

La naissance de l'utopie comme supplément au récit de voyage

Peter Kuon

Universidade de Salzburg (Áustria)

Resumo

De Thomas More à Denis Diderot, l'utopie a pris la forme d'un supplément qui remplit, par une réflexion critique, les vides laissés par les récits de voyage. En effet, dans les récits de voyage, la comparaison entre l'Ancien et le Nouveau Monde tourne, bien souvent, au désavantage des sociétés européennes par rapport aux sociétés plus "primitives", mais plus heureuses. C'est dans ce doute que s'insèrent les premières utopies.

Mon approche jette une nouvelle lumière sur les problèmes méthodologiques de la définition de l'utopie en tant que genre littéraire. Avant d'être roman, l'utopie, du XVI^e au XVIII^e siècle, a été un dialogue philosophique sur l'idée d'une société alternative. Ce lieu, qui n'est pas, reste hypothèse. Ce n'est qu'avec l'*Histoire des Sevarambes* de Denis Veiras que l'utopie, en se transformant en roman réaliste, commence à prétendre à une réalisation possible. Et ce n'est qu'au moment où elle se veut réalité future que se pose le problème de la dystopie.

Palavras-chave

Naissance de l'utopie, récits de voyage, genre littéraire.

Peter Kuon, é professor de filologia romana (literatura italiana e francesa) e diretor do centro universitário "Sciences et Arts" na Universidade de Salzburg. Suas publicações tratam da utopia do Renascimento ao Iluminismo, da recepção criadora dos grandes clássicos, da literatura do holocausto e da literatura contemporânea em geral. Algumas delas são: *Trauma et Texte* (éd., Frankfurt/M.: Lang, 2008), *Vom Zeugnis zur Fiktion. Repräsentation von Lagerwirklichkeit und Shoá in der französischen Literatur nach 1945* (coéd., Frankfurt/M.: Lang, 2006), *Paysages urbains de 1830 à nos jours* (coéd., Bordeaux: P.U. de Bordeaux, 2005), *Metamorphosen / Metamorfosi* (coéd., Frankfurt/M.: Lang, 2005), *L'aura dantesca. Metamorfosi intertestuali nei Rerum vulgarium fragmenta di Francesco Petrarca* (Firenze: Cesati, 2004), *Voci delle pianure* (éd., Firenze: Cesati, 2003), *Oulipo-Poétiques* (éd., Tübingen: Narr, 1999), *'Io mio maestro e 'l mio autore'. Dante-Rezeption in der Erzählliteratur der Moderne* (Frankfurt/M.: Klostermann, 1993), *De l'utopie a l'uchronie* (coéd., Tübingen, 1988), *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung. Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung* (Heidelberg: Winter, 1986).

Le *supplément* – ce qui est ajouté à une chose déjà complète pour remédier à un manque (cf. Robert, 1972, p. 1716) – renvoie à une dialectique de l'exhaustif et de l'incomplet, du plein et du vide, du présent et de l'absent. Quel est le manque du *Voyage autour du monde*, paru en 1771, qui amène Denis Diderot à publier, deux ans plus tard, son *Supplément au Voyage de Bougainville*? Pour l'identifier, il convient de se reporter au compte rendu du *Voyage autour du monde de Bougainville* que Diderot avait rédigé pour la *Correspondance littéraire* de Grimm (in Diderot, 2002, p. 150-157). Cet article, qui donne une vue d'ensemble du livre en retraçant l'itinéraire et en commentant quelques observations du voyageur, interrompt son allure légèrement blasée mais au fond descriptive par une apostrophe violente:

Ah! Monsieur de Bougainville, éloignez votre vaisseau des rives de ces innocents et fortunés Tahitiens; ils sont heureux et vous ne pouvez que nuire à leur bonheur. Ils suivent l'instinct de la nature, et vous allez effacer ce caractère auguste et sacré. Tout est à tous, et vous allez leur porter la funeste distinction du tien et du mien. Leurs femmes et leurs filles sont communes, et vous allez allumer entre eux les fureurs de l'amour et de la jalousie. Ils sont libres et voilà que vous enfouissez dans une bouteille de verre le titre extravagant de leur futur esclavage [et ainsi de suite pendant plusieurs pages] (p. 153).

C'est Diderot qui parle, mais on aura reconnu dans ses paroles les fameux "Adieux du vieillard" du *Supplément*:

Et toi, chef des brigands qui t'obéissent, écarte promptement ton vaisseau de notre rive. Nous sommes innocents, nous sommes heureux, et tu ne peux que nuire à notre bonheur. Nous suivons le pur instinct de la nature, et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère. Ici tout est à tous, et tu nous a prêché je ne sais quelle distinction du tien et du mien. Nos filles et nos femmes nous sont communes, tu a partagé ce privilège avec nous, et tu es venu allumer en elles des fureurs inconnues. Elles sont devenues folles dans tes bras, tu es devenu féroce entre les leurs; elles ont commencé à se haïr; vous vous êtes égorgés pour elles, et elles nous sont revenues teintes de votre sang. Nous sommes libres, et voilà que tu as enfoui dans notre terre le titre de notre futur esclavage [et ainsi de suite pendant plusieurs pages] (p. 40).

Or, le vieillard, dont s'inspire le philosophe, apparaît effectivement dans le récit de Bougainville. Il se retire, sans mot dire, au moment où un chef tahitien accueille les officiers français dans sa cabane:

[...] fort éloigné de prendre part à l'espèce d'extase que notre vue causait à tout ce peuple, son air rêveur et soucieux semblait annoncer qu'il craignait que ces jours heureux, écoulés pour lui dans le sein du repos, ne fussent troublés par l'arrivée d'une nouvelle race (1982, p. 230).

Ce moment, l'un des rares où Bougainville quitte la perspective colonialiste, sert de tremplin à l'imagination de Diderot. Dans son compte rendu et, plus tard, dans le *Supplément*, le philosophe comble le silence du vieillard par un discours qui développe la parole du Tahitien. Bref, ce qui

manque au récit de voyage, c'est la parole de *l'autre*. On pourrait objecter que cet autre est le même, que sa parole, loin d'être authentique, n'est qu'une construction européenne. Cela va de soi: nous ne sommes pas encore aux temps du magnétophone et de l'éthnographie moderne. Mais Diderot, en inventant le discours que le vieillard tahitien aurait pu tenir s'il avait disposé des outils rhétoriques et conceptuels des Lumières, fait ce que le voyageur-explorateur moyen ne fait pas: il se place du côté de *l'autre* pour mettre en question la supériorité du modèle européen exporté à travers le monde au cours de l'aventure coloniale. Cette mise en question présuppose une opération de purification qui élimine du récit de voyage tout ce qui pourrait compromettre la perfection de l'alternative civilisationnelle. Le jeune Orou qui, dans le *Supplément*, explique à l'aumônier de l'équipage les principes de la vie tahitienne omet, entre autres, l'idolâtrie des Tahitiens, mentionnée par Bougainville, leur culte de la mort, leurs prêtres, leurs sacrifices de victimes humaines, leur cruauté envers les ennemis. Il omet surtout ce que Bougainville n'avait appris qu'après coup:

Nous les avons cru presque égaux entre eux, ou du moins jouissant d'une liberté qui n'était soumise qu'aux lois établies pour le bonheur de tous. Je me trompais; la distinction des rangs est fort marquée à Tahiti, et la disproportion cruelle (Bougainville, 1982, p. 267).

Il faut donc amputer le récit de voyage d'une partie de lui-même et transformer la société réelle qu'il décrit en utopie primitive, avant de pouvoir suppléer à ce qui lui manque, à savoir la réflexion de *l'autre* dans le même.

La dialectique qui gouverne le *Supplément au Voyage de Bougainville* n'est-elle pas constitutive de l'utopie moderne? Par la suite, je voudrais démontrer, en m'appuyant sur deux exemples, l'*Utopia* de Thomas More, et *La Città del Sole* de Tommaso Campanella, que l'utopie, dès ses débuts, fait fonction d'un supplément qui remplit par la réflexion critique un vide laissé par les récits de voyage. L'apport des récits de voyages à l'utopie, loin d'être purement "ornemental" (Lestringant, 2008, p. 131), serait donc essentiel à la naissance du genre nouveau. Ma conclusion discutera les conséquences de cette approche pour l'histoire littéraire de l'utopie.

La description de l'île des Utopiens fait partie d'une conversation qui, dans la fiction de l'auteur, aurait réuni, en 1515 à Anvers, Thomas More, son ami Pierre Gilles et Raphaël Hythlodée, capitaine de navire portugais. Ce dernier est présenté comme un compagnon d'Amerigo Vespucci "in tribus posterioribus illarum quatuor nauigationum, quae passim iam leguntur" (More, 1978, p. 28). La relation, à laquelle est fait allusion, n'est pas le *Mundus Novus*, publié à Paris et à Florence en 1503, qui ne parlait que du troisième voyage, mais la seconde lettre de Vespucci, la *Lettera delle isole nuovamente trovate* de 1504, qui résumait l'ensemble des quatre voyages. Raphaël Hythlodée, poursuit Pierre Gilles, est l'un des vingt-quatre marins qui, au point le plus éloigné de l'expédition, furent abandonnés dans un fort ("ipse in his XXIII. [...] qui ad fines postremae nauigationis in Castello relinquebantur"; More, 1978, 26, cf. Vespucci, 1992, p. 44). C'est ainsi que

Thomas More, l'auteur, par un habile procédé d'authentification, insère son personnage principal dans un épisode de la lettre de Vespucci, afin de prolonger le récit de voyage véridique (ou pris pour tel) par un autre récit – fictif – qui raconte ce que le premier tait. S'il n'y a, comme l'affirme Pierre Gilles, parmi les mortels personne qui puisse décrire comme lui l'histoire extraordinaire des hommes et des terres inconnues ("Nam nemo uiuit hodie mortalium omnium, qui tantam tibi hominum, terrarumque incognitarum narrare possit historiam"; p. 27), c'est que Raphaël Hythlodée a, pour ainsi dire, épuisé les possibilités de la découverte, en multipliant les voyages le long des côtes et à l'intérieur du nouveau continent et y en découvrant une quantité de peuples civilisés. Cette expérience totale pourrait faire de son récit une véritable somme des découvertes du Nouveau Monde. En réalité, les faits en tant que tels n'intéressent ni Hythlodée ni ses interlocuteurs ni leur auteur. Ils ne sont que matière à réflexion, réservoir d'exemples dans un dialogue qui discute et critique l'organisation sociale de l'Ancien Monde à la lumière des coutumes et usages plus ou moins sages du Nouveau Monde. L'île des Utopiens occupe dans ce cadre argumentatif une place d'exception, parce qu'elle est présentée par Hythlodée comme "optimus reipublicae status" (p. 70).

Dans quelle mesure l'idée d'un gouvernement idéal comble-t-elle un vide du récit de voyage? Ce qui est absent, dans les lettres de Vespucci (tant dans la seconde, qui se limite à décrire l'itinéraire des quatre voyages, que dans la première, qui entre dans les détails des pays découverts pendant le troisième voyage), c'est la description d'un État policé. Les peuples *tupis* brésiliens que le voyageur met au centre du *Mundus Novus* (2002, p. 17-25), vivent selon la nature ("Vivunt secundum naturam"), dans une anarchie paisible, sans roi ni État ("Vivunt simul sine rege, sine imperio"), sans argent ni commerce ("Non sunt inter eos mercatore neque commercia rerum"), sans maison de Dieu ni culte religieux, ce qui implique l'absence d'idolâtrie ("Preterea nullum habent templum et nullam tenent legem; neque sunt idolatre"). Il mentionne la douceur du climat et la fécondité du sol, l'hospitalité et la sociabilité des indigènes, leur longévité (jusqu'à l'âge de 150 ans) et l'absence de maladies, la nudité des deux sexes de la naissance à la mort ("Omnes utriusque sexus incedunt nudi, nullam corporis partem operientes. Et uti ex ventre matris prodeunt, si usque ad mortem vadunt"), la communauté des biens et des femmes ("ne habent bona propria, sed omnia communia sunt. [...] Tot uxores ducunt, quot volunt"), le mépris de l'or ("affirmabant in mediterraneis magnam esse auri copiam et nihil ab eis estimari vel in pretio haberi"). Cette description, évidemment, idéalisée, bien que traversée de quelques observations gênantes comme l'anthropophagie, l'inceste, le *piercing*, la volupté, renvoie évidemment au mythe ovidien de l'État d'Or. Mais Vespucci introduit d'autres associations, celle à la philosophie épicurienne ("epicurei potius dici possunt quam stoici"), celle au Paradis terrestre qui, selon lui, devrait se trouver tout proche de l'habitat des *tupis* ("Et certe, si paradus terrestris in aliqua sit terre parte, non longe ab illis regionibus distare existimo") et celles aux foules innombrables qui seront sauvées, selon l'*Apocalypse* (7,9), à la fin des temps ("Tantum in illis

regionibus gentis multitudinem invenimus, quantam nemo dinumerare poterat ut legitur in apocalipsi"). C'est dans cette approche mythique au Nouveau Monde¹ que Thomas More puise l'idée de construire, avec les hommes apparemment adamiques, nouvellement découverts au Brésil et ailleurs, une société évoluée. Les Utopiens ne connaissent pas le "serpent infernal" ("auverni serpens") de l'orgueil ("superbia"), "chef et père de tous les fléaux" ("omnium princeps parensque pestium"; 1978, p. 160), qui empêche les autres sociétés du monde d'adopter leurs loix. Autrement dit: dans un monde condamné à l'imperfection par le péché d'Adam, une société prélapsaire est pensable, peut-être même désirable, mais irréalisable. Tout le jeu ironique des appellations grecques ne vise qu'à déconstruire la réalité de la "nova insula Utopia" (p. 1). La société utopienne est une hypothèse qui tend aux sociétés européennes un miroir critique.

On retrouve le même rapport entre récit de voyage et utopie dans *La Città del Sole* de Tommaso Campanella. L'auteur s'appuie sur le journal de bord, paru en 1526, du premier voyage autour du monde par Fernão de Magalhães, rédigé par l'italien Antonio Pigafetta à l'intention du grand maître de l'ordre des hospitaliers et du pape Clément VII (1928, p. 71), pour introduire son utopie dans le récit que fait un capitaine génois à un chevalier de l'ordre des hospitaliers :

Già t'ho detto come girai il mondo tutto e poi, come arrivai alla Taprobana, et fui forzato metter in Terra, e poi, fuggendo la furia di terrazzani, mi rinselvai, ed uscii in un gran piano proprio sotto l'equinoziale [...]. Subito incontrai un gran squadrone d'uomini e donne armate, e molti intendevano la lingua mia, li quali mi condussero alla Città del Sole (1968, p. 407-408).

Le renvoi à Pigafetta ne vise pas tant à authentifier l'utopie qu'à présenter la description de la civilisation hautement développée des Solariens comme point culminant d'un récit de voyage – supprimé dans le texte mais présupposé – qui, tel le journal de Pigafetta, fait le bilan des découvertes du monde. Ce qui stimule l'imagination de Campanella, est, encore une fois, l'observation, faite à plusieurs reprises par les premiers chroniqueurs – Christophe Colon, Amerigo Vespucci, Pierre Martyr d'Anguiera, Antonio Pigafetta (cf. Cro, 1979, p. 94-96) –, d'une affinité entre l'état de nature des peuples nouvellement découverts et le christianisme. Pigafetta répète, en les généralisant, les affirmations de Vespucci sur les *tupis* brésiliens: "Li popoli di questa terra non sono Cristiani e non adorano cosa alcuna; vivono secondo lo uso della natura e vivono cento venticinque anni e cento quaranta [...]" (1928, p. 83). Et il ajoute un pronostic: "Questi popoli facilmente se convertirebbono a la fede di Gesù Cristo" (p. 87). La découverte de peuples nouveaux, vivant à l'état de nature, mais prêts à adopter le christianisme, ouvre à Campanella, moine dominicain empreint de messianisme et incarcéré pour avoir anticipée, par une révolte en Calabrie, sur la Providence divine, la double perspective d'une extension universelle et d'une rénovation radicale du christianisme. La conclusion de l'hospitalier, à la fin de *La Città del Sole*, se fonde sur cette perspective: "[...] io cavo argomento di questa relazione che la vera legge è la cristiana, e che, tolti gli abusi, sarà signora

¹ Qui considère l'encadrement mythique des récits de voyages comme "utopique" (cf. Lestringant, 2008, p. 141), ne ne saurait saisir la nouveauté de la pensée de Thomas More et de ses successeurs qui, justement, transforment les mythes du bonheur hérités de l'Antiquité et du Moyen-Âge en réflexion philosophique et politique.

del mondo" (1968, p. 458). Aux habitants du Nouveau Monde, qui au dire des chroniqueurs vivaient paisiblement sans loi, sans propriété, sans vice, sans crime, bref, sans péché originel, reviendrait le rôle providentiel de faire triompher le christianisme en s'avérant, après leur conversion, des chrétiens meilleurs qui montreront aux Européens corrompus, avides d'argent et de pouvoir, le miroir d'une vie authentiquement apostolique. La "renovazione del secolo" (p. 452) imminente prendra son départ de l'évangélisation des communautés du Nouveau Monde qui vivent à l'état de nature.

Dans ce contexte idéologique, *La Città del Sole* concrétise et discute l'hypothèse d'une société à la fois civilisée et primitive. La cité idéale des Solariens, en se basant sur les principes de la nature, est l'image fidèle d'un ordre divin qui n'a pas été compromis par la Chute. Elle illustre, par l'allégorisme omniprésent de ses structures, l'idée de l'État que l'homme, en ne faisant usage que de sa raison naturelle, c'est-à-dire sans l'aide de la révélation des Écritures, peut déduire de la Création (cf. Kuon, 1986, p. 166-180). À cet égard, la localisation de la cité du soleil est significative: Campanella la situe sur l'île de Taprobane, l'actuel Sri Lanka, dans une plaine sous l'équateur. Cette localisation, géographiquement fautive, associe la *polis* idéale, située au milieu du monde, à l'île des Bienheureux de l'Antiquité et au Paradis terrestre chrétien.

Quelle est l'importance du dispositif qu'on vient d'analyser chez More et Campanella pour l'utopie littéraire dans son ensemble? Si le récit de voyage constate l'existence de peuples exotiques vivant paisiblement dans un état de nature édénique, l'utopie met en scène une réflexion souvent dialogique sur la provocation que représente cette découverte pour la civilisation européenne. Aux sociétés corrompues et injustes des descendants d'Adam, l'utopie oppose l'hypothèse d'une société idéale telle qu'elle pourrait être réalisée avec des hommes qui n'auraient pas été chassés du Paradis terrestre. On retrouve encore cette hypothèse dans la *Terre australe connue*, publié en 1676, de Gabriel de Foigny, où le protagoniste, Sadeur, s'émerveille de l'absence totale de vices et de passions chez les Australiens hermaphrodites: "A voir ces gens, on diroit facilement qu'Adam n'a pas péché en eux, & qu'ils sont ce que nous aurions été sans cette cheute fatale" (1981, p. 104). Il est vrai que l'*Histoire des Sévarambes* de Denis Veiras, qui ne paraît que deux ans après, introduit un nouveau paradigme, celui de l'utopie réaliste qui propose, sous forme de récit de voyage, non plus une société idéale, mais une société meilleure, à la portée de l'homme tel qu'il est (cf. Kuon 1988, p. 50-53). Dans l'utopie réaliste, à partir de Veiras, la confrontation entre société utopienne et société européenne, en passant du dialogue externe entre voyageur et interlocuteur au dialogue interne entre guide et intrus, se fait moins radical. L'*ou-topos* n'est plus l'autre du *topos*, mais un *topos* autre. Par là, l'utopie perd sa fonction de supplément qui consistait justement à discuter l'*altérité* absolue. Cette fonction réapparaît, cependant, tout au long du XVIII^e siècle, dans certains romans qui, tel *Gulliver's Travels* de Swift, *Le philosophe anglais* ou *Histoire de Monsieur Cleveland* de l'abbé Prévost, *Candide* de Voltaire, *Aline et Valcour* de Sade, confrontent leurs protagonistes au cours d'un voyage de formation autour du monde à l'*altérité* utopienne.

On sait le rôle important qu'a joué le récit de voyage dans la genèse du roman utopique moderne. Jean-Michel Racault, dans *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, et d'autres avant et après lui ont étudié les divers procédés narratifs et descriptifs que les auteurs, à partir de la fin du XVIII^e siècle, empruntaient aux récits de voyage pour authentifier leur fictions utopiques (cf. Racault, 1991, p. 310-316). Dans ma contribution, je voulais attirer l'attention sur un autre rapport entre utopie littéraire et récit de voyage, en mettant l'accent non pas tant sur la contiguïté formelle des deux genres textuels mais plutôt sur leur antinomie fondamentale. Sous cet angle de vue, l'utopie littéraire moderne naît comme un supplément qui comble le manque de réflexion et d'imagination du récit de voyage, en discutant, sous forme dialogique, l'hypothèse d'une alternative radicale à la civilisation européenne.

Références

- BOUGAINVILLE, Louis-Antoine de. *Voyage autour du monde par la frégate du Roi La Boudeuse et la flûte L'Étoile*. Éd. Par Jacques Proust. Paris: Gallimard, 1982.
- CAMPANELLA, Tommaso. *La Città del Sole*. In: BRUNO, Giordano, CAMPANELLA, Tommaso. *Scritti scelti*. A cura di Luigi Firpo. Torino: UTET, 1968, p. 405-464.
- CRO, Stelio. *Tommaso Campanella e i prodromi della civiltà moderna*. Hamilton: Symposium Press, 1979.
- DIDEROT, Denis. *Supplément au Voyage de Bougainville*. Édition de Michel Delon. Paris: Gallimard, 2002.
- FOIGNY, Gabriel de. *La Terre Australe Connue*. Avec une préface de Raymond Trousson. Genève: Slatkine Reprints, 1981.
- KUON, Peter. *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung. Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung*. Heidelberg: Winter, 1986.
- KUON, Peter. "Utopie et anthropologie au siècle des Lumières ou: la crise d'un genre littéraire". In: HUDDE, Hinrich, KUON, Peter (éd.). *De l'Utopie à l'Uchronie*. Formes, Signification, Fonctions. Tübingen: Narr, 1988, p. 49-62.
- LESTRINGANT, Frank. "Découvertes géographiques et conceptions politico-sociales de l'utopie". In: Vita FORTUNATI, Raymond TROUSSON, Paola SPINOZZI (éd.). *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*. Paris: Champion, 2008, p. 131-150.
- MORE, Thomas. *L'Utopie*. Présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes par André Prévost. Paris: Mame, 1978.
- PIGAFETTA, Antonio. *Relazione del primo viaggio intorno al mondo di Antonio Pigafetta seguita de Roteiro d'un pilota genovese*. A cura di Camillo Manfroni. Milano: Ed. Alpes, 1928.

- RACAULT, Jean-Michel. *L'utopie narrative en France et en Angleterre: 1675-1765*. Oxford: The Voltaire Foundation, 1991.
- ROBERT, Paul. *Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française*. Paris: S.N.L.-Dictionnaire Le Robert, 1972.
- VESPUCCI, Amerigo. *Letters of the Four Voyages to the New World*. Reprinted in facsimile and translated from the rare original Edition (Florence, 1505-6) by Bernard Quaritch. Hamburg: Wayasbah, 1992.
- VESPUCCI, Amerigo. *Mundus Novus. Text, Übersetzung und Kommentar von Robert Wallisch*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002.