chez les Ajaïens, bien peu compatible avec leurs valeurs affichées, ou les infractions gênantes aux principes fondateurs de Nature et de Raison chez les Australiens de *La Terre Australe connue*, lesquels, ayant « démontré » que le néant est préférable à l'être, devraient en toute logique en tirer les conséquences... De même, ne conviendrait-il pas de s'étonner que Sadeur, le héros de Foigny, après avoir si souvent exprimé son admiration pour le rationalisme déiste radical professé par ses hôtes, finisse par prendre la fuite pour rejoindre le monde humain imparfait des appétits et des désirs ?

L'espace de l'utopie : la question des antipodes et le mythe austral

Les relations de voyages, qui fournissent aux utopies classiques le scénario-type du périple circulaire avec ses modèles esthétiques – vraisemblance factuelle, réalisme documentaire, effet d'« autopsie » (au sens étymologique de « voir par soi-même ») lié à la narration à la première personne –, sont également à l'origine des itinéraires suivis par nos voyageurs et des localisations choisies pour les sociétés imaginaires qu'ils décrivent. Ces choix obéissent à de fortes contraintes : le voyage ne doit pas être impossible matériellement, comme le sont, dans l'état des technologies du temps, les voyages dans la lune et dans le soleil relatés dans *L'Autre monde* de Cyrano de Bergerac, ouvrage qui a beaucoup inspiré les auteurs d'utopies classiques, mais qui relève moins de la fiction sociale que du genre du voyage imaginaire fantaisiste, merveilleux ou allégorique. En vertu du pacte de lecture « réaliste » des utopies, qui présume le voyage véridique, plutôt que dans le but de tromper véritablement le lecteur, la destination doit être infiniment lointaine, presque inaccessible, mais « presque » seulement, afin de respecter la règle de vraisemblance, et surtout existante ou du moins plausible, quoique difficilement vérifiable *in situ*. Deux localisations, qui se recoupent en partie, ont longtemps répondu à ces exigences : les antipodes et la Terre Australe inconnue.

Comme le signale le préambule « Au lecteur » de l'*Histoire des Sévarambes* en rappelant les persécutions pontificales contre l'évêque Virgilius de Cologne (ou plutôt de Salzbourg), coupable d'avoir soutenu cette thèse hérétique au VIII^e siècle, et bien plus tard le scepticisme auquel se heurta Christophe Colomb, taxé de visionnaire lorsqu'il entreprit l'exploration des « antipodes de l'Ouest », qui conduisit à la découverte de l'Amérique, l'existence même des antipodes a longtemps passé pour fabuleuse si ce n'est pour impie. Certes il s'agit d'abord pour Veiras, en balayant les objections attendues des lecteurs les plus sceptiques, d'accréditer l'existence possible des Sévarambes. Mais, ce faisant, il pose la toile de fond historico-épistémologique d'un débat qui remonte aux cosmographes de l'antiquité. Les Grecs (Parménide, Posidonius) conçoivent la terre soit comme une planète double, à la face visible s'opposant par exigence de symétrie une autre face invisible, l'Antichtone, où tout est le reflet inversé de la première, soit encore comme un globe divisé en six zones climatiques (septentrionale, tempérée nord, torride nord, torride sud, tempérée sud, australe). Seules les zones tempérées sont habitables, les zones torrides passant pour impropres à la vie humaine et la ligne équatoriale pour infranchissable. Vers 150 avant l'ère chrétienne, Cratès de Mallos propose une autre division combinant les deux modèles ; il distingue selon leur degré d'habitabilité quatre zones, l'oikoumène au nord (le monde connu des anciens), l'anti-oikoumène au sud, le péri-oikoumène occupant les « bords » du fleuve Océan entourant les terres émergées, enfin les antipodes ou l'antichtone, posant ainsi la pluralité des mondes habitables, voire la pluralité des antipodes. Ce sont les antipodes du sud qu'explorent les fictions de Foigny et de Veiras, centrées sur la partie la plus méridionale de l'océan Indien au-delà du 40^e parallèle ; en déplaçant dans l'extrême nord du Pacifique, du côté des îles Aléoutiennes ou de l'île (aujourd'hui japonaise) de Hokkaido ou Yeso, la localisation de l'utopie d'Ajax, Fontenelle transforme ironiquement en « antipodes du Nord-Est » la localisation du modèle austral qu'il pastiche.

Que les antipodes existent est une chose, qu'ils soient habités ou habitables une autre. La tradition chrétienne a conduit à poser le problème en des termes théologiques qui aident à comprendre, par exemple, l'hypothèse hétérodoxe d'une première création antérieure à celle d'Adam sur laquelle repose le livre de Foigny. Le soupçon d'hérésie qui s'attache aux utopies australes remonte à saint Augustin, qui dans *La Cité de Dieu* (XVI, 9) pressent dans la thèse du peuplement des antipodes une double incompatibilité avec le texte biblique : elle pourrait contrevenir au principe de l'unité d'origine du genre humain, dont tous les membres sont censés être descendants d'Adam et Ève et, en portant atteinte à l'exigence de l'universelle prédication de l'Évangile (*Matthieu*, 28:19 ; *Mar*, 16:15), compromettre l'économie de la rédemption, puisque tous les peuples n'accèderaient plus également au salut. Pour toutes ces raisons, saint Augustin préfère, comme Lactance et la majorité des Pères de l'Église, croire les antipodes inhabités, ce que conforte d'ailleurs l'idée d'une zone torride jugée par les cosmographes infranchissable. Mais ce dogme, déjà mis à mal par le voyage de retour de Marco Polo, est détruit par les explorations portugaises du XV^e siècle, qui pénètrent dans l'océan Indien en 1488 avec le franchissement du cap de Bonne Espérance par Bartolomeu Dias. Les premiers contacts avec les Amérindiens à partir de 1492 compliquent d'autre part l'explication théologique monogéniste, à moins de voir en eux soit des êtres prélapsaires – hypothèse hérétique – soit des

peuples maudits issus d'un commerce impur avec l'esprit malin, soit des descendants des tribus perdues d'Israël...

La question des Terres Australes, liée à celle des antipodes et s'y confondant pour une part, s'en distingue cependant par son histoire plus récente et sa fortune extraordinaire dans la littérature utopique classique⁵ ; on peut estimer que près de deux tiers des textes du corpus jusqu'à la fin du XVIII^e siècle y sont localisés. C'est le cas de ceux de Foigny et de Veiras, et le choix de Fontenelle, voulu différent, est perçu comme un écart. La thèse d'un très vaste continent austral inconnu occupant la partie sud de l'Atlantique, du Pacifique et de l'océan Indien est à la fois, comme l'écrit le spécialiste Alfred Hiatt « un prolongement des traditions antiques et médiévales relatives aux territoires situés de l'autre côté de la terre, et en même temps quelque chose de nouveau »⁶. Le substrat antique découle de la vieille thèse géophysique de l'Antichtone, qui postule pour assurer l'équilibre de la terre l'existence d'une masse continentale similaire dans l'hémisphère sud à celle de l'hémisphère nord ; d'où les dimensions démesurées du continent austral et de ses archipels satellites sur les mappemondes du XVI^e et de la première moitié du XVII^e siècle, pour lesquelles les cartographes les plus hardis ont réuni spéculativement par des tracés continus les terres aperçues ici et là au fil des navigations. Ces côtes réellement observées, celles d'îles en général, parfois de vastes dimensions comme la Terre de Feu au sud du détroit de Magellan (d'où le nom de « Terre Magellanique » parfois attribué au continent austral), la Nouvelle-Guinée ou la terre nommée la Grande Jave (qui semble correspondre sur les cartes de l'école cartographique de Dieppe à la Nouvelle-Hollande ou côte Nord-Ouest de l'Australie), délimitent un immense territoire centré sur le pôle Antarctique, mais susceptible de s'avancer vers le nord jusqu'au tropique du Capricorne voire jusqu'à la zone équatoriale ; on y rattache même l'actuel archipel des Nouvelles-Hébrides. Sa première représentation cartographique apparaît sur une mappemonde de l'Allemand Johann Schöner en 1520, mais c'est celle d'Oronce Finé (1531) qui la baptise du nom de *Terra Australis*, qualifiée de « *recenter inventa, sed nondum plene cognita* ». Quant à la toponymie classique de cette *Terra Australis Incognita*, très incertaine, elle est empruntée aux renseignements autrefois recueillis de deuxième ou troisième main par Marco Polo : Grande et Petite Jave, terres de Maletur, Beach, Locach...

L'évolution du mythe austral – car il s'agit bien d'un mythe, purement occidental⁷ et semble-t-il principalement français – est déterminée par le progrès des explorations et par des

⁵ Un ouvrage récent (Simon Gallegos Gabilondo, *Les mondes du voyageur. Une épistémologie de l'exploration, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018) paraît s'étonner qu'on puisse effectuer un quelconque rapprochement entre la littérature utopique classique et les Terres Australes, ce qui pourtant relève du simple constat ; mais sans doute l'auteur donne-t-il au mot *utopie* un tout autre sens que celui qui est adopté ici...

⁶ Alfred Hiatt, « *Terra Australis* and the idea of the Antipodes », in Anne Scott, Alfred Hiatt, Claire McIlroy, Christopher Wortham (éds), *European perceptions of Terra australis*, Farnham, GB, and Burlington, USA, Ashgate publishing, 2011, p. 9-43 (réf. p. 30 ; notre traduction).

⁷ C'est ce qu'on peut conclure des études réunies par Emmanuelle Vagnon et Éric Vallet (éds.) dans *La fabrique de l'océan Indien. Cartes d'Orient et d'Occident (Antiquité-XVI^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, ouvrage dans lequel les Terres Australes ne sont jamais mentionnées et n'apparaissent pas à l'index. Cette absence de prime abord surprenante doit s'expliquer par des choix épistémologiques et idéologiques (ce livre se propose de réagir contre l'occidentalocentrisme de la cartographie traditionnelle).

considérations géopolitiques. Les premières conduisent à grignoter progressivement l'étendue attribuée au continent austral, qui paraît maximale vers la fin du XVI^e siècle : sur la célèbre mappemonde d'Abraham Ortelius intitulée *Typus orbis terrarum* (1570), son immensité justifie pleinement la théorie antique du contrepoids continental. Mais la découverte par Le Maire et Schouten d'un passage de l'Atlantique au Pacifique (1616) au sud du détroit de Magellan l'ampute de la Terre de Feu, et la circumnavigation accomplie en 1642 par Tasman esquisse la réduction de la *Terra Australis Incognita* à la future Australie, au sens toponymique actuel. Inspirant divers projets semi-utopiques de colonisation, de celui de Flacourt à partir de Madagascar (*Histoire de la grande île Madagascar*, 1658) jusqu'au vaste plan de colonie pénitentiaire contenu dans l'*Histoire des navigations aux Terres Australes* (1756) du Président de Brosses, l'ambition géopolitique s'accroche à la conception territoriale grandiose d'un ensemble de terres émergées couvrant l'essentiel de ce qui est au sud de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique, qu'un savant pourtant rigoureux comme de Brosses évalue à « huit à dix millions de lieues carrées faisant plus du tiers de notre globe »⁸. Ainsi s'explique sans doute que la localisation australe ait continué à prévaloir dans les récits utopiques au-delà même de l'abandon de l'hypothèse géographique d'un très vaste continent austral inconnu, définitivement ruinée par le second voyage de Cook en 1772-1773. Mais dès 1644 la carte de la Nouvelle-Hollande de Melchisédech Thévenot donne des côtes occidentales de l'Australie une représentation très proche de la réalité ; et c'est l'effacement presque complet du mythe des Terres Australes que consacre la très précise carte des Indes Orientales de P. Du Val établie d'après les dernières découvertes hollandaises, exactement contemporaine de l'*Histoire des Sévarambes* (1677).

Comment situer nos textes face à la perception des antipodes et à l'hypothèse du « grand inconnu austral » ? Publiés presque à la même date, *La Terre Australe connue* et les *Sévarambes* semblent appartenir à deux époques différentes. Le roman de Foigny, comme le rappelle la bibliographie détaillée des sources du mythe austral depuis Marco Polo qui occupe l'avis au lecteur liminaire, puise dans une littérature pseudo-géographique relevant du fabuleux, où l'on trouve les monstres et merveilles issus des *Images du Monde* de l'époque médiévale, l'oiseau Roc et autres créatures fabuleuses des contes arabo-persans relayés par les voyages de Marco Polo, la requête lancée au roi d'Espagne pour l'établissement d'une colonie chrétienne aux Nouvelles-Hébrides par le navigateur Fernandez de Queiroz (1613), le prétendu voyage aux Terres Australes du capitaine de Gonneville rapporté un siècle et demi plus tard par un certain abbé Paulmier qui se donne pour son descendant et lance en 1663 un appel à une mission d'évangélisation – affaire mal documentée, dont on soupçonne aujourd'hui qu'elle pourrait n'être qu'une mystification⁹. Sous-jacente à ces légendes géographiques, l'imagerie de l'âge d'or et du Paradis Terrestre retrouvé a pu, en s'amalgamant à une lecture passablement hérétique des

⁸ Charles de Brosses, *Histoire des navigations aux Terres Australes*, Paris, Durand, 1756, t. I, p. 13. Sur les aspects utopisants de cette somme géographique sur la question, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Résonances utopiques de l'*Histoire des navigations aux Terres Australes* du Président de Brosses », in Sylviane Leoni et Réal Ouellet (dir.), *Mythes et géographies des mers du Sud, études suivies de l'Histoire des navigations aux Terres Australes de Charles de Brosses*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2006, p. 43-61.

⁹ Voir Margaret Sankey, « Mapping *Terra Australis* in the French seventeenth century : the *Mémoires* of the Abbé Jean Paulmier », in Anne Scott, Alfred Hiatt et al. (dir.), *European perceptions of Terra Australis*, op. cit., p. 111-133.

premiers chapitres de la Genèse, donner naissance à la localisation australe de la fiction préadamite de Foigny. Les Terres Australes incarnent dans ce roman un espace radicalement autre, d'une altérité qui n'est pas seulement géographique et politique, mais aussi biologique (leurs habitants sont des hermaphrodites qui s'auto-reproduisent) et pour ainsi dire métaphysique et ontologique : les épreuves qui y donnent accès équivalent à une mort symbolique et ouvrent au héros l'espérance d'accéder à une nouvelle identité qui l'élèverait, comme ses hôtes, au-dessus de la nature humaine, mais qui se révélera malheureusement pour lui inaccessible. L'initiation est donc un échec en apparence, ou bien plutôt peut-être une réussite, si l'on admet, comme d'autres indices le suggèrent fortement, que l'accès au surhumain n'était qu'une illusion et une tentation.

C'est au contraire l'intégration du monde austral à l'univers connu qui est l'enjeu des utopies de Veiras et de Fontenelle. Elles renvoient à un corpus documentaire authentique et récent, celui des voyages hollandais du XVII^e siècle, et s'inscrivent dans une vision mondialisée de l'activité commerciale que domine alors la Compagnie Néerlandaise des Indes Orientales ou V.O.C. (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*). Fondée en 1602, cette énorme puissance financière, navale et militaire contrôle l'essentiel du commerce européen dans l'Océan Indien et dans la partie occidentale du Pacifique grâce à son réseau de comptoirs, s'étendant du cap de Bonne-Espérance à l'Ouest jusqu'au Japon à l'Est, dont le centre se trouve à Batavia, dans l'île de Java, siège du Gouverneur Général. C'est lors d'un voyage commercial à destination de cette ville que Siden, le héros de Veiras, fait naufrage – comme de nombreux autres avant lui dans la réalité – sur les côtes ouest de la Nouvelle-Hollande, où les naufragés du *Dragon d'or* seront récupérés par un détachement sévarambe qui les conduira jusqu'à la capitale, vers l'intérieur du continent. Dans l'*Histoire des Ajaoïens*, le Hollandais Van Doelvelt, que le commerce a pareillement attiré à Batavia, est commandité par la Compagnie pour une expédition dans le Pacifique Nord, calquée sur celle de Maarten De Vries en 1643. Son but est la découverte du mythique « passage du Nord-Est », dont la V.O.C. attend l'ouverture d'une nouvelle route maritime directe entre l'Europe du Nord et le Japon ; à défaut, le voyageur de Fontenelle abordera dans l'île d'Ajao (peut-être Yeso ou Hokkaido).

L'altérité de ces nouveaux territoires n'est plus radicale, mais seulement relative. Géographiquement, ils appartiennent à un espace « référentiel » qu'on peut situer approximativement sur les cartes, à la différence de la Terre Australe de Foigny, décrite avec un luxe extraordinaire de détails et de précisions toponymiques relevant du trompe-l'œil, car on serait bien en peine de repérer sur la mappemonde ces contours et ces noms. Politiquement, malgré la suppression de la propriété privée, les formes de gouvernement n'ont rien de très exotique : il s'agit chez les Sévarambes d'une monarchie de droit divin, aménagée certes dans le sens de la tolérance, mais assez peu différente de celle de Louis XIV, chez les Ajaoïens d'un régime républicain de polysynodie (ou gouvernement des conseils) sans personnalisation du pouvoir, non sans analogie avec celui qui sera expérimenté sous la Régence. La question de l'altérité humaine prête à débat : les Sévarambes sont des hommes intrinsèquement semblables à nous, souffrant des mêmes faiblesses, mais améliorés autant qu'il se peut par une sage législation, tandis que Fontenelle semble hésiter pour ses Ajaoïens entre les deux modèles, celui du préadamisme, donc d'une nature intrinsèquement autre qui ne serait plus vraiment « humaine », et

celui d'un progrès historique des civilisations permettant une évolution progressive de l'homme sans mutation ontologique radicale.

Les bases théologico-politiques de l'utopie narrative classique

C'est une grande surprise pour le lecteur d'aujourd'hui, lorsqu'il aborde les textes à partir de l'idée qu'il se fait de l'utopie – en gros une anticipation de formes politico-sociales qui n'existent pas encore au moment où elles sont imaginées, mais que l'évolution historique rend à la fois probables et souhaitables dans le contexte d'une philosophie du progrès et d'une laïcisation de la pensée – de constater à quel point ces œuvres répondent mal à son attente.

La première surprise – ou déception – tient à la très faible place que tient dans les sociétés imaginaires décrites la représentation explicite du devenir social. Certes on y trouvera partout des sociétés égalitaires, sans propriété ni monnaie, se voulant conformes à la Nature, à la Raison et à la Justice. Mais il en est ainsi dans presque toute la tradition des utopies depuis Platon (*La République*) et More. Il est fort douteux d'ailleurs que ces représentations convenues d'une société « idéale » correspondent à une aspiration politique effective, même si la rêverie régressive qu'elles alimentent fait bien l'objet d'une nostalgie dont le mythe de l'Âge d'Or et la littérature pastorale offrent d'autres formulations : cette société idéale, pré-politique, c'est celle d'un monde prélapsaire très archaïque où l'humanité n'aurait pas été chassée du Paradis Terrestre. La croyance, jusqu'à la fin du XVII^e siècle au moins, en l'existence physique du Jardin d'Éden, dont l'emplacement sur la mappemonde est l'objet d'intenses spéculations scientifiques¹⁰, constitue selon la féconde hypothèse de Corin Braga la toile de fond épistémologique de la littérature utopique classique¹¹. La condamnation prononcée par l'Église contre toute réappropriation humaine du Paradis Terrestre, devenu après la Chute un espace interdit, explique la dimension transgressive attribuée à l'utopie, perçue comme une blasphématoire tentative prométhéenne de sacralisation de l'Homme. Elle explique aussi la « réversion » qui frappe souvent la fiction utopique jusqu'à l'inverser en anti-utopie. La société australe de Foigny en donne une image saisissante, celle d'un monde parfait qui conduit d'abord le narrateur à remettre en question sa propre humanité, mais à la réflexion il n'est pas certain qu'elle soit si idéale, si bien que le voyageur prendra la fuite pour sauver sa vie et se réconcilier avec son identité d'homme pécheur. Elle se situe en tout cas dans le passé mythique de la création du monde (le mythe des Préadamites résulte d'une relecture hérétique du premier chapitre de la Genèse), non dans la dimension du « n'être-pas-encore », selon la formule d'Ernst Bloch¹², que privilégie ce que nous nommons aujourd'hui utopie. Si toute utopie repose sur une relation d'altérité confrontant à l'« ici-maintenant » de la société existante une

¹⁰ Voir Pierre-Daniel Huet, *Traité de la situation du Paradis Terrestre*, Paris, Jean Anisson, 1691.

¹¹ Voir Corin Braga, *Du Paradis perdu à l'anti-utopie aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2010, et *Les anti-utopies classiques*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

¹² Ernst Bloch, *Le principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1972-1982.

société « autre » formellement absente, celle-ci est conçue à l'époque classique comme une projection dans l'ailleurs, mais jamais ou presque jamais mise en rapport avec l'avenir¹³.

Des deux étymologies possibles du mot utopie sur lesquelles joue – délibérément semble-t-il – l'ouvrage de More, c'est celle qui met le plus l'accent sur la dimension « spatiale » (*ou-topos*, « le pays qui n'est pas », ou « *Nusquama nostra* », « notre Nulle-part » dans la correspondance échangée entre More et Erasme¹⁴) qui est alors retenue, tandis que depuis le XIX^e siècle la conception « temporelle » de l'utopie (*eu-topos*, « le pays où tout est bien », ou plutôt, le monde de l'ici-maintenant étant celui de l'imperfection, « le pays où tout sera bien ») tend à l'emporter : au monde « autre dans l'ailleurs » des utopies classiques, qui font appel au motif du voyage et au personnage du voyageur, s'oppose le monde « autre dans l'avenir » des utopies du progrès, qui peuvent s'en passer, puisque le déplacement dans le temps se substitue au déplacement dans l'espace. Toutefois, si la forme de l'uchronie, ou utopie dans le temps, est postérieure à nos textes de près d'un siècle¹⁵, l'idée d'un progrès historique des sociétés commence à émerger, très timidement, vers la fin du XVII^e siècle, dans le sillage de la Querelle des Anciens et des Modernes. Une progression apparaît à cet égard au fil des œuvres : le héros de *La Terre Australe connue* a cru pouvoir à l'exemple des Australiens préadamites de Foigny s'affranchir des limites de la condition humaine, ce qui se révélera une erreur tragique ; pessimiste quant à la nature humaine, à laquelle les Sévarambes ne font pas exception, Veiras n'en croit pas moins au pouvoir de l'éducation et des lois afin de l'empêcher de devenir pire ; Fontenelle, partisan déclaré des Modernes, est le premier à esquisser (quoique de façon ambiguë) la thèse d'un développement humain cumulatif au fil du temps dans l'*Histoire des Ajajiens*.

L'autre sujet d'étonnement qu'offrent ces textes à celui qui les découvre pour la première fois est le poids des préoccupations religieuses étroitement mêlées à la réflexion politique. Ici il faut de nouveau mettre à part le cas très particulier de l'utopie de Foigny, ancien moine cordelier passé au protestantisme avant de revenir au catholicisme, esprit inquiet habituellement rangé parmi les libres penseurs, considéré comme un déiste militant et un révolté, mais dont la personnalité, le parcours et les motivations conservent une grande part de mystère : souvent surplombé par le vol de l'ange du bizarre, le récit de Sadeur, le narrateur, associe le goût manifeste de la provocation et de l'hérésie, une forte culture théologique d'origine scolastique, un cryptage ésotérique des descriptions utopiques à partir du texte de la Bible (la Genèse et l'Apocalypse essentiellement), un symbolisme christique passablement obscur mais qui pourrait rendre compte en termes théologiques de l'aventure du héros. Quant à l'aspect politique, l'organisation des Australiens, quelquefois qualifiée d'anarchiste puisqu'ils se passent

¹³ La restriction est justifiée par la préface de Nicolas Gueudeville à sa traduction de *L'Utopie* de Thomas More, l'un des très rares à envisager (mais pour en nier la possibilité) l'hypothèse d'une action politique future de la littérature utopique, car, estime-t-il, « des millions de têtes trouvant leur compte dans l'ancien train, le monde ne s'Utopiera jamais » (*L'Utopie de Thomas More, chancelier d'Angleterre, idée ingénieuse pour remédier au malheur des hommes et pour leur procurer une félicité complète...*, Leyde, Pierre van der Aa, 1715, Préface non paginée).

¹⁴ *L'Utopie*, éd. citée, p. 66.

¹⁵ La première uchronie (dans laquelle le songe remplit le même rôle que le voyage dans l'utopie « spatiale » classique) est *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* (1771) de Louis-Sébastien Mercier : le dormeur croit s'éveiller quelques siècles plus tard dans un Paris transformé avant de se réveiller pour de bon : hélas, ce n'était qu'un rêve.

d'État, de gouvernement, de lois et même d'administration, résulte de leur nature d'êtres sur-humains purement rationnels. Elle n'est donc pas imitable, ni non plus d'essence proprement politique, ce qui fait de cette utopie une négation de l'utopie. Chez Veiras, protestant par tradition familiale plus que par conviction, personnellement déiste sinon athée bien que son narrateur se dise catholique, associé dans l'Angleterre de la Restauration où il vécut de nombreuses années à la diplomatie secrète européenne, la problématique est différente : comment construire un ordre collectif stable ? comment le rendre psychologiquement acceptable à ceux qui y sont soumis ? comment concilier la nécessité de la contrainte étatique avec l'émergence de l'autonomie individuelle et la tolérance face à la diversité religieuse avec l'unité d'une religion d'État ? Appuyé officiellement sur une religion trinitaire à la théologie élaborée, fondé en réalité sur l'imposture, mais en légitimant la nécessité politique, le régime mis en place par le législateur Sévarias est à la fois une critique et une justification de l'absolutisme de droit divin de l'État louis-quatorzien. Le système politique des Ajaoïens de Fontenelle, qu'on peut lire comme une réécriture ironique ou un dévoilement cynique de celui imaginé par Veiras, inverse en quelque sorte ces données, en faisant de l'athéisme assumé, devenu la doctrine officielle de la République, l'équivalent d'une religion d'État et le principe d'une morale collective utilitariste, non exempte de fâcheuses contradictions délibérément soulignées. De sorte qu'on peut se demander s'il faut vraiment croire à la « conversion » du voyageur Van Doelvelt, devenu – avec un égal insuccès – le propagandiste de l'athéisme en Europe après s'être fait « l'apôtre d'AJao », et prendre au pied de la lettre les impiétés provocatrices d'un texte où l'on a du mal à reconnaître la finesse de Fontenelle et son souci extrême de la nuance ; à moins que l'auteur n'ait souhaité justement marquer quelque distance envers son héros et les idées qu'il professe.

Mêlant au romanesque de l'aventure lointaine (et quelquefois, chez Foigny par exemple, à l'étrangeté des grandes dérives de l'imaginaire) le questionnement radical des fondements de l'ordre existant, la mise à l'épreuve fictionnelle (et parfois décevante) de possibles modèles alternatifs, la réflexion tantôt critique tantôt cynique sur l'articulation du politique et du religieux, nos utopies annoncent certes l'avènement futur de la Raison des Lumières, mais en esquissent aussi déjà le dépassement ou l'autocritique. Idéologiquement les auteurs appartiennent à la même mouvance, celle du « libertinage érudit », selon la formule de René Pintard¹⁶, qui associe fréquemment à la radicalité de la pensée, notamment en matière politico-religieuse, une extrême prudence dans l'expression des idées hétérodoxes, accentuée par le goût élitiste de la dissimulation et du double discours ; de sorte qu'il est difficile de déterminer par exemple si telle déclaration édifiante de soumission à la providence (elles abondent chez Foigny) relève de l'antiphrase ironique ou d'une profession de foi fidéiste après tout sincère. Les convictions personnelles sont incertaines. Si l'athéisme de Veiras, officiellement protestant, est assez probable (ce qui ne l'empêche pas de justifier dans son utopie une monarchie de droit divin

¹⁶ René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, [1943], Genève-Paris, Slatkine reprints, 1983. Pour l'auteur, dont les analyses anciennes n'ont rien perdu de leur acuité, des libertins tels que Naudé ou Sorbière, loin d'être des opposants politiques, sont « à l'avant-garde du mouvement absolutiste » (p. 560), mais, « Prométhées honteux de leur audace qui éteignent, avant de la transmettre aux hommes, l'étincelle qu'ils ont dérobée aux dieux » (p. 564), dissimulent leur incroyance privée sous une conformité religieuse extérieure. Pintard souligne en conclusion la dette de Fontenelle (et de Bayle) envers les libertins.

assez voisine de celle de Louis XIV), la trajectoire personnelle de Foigny, moine converti au protestantisme genevois qui revint à l'Église romaine, laisse perplexe ; mais sans doute éclaire-t-elle celle de son héros, cédant à la fascination qu'exerce sur lui le modèle du monde austral avant de fuir son inhumaine perfection. Quant à Fontenelle, on a du mal à concilier son habituelle prudence avec l'athéisme affirmé de l'*Histoire des Ajaouiens*, au point de faire douter qu'il soit bien l'auteur de ce livre posthume dont l'attribution a souvent été contestée.

De fait, les « esprits forts » auteurs de ces fictions constatent unanimement la crise de l'explication religieuse du monde, à laquelle eux-mêmes contribuent du reste par la critique virulente de la religion instituée qu'ils délèguent à leurs personnages, particulièrement celle des preuves de l'existence de Dieu, de la création du monde, de la révélation chrétienne, des miracles, de la divinité du Christ... Mais comment concevoir un ordre politique stable qui puisse exister sur des bases purement laïques ? Veiras doit constater l'incapacité du rationalisme déiste à remplir ce rôle de structuration de la société sans recourir, comme chez les Sévarambes, à l'imposture des faux miracles et à la théâtralité des grandes liturgies collectives annonciatrices des futures fêtes révolutionnaires. C'est donc une réflexion « théologico-politique » – pour paraphraser le titre du traité de Spinoza qui fit scandale à sa publication en 1670¹⁷ – qui structure ces textes au mieux hérétiques, pour certains sulfureux, mais dans lesquels la position propre des auteurs reste problématique. Ils oscillent entre des attitudes passablement contradictoires : la « vision tragique » pascalienne, ou du moins le pessimisme augustinien le plus radical, et le rêve impossible d'une « société sans État » dans un monde rendu à la perfection prélapsaire où la communion universelle dans la Raison résoudrait magiquement le problème politique (Foigny) ; la dénonciation et en même temps la justification de l'imposture religieuse comme fondement de l'absolutisme monarchique, la manipulation de l'opinion permettant au souverain de conférer au pouvoir qu'il exerce une apparence de légitimité transcendante (Veiras) ; et même l'étrange idée – probablement semi-parodique – d'ériger l'athéisme en religion d'État au service d'un ordre collectif utilitariste présenté comme une démocratie modèle, non sans quelques contradictions ou inconséquences (Fontenelle).

L'ambivalence, l'incertitude et le sens de la complexité sont en effet les caractéristiques de ces utopies, où l'on a parfois l'impression que l'auteur développe des lignes idéologiquement incompatibles et ne sait pas lui-même de quel côté il se situe. Le constat est frappant dans le livre de Foigny, dont le héros est si l'on ose dire un libertin pascalien doublé d'un déiste

¹⁷ Nous utilisons l'édition de Charles Appuhn (Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, GF-Flammarion, 1965). De Paul Vernière (*Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954) à Jonathan Israël (*Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité, 1650-1750*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005), tous les spécialistes estiment presque certaine l'influence de Spinoza sur les trois ouvrages que nous publions, mais sans fournir de véritables preuves textuelles. Cette influence est matériellement possible (l'effet de scandale favorise la diffusion européenne de l'ouvrage, publié en 1670 et qui ne sera traduit que plus tard, mais nos trois auteurs lisent couramment le latin). Toutefois, il est difficile de dire si les idées qualifiées de « spinozistes » qu'ils expriment, largement répandues dès avant 1670 dans les milieux libertins, doivent quelque chose à la lecture effective du *Tractatus*, ou bien puisent dans des thèmes critiques antérieurs, ou encore sont tributaires des ouvrages de vulgarisation, notamment du livre de Jean-Baptiste Stoupe, *De la religion des Hollandais*, Cologne, Pierre Marteau, 1673. Pour une synthèse et une évaluation (parfois critique) de l'ouvrage de Jonathan Israël, voir Antoine Lili, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? Spinozisme, radicalisme et philosophie », *Annales HSS*, 2009/1, p. 171-206.

christique, si l'on veut bien accepter le paradoxe inhérent à notre analyse. Mais une dualité du même ordre pénètre les récits de Veiras et de Fontenelle et empêche d'y voir de simples préludes à la pensée des Lumières.

Principes généraux d'édition des œuvres

On a souhaité en premier lieu faciliter l'accès pour le lecteur d'aujourd'hui à des écrits qui, sous leur forme originale, peuvent surprendre et même dérouter par leurs archaïsmes, leurs graphies bizarres, leur ponctuation peu conforme à l'usage. Le parti a été pris de moderniser les graphies et la ponctuation dans le strict respect des textes et des particularités lexicales¹⁸. En une époque où la norme en la matière est fluctuante et varie selon les régions et les imprimeurs, où en général c'est le typographe et non l'auteur qui est seul responsable des choix techniques, les habitudes graphiques permettent quelquefois aux historiens du livre d'identifier les contrefaçons et les fausses adresses, mais ne reflètent pas une intention de l'auteur ; la graphie originale n'a donc pas d'autorité particulière. De même, on a remanié la ponctuation lorsque celle-ci bouscule la cohérence de la syntaxe ou heurte trop sensiblement l'usage actuel. Les coquilles manifestes ont été corrigées, mais on a respecté (éventuellement en les éclairant par des notes) toutes les formes attestées ainsi que les faits de syntaxe alors tolérés, comme les accords selon le sens aujourd'hui incorrects. Les particularités lexicales qui pourraient poser problème ont été expliquées en note, à l'aide de l'édition de 1694 du *Dictionnaire de l'Académie* le plus souvent. Dans tous les cas l'édition originale de chaque œuvre a servi de texte de référence. Les variantes que peuvent présenter les éditions ultérieures, lorsqu'elles existent, n'ont pas été prises en compte, puisque les auteurs ne semblent y avoir eu aucune part. Le souci de faciliter la lecture indépendante des trois œuvres justifie dans l'appareil critique qui les accompagne la présence d'informations parfois redondantes voire la reprise de quelques développements.

Le second aspect concerne l'esprit dans lequel cette édition a été conçue. L'accent a délibérément été mis dans l'appareil critique sur la polysémie des textes et les difficultés d'interprétation qu'ils suscitent, quitte à privilégier des lectures qu'on pourra juger à la fois partielles et partiales. Partielles, car le lecteur ne doit pas attendre de la présentation et de l'annotation des œuvres l'exhaustivité recherchée en général par les éditions « savantes ». Pour chacun des trois récits de telles éditions existent (sans notes toutefois pour l'*Histoire des Sévarambes*). Elles sont globalement excellentes¹⁹. N'ayant pas l'ambition de les supplanter, nous avons renoncé également à l'exhaustivité bibliographique, ne retenant que les travaux qui ont stimulé notre réflexion soit en confortant nos analyses, soit en nous incitant à les réexaminer, soit en ouvrant de nouvelles pistes. Partialité assumée d'autre part : plutôt que de souligner une fois de plus l'appartenance des trois œuvres – indiscutable en effet – à la pensée libertine ou déiste, leur valeur d'anticipation de l'idéologie des Lumières et plus généralement les thèses politiques ou

¹⁸ En revanche les graphies des textes anciens cités dans l'appareil critique ont été respectées. Les particularités graphiques affectant les noms de lieux et de personnes dans les originaux comme dans les textes édités ont été conservées.

¹⁹ Elles sont indiquées dans l'appareil critique accompagnant les textes.

débats d'idées qu'elles contiennent²⁰, on a préféré mettre l'accent sur les effets de sens résultant de la mise en œuvre romanesque de ces contenus explicites, sur les modalités de leur prise en charge par les personnages – le voyageur-narrateur ou ses interlocuteurs utopiques – et plus encore sur les zones d'ombre, contradictions ou inconséquences qui obligent à s'interroger sur leur véritable signification.

Le postulat qui a guidé la lecture des œuvres est celui de leur cohérence interne soigneusement préméditée. Lorsque cette cohérence est mise en défaut et que des indices suffisants existent pour supposer la contradiction délibérée, ce qui est le cas dans les trois ouvrages ci-après, il est logique de proposer de ces utopies des interprétations qui s'écartent de leur sens apparent et parfois en prennent le contrepied : le déisme de *La Terre Australe connue* peut se lire aussi comme une critique du déisme, l'anti-absolutisme dont on crédite généralement l'*Histoire des Sévarambes* enveloppe une justification de l'imposture du pouvoir de droit divin, l'humanisme démocratique de l'*Histoire des Ajacidiens* inclut un système utilitariste de domination coloniale. On peut y voir, au choix, la conséquence de la loi d'inversion qui fait de toute utopie une anti-utopie en puissance, ou bien l'indice de la vocation critique d'un genre apte à s'interroger sur presque tout, y compris sur lui-même, ou encore l'ouverture à la pluralité des sens qu'apporte la forme romanesque en autorisant le développement parallèle d'une idée et de l'idée contraire.

Cette entreprise constitue le prolongement d'un travail sur les utopies entamé il y a de nombreuses années²¹. Si dans l'ensemble elle nous a permis de valider et de renforcer nos hypothèses de départ, notamment concernant l'interprétation de l'ouvrage de Foigny, elle a aussi ouvert nous semble-t-il quelques pistes nouvelles. L'idée de cette publication et son titre s'inspirent de l'édition de textes de Susan Bruce (éd.) publiée sous le titre *Three Early Modern Utopias*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Nous remercions Mme Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo pour sa relecture vigilante du manuscrit et Mme Marie-Pierre Rivière, ainsi que l'ensemble du personnel du BTRC (Service des Publications de l'Université de La Réunion), pour leur disponibilité et leur rigueur dans la réalisation technique de cet ouvrage.

²⁰ Les notions de déisme, d'athéisme et de libertinage ont donné lieu ces dernières années à de nombreux débats, sans référence particulière aux utopies généralement, et parfois à un retour critique sur la pertinence de ces catégories pour la période concernée. Voir par exemple Jean-Pierre Cavaillé, « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources » *Annales HSS*, 2009/1, p. 45-78, et Nicole Gengoux, « Rôle de l'athéisme dans la pensée libertine : quelles Lumières ? », *ThéoRèmes, enjeux des approches empiriques des religions* [En ligne], 9, 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 14 juin 2019. Voir également les deux numéros de la revue *Littératures Classiques*, 92/2017 et 93/2017, intitulés « Libertinage, athéisme et incrédulité », coord. J.-P. Cavaillé.

²¹ On en trouvera les résultats dans les ouvrages suivants : *L'utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, Oxford, The Voltaire Foundation, « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 1991 ; *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, « Imago Mundi », 2003 ; *Robinson & Compagnie. Aspects de l'insularité politique de Thomas More à Michel Tournier*, Paris, Pétra, « Des Îles », 2010. Ces publications ont elles-mêmes pour origine deux thèses soutenues à l'université de Paris-IV-Sorbonne en 1981 et 1987.