

HISTOIRE DE CALÉJAVA OU DE L'ILE DES
HOMMES RAISONNABLES: VOYAGE PHILOSOPHIQUE
DE CLAUDE GILBERT

L'histoire de Caléjava ou de l'île des hommes
raisonnables: Voyage philosophique de Claude Gilbert

par

Marc Serge Rivière, M.A.

THÈSE

PRÉSENTÉE À LA FACULTÉ DE GRADUATE STUDIES

EN VUE D'OBTENIR LE GRADE

DE MASTER OF ARTS

McMaster University

Juillet 1971

Master of Arts (1971)
(Romance Languages)

McMaster University
Hamilton, Ontario

Title: Histoire de Caléjava ou de l'île des hommes
raisonnables: Voyage philosophique de Claude
Gilbert.

Author: Marc Serge Rivière, M.A. (Aberdeen University).

Supervisor: Professor P.M. Conlon.

Number of pages: 200

Scope and content: A study of the ideas contained in Gilbert's imaginary voyage and of its importance both as a product of seventeenth century free-thinking and as one of the first manifestations of the philosophic spirit in France. The author's aim is to show that Gilbert was a seventeenth century free-thinker and a precursor of the philosophes of the eighteenth century.

Remerciements

Qu'il nous soit permis d'exprimer ici toute notre gratitude au Professeur Pierre M. Conlon qui nous a fait connaître le voyage de Claude Gilbert et qui, par ses précieux conseils, son encouragement et son soutien, nous a aidés dans l'élaboration de ce travail. Nous tenons aussi à remercier le Professeur D. Williams de son aide.

Table des Matières

	Pages
Introduction	1
Chapitre I La raison et l'autorité	18
Chapitre II Le déisme de Gilbert	55
Chapitre III La morale des Avaïtes	101
Chapitre IV Les idées politiques et sociales	144
Conclusion	189
Bibliographie	196

Introduction

En 1700, un humble avocat dijonnais, Claude Gilbert, faisait imprimer un voyage imaginaire et philosophique ayant pour titre L'Histoire de Caléjava ou de L'île des hommes raisonnables avec le parallèle de leur morale et du Christianisme. L'édition fut préparée sans nom d'auteur ni d'imprimeur, mais un scrupule de conscience ou le souci de sa tranquillité poussa Gilbert à brûler tous les exemplaires, sauf un ou deux. Nous tenons ces renseignements de l'abbé Philibert Papillon qui écrit dans La Bibliothèque des auteurs de Bourgogne:

"Un avocat qui avait lu quelque chose de cet ouvrage dit à l'imprimeur que, s'il y mettait son nom, il pourrait en être inquiété. Celui-ci remit toute l'édition à l'auteur qui la brûla entièrement ainsi qu'il m'a assuré plusieurs fois avec serment, à la réserve d'un exemplaire . . . La veuve de Gilbert préparait le même sort à cet unique exemplaire mais elle céda aux prières que je lui fis de me le remettre et m'en fit un don le 15 Mars 1735."¹

Selon l'abbé Papillon, il n'y aurait, donc, qu'un seul exemplaire qui se trouverait à la Bibliothèque Nationale

¹Philibert Papillon, Bibliothèque des auteurs de Bourgogne, I, p. 249.

de Paris. Or, il y a un autre exemplaire à la bibliothèque publique de Dijon qui diffère quelque peu de l'exemplaire de Paris.² L'exemplaire de Dijon contient des notes de manuscrit écrites de la main de l'auteur qui laissent douter que Claude Gilbert brûla tous les exemplaires sauf un. Dans un renvoi en bas de page, Wijngaarden énonce:

"Sans vouloir prétendre que Gilbert, qui a assuré 'avec serment' avoir brûlé toute l'édition, soit parjure, je ne puis m'empêcher d'exprimer quelque doute sur la véracité de ses paroles. Au premier feuillet du manuscrit, L'abbé Papillon copie ce qu'il a dit dans La Bibliothèque des auteurs de Bourgogne; au dernier feuillet, cependant, il ajoute quelque chose qui est en contradiction avec la théorie du sacrifice de toute l'édition. On y lit: 'Ce qui suit est écrit à la main à la fin du livre et je crois de la main de l'auteur.' Eh bien, ce qui suit n'est autre chose qu'une profession de foi en bonne forme, c'est à dire en douze articles. C'est un 'projet de religion raisonnable' auquel on ne s'attendait pas de la main d'un auteur qui brûle tous les exemplaires pour se soustraire aux poursuites judiciaires et inquisitoriales. Or, cette profession de foi ne se trouve pas dans l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale. Il est donc avéré que le roman cédé par la veuve de Gilbert à l'abbé Papillon n'a pas été celui qui se trouve à Paris, et que deux exemplaires au moins ont échappé à l'autodafé."³

Il existerait, donc, deux exemplaires du livre, celui de la Bibliothèque Nationale dont nous nous servons et celui de la bibliothèque publique de Dijon qui contient la profession de foi déiste dont parle Wijngaarden et que nous reproduirons dans notre deuxième chapitre sur le déisme de

²Selon Marcel Bouchard, De l'humanisme à L'Encyclopédie, Paris: 1930, p. 155, il s'agit du manuscrit 975.

³Van Wijngaarden, Les Odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789, (Haarlem, 1932), p. 96.

Gilbert. Un autre facteur pousse Wijngaarden à douter de la véracité du texte de l'abbé Papillon. Au premier feuillet de l'exemplaire de Dijon, on constate une note qui a été écrite de la main d'un inconnu: 'Il est parlé de ce livre dans tous les Journaux de Trévoux après la destruction des Jésuites.' Et Wijngaarden de conclure: "Est-il permis de supposer que, plus de soixante ans après l'impression d'un roman quasi inconnu dont il n'existe que deux exemplaires, tous les Journaux de Trévoux s'en occupent, ou faut-il croire que l'imprimeur se soit trompé dans le nombre d'exemplaires remis à l'auteur et qu'il ait retenu quelques spécimens de ce livre dangereux?"⁴ Cependant, le critique admet qu'il n'a pu retracer les allusions à l'oeuvre de Gilbert dans Le Journal de Trévoux et qu'il pourrait s'agir d'un doute mal fondé. Sur Gilbert, lui-même, nous avons très peu de renseignements, et c'est encore à l'abbé Papillon que nous sommes redevables pour les quelques faits que nous possédons. Nous savons qu'il est né en 1652 et plus exactement le 7 Juin, et qu'il est mort le 18 février 1720, qu'il était avocat du Parlement de sa ville natale, Dijon. L'oeuvre de Gilbert aurait, donc, été écrite alors qu'il avait quarante-huit ans;

⁴Wijngaarden, op. cit., p. 96

il s'agit d'une oeuvre de maturité, ce qui expliquerait le ton philosophique du voyage. Avec l'aide de l'excellent ouvrage de Marcel Bouchard déjà cité sur la Bourgogne au XVII^e et au XVIII^e siècles, nous essaierons d'estimer l'influence du milieu bourguignon sur l'ouvrage de Gilbert, mais il faut bien l'avouer; il ne peut s'agir ici que de pures spéculations mais de spéculations permises puisque nous ne connaissons rien de l'auteur. Nous savons le genre d'entourage dans lequel vivait Gilbert et il est possible de spéculer sur la réaction qu'a suscitée chez lui ce milieu bourgeois égoïste et sans coeur. Peut-être est-ce un avantage de ne rien connaître sur l'auteur en question, puisque nous serions tentés de déterminer la part du tempérament de l'homme dans l'oeuvre. Au contraire, comme nous ignorons le genre d'homme qu'a été Claude Gilbert, nous nous contenterons d'analyser l'oeuvre objectivement sans que des facteurs extrinsèques n'influent sur notre étude du texte. Le vrai but de la critique, n'est-ce pas, en effet, une analyse objective du texte en tant que texte pour arriver à une meilleure compréhension de l'oeuvre?

Au début de cette introduction, nous avons qualifié l'oeuvre de Gilbert de 'voyage imaginaire et philosophique.' Il convient de définir ce genre littéraire et de placer Gilbert dans le contexte des auteurs de voyages imaginaires qui l'ont précédé. Il n'existe pas, cependant, selon les historiens des voyages imaginaires, de définition satisfaisante

et complète de ce genre littéraire. C'est ce que conclut P.B. Gove: "It is not surprising, therefore, that no completely satisfactory definition of the imaginary voyage as a type of literature has ever been devised. Indeed, doubt that the type even exists as such is engendered by the fact that no definition is to be found in more than 150 dictionaries and encyclopedias."⁵ La raison, c'est que le voyage imaginaire contient des éléments que l'on a coutume d'associer à d'autres genres et qu'il est ainsi difficile de faire la distinction entre le voyage imaginaire et les autres genres de romans. Ralph Tieje arrive à la même conclusion:

"Much has been written on the history of prose fiction; criticism has treated certain special phases of it; but the 'voyage imaginaire', although the term has found occasional use for almost two hundred years, and the type has been in existence for as many more, remains undeservedly neglected . . . As has been said, the term 'voyage imaginaire' is almost two hundred years old; but in all that time, it has not borne any real or exact meaning."⁶

Pourtant, si les critiques ne sont pas arrivés à définir le voyage imaginaire, ce n'est pas qu'ils ont manqué de

⁵P.B. Gove, The Imaginary Voyage in Prose Fiction, (London, 1961), p. 4.

⁶Ralph E. Tieje, The Prose Voyage Imaginaire before 1800, University of Illinois, 1917, pp. 1-3.

détermination et ce n'est pas faute d'essayer. Il serait vain de rassembler ici toutes les définitions du voyage imaginaire qui existent; ce serait une tâche qui exigerait toute une dissertation à elle seule, et P.B. Gove dans l'ouvrage déjà cité a entrepris cette tâche avec beaucoup de perspicacité. Nous nous contenterons de citer quelques définitions qui nous ont semblé judicieuses. L'un des premiers à définir le nouveau genre à l'époque fut Charles Garnier, qui dans l'avertissement à son édition des Voyages Imaginaires Songes, Visions et Romans Cabalistiques en trente-six volumes publiés en 1787, souligne le but qu'il prétend atteindre en rassemblant ces divers voyages:

"Tels seront les principaux évènements que nous ferons parcourir à nos lecteurs dans cette première partie des voyages imaginaires . . . Critique, morale, philosophie, peintures intéressantes: nous comptons parler alternativement à l'esprit, pour l'amuser et l'instruire, et au coeur pour le toucher."

Garnier a une haute opinion de L'Histoire des Sévarambes de Vairasse qui, selon lui:

"tient un rang distingué parmi les voyages imaginaires: le plan en est sagement conçu et cet ouvrage qui réunit le triple avantage d'instruire, d'amuser et d'intéresser ne pouvait manquer d'avoir un succès complet: En effet, on le place⁸. . . parmi nos meilleurs romans philosophiques et moraux."

⁷ Charles Garnier, Voyages Imaginaires, Songes, Visions et Romans Cabalistiques, Amsterdam et Paris, 1787-89, I 4.

⁸ Ibid. V, vii.

Dès le début, le voyage imaginaire est ainsi défini comme un récit qui doit plaire et instruire et qui a été créé par l'imagination de l'auteur. G. Atkinson a, lui aussi, donné une définition du voyage extraordinaire, qui est une forme de voyage imaginaire, dans son étude fort intéressante qu'il a intitulée The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700. Il met l'accent sur le réalisme des voyages extraordinaires:

"The term 'extraordinary voyage' is used in the present study to designate a novel of the following type: A fictitious narrative purporting to be the veritable account of a real voyage made by one or more Europeans to an existent but little known country -- or to several such countries -- together with a description of the happy condition of the society there found and a supplementary account of the travellers' return to Europe."

De même que Garnier, Atkinson souligne le désir des auteurs de voyages imaginaires de plaire et d'instruire: "In addition to travel and adventure, the novel of 'extraordinary voyage' always has a philosophical or utopian content."¹⁰ William A. Eddy dans une étude critique des Voyages de Gulliver, A Critical Study of Gulliver's Travels, donne plus de détails et définit le voyage imaginaire comme étant "a voyage that

⁹G. Atkinson, The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700, New York, 1920, p. IX.

¹⁰Ibid., P. IX.

never had any existence outside the writer's imagination."

Les voyages imaginaires peuvent être répartis en deux groupes distincts, "the philosophic voyage" et "the non philosophic or romantic voyage." Le voyage philosophique a un but précis à atteindre:

"The philosophic voyage is employed . . . to designate a didactic treatise in which the author's criticism of society is set forth in the parable form of an 'imaginary voyage' made by one or more Europeans to a non-existent or little known country, including an account of the traveller's journey and adventures, together with a description of the imaginary society visited."¹¹

Il est, toutefois, conscient du fait que les éléments 'romantiques' et les aventures fantastiques sont souvent présents dans les voyages philosophiques: "It may be that some 'Voyages' will elude classification as 'philosophic' or 'romantic'"¹² et il note le mélange du merveilleux et de la philosophie dans certains voyages: "These same narrative forms exist . . . in 'Voyages' that are purely romantic and fictional, as well as in those that are didactic [i.e. philosophic]."¹³ Les auteurs de voyages philosophiques ajoutent ainsi souvent le merveilleux aux matières plus sérieuses pour divertir leurs

¹¹William A. Eddy, A Critical Study of 'Gulliver's Travels', Princeton, 1923, Pp. 8-15.

¹²Ibid, p. 11.

¹³Ibid, p. 10.

lecteurs en les instruisant.

Dans son édition de La Nouvelle Héloïse en quatre volumes, Daniel Mornet introduit l'ouvrage de Rousseau en passant en revue les oeuvres en prose publiées entre 1741 et 1780, et il définit dans ce but le voyage imaginaire. Sa définition se rapproche de celle de Garnier, d'Atkinson et d'Eddy et lui aussi note le mélange du fantastique et du sérieux dans les voyages imaginaires:

"Les voyages imaginaires mêlaient le goût du romanesque et du merveilleux à celui de la satire et de la philosophie. C'est par lui, pour une part, que le libertinage de l'esprit avait risqué ses premières audaces dans les romans de Denis Vairasse . . . et de Tyssot de Patot."¹⁴

Dans son ouvrage déjà cité, Wijngaarden ne considère les voyages imaginaires qu'en tant qu'oeuvres sociales et il néglige à tort le côté divertissant de ces récits. Il a raison de dire que ces oeuvres sont nées des conditions sociales dans lesquelles vivaient leurs auteurs, mais il a tort de dire qu'elles ne sont "qu'une réaction contre le système gouvernemental en vigueur du vivant des écrivains."¹⁵ Les voyages imaginaires sont, bien sûr, des réactions contre les maux sociaux, mais les lecteurs qui les aimaient y

¹⁴ Daniel Mornet, Jean-Jacques Rousseau: La Nouvelle Héloïse, Paris, 1925, I 300.

¹⁵ Wijngaarden, op. cit., p. 15.

voyaient, non seulement un moyen de s'instruire, mais aussi un moyen de se divertir. C'est ce que dit avec justesse

P.B. Gove:

"Unquestionably the philosophes sought in these voyages the description of some ideal city; what the fiction-reading public sought and enjoyed was a good story based on the narrative technique by which it should be judged."¹⁶

Finalemeⁿt, une des meilleures définitions que nous ayons rencontrées au cours de nos lectures est celle de Ralph Tieje qui a compris que l'auteur des voyages imaginaires avait deux buts distincts en écrivant son récit d'aventures, instruire ses lecteurs en les divertissant:

"In order that these mistakes may be corrected, two things must be remembered. The first is that, in and of themselves, the voyages, the shipwrecks, the imaginary countries and beings (except where amusement is the author's sole design) have only a minor importance and a subsidiary interest in the story. The author seeks (except again where amusement is his sole design) to instruct, reform or edify the reader by presenting the government or manners of an imaginary people. The second thing to be remembered is that the word 'imaginary' in this term applies only to the non-existent; not only must no journey have been made, but the nation or country visited must also be one which has no real being. A voyage imaginaire is, then, an autobiographic narrative of a journey into an imaginary country written either for the pleasure or profit of the reader or for both."¹⁷

Cette excellente définition permet de mettre dans le même genre des voyages imaginaires entièrement philosophiques comme L'Utopie de Thomas More (1551), des voyages fantastiques

¹⁶P.B. Gove, The Imaginary Voyage in Prose Fiction, p. 121.

¹⁷Ralph Tieje, The Prose Voyage Imaginaire before 1800, p. 8.

tels Les Etats et Empires de la lune (1657) de Cyrano de Bergerac et des voyages à la fois philosophiques et fantastiques comme L'Histoire des Séverambes (1675) de Denis Vairasse, La Terre Australe Connue de Gabriel Foigny (1675), Le Voyage de Jacques Massé de Simon Tyssot de Patot (1710).

Le voyage de Claude Gilbert s'accorde-t-il avec les définitions citées? Pour ceux qui cherchent dans les voyages des récits d'aventures divertissants, l'ouvrage de Gilbert semblera trop sérieux. Dans son voyage, en effet, les éléments fantastiques ou merveilleux sont rares et il prétend instruire plutôt que plaire. Wijngaarden a raison de dire que

"celui qui cherche dans un roman quelque intrigue bien menée, quelque histoire captivante, fera bien de ne pas ouvrir l'opuscule rarissime qui se trouve à la Bibliothèque Nationale. Gilbert offre au lecteur une suite d'entretiens philosophiques sans se mettre en frais d'imagination."¹⁸

Dans La Terre Australe Connue de Gabriel Foigny, la moitié du texte est consacrée aux aventures de Jacques Sadeur avant son arrivée dans la Terre Australe; le grand nombre de naufrages, les monstres du Congo, les oiseaux immenses appelés Ruks, et les autres incidents sont là pour divertir le lecteur. Foigny s'est plu à étonner et à amuser le lecteur en donnant libre cours à son imagination, comme l'énonce Atkinson:

"The adventurous nature of the part of La Terre Australē Connue so far reviewed is too evident to be insisted upon.

¹⁸Wijngaarden, Op. cit., p. 98.

It would be difficult to find a story of no matter what type in which more incidents occur in the same number of pages. There is an obvious interest on the part of the author in the exotic, the new, the shocking and the outrageous. Foigny takes a keen delight in adventure of the exaggerated sort, for its own sake, and totally apart from any philosophic concern, although he draws rationalistic conclusions from time to time."¹⁹

Dans L'Histoire des Sévarambes de Vairasse, il y a moins d'incidents, moins de monstres, et l'auteur passe sous silence beaucoup d'évènements étranges. Il n'a pas l'intention de suivre l'exemple de Foigny et il retranche volontiers le fantastique, comme il le dit lui-même:

"Il est vrai que nous vîmes plusieurs monstres marins, des poissons volants, de nouvelles constellations et d'autres choses de cette nature. Mais parce qu'elles sont ordinaires et qu'elles ont été décrites et que depuis plusieurs années, elles ont perdu la grâce de la nouveauté, je ne crois pas en devoir parler, ne voulant . . . lasser la patience du lecteur et la mienne."²⁰

Nous trouvons ici le désir d'éviter le merveilleux inutile, car Vairasse est conscient du fait que les lecteurs de la dernière partie du XVII^e siècle étaient saturés du fantastique. Mais les incidents étranges et les naufrages se retrouvent quand même dans le voyage de Vairasse. Dans Le Voyage de Jacques Massé, le héros n'arrive dans le pays utopique qu'après cinq chapitres d'aventures, et des cinq cents pages du livre, cent trente sont consacrées aux problèmes religieux,

¹⁹G. Atkinson, The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700, p. 48.

²⁰Denis Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, pp. 25-26, cité par Atkinson, op. cit., p. 95.

soixante-dix aux questions scientifiques, politiques et sociales et le reste, c'est à dire trois cents aux aventures des voyageurs. Par là, le voyage de Tyssot se rapproche de celui de Foigny.

Dans l'oeuvre de Gilbert, par contre, le fantastique est réduit au minimum. Vingt-cinq pages (pages 3-28) sont consacrées à l'histoire des Avaïtes, qui est essentielle, si l'auteur veut donner un air authentique à son récit, aux personnages qui nous sont présentés, aux incidents qui les conduisent dans L'île de Caléjava, à la géographie rudimentaire de l'île -- nous savons seulement qu'elle est entourée d'une muraille. Gilbert a délibérément supprimé les incidents étranges et il a même remplacé le naufrage des voyageurs, qui est une convention dans les voyages imaginaires, par un naufrage moins dramatique, et qui sent l'artifice, sur un lac. Quelques incidents, tels le dégel, le danger que courent les personnages, la mort des guides --

"Un glaçon poussant avec violence contre cet arbre, coupa le corps de l'un par le milieu; la secousse du coup et la peur firent quitter à l'autre ce qu'il embrassait et un moment après, il fut noyé --"²¹

l'incident avec les ours, que Gilbert a naïvement emprunté de l'histoire de Romulus et de Rémus, bien qu'il ait remplacé la louve par l'ourse, donnent au récit un degré d'étrangeté

²¹ Claude Gilbert, Calejava, p. 19.

qui ne se rapproche nullement du fantastique. Si le réalisme est essentiel au voyage imaginaire, comme le maintient Atkinson, l'oeuvre de Gilbert est réaliste au possible. Le style est sans aile et prolix et ses personnages sont de gros bavards qui parlent de philosophie tout au long de la journée. A en juger par le voyage de Gilbert, il faut donner raison à Manuel lorsqu'il dit: "Utopias have rarely been great works of art; their aesthetic qualities are meagre and they fit more easily into a history of literature."²² Il ne s'agit d'aventures dans le voyage de Gilbert d'aventures. Là où Foigny tend retrancher de son récit 'la plupart des matières purement philosophiques' afin de rendre son histoire plus divertissante, Gilbert réduit les aventures autant que possible: "Je trouve dans les mémoires qui m'ont été fournis plusieurs aventures très rares qui sont arrivées à ces trois personnages dans leurs voyages; mais je les passerai sous silence parce qu'elles ne servent à rien à mon dessein principal qui est d'écrire l'histoire des Avaites."²³

A la fin de son livre, Gilbert se rend compte qu'il contient trop de matières philosophiques pour plaire et que seuls les penseurs s'y intéresseront, car, dit-il, "les matières sont sèches et peu susceptibles d'ornements."²⁴ L' Histoire de Calejava, est, en effet, trop philosophique pour plaire aux amateurs

²² Frank E. Manuel, French Utopias, An Anthopology of Ideal Societies, London n.d., Introduction, p. 2.

²³ Gilbert, Caléjava, p. 18.

²⁴ Ibid, p. 328.

d'aventures et par là, l'oeuvre de Gilbert ressemble plutôt à L'Utopie de Thomas More qu'à La Terre Australe Connue de Foigny.

Mais pour les amateurs d'idées, pour les penseurs, le voyage de Gilbert est une riche source d'idées et un excitant spirituel. Vivant dans un milieu où se rencontrent sur un terrain neutre toutes les influences intellectuelles, Gilbert a dû être conscient de tous les courants intellectuels et philosophiques de l'époque. On tolère à Dijon le Protestantisme, le Jansénisme, la Société de Jésus, et même l'athéisme puisque c'est un Dijonnais (Lantin) qui traduit Hobbes et un autre, La Monnaye, qui collabore au Dictionnaire de Bayle. Tous les esprits sont imprégnés des penseurs de l'époque et ces influences multiples se retrouvent dans l'oeuvre de Gilbert. On y rencontre l'influence de Hobbes, de Locke, de Bayle, de Fontenelle, des libertins érudits, y compris Spinoza. Ce libéralisme intellectuel de la Bourgogne a permis à Gilbert de lire L'Alcoran avant 1700. C'est donc aux idées de Gilbert que nous nous adresserons, puisque son voyage est avant tout une odyssée philosophique, selon la définition d'Eddy déjà citée. Nous essaierons de placer Gilbert dans le contexte intellectuel de son époque et de déterminer les préoccupations qu'il partage avec ses contemporains ou ses devanciers.

Comme tout chez Gilbert dépend de la raison, nous avons cru bon de commencer notre dissertation par une

discussion de la raison et de ses rapports avec l'autorité et la tradition, du mouvement vers le rationalisme qui s'effectue graduellement au cours du XVII^e siècle. Les vingt dernières années du XVII^e siècle constituent, selon Gustave Lanson et Paul Hazard, un tournant dans la pensée européenne, surtout en ce qui concerne la religion; nous sommes, en effet, en pleine 'crise de la conscience européenne', selon le mot de Paul Hazard. Aussi n'est-il pas étrange que l'oeuvre de Gilbert reflète cet intérêt pour les problèmes religieux, qu'il partage avec ses contemporains. Notre deuxième chapitre sera consacré aux idées religieuses et analysera l'effet de l'affaiblissement de la croyance aux religions positives sur les esprits de l'époque, la substitution d'un déisme réfléchi à la foi aveugle et la critique des cérémonies religieuses. Ayant détruit la religion positive, notre auteur substitue à la morale religieuse une morale laïque et rationnelle qui préconise la réhabilitation des passions et des plaisirs et prêche l'eudémonisme collectif - une morale du bonheur. Ce sera le sujet de notre troisième chapitre. Le voyage imaginaire étant le plus souvent une utopie sociale, il est en même temps une utopie -- critique, car lorsqu'on indique des possibilités de réformes, il est naturel qu'on critique, du moins indirectement, le système social et politique en existence. C'est ainsi que toute utopie sociale devient une critique de la société dans laquelle vit l'auteur. Gilbert

n'est pas une exception à la règle et notre quatrième et dernier chapitre analysera le programme de réformes que préconise notre auteur. Finalement, au moment où Gilbert fait imprimer son voyage, commence le siècle des lumières. Or, les germes de la philosophie des penseurs du XVIII^e siècle se trouvent déjà dans maintes oeuvres des vingt dernières années du XVII^e siècle - la période qui contient les origines du XVIII^e siècle. L'on néglige trop souvent les esprits forts de cette fin du siècle et l'on croit que le XVIII^e siècle est né avec Les Lettres Philosophiques de Voltaire. Pourtant Fontenelle, Bayle, Vairasse, LaFontan et les esprits forts du XVII^e siècle sont les vrais précurseurs de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot et des autres. Nous essaierons non seulement de comparer les idées de Gilbert à celles de ses proches contemporains, mais aussi de démontrer qu'il est un précurseur des philosophes du siècle des lumières qui point avec la publication de son voyage.

Nous avons cru bon de ne pas reproduire l'orthographe de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale. Nous avons préféré transposer les passages cités en français moderne. Dans les renvois en bas de page, nous nous sommes servis de formes abrégées de certaines oeuvres; Caléjava indiquera L'histoire de Caléjava ou de l'île des hommes raisonnables, Pensées diverses, Les Pensées diverses sur la comète de Bayle, Télémaque, Les Aventures de Télémaque de Fénelon, et ainsi de suite.

CHAPITRE I

La raison et l'autorité

L'on a tendance d'ordinaire à penser que le XVII^e siècle était essentiellement une ère de stabilité après les bouleversements et les doutes de la Renaissance. Selon cette théorie, les Européens, fatigués, aimaient la discipline, l'organisation, les idées bien établies, une hiérarchie fondée sur des bases solides. A en croire certains, la morale au XVII^e siècle était toute chrétienne et même ascétique, les traditions et l'autorité n'étaient jamais mises en question, et si la raison s'était infiltrée dans la philosophie et la science de Descartes, elle respectait la religion. Si tel est le cas, il y a une opposition frappante entre le siècle de Racine, de Corneille et de LaFontaine et celui des philosophes. Gustave Lanson a été un des premiers à noter que "ces oppositions entre les deux siècles ne sont telles que si l'on s'en tient seulement à l'étude des chefs-d'oeuvre"¹; il y aurait alors un véritable fossé entre les deux séries d'ouvrages fameux. Mais,

¹Gustave Lanson, "Les Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique en France", Revue des cours et conférences, XVI (1907), 294.

poursuit Lanson, les chefs-d'oeuvre ne sont pas toujours les meilleurs représentants de leur siècle. C'est aux oeuvres secondaires qu'il faut aller pour mieux juger l'esprit philosophique qui commençait à naître dans les vingt dernières années du XVII^e siècle. Foigny et Vairasse sont, peut-être, de meilleurs représentants de leur siècle que Racine ou Corneille, et Claude Gilbert est plus utile à cette fin que Fénelon. Il faut mettre à côté des oeuvres de Bossuet et de Corneille ou de Boileau les oeuvres de Pierre Bayle et de Fontenelle. On peut se faire une idée de continuité entre les deux siècles, si l'on tient compte des oeuvres secondaires qui manifestent l'esprit philosophique que l'on a coutume d'attribuer au XVIII^e siècle. En effet, à partir de 1680 et même avant cette date, il y a eu un glissement graduel vers le rationalisme du XVIII^e siècle. Cet état des choses n'a pas été entièrement causé par le libertinage ni par le cartésianisme, bien que ces deux mouvements aient eu leur rôle à jouer dans le rationalisme de la fin du XVII^e siècle. Dans ses Causeries du lundi (en particulier dans les articles sur Saint-Evremond, Ninon de Lenclos et Chaulieu), Sainte-Beuve attribue l'esprit rationaliste de cette époque au courant libertin:

"De Montaigne et de Charron à Voltaire il n'y a que la main comme on voit. C'est ainsi que dans la série des temps quelques esprits font la chaîne."²

²Sainte-Beuve, Causeries du lundi, tome IV, p. 190.

D'autre part, Ferdinand Brunetière dans sa 'Critique de Bayle' et 'La formation de l'idée du progrès' place à côté de cet esprit libertin le courant cartésien.³ Après avoir été rejeté par les écoles, Descartes règne en maître à la fin du siècle.

Ce qu'on adopte, pourtant, ce n'est pas sa métaphysique mais plutôt sa méthode. Il n'y a pas un philosophe qui ne lui doive quelque chose, et même ses ennemis admettent leur dette, tels Locke et Spinoza. Du moins, Descartes est pour la grande majorité des penseurs un excitant spirituel. En Hollande et en Hongrie, on enseigne désormais officiellement la philosophie de Descartes dans les écoles, et déjà, malgré les décrets de Louis XIV pour bannir des écoles les principes cartésiens, les disciples de Descartes inculquent à leurs élèves les principes philosophiques du maître. Descartes, chassé de son pays et obligé de prendre refuge à l'étranger, est au comble de l'honneur. Ce qu'il enseigne aux Français, c'est surtout une méthode rationnelle et un esprit de libre examen. C'est ce qu'implique Fontenelle:

"C'est lui, à ce qu'il ne semble, qui a animé cette nouvelle méthode de raisonner beaucoup plus estimable que sa philosophie même dont une bonne partie se trouve fausse ou

³Ferdinand Brunetière, Etudes Critiques, tomes IV et V.

fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises".⁴

Descartes vient, ainsi, renforcer le libertinage contre sa volonté, comme l'indique Raymond Thamin:

"En concentrant ailleurs tout l'effort de la pensée humaine, Descartes crée donc une véritable indifférence en matière morale et religieuse. Et cela est bien d'un savant dédaigneux pour tout ce qui n'est pas sa science et la certitude . . . Puis, et le moment est venu de le dire maintenant, la raison n'aura pas toujours cette discrétion plus ou moins respectueuse [envers la religion]. Elle se demandera pourquoi ces exceptions consenties à sa domination et en viendra à tout soumettre à son niveau, voire les institutions et les croyances."⁵

Même les religieux subissent l'influence du cartésianisme. Témoin ce Pere Malebranche qui essaie de toutes ses forces de barrer la voie au libertinage en réconciliant le rationalisme et la religion. Il ne cessera de penser que le rationalisme est la voie de salut pour la religion et que ceux qui veulent convaincre les libertins de la valeur de la religion doivent se servir des mêmes armes que leurs adversaires. Il veut être cartésien et chrétien à la fois et chez lui, l'évidence rationnelle s'allie au mysticisme. Il n'a pas compris qu'en soumettant tout à la raison, il

⁴ Fontenelle, Préface à L'Histoire de l'académie des sciences depuis le règlement fait en 1699, cité par Paul Hazard, La crise de la conscience européenne, Paris: Boivin, 1935, p. 134.

⁵ Raymond Thamin, 'La Philosophie morale en France au XVII^e siècle', Revue des Cours et conférences, IV, 1896, 296.

donnait des armes aux libertins, puisque si Dieu peut être découvert par la voie de la raison, la révélation devient inutile. Malebranche donne à la raison une telle place qu'elle absorbe tout, même Dieu.

La raison pénètre ainsi partout, même dans le domaine de la foi. De pieux bénédictins essaient de séparer l'authentique de l'apocryphe dans la bible, comme Richard Simon dans sa Critique de l'Ancien et du Nouveau Testaments. L'abbé Fleury revendique le droit de la raison et son devoir d'examiner les textes sacrés. L'autorité des écrivains, désormais, ne tient plus devant la vigueur de la raison. Ceux qui veulent défendre la religion sont conscients du fait qu'il faut faire appel à la raison. Même Bossuet, qui mettait la foi au dessus de la raison, veut défendre la religion d'une façon qui s'accorde avec la raison. Ces religieux n'ont pas vu que le libertinage retournerait ces arguments contre eux. La religion a, elle-même, contribué à ce mouvement général vers le rationalisme. Dans la littérature de la grand époque, d'autre part, la raison était déjà présente, e.g. dans les pièces de Corneille ou dans les Maximes de la Rochefoucauld. Dans les écoles, on enseigne aux élèves à raisonner, bien que les Jésuites barrent la route au cartésianisme et que ce n'est que vers 1730 qu'il se soit vraiment infiltré dans leurs collèges. Ils laissent, toutefois, la liberté à leurs élèves d'analyser les textes anciens et de faire usage de leur raison. Les

journaux ont eu aussi leur rôle à jouer dans ce glissement vers le rationalisme, et les Huguenots réfugiés en Hollande ont aidé ce mouvement e.g. Le Clerc dans ses Bibliothèques et Bayle dans sa Nouvelle République des Lettres. En France, Le Journal des Savants n'était pas aussi spécialisé qu'on le croit et ne s'adressait pas seulement aux savants mais aussi aux lecteurs éduqués. Le Mercure Galant, moins important que Le Journal des Savants à cet effet mais ayant nombre de lecteurs éduqués, Le Journal de Trévoux, fondé en 1701, aidèrent à promouvoir le libre examen. Les Académies contribuèrent à l'échange des idées et encouragèrent le libido sciendi des lettrés. Tous ces facteurs ont, sans doute, contribué au mouvement rationaliste de la fin du XVII^e siècle, mais il s'agissait surtout d'un mouvement général, comme l'a démontré Lanson:

"En résumé, il y a eu un glissement général du XVII^e siècle vers le XVIII^e siècle: quelques gros blocs roulant en avant, font grand bruit en se détachant; mais la vérité est que tout le terrain glisse lui-même insensiblement. Il y a un mouvement général des esprits qui prépare les exigences du XVIII^e siècle en matière de critique et de certitude."

Cet esprit rationaliste se manifeste d'abord par un libre examen; pas un fait n'échappe à la raison qui passe tout au crible. Dans son travail de déblayage, elle juge les

⁶G. Lanson, "Les Origines et premières manifestations", op. cit., déc. 1907, p. 298.

traditions et nul obstacle ne l'arrête; elle fait table rase des erreurs permises par le respect de l'autorité .

Les voyages ont eu leur rôle à jouer dans ce mouvement des esprits. Après une ère de stabilité relative, l'on veut voyager vers la fin du siècle. Ce que les voyages enseignent avant tout, c'est la relativité. Tout varie selon le temps et le lieu, et rien n'est irréfutable; nulle tradition n'est si bien établie qu'elle ne puisse être mise en question. Les voyageurs donnent ainsi des armes aux libertins, et des esprits forts, comme Spinoza et Pierre Bayle, font appel aux faits rapportés par les voyageurs pour s'attaquer aux traditions. Les R.R.P.P. Jésuites, eux-mêmes, ont aidé le libertinage par leurs récits de voyages dans L'Amérique du Nord, au Canada, aux Antilles ou aux Caraïbes. Ces peuples, disaient les Jésuites, vivaient en égaux, et menaient une vie qui ferait rougir les Français. Ils voulaient, avant tout, montrer la puissance et la bonté de Dieu qui a donné à l'homme une conscience pour se conduire au bien, et ils n'ont pas vu que, puisque ces peuples pouvaient se conduire bien avec l'aide de leur raison, la révélation n'était plus nécessaire. Les grands hommes du siècle sont tous des voyageurs; Leibnitz et Locke ne cessent de voyager. Ce n'est pas seulement la géographie, la topographie des nouveaux pays qui attirent nos voyageurs; ce sont plutôt leurs moeurs, leurs lois, leur gouvernement, en un mot, leur culture. Ces voyages réels ouvrent de nouveaux horizons

et élargissent les esprits. Le XVII^e siècle était devenu une ère de découvertes qui mettaient en question des notions jusque-là transcendantes et irréfutables. Ce qui était cru dans un pays ne l'était pas dans un autre. Les voyages inspiraient le doute et ruinaient les religions positives. La Bruyère a vu le danger que courait la religion et dans son chapitre sur les esprits forts, il s'écrie :

"Quelques uns achèvent de se corrompre par de longs voyages, et perdent le peu de religion qui leur restait : ils voient de jour en jour un nouveau culte, diverses moeurs, diverses cérémonies."

Et quand on n'emprunte pas aux voyages réels pour attaquer les traditions et les conventions, on invente des voyages imaginaires. Le rôle du voyage imaginaire dans la lutte contre l'autorité est primordial. Les libertins du siècle, tels Vairasse ou Foigny, y voient un moyen efficace de détruire les dogmes et les confessions religieuses qui ne sont pas conformes avec la raison. Si l'on prouve que des peuples peuvent exister sans religion et atteindre le plus haut degré de perfection morale avec le seul concours de leur raison, on peut attaquer les cérémonies religieuses comme étant d'invention humaine. Les voyageurs dans l'irréel font fureur et ont bien compris leur tâche ; il s'agit, avant tout, de détruire l'autorité au profit de la

⁷ La Bruyère, Les Caractères, publiés chez Flammarion, p. 389.

raison. Claude Gilbert vient prendre place parmi ces auteurs de voyages imaginaires en 1700 et son attitude sera conforme à la leur. La raison est le guide suprême en matières morales et de religieuses dans l'oeuvre de Gilbert, et comme les esprits forts de la fin du siècle, il veut faire table rase des traditions. Pierre Bayle fut le représentant le mieux connu de ces esprits forts et la dette de Gilbert envers Bayle est considérable. C'est surtout aux Pensées diverses sur la comète que Gilbert semble avoir emprunté ses arguments dans sa lutte contre l'autorité, mais il est fort probable qu'il connaissait aussi le Dictionnaire de Bayle et les oeuvres d'autres libertins érudits tels Spinoza et Fontenelle. Quoiqu'il en soit, il prend place parmi ces esprits forts par sa lutte tenace contre les traditions et sa revendication de la suprématie de la raison dans tous les domaines.

Dans l'ouvrage de Gilbert, les voyageurs obtiennent la permission de rester dans l'île de Caléjava

"pourvu qu'ils soient convaincus de ces vérités [i.e. l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la punition des vices et la récompense des vertus dans l'autre vie] par des raisons solides et naturelles et non par l'autorité."⁸

Il s'agit de persuader les Européens par des preuves tirées de la lumière naturelle et non par le respect qu'ont d'ordinaire

⁸ Claude Gilbert, Caléjava, p. 32.

les hommes pour l'autorité. Aussi Alâtre et Eudoxe entreprennent-ils de détruire la croyance en l'autorité et le respect que l'on a d'ordinaire pour les traditions. Nous retrouvons à travers le livre de Gilbert l'esprit géométrique que Fontenelle préconisait et qui, selon lui, ne devait pas appartenir à la géométrie seulement, mais devait aussi imprégner tout ouvrage de politique, de morale ou d'éloquence. L'oeuvre de Gilbert est écrite de la main de géomètre et constitue un document important sur le rationalisme que Lanson a défini comme suit:

"Ce mot désigne un besoin d'idées claires et cohérentes qui n'exclut pas, qui implique même pour beaucoup, l'attention aux faits et la considération de l'expérience. Car, avant tout, le rationalisme est un engagement de ne pas céder au préjugé ni s'incliner devant l'autorité, un engagement d'examiner toujours les choses par soi-même et d'employer sa raison à chercher la vérité."⁹

En vrai cartésien, Gilbert définit ses prémisses avant de tirer ses conclusions; comme le reste de son oeuvre dépend de la raison, il consacre la première partie du livre à "désaccoutumer [ses lecteurs] de s'appuyer sur l'autorité" à se défaire de la prévention que nous inspirent les sentiments de ceux pour qui nous avons du respect."¹⁰ Le

⁹Gustave Lanson, 'Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIII^e siècle en France', Revue du Mois, IX (1910), pp. 9-10.

¹⁰Gilbert, Caléjava, p. 34.

respect pour la tradition est la source la plus commune d'erreurs en ce monde et il faut, donc, détruire l'autorité avant de reconstruire tout un système fondé sur la raison. Il y a, dit Gilbert, deux sortes de vérités: celles qui sont arbitraires, comme par exemple la jurisprudence-nous ne nous y connaissons pas suffisamment et nous devons donc avoir recours à l'autorité des autres qui en ont une connaissance plus profonde. Mais il y a d'autres vérités accessibles à tous les hommes:

"Les vérités qui seules méritent de porter un nom si glorieux ne dépendent que des principes immuables établis par l'auteur de la nature: Pour déterrer celles-ci, il ne faut avoir recours qu'à la raison."¹¹

Pourtant, au lieu de tout examiner et de ne tenir compte que de l'objet ou de l'idée qu'ils analysent, les hommes se laissent influencer par divers facteurs, comme par exemple des éléments extérieurs, l'ancienneté des croyances et le respect que l'on a pour le génie des auteurs. Pierre Bayle croyait, lui aussi, comme Descartes que l'erreur était souvent causée par la nature de l'acquiescement que donne la volonté à la représentation d'une idée ou d'une croyance que lui fait l'entendement. Quand l'assentiment de la volonté n'est pas déterminé par les valeurs intrinsèques de l'objet mais par des valeurs extrinsèques, il conduit à l'erreur. Gilbert

¹¹Ibid, p. 34-35.

veut démontrer les causes des erreurs humaines et il les souligne avec une précision et une netteté admirables. La principale cause de l'erreur est le respect qu'ont les hommes pour les traditions, la crainte d'aller à l'encontre des idées reçues. "C'est l'autorité, dit Gilbert, qui conserve de vieilles coutumes quoiqu'extravagantes, comme si nous avions honte d'être plus sages que nos pères."¹² L'on fait appel à l'autorité des savants et des auteurs bien connus, poètes ou historiens. Mais sait-on si ces hommes ont examiné le problème avec toute l'application, voulue? Et Gilbert de s'écrier: "Ce n'est pas assez qu'une personne soit habile, il faut savoir si elle a donné toute son attention à la décision d'une difficulté."¹³ L'opinion des historiens, surtout, est suspecte. Dans L'Histoire des Oracles, Fontenelle posait la même difficulté par rapport à la foi que l'on doit ajouter aux récits des historiens:

"Les discussions historiques sont encore plus susceptibles de cette sorte d'erreur: On raisonne sur ce qu'ont dit les historiens, mais ces historiens n'ont-ils été ni passionnés, ni crédules, ni mal instruits, ni négligeants? Il en faudrait trouver un qui eût été spectateur de toutes choses indifférentes et appliqué."¹⁴

¹² Ibid, p. 48.

¹³ Ibid, p. 44.

¹⁴ Fontenelle, L'Histoire des Oracles, éd. Louis Maigron, Paris, 1934, p. 29.

Comme Fontenelle, Gilbert veut qu'on se défie du récit des historiens et il ouvre une parenthèse pour déterminer le degré d'authenticité des histoires. Même quand il s'agit d'un fait rapporté par plusieurs historiens, il faut se mettre sur ses gardes, comme l'énonce Alâtre: "Il soutint qu'un fait qui passait pour vrai ne l'était pas toujours."¹⁵ En effet, la croyance aux faits acceptés par la majorité ne dépend que de l'étendue des connaissances humaines. Les Anciens ont longtemps cru que la terre était au centre du monde et ce fait passait jadis pour irréfutable; on a découvert par la suite que ce n'était pas vrai. Mais voilà qui est plus sérieux; les historiens sont obligés de mettre du merveilleux dans leurs récits pour plaire à leurs lecteurs: "La raison est qu'on ne parle que pour être écouté avec plaisir; pour cela, il faut faire entrer du merveilleux dans un récit; il le faut charger de circonstances rares et extraordinaires, le rendre le plus fleuri qu'il est possible sans quoi il ne frapperait pas l'esprit et l'imagination."¹⁶

La vérité ne plaît pas aux hommes, et ils veulent quelque chose qui sorte de l'ordinaire. Les historiens et les poètes, dont le but est de plaire, ont voulu inclure le merveilleux et la fable pour réveiller l'intérêt de leurs lecteurs. Tous les peuples de la terre aiment l'extraordinaire - n'est-ce pas pour cela qu'on lit les voyages extraordinaires

¹⁵ Gilbert, Caléjava, p. 49

¹⁶ Ibid, p. 50.

du temps de Fontenelle et de Gilbert? L'on ne prend pas plaisir à une chose quand elle est banale: "On ne croit aisément que ce qu'on prend plaisir à entendre, comme les évènements rares, si bien qu'on ne donne facilement que dans ce qui est le plus incroyable."¹⁷ En cela, les hommes ne sont pas raisonnables mais ils suivent la pente naturelle qui les porte au plaisir et au merveilleux. L'homme ne peut s'empêcher de donner libre cours à son imagination, selon Fontenelle. Dans le dialogue entre Homère et Esope, Homère dit à ce dernier:

"Vous vous imaginez que l'esprit humain ne cherche que le vrai, détrompez vous; l'esprit humain et le faux sympathisent extrêmement Si vous avez la vérité à dire, vous ferez fort bien de l'envelopper dans des fables, elles pourront bien plaire sans contenir aucune vérité. Ainsi, le vrai a besoin d'emprunter la figure du faux pour être agréablement reçu dans l'esprit humain; mais le faux y entre bien sous sa propre figure, car c'est le lieu de sa naissance et de sa demeure ordinaire et le vrai y est étranger."¹⁸

Afin de prouver l'amour de l'homme pour la fable, Gilbert fait appel à la vie quotidienne; un évènement est transmis par voie orale jusqu'à ce qu'il soit entièrement transformé:

"Qui ne sait que nous ne saurions découvrir la vérité d'une chose qui est arrivée dans notre ville et de notre temps et que de cent personnes qui l'ont vue on n'en rencontre pas deux qui la racontent de la même manière."¹⁹

¹⁷ Ibid., p. 50.

¹⁸ Fontenelle (Bernard le Bovier de), Nouveaux dialogues des morts, éd. Fred Lorenzo Preston, Michigan University, 1966, p. 31.

¹⁹ Gilbert, Caléjava, p. 54.

Il ne s'agit là que d'une observation banale, mais Gilbert, le magistrat, a sans doute vérifié ce fait dans les témoignages pendant les jugements. Sa position par rapport à l'histoire se rapproche sensiblement de celle de Bayle; tous deux revendiquent le pyrrhonisme historique.

Pierre Bayle a, en effet, mis en question la sincérité des historiens et revendiqué la nécessité d'avoir des documents en histoire. Il tourne l'attention du témoignage au témoin et il exprime des doutes quant à la sincérité des témoins. En fait, Bayle transpose en histoire la méthode cartésienne et énonce sa dette envers Descartes:

"En bonne philosophie, c'est agir témérement que d'affirmer une chose si l'on n'en a une idée claire et distincte. C'est pour avoir fait prendre garde que cette loi oblige tout homme qui veut devenir philosophe que Monsieur Descartes a tant contribué dans ce siècle à perfectionner la raison humaine et qu'il l'a mise en état d'examiner les vieilles erreurs et d'éviter les autres à l'avenir."²⁰

Cela s'applique surtout à l'histoire, et il faut établir une relation directe entre évidence et certitude. En histoire, il faut des documents:

"Monsieur Descartes a fort bien dit que la source la plus féconde de nos erreurs dans les matières philosophiques est que nous enfermons plus de choses dans nos jugements que nos idées distinctes ne nous en présentent. On peut dire que rien ne répand plus de faussetés dans les écrits de

²⁰ Pierre Bayle, Nouvelles Lettres sur l'histoire du Calvinisme, Oeuvres Diverses, La Haye, 1737, Tome XII, p. III.

critique que la licence qu'on se donne d'étendre plus qu'il ne faut les autorités sur lesquelles on veut se fonder."²¹

Les raisonnements spéculatifs, poursuit Bayle, doivent être remplacés par les documents. Car Bayle est, lui aussi, conscient de ce penchant de l'homme pour le merveilleux. Dans ses Pensées diverses sur la comète, il nous invite à nous méfier des poètes et des historiens qui inventent toute sorte de prodiges pour parsemer leurs oeuvres du merveilleux.²² Depuis longtemps, les libertins érudits attribuaient à cet amour du merveilleux la croyance aux miracles. Spinoza dans son Tractatus Theologico-Politicus, Cyrano de Bergerac dans ses Empires de la lune et Fontenelle dans son Histoire des Oracles avaient dénoncé cette recherche de l'extraordinaire dans tout. Ce dernier propose comme raison de la croyance aux oracles ce penchant pour le merveilleux:

"Je pourrais aux trois raisons que j'ai données en ajouter une quatrième aussi bonne peut-être que toutes les autres; c'est que dans le système des oracles rendus par les démons, il y a du merveilleux et si on a un peu étudié l'esprit humain, on sait quelle force le merveilleux a sur lui."²³

²¹Pierre Bayle, article 'Cassius', Dictionnaire historique et critique, Rotterdam, Bohm, 1720, T.I., p. 786, note. A.

²²P. Bayle, Pensées diverses sur la comète, éd. A. Prat, Paris, 1939, I. p. 30.

²³Fontenelle, L'Histoire des Oracles, p. 29.

Nous verrons que Gilbert adopte une même attitude envers les miracles dans notre deuxième chapitre. Il suffit pour l'instant de constater qu'il partage cette méfiance du merveilleux avec les penseurs de son temps et qu'il préconise un pyrrhonisme en histoire qui annonce déjà l'attitude de Voltaire dans ses oeuvres historiques -- le doute méthodique et la recherche du document.

Ainsi, de même que Bayle, Gilbert dénonce la faiblesse humaine comme une source d'erreurs. Nous avons déjà montré comment cette faiblesse se manifestait sous la forme de la crédulité et de l'amour du merveilleux. Pierre Bayle avait de plus souligné que l'acquiescement à une vérité dépendait trop souvent de facteurs extrinsèques. La volonté, selon lui, donne son assentiment par inertie qui nous force d'interrompre l'attitude attentive et difficile qu'est la suspension du jugement -- seule garantie de la vérité selon Descartes. La paresse est, donc, une autre cause d'erreurs, car elle nous empêche de tout examiner pour arriver à des conclusions et de faire un bon usage de notre raison. Gilbert est du même avis:

"Car la peine qu'il faut pour chercher la vérité est grande en comparaison de la commodité qu'il y a à suivre aveuglément le chemin que les autres suivent à l'aveugle."²⁴

²⁴ Gilbert, Caléjava, p. 35.

Cette notion de l'esprit fort renonçant à l'idée traditionnelle que les faibles acceptent aveuglément se retrouve dans Les Pensées diverses sur la comète: "A l'exception de quelques philosophes," écrit Bayle, "très peu examinent ce qu'on avance. Chacun croit que les anciens ont suffisamment examiné la question."²⁵ Les faibles se laissent facilement persuadés par paresse, poursuit Bayle:

"Quelques personnes ayant débité une doctrine que l'on suppose qu'ils ont examinée à fond, l'ont persuadée à plusieurs personnes par le préjugé de leur mérite et ceux-ci à plusieurs autres qui ont trouvé mieux leur compte, pour leur paresse naturelle à croire tout d'un coup ce qu'on leur disait d'examiner soigneusement."²⁶

Les rationaux prenaient, eux, le chemin difficile puisqu'ils n'avaient ni le nombre ni la force établie et qu'ils ne pouvaient compter que sur leur force. Gilbert est un de ceux qui veulent nous débarrasser non seulement de nos fautes, mais aussi de nos faiblesses. Plus l'erreur est ancienne, plus il est honorable de la combattre, dira de même Tyssot de Patot dans son voyage:

"J'ai beaucoup meilleure opinion des qualités d'un homme qui nage contre le courant d'un torrent que d'un autre qui se laisse insensiblement emporter à ses flots; je fais de même, un jugement infiniment plus avantageux de la pénétration et de la solidité de l'esprit de celui qui examine tout et qui s'oppose quelque fois même à des opinions reçues depuis longtemps que ceux qui les ont héritées de leurs ancêtres et qui ne les conservent souvent qu'à cause de leur âge ou de leur autorité."²⁷

²⁵P. Bayle, Pensées diverses sur la comète, I p. 271.

²⁶Ibid, Tome I, p. 37.

²⁷

Simon Tyssot de Patot, Le Voyage de Jacques Massé, ch. II. p. 52.

Cette image de l'esprit fort luttant contre le courant semble avoir été populaire à l'époque, puisque nous la retrouvons dans L'Histoire des Oracles de Fontenelle. Il soutient qu'il est aisé de suivre la foule, mais que seul un esprit fort peut renoncer aux idées reçues :

"Cela vient en général de ce que pour quitter une opinion commune ou pour en recevoir une nouvelle, il faut faire quelque usage de sa raison, bon ou mauvais, mais il n'est pas besoin d'en faire aucun pour rejeter une opinion nouvelle ou pour prendre une qui est commune. Il faut des forces pour résister au torrent mais il n'en faut point pour le suivre."²⁸

De même que nos faiblesses, nos valeurs intellectuelles influencent nos jugements. C'est pourquoi les disciples de Descartes prêchaient qu'il fallait juger l'objet ou l'idée par ses valeurs intrinsèques. Ils savaient que les habitudes et surtout les préjugés influent sur les décisions prises au sujet d'une question. Les tendances innées ou acquises nous viennent de deux sources : les passions et l'éducation. Nous verrons dans le chapitre sur la morale comment les passions nous dominent et que nous agissons selon les passions du moment plutôt que selon des principes. L'éducation est néfaste parce qu'à l'âge tendre, les enfants sont à la merci de leurs professeurs qui leur inculquent des préjugés et des erreurs. Le drame, c'est que ces éducateurs croient,

²⁸ Fontenelle, L'Histoire des Oracles, p. 79.

eux-mêmes, à ces fables et ne font rien pour désabuser leurs élèves. L'éducation nous donne à tous des automatismes, et nous acceptons plus tard dans la vie comme preuves ce que nous dictent nos préjugés. Cette théorie avait été formulée par Bayle qui dans ses oeuvres mettait ses lecteurs en garde contre les préjugés. Il écrit dans Les Pensées diverses sur la comète que le premier précepte de la méthode nous demande d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention qui sont étroitement liées, car l'effet de la première est de nous livrer à l'influence sournoise de la seconde. Gilbert veut, lui aussi, nous dépouiller de nos préjugés, et il maintient que seul un homme mettant de côté ses préjugés peut arriver à découvrir la vérité: Il y arriverait "pourvu qu'il eût soin que les préjugés ne l'offusquassent point."²⁹ Les préjugés sont plus forts chez les peuples ignorants et il faut, donc, dénoncer l'ignorance comme une autre source d'erreurs.

Les esprits forts attribuaient à l'ignorance et à la crédulité des peuples la croyance aux oracles, aux sorciers et à la magie. Dans son histoire du rationalisme³⁰,

²⁹ Gilbert, Caléjava, p. 60.

³⁰ W.E.H. Lecky, The Rise and Influence of Rationalism in Europe, (London, 1910), vols. I and II.

W.E.H. Lesky a montré que la croyance à la magie a diminué à mesure qu'a disparu l'ignorance et qu'il s'est effectué un mouvement général vers le rationalisme au XVII^e qui a graduellement ruiné la croyance au surnaturel. Fontenelle indique, en effet, que la croyance aux sorciers et aux oracles était surtout due à l'ignorance :

"Ajoutez à tout cela que dans les temps de la première institution et des Dieux et des oracles, l'ignorance était beaucoup plus grande qu'elle ne fut par la suite. La philosophie n'était point encore née et les superstitions les plus extravagantes n'avaient aucune contradiction à essuyer de sa part. Il est vrai que ce qu'on appelle le peuple n'est jamais fort éclairé; cependant, la grossièreté dont il est toujours, reçoit encore quelque différence selon les siècles; du moins, il y en a où tout le monde est peuple et ceux-là sont sans comparaison les plus favorables à l'établissement des erreurs."³¹

Bayle fait appel à la philosophie pour avoir raison de l'ignorance; c'est la philosophie qui a détruit les erreurs monstrueuses, comme Hercule a détruit les monstres :

"Aussi faut-il avouer qu'il n'y a qu'une bonne et solide philosophie qui, comme un autre Hercule, puisse exterminer les monstres des erreurs populaires: c'est elle seule qui met l'esprit hors de page."³²

Dans sa discussion de l'autorité, Gilbert prouve que le consentement universel n'est pas une preuve de la vérité d'un fait, puisque la vérité varie selon le lieu et le temps

³¹Fontenelle, L'Histoire des Oracles, p. 99.

³²Bayle, Pensées Diverses, I, p. 80.

quand elle est déterminée par l'opinion de la majorité, mais surtout parce que le peuple ne reconnaît pas le vrai génie et que seuls les savants peuvent apprécier la vraie valeur d'une idée: "Le peuple ne connaît pas ces principes et il n'estime que l'ignorant qui raisonne sur ceux qui leur sont connus et familiers."³³ Aussi ne faut-il pas se fier au jugement du peuple qui est le plus injuste des juges:

"Car je ne compte pour rien l'estime du public: Sénèque même le prend pour un préjugé désavantageux en matière de dogmes; le grand nombre ne suit jamais le parti de la vérité et je me fieraï plutôt à deux bons yeux, toutes choses étant égales, qu'à mille qui ne seraient pas si bons et qui ne considéreraient tous les objets dans le même égarement."³⁴

Pierre Bayle, de même, avait réfuté l'argument orthodoxe du consentement universel, et dans ses Pensées diverses sur la comète, il s'attarde sur ce point. Il veut prouver qu'un petit nombre de sages valent mieux que la foule ignorante et que les esprits forts, s'ils n'ont pas le nombre, peuvent du moins avoir la vérité de leur côté:

"En philosophie, il ne faut compter pour rien les suffrages d'une infinité de gens crédules et superstitieux et acquiescer plutôt aux raisons d'un petit nombre de philosophes."³⁵

³³ Gilbert, Caléjava, p. 41.

³⁴ Ibid, p. 41.

³⁵ P. Bayle, Pensées Diverses, I, p. 136.

Les opinions souvent fausses ne deviennent générales qu'à cause de la crédulité de la foule:

"Il n'est pas étonnant qu'une erreur devienne générale, vu le peu de soin qu'ont les hommes de consulter la raison quand ils ajoutent foi à ce qu'ils entendent dire à d'autres et le peu de profit qu'ils font des occasions qui leur sont offertes de se détromper."³⁶

Dans L'Histoire des Sévarambes, Vairasse explique, lui aussi, que la croyance aux cérémonies religieuses est due à cette crédulité de la foule qui suit les opinions communes comme des moutons de Panurge:

"Leur aveuglement dans une matière si importante remplissait leur esprit de mille faux préjugés qui les empêchaient, de voir la lumière de la vérité, quelque éclatante qu'elle fût d'elle-même . . . L'habitude qu'ils s'étaient faite dans l'erreur avait tellement corrompu les affections de leur coeur qu'elle offusquait toutes les lumières de la raison et ne leur permettait pas d'agir librement dans le choix du bien et du mal, du vrai et du faux."³⁷

A un moment où naissait le rationalisme et où les esprits forts étaient peu nombreux, il était normal qu'ils se crussent une élite contre une foule de crédules qui ne faisaient pas usage de leur raison. Le siècle des lumières a été une sorte de croissance de l'homme, selon le mot de Kant. Les esprits forts étaient des hommes qui avaient grandi, qui étaient sortis de l'enfance, de la tutelle de l'autorité. Il était naturel qu'ils considérassent

³⁶ Ibid, p. 132.

³⁷ D. Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, édité par A. Adam, Les Libertins du XVII^e siècle, p. 299.

le peuple ignorant comme des inférieurs. C'est pourquoi l'on retrouve le même mépris de la foule dans leurs oeuvres. L'attitude de Fontenelle dans le passage suivant est caractéristique de tous les esprits forts, qui maintiennent qu'il faut tourner le dos à la foule. Dans le Veme Dialogue des morts entre Straton et Raphaël d'Urbin, Straton s'écrie:

"Ah! tous les philosophes qui sont ici vous répondront pour moi, que j'appris à mon esclave ce que les sages doivent pratiquer; que pour trouver la vérité, il faut tourner le dos à la multitude, et que les opinions communes sont toujours la règle des opinions saines pourvu qu'on les prenne à contre sens."³⁸

C'est pourquoi Gilbert qui partageait ce mépris de la foule crédule, a stipulé que le consentement de la majorité n'est pas une preuve irréfutable de la vérité d'une hypothèse:

"Ce n'est pas le mérite qui donne la vogue, c'est l'opinion du plus injuste des juges: l'opinion du peuple; ce mot comprend tout le monde, à la réserve d'un très petit nombre de savants, dans le sens que nous l'avons dit, et dont on ne fait aucun cas."³⁹

Une dernière cause d'erreurs, selon Gilbert, est l'orgueil de cette même foule crédule qui croit toujours avoir raison et qui n'analyse pas l'idée ou la croyance convenablement à cause de leur orgueil. A en croire Gilbert, les philosophes sont les seuls qui soient dans le droit chemin, mais cette attitude qu'il partage avec Bayle et Fontenelle et les

³⁸ Fontenelle, Nouveaux Dialogues des Morts, éd. Preston, p. 162.

³⁹ Gilbert, Caléjava, p. 43.

autres libertins érudits, n'est-ce pas aussi de l'orgueil? Ces rationaux, comme l'a fait voir Paul Hazard, sont avant tout des présomptueux qui croient avoir trouvé le chemin de la vérité, la lumière capable de dissiper toutes les ténèbres:

"Ils croyaient avoir tout dit, quand ils répétaient les mots de préjugés, de superstition; et ils ne se demandaient pas si, dans ces seuls termes, ils ne confondaient pas des préjugés authentiques, des superstitions avérées et des croyances légitimes."⁴⁰

Ceux qui accusaient les autres d'être orgueilleux étaient, eux-mêmes, présomptueux et se croyaient les seuls dépositaires de la vérité.

Ayant ainsi fait table rase des traditions et des conventions, ayant montré les méfaits de l'autorité et nous ayant fait voir nos faiblesses, sources d'erreurs en philosophie, Gilbert est prêt à s'engager dans un travail de reconstruction que ce déblayage exige. Si l'on détruit tout sur quoi repose la société, il faut aussi reconstruire, car autrement l'on aura contribué au nihilisme. Sur quoi reposera ce travail de reconstruction? Sur le mot-clef du livre, sur la raison. Quelle est donc cette raison au nom de laquelle les libertins érudits se permettent de saper le fondement de la société européenne? La raison est à la base de la critique des traditions; elle a une valeur

⁴⁰ Paul Hazard, La Crise de la conscience européenne, p. 157.

discriminatrice, c'est à dire qu'elle juge et sépare le vrai du faux. D'elle dépendent toute la philosophie et la science. Elle observe les faits que les sens enregistrent; elle les sépare ensuite, les analyse, les distingue, et les collectionne. C'est là son premier devoir. Son deuxième devoir est de découvrir les liens qui unissent les faits, les comparer. Elle est ainsi la gardienne de la vérité, comme le dit si bien Paul Hazard:

"En présence de l'obscur et du douteux, elle se met au travail, elle juge, elle compare, elle emploie une commune mesure, elle découvre, elle prononce. Pas de plus haute fonction que la sienne puisqu'elle est chargée de révéler la vérité, de démontrer l'erreur. De la raison dépendent toute la science et toute la philosophie."⁴¹

La raison s'attache à la réalité, l'analyse selon l'expérience, car c'est la seule garantie contre l'erreur. Cette conception de la raison était déjà courante parmi les philosophes de la fin du XVII^e siècle et les disciples de Descartes la formulaient dans leurs écrits. Il y avait ceux qui disaient que la raison était une étincelle de l'esprit divin donnée aux hommes par Dieu pour se guider au bien, raison que nous appelons conscience. D'autres avaient une conception toute laïque de la raison, disant que c'était l'esprit de l'homme tout court.

Claude Gilbert appartient au nombre de ceux qui voyaient en la raison 'un don de Dieu' pour guider les hommes vers la vérité. Il répète sans cesse que la raison

⁴¹ Paul Hazard, La pensée européenne au XVIII^e siècle, Paris, Bovin, 1948-49, I, p. 36.

est 'un aussi bon don du ciel'⁴² et que tout le monde veut bien plier sous son joug. Les Avaïtes croient :

"qu'il est juste de prendre cette heureuse guide qui nous conduit toujours au bien, et le bien se trouve partout où elle nous conduit: en la suivant, nous ne dépendons que de nous-mêmes et nous devenons par là en quelque sorte des dieux."⁴³

C'est parce que la raison se suffit à elle-même et que c'est une parcelle de l'esprit divin que Dieu a voulu donner aux hommes. Pour aller au bien, l'homme n'a qu'à suivre sa raison. Les philosophes de la fin du siècle ne cessent de répéter que la raison est un guide suffisant pour nous mener au bien. Vairasse avait déjà revendiqué la suprématie de la raison :

"C'est ainsi que raisonnent ces pauvres aveugles qui préfèrent les faibles lueurs de leur esprit ténébreux aux lumières éclatantes de la révélation et au témoignage de la Sainte Église de Dieu."

Il poursuit: "De là vient que si leur religion n'est pas la plus véritable de toutes, elle est du moins la plus conforme à la raison humaine."⁴⁴ Foigny, ennemi des institutions, ne veut qu'un seul guide: la raison. Les Australiens n'ont d'autres lois que celles de la raison; pour l'habitant de la Terre Australe, "sa raison, c'est la

⁴² Gilbert, Caléjava, p. 57.

⁴³ Gilbert, Caléjava, p. 57.

⁴⁴ D. Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, édité par Atkinson op. cit., p. 127.

loi, c'est la règle, c'est son unique guide."⁴⁵ Tyssot de Patot maintient, de même, que la raison suffit à l'homme, et le prêtre avec qui parle Jacques Massé dans le pays imaginaire ne croit pas qu'il ait été nécessaire à Dieu de nous imposer des lois, puisqu'il nous a donné une volonté et un entendement pour nous conduire.⁴⁶ Nous verrons dans notre deuxième chapitre que cette croyance des Avaïtes en la raison conduit droit au déïsme. Il suffit d'insister ici sur le fait que les Avaïtes n'ont d'autres règles de conduite que celles prescrites par la raison. Elle juge toutes les lois qui leur sont imposées:

"Je ne dispose pas de mes lumières naturelles à mon gré; j'aurais beau vouloir que ce qui me paraît faux me parût vrai, ma volonté n'y peut rien changer et il faut que je condamne la règle que ma raison désapprouve; ainsi ce n'est toujours qu'elle qui me gouverne."⁴⁷

L'homme ne doit, donc, se conduire que d'après les règles de la raison, mais il n'a pas suffisamment confiance en cette raison. Il croit que très peu de personnes peuvent faire usage de cette faculté; il se laisse aller à l'erreur par ce manque de confiance. Pourtant, tout homme a la capacité

⁴⁵G. Fogny, La Terre Australe Connue, édité par Adam op. cit., p. 308.

⁴⁶S. Tyssot de Patot, Le Voyage de J. Massé, p. 190.

⁴⁷Gilbert, Caléjava, p. 58.

de faire usage de sa raison. Les idées démocratiques de Gilbert sont à la base de la conception que les Avaites ont de la raison; elle est universelle. Ce n'est pas là une contradiction avec le mépris de Gilbert pour la foule crédule et ignorante; s'il la critique, c'est parce qu'elle ne fait pas usage de sa raison et non parce qu'elle ne peut s'en servir. Les esprits les plus grossiers peuvent comprendre les choses claires et évidentes:

"Il me semble, dit Alâtre, que les aveugles sont très rares, et les esprits les plus grossiers peuvent comprendre les choses claires et évidentes par elles-mêmes."⁴⁸

Les hommes qui ne peuvent faire usage de leur raison sont des aveugles ou des imbéciles. Si la raison est universelle, la morale est, donc, universelle et la vérité est une et immuable. Cela nous conduit à la morale rationnelle que nous analyserons dans notre troisième chapitre. Dieu aurait été injuste de donner une raison pour guide à quelques uns seulement. La notion de l'impartialité de Dieu est chère à Gilbert et c'est elle qui le pousse à revendiquer la raison universelle.

Si la raison est universelle et que tout homme peut en faire usage, d'où vient que les hommes tombent dans l'erreur? Nous avons déjà analysé les causes de l'erreur, telles que les considérait Gilbert. Tout se ramène à

⁴⁸ Ibid, p. 60.

l'usage que font les hommes de leur liberté. La conception de la liberté chez Gilbert est une conception non chrétienne mais plutôt cartésienne ou malebranchiste. Gilbert dit que ce n'est pas la raison qui trompe l'homme, mais c'est lui qui se précipite volontiers dans l'erreur:

"Prenez garde, répondit l'Avaïte, que ce ne soit pas elle qui vous trompe mais que ce ne soit vous-mêmes qui vous précipitez dans l'erreur; si vous faites un bon usage de votre liberté, vous ne recevrez pour vrai que ce qui est évident; comptez alors sur l'infailibilité de votre raison. Si vous n'admettez le vraisemblable que pour ce qu'il est, vous ne vous tromperez point."⁴⁹

La liberté de l'homme consiste à examiner les bornes de la vraisemblance et de la probabilité pour découvrir la vérité:

"Si nous avons le temps d'en user et que nous arrêtant au milieu du chemin pour nous épargner la peine que l'esprit trouve à s'appliquer, nous prenions le faux pour le vrai ou le mal pour le bien, au lieu de donner tous nos soins à déterrer la vérité, et à nous garantir de toutes sortes de méprise autant qu'il est en notre pouvoir, alors nous ne profitons pas de notre liberté et nous tombons dans l'erreur par nos fautes."⁵⁰

Il s'agit là de la doctrine de Bayle et de son argumentation contre l'autorité fondée sur le principe cartésien de l'évidence rationnelle, tel que l'a énoncé Malebranche dans De la recherche de la vérité:

"L'usage que nous devons faire de notre liberté, c'est de

⁴⁹ Gilbert, Caléjava, p. 62.

⁵⁰ Ibid, p. 112.

nous en servir autant que nous le pouvons; c'est à dire, de ne consentir jamais à quoique ce soit jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des principes de notre raison . . . Voilà donc la règle que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines."⁵¹

Gilbert conclut, de même, que l'homme qui ne fait pas usage de sa raison est responsable de ses fautes: "Mais ne serait-il pas ridicule si ayant de bons yeux, j'aimais mieux les fermer pour courir volontairement le danger auquel la nécessité expose un aveugle?"⁵²

Comment faire le meilleur usage de sa raison et de sa liberté? La méthode qu'offre Gilbert dans son oeuvre est celle de Descartes adoptée par Bayle. C'est ici que nous pouvons dire avec Wijngaarden: "Faut-il conclure de ce qui précède que l'auteur 'ait mis en action la philosophie cartésienne?' On le croirait en constatant son culte de la raison."⁵³ Le premier précepte qu'a enseigné Descartes à Bayle et à Gilbert, c'est le doute méthodique ou la suspension du jugement. Mais Descartes tenait ce principe de Montaigne dont la formule était 'Que sais-je?'. On peut établir un lien étroit entre Gilbert, Bayle, Descartes et Montaigne et il s'agit bien d'une tradition sceptique. Raymond Thamin a raison d'appeler les esprits forts des descendants de

⁵¹ Malebranche, De la recherche de la vérité, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, 1962, Livre I, chapitre II, p. 11

⁵² Gilbert, Caléjava, p. 58.

⁵³ Wijngaarden, Les Odyssées philosophiques, p. 107.

Montaigne:

"Nous rattacherons à lui, si l'on veut quelques-uns de ces trente mille athées, que le Père Mersenne se désole de compter à Paris . . . Nous considérons comme ses héritiers, au moins aussi authentiques, tous ceux qui, dans le discrédit des croyances, demandèrent à la philosophie et à la raison des règles de vie."⁵⁴

Le doute méthodique de Descartes, c'est la pierre de touche qui nous permet de discerner la vraie certitude de la pseudo-certitude. Il faut donc, si l'on veut découvrir la vérité, douter avant tout, éviter la précipitation.

Descartes avait dit que la raison devait tout soumettre à son libre examen, sauf la religion; Bayle préconise le libre examen pour tout, même la religion:

"Il faudrait en quelque façon dans les matières de fait suivre le conseil que M. Descartes donne à l'égard des spéculations philosophiques; examiner chaque chose tout de nouveau sans avoir aucun égard à ce que d'autres en ont écrit. Mais il est infiniment plus commode de s'arrêter au témoignage d'autrui et c'est ce qui multiplie prodigieusement les témoins de faussetés."⁵⁵

De même, Gilbert veut avant tout que l'on évite les précipitations et la prévention, que l'on examine tous les aspects de la question. La seule garantie de la vérité, c'est une attitude objective:

"Si on ne s'appuyait jamais que sur des principes clairs et évidents et qu'on n'en tirât des conséquences que par des raisonnements semblables, comme on doit, un esprit

⁵⁴R. Thamin, 'La philosophie morale en France au XVII^e Siècle', Revue des cours et conférences, janvier 1896, p. 291.

⁵⁵P. Bayle, 'Goulu', Dictionnaire historique et critique, Rotterdam, 1720, Michel Bohm, vol. II, p. 1291.

trouverait partout de la clarté et de l'évidence et il n'aurait pas besoin de beaucoup de lumière naturelle dans de pareils sujets; pourvu qu'il eût soin que les préjugés ne l'offusquassent point."⁵⁶

Nous trouvons ici plusieurs préceptes de la méthode de Descartes. Il y a d'abord le besoin d'objectivité sur lequel nous avons insisté. Comme Bayle, Gilbert souligne, en plus, la nécessité de s'attacher à ce qui est clair et distinct. Descartes avait pris pour règle que seule est vraie une idée qui paraît irréfutable par sa clarté. Les idées distinctes sont les seules que Bayle et Gilbert acceptent sans d'autres preuves, et s'il y a la moindre contradiction, l'on fera bien, selon eux, de rejeter l'idée comme étant fausse. Descartes arrive à la conclusion qu'il existe -- "je pense, donc je suis" -- et que Dieu existe par ce raisonnement. Gilbert, en vrai cartésien, accepte les idées claires et distinctes:

"Il est vrai qu'on ne peut prouver ceux qui sont évidents par les seuls termes de la proposition comme ceux de la Géométrie, comme celui de Descartes, je pense donc je suis, ou le mien, ce qui est si clair qu'on ne peut douter, est vrai."⁵⁷

Lorsqu'il parle de la difficulté d'interpréter le langage -- mode d'expression des idées -- Gilbert revient sur la

⁵⁶ Gilbert, Caléjava, p. 60.

⁵⁷ Ibid, p. 36

question des idées claires:

"Les paraboles, les métaphores, et les autres figures sont encore beaucoup de sens obscurs et difficiles à entendre. On sauve la vérité de ces écueils lorsqu'au lieu de s'attacher à ces mots, on ne consulte que des idées claires et distinctes."⁵⁸

Il s'agit là d'une idée très moderne et Gilbert a droit à toute notre admiration pour avoir résolu le problème de l'expression des idées par métaphores.

Il faut, donc, douter d'abord, s'attacher à des idées claires et distinctes, et il faut ensuite analyser le problème avec toute l'attention requise. Gilbert revient sur le fait que bon nombre d'erreurs sont causées par un manque de concentration. Il faut examiner attentivement le problème en tenant compte de la valeur intrinsèque de l'idée et non se laisser influencer par des facteurs extrinsèques, comme l'ancienneté d'une croyance et nos préjugés. C'est encore à Descartes que notre auteur est redevable pour ce principe. En analysant une question, il faut examiner aussi les prémisses avant d'en tirer des conclusions. Trop souvent on commence par croire que ces prémisses sont vraies:

"Il semble qu'on doit l'attribuer, à ce qu'au lieu de commencer par examiner les principes sur lesquels on veut raisonner, on commence par en demeurer d'accord de part et d'autre dans

⁵⁸ Ibid., p. 46-47.

toutes les disputes sans aucun soupçon de se tromper."⁵⁹

En maître logicien, nous l'avons vu, Gilbert met, lui-même, ce principe en pratique dans son ouvrage en plaçant au début une discussion de la raison, sur laquelle repose toute l'oeuvre. L'histoire de la dent d'or de Fontenelle dans L'Histoire des Oracles illustre ce principe cartésien.

Au lieu de rechercher la cause, il faut d'abord s'assurer du fait; c'est la morale de cette histoire:

"Assurons -- nous bien du fait, avant que de nous inquiéter de la cause. Il est vrai que cette méthode est bien lente pour la plupart des gens, qui courent naturellement à la cause et passent par-dessus la vérité du fait; mais enfin nous éviterons le ridicule d'avoir trouvé la cause de ce qui n'est point."⁶⁰

Trop d'écrivains ont essayé d'analyser la cause des prodiges au lieu de s'assurer du fait qu'ils existent.

Bref, la méthode de Gilbert, comme celle de Descartes et de Bayle, dépend surtout de l'honnêteté de l'individu, et ce que préconisent ces philosophes, c'est que l'on doit s'assurer que ses motifs sont philosophiques et non personnels. Une telle conception est forcément fondée sur un examen de conscience personnel et sur l'introspection psychologique. Pour

⁵⁹Ibid, p. 36.

⁶⁰Fontenelle, L'Histoire des Oracles, éd. Maignon, pp. 30-32.

distinguer entre ce qui est conjecture individuelle et ce qui est certitude, c'est à l'examen de conscience qu'il faut faire appel, seul moyen de s'assurer que nulle raison illégitime ne nous a poussés à rejeter un principe et à accepter un autre.

Dans son ouvrage, Gilbert prouve ainsi la suprématie de la raison. Elle seule est capable de distinguer le vrai du faux et découvrir la vérité. Mais comme Pierre Bayle, et contrairement à Fontenelle, il sait que la raison a ses limites:

"Se plaindre de ce que nous ne sommes infailibles, c'est se plaindre de ce que nous ne sommes pas des Dieux: la nature humaine n'est pas capable d'une plus grande perfection; nous ne pouvons pas être sans défaut."⁶¹

Au lieu de dévoiler les mystères de la métaphysique l'homme devrait porter toute son attention à des problèmes qui le touchent et essayer de rendre sa vie meilleure.

Bayle avait, lui aussi, affirmé que la raison à elle seule ne pouvait dévoiler les mystères de l'univers et qu'elle avait besoin du secours de la révélation. Gilbert savait bien que le pyrrhonisme absolu serait néfaste à l'homme, car il vivrait alors dans un nihilisme absolu et dans un chaos:

"Il conclurent enfin qu'il était difficile de s'assurer de la vérité d'un fait; mais qu'encore bien que les hommes

⁶¹ Gilbert, Caléjava, p. 63.

aient connu qu'elle échappe à leur sagacité et à leur pénétration, ils ont bien fait néanmoins pour le bien de la société civile d'établir des règles qui nous assujettissent à prendre pour vrai ce qui fort souvent ne l'est pas, plutôt que de laisser tout indécis ou de ne pouvoir compter sur rien."⁶²

Pierre Bayle n'a jamais poussé le doute méthodique de Descartes jusqu'au bout, car il était conscient des dangers qui guettaient un pyrrhonisme absolu. L'attitude de Gilbert envers la foi constituera le sujet de notre prochain chapitre et Gilbert établit une transition extrêmement subtile entre la discussion sur la raison et l'exposition des principes religieux des Avaïtes. A la fin de la tranche du livre consacrée à la raison, Christophile pose la question: les articles de foi sont-ils au-dessus de la raison? Il répond par l'affirmative mais Gilbert, comme nous le verrons, répond par la négative. Car il croit que la raison a le droit de tout examiner, même la religion. Il s'agit bien d'un culte de la raison, comme l'a indiqué Marcel Bouchard: "On connaît le sujet du Caléjava, roman où la fantaisie de l'auteur met en action la philosophie cartésienne."⁶³ Les Avaïtes ont raison de nommer leur pays 'La Terre des Hommes' "dans la pensée qu'ils ont qu'il n'y a qu'eux sur la terre qui soient raisonnables."⁶⁴ L'oeuvre de Gilbert reflète le rationalisme croissant de la fin du XVII^e siècle et annonce celui du siècle des lumières.

⁶² Ibid, p. 55.

⁶³ Marcel Bouchard, De L'Humanisme à L'Encyclopédie, p. 154.

⁶⁴ Gilbert, Caléjava, p. 4.

CHAPITRE II

Le déisme de Gilbert

Nous avons constaté dans notre premier chapitre qu'il s'est effectué un glissement vers le rationalisme dans les vingt dernières années du XVII^e siècle. La raison pénétrait partout, même dans les domaines jusquelà interdits de la foi. Elle mettait en question l'autorité de l'église et ses traditions. De toute part se manifestait cette disposition de penser librement sur les matières de la foi. Les plus orthodoxes mêmes comprenaient qu'il fallait faire plus de place à la raison dans les questions religieuses. Tel est l'avis de l'abbé Dangeau et de l'abbé Choisy qui publient leurs Quatre dialogues sur l'immortalité de l'âme, la Providence, l'existence de Dieu et la religion en 1684; leurs arguments sont tirés non pas des traditions de l'église mais de la raison, et ils ne font appel à aucune autorité. Le Père Bernard Lamy dans ses Entretiens sur les sciences dans lesquels on apprend comme l'on doit se servir des sciences pour se faire l'esprit et le coeur droit (Lyon, 1684) prend soin d'écarter les preuves de l'existence de Dieu tirées de l'Évangile, puisqu'il croyait qu'on pouvait arriver à

cette croyance par la raison seule. Tous les chrétiens orthodoxes, pourtant, n'ont pas eu la même confiance en la raison; pour d'autres, il s'agissait d'un ennemi qu'il fallait combattre, car il encourageait l'incrédulité. La crainte de l'athéisme se retrouve chez beaucoup de défenseurs de la foi, chez Nicole, par exemple, quand il s'écrie:

"Il faut donc que vous sachiez que la grande hérésie du monde n'est plus le calvinisme ou le luthéranisme, que c'est l'athéisme . . . La grande hérésie des derniers temps, c'est l'incrédulité."¹

La Duchesse D'Orléans écrit dans une lettre du 2 juillet 1699: "La foi est éteinte en ce pays au point qu'on ne trouve pas un seul jeune homme qui ne veuille être athée."²

Le rationalisme, selon ces défenseurs de la foi, travaillait à la ruine de l'autorité ecclésiastique et de la religion.

Bossuet, qui n'a jamais cessé de lutter contre l'incrédulité et le libertinage, attribuait l'athéisme au cartésianisme.

Ses combats l'ont épuisé petit à petit, car ce qu'il combattait, ce n'était pas un seul individu comme Richard Simon dont il faisait brûler La Critique de l'Ancien Testament, mais un état d'esprit collectif qui gagnait du terrain. Son attitude

¹Nicole, Essais de Morale ou Lettres écrites par feu M. Nicole, 1723, T VII, p. 263.

²Cité par F.T. Perrens, Les libertins en France au XVII^e siècle, p. 308.

ferme et irrévocable est un effort pour contrecarrer ce mouvement général vers l'incrédulité. Il affirme qu'il y a une vérité immuable et inchangeable contenue dans la bible, que quiconque y croit est chrétien, tandis que celui qui n'y croit pas est hérétique. Cette tendance vers l'athéisme lui inspire un véritable effroi:

"Qu'est-ce donc, après tout, Messieurs, qu'est-ce que leur malheureuse incrédulité, sinon une erreur sans fin, une témérité qui hasarde tout, un étouffement volontaire, et en un mot un orgueil qui ne peut souffrir une autorité légitime? Ne croyez pas que l'homme ne soit emporté que par l'intempérance des sens: l'intempérance de l'esprit n'est pas moins flatteuse. Comme l'autre, elle se fait des plaisirs cachés et s'irrite par la défense."³

C'est cette foi aveugle, que Bossuet oppose au libertinage érudit, qui sera tournée en ridicule par Saint-Evremond dans la caricature du Père Canaye en conversation avec le maréchal d'Hocquincourt. Le Père Canaye s'écrie dans une tirade qui nous rappelle celle d'Harpagon dans L'Avare de Molière:

"Tant mieux, Monseigneur, tant mieux; ce ne sont point des mouvements humains, cela vient de Dieu. Point de raison! C'est la vraie religion, cela. Point de raison! Que Dieu vous a fait, Monseigneur, une belle grâce! 'Estote sicut infantes.' Soyez comme des enfants. Les enfants ont encore leur innocence; et pourquoi? parce qu'ils n'ont point de

³Bossuet, Jacques Bénigne, Oraison funèbre d'Anne de Gonzague, Oraisons funèbres panégyriques, Paris, N.R.F., 1950, p. 168.

raison. 'Beati pauperes spiritu.' Bienheureux les pauvres d'esprit; ils ne pêchent point. La raison? C'est qu'ils n'ont point de raison. Point de raison, je ne saurais vous dire, je ne sais pourquoi: les beaux mots! Ils devraient être écrits en lettres d'or. Ce n'est pas que j'y vois plus de raison; au contraire moins que jamais. En vérité, cela est divin pour ceux qui ont le goût du ciel. Point de raison! Que Dieu vous a fait, Monseigneur, une belle grâce!"⁴

Le libertinage a eu un rôle primordial à jouer dans ce mouvement général vers l'incrédulité et Bossuet s'en était rendu compte. S'il revendiquait la foi aveugle, c'est qu'il avait compris le grand danger qui menaçait la religion dans les vingt dernières années du XVII^e siècle. Il convient, toutefois, de définir le mot 'libertinage' tel que nous l'entendons ici. Il ne s'agit pas de jeunes libertins des sens, partisans de Théophile de Viau ou de Vanini du début du siècle. Au XVII^e siècle, on avait l'habitude de mettre dans la même catégorie des hommes aussi différents que Théophile et Gabriel Naudé. La Bruyère ne fait aucune différence entre le libertinage des sens et le libertinage érudit: "Je voudrais", écrit-il "voir un homme sobre, modéré, chaste, équitable, prononcer qu'il n'y a point de Dieu: il parlerait, du moins, sans intérêt; mais cet homme ne se trouve point."⁵ Ces hommes existaient

⁴ Saint-Evrémond, La conversation de M. Le Maréchal d'Hocquincourt avec Le Père Canaye, Oeuvres en prose, Paris, 1966, Tome III, pp. 199-200.

⁵ La Bruyère, 'Les Esprits Forts', Les Caractères, Flammarion, p. 390.

justement et le mot 'libertinage' tel que nous l'emploierons, voudra signifier le libertinage érudit qui, selon le mot d'Antoine Adam, "aboutissait à une critique sérieuse de cette orthodoxie intellectuelle, morale, religieuse, que les libertins du Marais se contentaient de chansonner,"⁶ libertinage d'un La Mothe Le Vayer, d'un Gabriel Naudé, de l'auteur des Quatrains du déiste, d'un Gassendi, d'un Bayle. Ces libertins s'appelaient 'illuminés' ou 'déniaisés' et se disaient guéris des erreurs populaires que la lumière de la raison les avait fait découvrir. Ils rejetaient au nom de la raison les impostures et les illusions dont se contentaient la majorité des hommes. Leurs efforts se portaient surtout sur les idées reçues, les fables et les confessions religieuses que les autres hommes se transmettaient sans discuter. Leurs critiques étaient fondées sur la raison et ils remplaçaient la religion orthodoxe par la religion naturelle. Antoine Adam énonce dans son introduction:

"Ce qu'ils ont de commun, c'est qu'ils considèrent les confessions religieuses comme des moyens de combattre l'imposture politique et qu'ils soumettent à leur raison les traditions et les dogmes que le commun des hommes adoptent sans discuter."⁷

⁶ A. Adam, Les libertins du XVII^e siècle, Paris, 1964, p. 10.

⁷ Ibid., p. 12.

Les voyages réels leur donnaient des armes, comme nous l'avons vu, parce qu'ils enseignaient la relativité. Ils montraient qu'il y avait des peuples qui vivaient charitablement sans la moindre connaissance de Dieu et sans révélation. Dans son Dialogue d'Oratius Tubéro, La Mothe Le Vayer donne une liste de peuples qui n'ont aucune notion de la Divinité et prouve par là que cette notion n'est pas universelle. Grâce aux voyages, les lecteurs français commençaient à apprendre qu'il y avait des peuples vertueux qui n'avaient pas de religion. Spinoza et les libertins de son temps ont trouvé dans ces récits de voyage des exemples et des faits, c'est à dire la possibilité de baser leurs arguments sur l'expérience. Les esprits forts du siècle lisaient des voyages, comme Fontenelle qui a lui-même écrit La Relation de L'Ile de Bornéo, ou Malebranche qui a écrit L'entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois, ou encore Bayle qui fait appel aux voyages de Bernier et de Tavernier dans ses Pensées Diverses. G. Atkinson résume la dette des libertins érudits envers ces récits de voyages:

"On a souvent dit que pour bien apprécier l'histoire des idées, il ne suffit pas d'étudier les grands auteurs. Il faut aussi étudier les inconnus, les oubliés, car c'est sur les épaules de ceux-ci que se tiennent les grands auteurs de l'époque suivante. Sans les rationalistes de 1670-1715, il est bien difficile de concevoir ce qu'aurait été la pensée française au XVIII^e siècle".⁸

⁸ G. Atkinson, Relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées, Paris, n.d., p. 23.

Et il poursuit: "Le relativisme du XVII^e siècle, la séparation de la morale d'avec la foi, la négation de l'utilité des miracles, tout cela [vient] d'exemples imprimés dans les relations de voyages."⁹

Claude Gilbert, trouve-t-il sa place parmi ces libertins érudits du XVII^e siècle? Prend-il part à ce travail de déblayage et de reconstruction auquel se sont livrés les déniaisés et les auteurs de voyages imaginaires? Et s'il détruit les croyances religieuses et les cérémonies, par quoi remplace-t-il la religion révélée? Autant de questions qu'il nous faut résoudre. Lorsque s'achève le siècle, écrit encore Adam,

"le courant libertin sous ses différents aspects a réussi à modifier profondément l'état des esprits . . . Le déisme, lui, est peut-être devenu la religion commune des Français éclairés et quantité de chrétiens apparents et qui fréquentent les églises ne voient plus dans le catholicisme qu'ils pratiquent qu'une forme entre beaucoup d'autres de la religion universelle, celle qui élève la pensée des hommes vers un être suprême. La critique historique étendue à toutes les croyances est maintenant considérée dans la monde des lettrés comme la seule attitude qui soit honnête."¹⁰

Claude Gilbert n'a pas éclairé les autres, son ouvrage n'ayant jamais été distribué mais il est, lui-même, un produit de ce courant libertin dont parle Adam, et il a subi l'influence du libertinage érudit. Partisan du déisme,

⁹ Ibid, p. 193.

¹⁰ A. Adam, Les libertins du XVII^e S., p. 29

critique fervent de la religion orthodoxe qui ne s'accorde pas avec la raison, il mérite de prendre place à côté de La Mothe, Bayle, Foigny, Vairasse et les autres libertins érudits.

Dans les voyages de Foigny et de Vairasse, les questions religieuses n'occupent qu'une partie du texte. Foigny consacre quelques pages à la religion des Australiens et Vairasse se contente de parler de la religion des Sévarambes en un chapitre. Les idées religieuses, au contraire, occupent le premier plan dans l'oeuvre de Gilbert. Il partage avec ses contemporains de la fin du XVII^e siècle cette préoccupation des problèmes religieux. Le Voyage de J. Massé de Tyssot de Patot, quoique écrit plus tard et publié en 1710 reflète le même intérêt pour la religion -- les idées religieuses y occupent cent-trente des cinq cents pages, tandis que les questions sociales sont moins importantes. Le nombre de manuscrits clandestins qui circulaient en France aux environs de 1700 semblent encore indiquer l'importance des problèmes religieux à l'époque. Le titre même de l'ouvrage de Gilbert laisse prévoir que ce sera là le but principal de l'auteur: 'Avec le parallèle de leur morale et du Christianisme.' En fait, dès les premières pages, l'importance de la religion est soulignée. Gilbert écrit: "Peut-être aussi est-il vrai que les hommes dénués de tout autre secours que celui de la loi naturelle ne sauraient atteindre un plus haut degré de perfection morale que celui

auquel les Caléjavaïtes sont parvenus par leur propre force."¹¹ Il s'agira donc d'une démonstration de la perfection morale à laquelle parviennent des déistes qui n'ont pour guide que leur raison. Les récits de voyages avaient prouvé ce fait et les libertins l'avaient maintes fois revendiqué. Le thème n'est donc pas nouveau mais plutôt caractéristique de la littérature libertine. Les noms des personnages sont, eux aussi, significatifs: Christophile ou Amour du Christ, Eudoxe ou Bonne Foi, Alâtre ou Contre l'adoration. Ces personnages sont des figures vagues, symboliques plutôt que des personnages réels mais ils sont suffisamment dépeints pour nous transmettre avec un certain degré de vraisemblance le message de l'auteur. Nous ne connaissons d'eux que leur opinion religieuse; Christophile est "extrêmement infatué de sa religion,"¹² et sa fille, Eudoxe, est "extraordinairement superstitieuse"; "elle fit un nouveau système du Christianisme appuyé sur des raisons que ne paraissent pas indifférentes."¹³ Samieski, le guide, est "extrêmement entêté du mahométisme."¹⁴ De ces personnages, Alâtre est le porte-parole de l'auteur, les autres étant aveuglés par leur religion et Gilbert étant opposé au fanatisme. Alâtre est le témoin idéal, le libertin éclairé ou le déniaisé qui

¹¹ Gilbert, Caléjava, p. 5.

¹² Ibid, p. 17.

¹³ Ibid, p. 14.

¹⁴ Ibid, p. 23.

exprimera la philosophie de Gilbert: "Bon philosophe, bon mathématicien et bon jurisconsulte, il méprisait la théologie scolastique."¹⁵ Et s'il la méprise, il ne le fait pas par préjugé, mais parce qu'il l'a étudiée, c'est à dire qu'il juge en connaissance de cause, après avoir pesé judicieusement le pour et le contre. Il pratique ainsi le doute méthodique de Descartes. Aristote et Saint-Thomas que les Jésuites enseignaient dans leurs collèges et que Gilbert a sans doute étudiés chez eux, sont ainsi remplacés par la nouvelle théologie -- celle des Avaïtes fondée sur la raison. Le mot 'théologie' aura une signification toute différente dans le langage des Avaïtes; il indiquera des principes religieux tirés de la raison et une morale naturelle. Alâtre n'avait pas beaucoup de religion, mais "il avait beaucoup d'honneur et de probité; il jugeait de tout sainement et sans préjugé."¹⁶ Philosophe, homme de science, dénué de préjugés et faisant usage de sa faculté critique avant de porter un jugement, Alâtre est sans doute l'idéal de Gilbert et des libertins érudits. Il n'appartient, d'autre part, à aucune religion organisée et il est donc un juge impartial. L'autre porte-parole de Gilbert, c'est L'Avaïte. Il s'agit là d'une convention dans les voyages

¹⁵ Ibid, p. 15.

¹⁶ Gilbert, Caléjava, pp. 15-16.

imaginaires. La philosophie des Australiens est exposée par Suaïns dans la Terre Australe Connue de Foigny:

"J'écoutais les oracles de cet homme avec une attention toute particulière. La grâce dont il parlait et le poids qu'il donnait à ses paroles attiraient autant mon coeur que mes oreilles," dit Jacques Sadeur dans le voyage.¹⁷ De même, dans L'Histoire des Sévarambes de Vairasse, c'est à un autre vieillard, Scroménas, que revient le soin d'expliquer la philosophie des Sévarambes. L'Avaïte, comme Scroménas et Suaïns, est un sage et un philosophe et c'est lui qui est chargé de mettre les voyageurs au courant des principes des Avaïtes. L'Avaïte est l'homme raisonnable par excellence qui, grâce à sa raison et à la philosophie, est arrivé à découvrir la vérité. C'est pourquoi il n'a pour nom que L'Avaïte, c'est à dire L'homme.

Nous avons souligné dans notre premier chapitre que toute la philosophie des Avaïtes est fondée sur la raison. C'est elle qui conduit ce peuple à la contemplation de Dieu, créateur du monde. Elle conduit aussi les Avaïtes à la croyance en une âme immortelle et en la rémunération des vices et des vertus dans l'autre vie. Les Français obtiennent la permission de rester dans l'île à condition

¹⁷Foigny, La Terre Australe Connue, édité par Adam op. cit., p. 311.

qu'ils croient à ces trois principes: l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et les peines et les récompenses de l'autre vie. C'est dans cet ordre que nous examinerons les croyances des Avaïtes. Le déïsme importé d'Italie au XVI^e siècle, s'affirmait petit à petit parmi les libertins érudits en France, tandis qu'il avait pris racine en Angleterre dès le début du XVII^e siècle. Les caractères négatifs du déïsme, c'est la critique des cérémonies religieuses et des religions positives; pas de prêtres, pas de dogmes ni de rites, pas de sacrements, bref plus de culte extérieur. Il fallait remplacer toute cette pratique inutile par une religion naturelle fondée sur la raison. Aussi se mettait-on à refaçonner Dieu; on le voulait bon et juste au lieu du Dieu vengeur de la Bible, et on disait qu'il ne désirait que le bonheur des hommes sur la terre. Les libertins maintenaient qu'on pouvait arriver à la connaissance de Dieu par la contemplation de l'univers. Des peuples sauvages étaient parvenus à croire en Dieu sans avoir aucune notion de la parole révélée. Celle-ci est donc inutile. Dans un ouvrage volumineux intitulé De la véritable religion, publié en 1688, Michel Le Vassor, prêtre de L'Oratoire, note avec amertume les progrès du déïsme:

"Plus raisonnables et plus judicieux que les académiciens et les épicuriens, certains déïstes du temps avouent de bonne foi qu'il y a des principes d'une religion et d'une morale naturelles, et que l'homme est obligé de les suivre. Mais ces principes, ajoutent-ils, suffisent et nous n'avons besoin ni de la Révélation ni de la loi écrite pour nous marquer nos besoins à l'égard de Dieu et du

prochain. On peut se conduire par la raison; et Dieu sera toujours content si nous suivons les sentiments de religion et de morale qu'il a imprimés dans notre âme."¹⁸

Thomas More avait donné le ton aux auteurs de voyages imaginaires; la religion naturelle étant la seule qui unit les hommes dans une adoration commune de Dieu, elle devint un élément essentiel des utopies. Dans le monde des Utopiens de More, toutes les religions sont admises mais la religion qui prédomine, c'est le déisme:

"But the most and the wisest part rejecting all these, believe that there is a certain godly power unknown, everlasting, incomprehensible, inexplicable, far above the capacity and the reach of man's wit, dispersed throughout all the world, not in bigness but in virtue and in power. Him they call the father of all. They all agree, there is one God, the Maker of all things and little by little, they relinquish all their superstitions and by their reason they revere this one God."¹⁹

Cette religion naturelle des Utopiens est une religion positive avec des principes bien définis que l'on pouvait substituer aux confessions religieuses. Lord Herbert of Cherbury en a énuméré les principes fondamentaux qui désormais constitueraient le credo essentiel de la religion naturelle. A Paris, en 1624, il écrivit une profession de foi déiste: il existe une Souveraine Puissance; il faut l'adorer. La pratique de la vertu fait partie d'un culte que les hommes rendent à Dieu; les impiétés et les crimes

¹⁸ Michel Le Vassor, De la véritable religion, Livre I ch. 2, cité par Paul Hazard, La crise de la conscience, p. 261.

¹⁹ Thomas More, Utopia, p. 187.

s'expient par la pénitence, des récompenses et des châtements nous attendent après la mort. Même les défenseurs de la foi et les ennemis du déisme ont pris conscience de sa valeur positive. Tel fut le cas du Docteur Samuel Clarke qui, au cours d'une de ses conférences en marge des Boyle Lectures, insistait sur le caractère positif du déisme.

Faisant la distinction entre différentes sortes de déistes, il énonçait que les vrais déistes étaient ceux qui avaient à tous les égards des idées saines et justes de Dieu et de ses attributs. Ils faisaient profession de croire en l'existence d'un être éternel, infini, intelligent, tout puissant et tout sage, conservateur du monde et monarque de l'univers.

Le Dieu des déistes, c'est le Dieu des Avaïtes. Avant Gilbert en France, cette conception de Dieu était courante; c'est celle de l'auteur des Quatrains du déiste, celle des Sévarambes de Vairasse qui optent pour le déisme et un culte universel de L'Incompréhensible:

"Sévarias douta longtemps s'il y avait d'autre Dieu que le soleil qui est le seul que les anciens Perses reconnaissent, mais Giovanni, son gouverneur, qui était Chrétien, après avoir en vain tâché de le lui prouver par le témoignage des Saintes Ecritures, le lui fit enfin comprendre par le raisonnement naturel."²⁰

La religion des Australiens de Foigny, c'est aussi le déisme et Foigny emprunte sa conception du Dieu Inconnaissable d'un voyage de Pierre Bergeron intitulé Relations des Voyages en

²⁰Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, édité par Atkinson, The Extraordinary Voyage, p. 127.

Tartarie publié en 1634. Le Dieu des Tartares, comme celui des Incas de Garcilaso dans L'Histoire des Incas et celui des Australiens, est L'éternel Géomètre, L'Incompréhensible.

Les Australiens adorent Dieu sans jamais en parler:

"On le suppose et on l'honore partout avec tous les respects imaginables. Mais on élève la jeunesse à l'adorer sans en parler et on la persuade qu'elle ne saurait discourir de ses perfections sans l'offenser."²¹

Gilbert, quant à lui, prêche le genre de déisme que Samuel

Clarke respecte malgré ses convictions religieuses:

"Il est vrai, dit Alâtre, que nous avons quelque idée de Dieu; nous le regardons comme un Etre infiniment parfait, qui existe de tout temps, par lui-même et nécessairement, dépendamment duquel tous les autres êtres existent, nous voyons que tous les autres êtres peuvent ne pas exister; quelle impossibilité y a-t-il à ce que n'était pas il y a cent ans ne fusse pas encore aujourd'hui?"²²

La preuve de l'existence de Dieu est ainsi tirée de la contemplation de l'univers qui est une admirable machine:

"Qu'on considère l'univers, il n'est pas inférieur à la plus belle architecture d'un palais et si on ne peut pas penser en voyant un palais qu'un être qui n'est pas intelligent en soit l'architecte, qui croira que l'Auteur de la nature ne le soit pas infiniment et qu'il ne soit pas Dieu?"²³

²¹Foigny, La Terre Australe Connue, édité par Adam op. cit, p. 309.

²²Gilbert, Caléjava, p. 77.

²³Ibid, p. 81.

Ainsi, bien avant Voltaire, on tirait la preuve de l'existence de Dieu de l'univers. Cette preuve n'est pas nouvelle chez Gilbert, mais elle se retrouve dans toute la littérature déiste du temps. Le déiste anglais, Robert Boyle, fut un des premiers à comparer l'univers à une admirable machine; en fait l'univers, selon lui, ressemble à l'horloge admirable de Strasbourg. L'on arrive ainsi à la connaissance de Dieu en se servant de sa seule raison. Foigny avait prouvé l'existence de Dieu par ce même raisonnement. Suaïns explique à Jacques Sadeur comment les Australiens prouvent l'existence d'un architecte infiniment intelligent:

"Cette considération nous obligea il y a environ quarante-cinq révolutions, de supposer ce premier de tous les Etres et de l'enseigner comme le fondement de tous nos principes sans qu'on souffrît aucune raison contraire."²⁴

L'univers d'ailleurs n'était pas infini et éternel, contrairement à ce qu'avaient enseigné Cyrano de Bergerac et les naturalistes italiens de l'école padouane de Pompanazzi. Gilbert rejette la théorie de ces naturalistes que le monde est formé d'atomes qui ont toujours existé et qui, grâce au mouvement et à une suite de combinaisons fortuites, sont arrivés à créer l'univers. Cela, Cyrano l'avait revendiqué dans ses Etats et empires de la lune, et il arrivait à la conclusion que le monde peut avoir été créé

²⁴ Foigny, La Terre Australe Connue, édité par Adam op. cit., p. 311.

par hasard et que la matière est éternelle. Même Gassendi ne donnait pas raison à Epicure sur ce point; le maître a eu tort de croire le monde éternel, et il a fallu qu'un Etre intelligent l'ait créé. Foigny rejette aussi l'atomisme des naturalistes italiens:

"J'avoue, dit Suaïns, cependant, que les grandes révolutions de plusieurs milliers de siècles peuvent avoir causé de grands changements dans ce que nous voyons. Mais mon esprit ne me permet pas ni d'y concevoir une éternité ni d'y comprendre une totale production sans la conduite d'un souverain Etre qui ^{en} soit le seul grand Architecte et le suprême modérateur."²⁵

Scroménas dans L'Histoire des Sévarambes se refuse, de même, à croire la matière éternelle. Il maintient

"Que nul de ces globes n'était éternel, quoiqu'ils fussent de très longue durée avec la différence du plus ou du moins selon le degré de leur excellence et de leur solidité, même que sans exception ils avaient eu un commencement et devraient avoir une fin comme les autres corps inférieurs."²⁶

Les Avaïtes tirent aussi la preuve de l'éternité de Dieu de la mortalité des hommes. Puisque l'homme n'a pas toujours été et qu'il ne sera pas toujours, il y a un Dieu qui est incréé et qui a créé toutes choses. C'est la conclusion à laquelle arrivent les penseurs de l'époque, entre autres La Bruyère, qui dit dans ses Caractères:

²⁵Foigny, La Terre Australe Connue, édité par Adam, op. cit., p. 310.

²⁶Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, édité par Adam, op. cit., p. 294.

"Il y a quarante ans que je n'étais point et qu'il n'était pas en moi de pouvoir jamais être, comme il ne dépend pas de moi, qui suis une fois, de n'être plus; j'ai donc commencé et je continue d'être par quelque chose qui est meilleur et plus puissant que moi. Si ce quelque chose n'est pas Dieu, qu'on me dise ce que c'est."²⁷

C'est aussi la conclusion à laquelle arrive Tyssot de Patot dans Le Voyage de Jacques Massé. Au cours d'une discussion sur la religion, sur le culte extérieur et sur la nature de Dieu, un prêtre de la Terre Australe dit à Jacques:

"Je crois en une substance incréée, un Esprit universel, souverainement sage et parfaitement bon et juste, un Etre indépendant et immuable qui a fait le ciel et la terre et toutes choses qui y sont, qui les entretient, qui les gouverne, qui les anime."²⁸

Les miracles de la nature prouvent ainsi l'existence de Dieu et l'homme n'a qu'à ouvrir les yeux et regarder autour de lui, pensent les Avaïtes:

"Ces miracles continuels de la nature partent sans doute d'une intelligence et d'une autre intelligence que la nôtre."²⁹

De même, le corps humain est une merveilleuse invention et seule une intelligence parfaite peut l'avoir créé. Il faut, dit Samieski,

"considérer attentivement la disposition du corps humain, principalement ce que les Anatomistes disent de l'oeil et de l'usage des mains. La génération des animaux, la production du foetus sont de véritables merveilles aussi bien que l'ordre que Dieu a établi, pour que les mères

²⁷ La Bruyère, 'Les Esprits Forts', Les Caractères, p. 397.

²⁸ Tyssot de Patot, Le Voyage de Jacques Massé, p. 157.

²⁹ Gilbert, Caléjava, p. 81.

eussent soin de leurs petits."³⁰

Ces preuves de l'existence de Dieu, Gilbert les a trouvées dans la littérature de son temps et dans les traités déistes maintes et maintes fois. L'important, ce n'est pas qu'il soit original, mais qu'il prenne soin d'avancer des preuves dont se servaient les libres-penseurs pour indiquer que l'homme peut arriver à la connaissance de Dieu et de ses attributs en se servant de sa seule raison. La révélation devient par la suite inutile. C'est la conclusion que tiraient les déistes de ces preuves de l'existence de Dieu; c'est la conclusion que semble tirer Gilbert.

Si Dieu a créé la nature et s'il veille sur elle, toutefois, Dieu n'est pas la nature. Les Avaïtes rejettent la notion panthéiste de l'univers que Spinoza avait, selon ses disciples, formulée dans son Ethique. Christophile pose la question: "Ne peut-il pas tomber dans l'esprit de l'homme que l'univers est incréé et qu'il est Dieu?" Dans son Ethique, Spinoza avait parlé de causes et d'effets, Dieu étant la cause première de toutes choses -- la substance -- et le monde étant l'effet de cette première cause. Il ne s'agissait pas de parties et d'un tout, et Spinoza n'avait jamais affirmé que le monde était Dieu. Ses disciples,

³⁰ Ibid, p. 80.

cependant, transformèrent sa théorie en une théorie panthéiste; ils crurent qu'il parlait de parties et d'un tout. Spinoza fut ainsi mal interprété par ses disciples et ses ennemis; il fournit des arguments aux déistes anglais, à Collins, à Tindal et surtout à John Toland qui utilisera le mot 'panthéisme' pour la première fois. C'est à peine si on lisait L'Ethique à la fin du XVII^e siècle en France et ceux qui la lisaient, déformaient la pensée de l'auteur. Parmi ses disciples, Vairasse fut le premier en France à se servir de la phrase Le Grand Tout dans L'Histoire des Sévarambes, il énonçait:

"Que la matière et l'esprit qui anime [le grand monde] étaient inséparablement unis ensemble, quoique ce fût deux choses distinctes comme le corps et l'âme dans les animaux. Que cet esprit avait une vertu formatrice par laquelle il opérait perpétuellement dans tous les corps en mille façons différentes et se peignait en raccourci dans toutes les créatures, que tous les ouvrages particuliers³¹ avaient un rapport merveilleux à l'image du Grand Tout."

Parmi ses ennemis, Pierre Bayle, qui comprit mal la pensée de Spinoza, ne pouvait tolérer cette théorie panthéiste et dans son article 'Spinoza' du Dictionnaire, il se prononce contre elle:

"Que les hommes se haïssent les uns les autres, qu'ils s'entr'assassinent au coin d'un bois, qu'ils s'assemblent en corps pour s'entretuer, que les vainqueurs mangent quelquefois les vaincus, cela se comprend parce qu'on suppose qu'ils sont distincts les uns des autres et que le tien et le mien produisent entre eux des passions contraires.

³¹Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, édité par Adam op. cit., p. 293.

Mais que les hommes n'étant que la modification du même être [de Dieu] n'y ayant par conséquent que Dieu qui agisse . . . c'est ce qui surpasse tous les monstres et tous les dérèglements chimériques des plus folles têtes qu'on ait renfermées dans les petites maisons."³²

Malebranche ne pouvait accepter non plus cette idée que Dieu et la nature sont identiques et que le mal fait partie de L'Etre Suprême. Dans son neuvième Entretien sur la métaphysique de 1688, il dénonce cette théorie monstrueuse:

"L'être infiniment parfait, c'est l'univers, c'est l'assemblage de tout ce qui est . . . quel monstre Ariste, quelle épouvantable et ridicule chimère! . . . Un Dieu nécessairement ou malheureux ou insensible dans le plus grand nombre de ses parties ou de ses modifications, un Dieu se punissant ou se vengeant soi-même, en un mot, un Etre infiniment parfait composé néanmoins de tous les désordres de l'univers: quelle notion plus remplie de contradictions visibles!"³³

L'on ne s'étonne pas qu'il ait ensuite appelé Spinoza 'misérable'. Gilbert répond aux disciples de Spinoza qu'il est ridicule que l'homme mortel et la nature imparfaite fassent partie de Dieu:

"Quoi! répondit brusquement Alâtre, mes excréments, moi-même, si l'on veut, je suis une partie de l'univers, je suis une partie de Dieu? Que Dieu serait peu heureux ou malheureux quelquefois dans une de ses parties, et ce qui est plus absurde, c'est que ce soit par les autres parties, je veux dire par une pierre qui blesse ou un ennemi qui m'offense: que de misères, que d'imperfections dans cet Etre qui est bien essentiellement! Je ne sais comment on peut dire,

³²P. Bayle, 'Spinoza'. Dictionnaire Historique et Critique, III p. 2639.

³³Malebranche, Entretiens sur la métaphysique, IX^e entretien, Oeuvres complètes, éd. André Robinet, Paris, 1965, Tome XII, pp. 199-200.

même en riant, qu'un rocher qui est une partie de l'univers soit une partie de Dieu."³⁴

La première qualité de Dieu, c'est donc qu'il est éternel et infini. Le second de ses attributs, c'est qu'il est infiniment bon. Pierre Bayle avait dit que la bonté était la qualité première et essentielle de Dieu, que la révélation aussi bien que la conscience postulaient la bonté du Créateur. Il n'y a d'amour désintéressé qu'en Dieu, pensent les Avaïtes, et il a créé le monde non pour sa gloire, mais pour nous. Il veut que nous soyons heureux sur cette terre. Nous verrons dans notre prochain chapitre sur la morale les conclusions qu'en tirent les Avaïtes. Mais si Dieu est bon et juste, il veut que nous soyons tous également heureux, car il nous aime tous également:

"Dieu nous aime autant les uns que les autres et il veut que ses bienfaits tombent sur tous également autant qu'il est possible. Que personne ne se flatte d'entrer dans ses bonnes grâces. Sur quoi pourrait-on appuyer cette folle pensée? Quelle raison pourrait-on s'imaginer que Dieu aurait? Nous lui sommes tous extrêmement inutiles."³⁵

Les religions positives, christianisme et autres, disent toutes qu'elles seules sont les vraies religions et que seuls seront sauvés ceux qui appartiennent à la vraie religion. Dans son chapitre sur le mahométisme, Gilbert reviendra sur l'intransigeance des religions révélées:

³⁴ Gilbert, Calejava, p. 82.

³⁵ Ibid, pp. 135-6.

les infidèles, croient les mahométans, ne peuvent être sauvés et leurs bonnes actions sont inutiles. "Quoi! s'écria Alâtre; quelle injuste prédilection en Dieu!"³⁶

La religion révélée, c'est l'ennemi des libertins érudits et ils affirmaient que, puisqu'il y avait des peuples vivant sans religion il fallait bien que Dieu l'ait voulu et leur ait donné un autre guide: la raison. La révélation implique surtout que Dieu est partial et qu'il sauve certains et condamne les autres au feu éternel. La croyance en ces révélations particulières sème le trouble et la confusion parmi les hommes, puisqu'on entreprend des guerres religieuses au nom de Dieu et que les élus se croyant tout permis, n'hésiteront pas à commettre les plus grands crimes par fanatisme. Foigny s'était déjà servi de cet argument dans La Terre Australe Connue:

"Ce que tu dis, "explique Suaïns à Jacques," prouve qu'ils savent entrevoir un premier être mais cette connaissance ne sert qu'à les diviser et les tourmenter et leur donner mille faux préjugés de ce souverain, le faisant partial, prenant ses révélations comme obscures, et qui ont besoin d'explication, le considérant comme indifférent dans toutes les disputes qui se font pour sa gloire et le traitant de cruel de perdre à la fin ceux qui ont travaillé avec plus de chaleur pour lui plaire s'il arrive qu'ils n'aient pas bien conçu ses volontés. Toutes ces procédures ne sont que des chicanes indignes d'être proposées quand il s'agit

³⁶ Ibid., p. 188.

d'un Etre Suprême qui ne peut agir qu'avec toute la prudence et toute la sagesse."³⁷

L'idée que la révélation particulière est injurieuse à Dieu et contredit sa bonté et son universalité est reprise par le sauvage Adario dans le premier dialogue avec La-Hontan sur la religion naturelle³⁸ et par Tyssot de Patot dans Le Voyage de Jacques Massé: Dieu est juste et bon et il ne laisserait pas savoir ses volontés seulement à quelques-uns. Il faut donc conclure que la révélation "n'est véritablement qu'une imposture fondée sur la faiblesse des hommes en général et inventée par ceux qui voulaient leur imposer de certaines vues pour certains desseins."³⁹ C'est en réponse aux religions révélées, que Pierre Cuppé écrira Le Ciel ouvert à tous⁴⁰ où il préconisera le salut pour tous les hommes -- ce qui seul est conforme à la bonté parfaite de Dieu. Le manuscrit circulera clandestinement en France dans les premières années du XVIII^e siècle à cause de sa critique virulente des religions révélées.

³⁷ Foigny, La Terre Australe Connue, Adam op. cit., p. 315.

³⁸ Baron de LaHontan, Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé, éd. Gilbert Chinard, Baltimore, 1931.

³⁹ Tyssot de Patot, Le Voyage de Jacques Massé, pp. 465-466.

⁴⁰ I.O. Wade, The Clandestine organisation and diffusion of philosophic ideas in France from 1700-1750. New York, 1967, Ch. I.

De plus, selon les Awaïtes, Dieu est immuable et indépendant. Ils tirent de ce principe deux conclusions importantes: (a) que Dieu ne fait pas de miracles pour plaire à certains; (b) que Dieu n'exige pas de nous des cérémonies et des prières. Le miracle, c'est l'ennemi déclaré des esprits forts de la fin du siècle, parce qu'il dépasse la raison humaine et qu'il met en question la bonté et la justice divines. Si Dieu gouverne le monde par des lois générales et immuables, comme disait Malebranche, comment penser qu'il veuille changer ses lois et avoir des volontés particulières? Gilbert se met de la partie et il prend part à la lutte contre les miracles que les théologiens disaient être des preuves de la vérité des religions révélées. Les Awaïtes croient les miracles impossibles puisque Dieu régit le monde par des lois générales fort sagement établies:

"Pour ce qui est des causes naturelles, Dieu gouverne le monde par des lois générales fort sagement établies par rapport aux grands biens qui s'y rencontrent . . . Dieu a voulu une fois l'ordre qui est dans l'univers et cette volonté le maintiendra sans qu'il y pense, s'il peut n'y pas penser."⁴¹

Cette théorie des lois immuables était l'argument favori des libertins contre les miracles dans un siècle qui expliquait l'ordre de l'univers par des lois mécaniques.

⁴¹Gilbert, Caléjava, p. 153.

La Mothe Le Vayer et plus tard Spinoza dans son Tractatus Theologico-Politicus s'en étaient servi. Ce dernier avait énoncé que ce serait un signe de faiblesse si Dieu changeait ses lois immuables qui contrôlent l'univers et que l'ordre du monde n'est pas un moindre miracle pour Dieu. Gilbert, nous l'avons vu, se sert des mots 'miracles de la nature' pour exprimer la merveilleuse disposition de l'univers. Pierre Bayle reprend cette même idée dans Les Pensées diverses sur la comète quand il maintient que les ouvrages de la nature ne sont pas moins l'effet de la puissance de Dieu que les miracles.⁴² Il conclut à la fin de son livre que les comètes sont causées non par des miracles de Dieu mais par des lois du mouvement:

"Je conclus, M., que ce sont des corps aussi anciens que le monde qui par les lois du mouvement selon lesquelles Dieu gouverne la vaste machine de l'univers, sont déterminés à passer de temps en temps sous la portée de notre vue."⁴³

Il y a, selon les Avaites, des causes nécessaires et des causes libres. Les causes nécessaires produisent toujours les mêmes effets:

"Les causes nécessaires, ne sont-elles pas des règles immuables que Dieu a établies, suivant lesquelles la même cause dans les mêmes circonstances qui lui servent à produire son effet, produit toujours le même effet?"⁴⁴

⁴²P. Bayle, Pensées diverses, I p. 242.

⁴³Ibid, II, p. 316.

⁴⁴Gilbert, Caléjava, p. 139.

Une cause libre, par contre, est un acte volontaire et provient d'une volonté particulière. Or donc, l'expérience prouve que Dieu ne peut avoir de ces volontés particulières, car si cela était, pourquoi Dieu qui est parfait, ne ferait-il pas des miracles pour sauver les innocents et punir les coupables? Cependant, nous constatons trop souvent que les innocents sont punis et que les coupables échappent à la justice. Si Dieu voulait changer ses lois, ce serait pour protéger les innocents, et s'il agissait par des volontés particulières et ne protégeait pas les innocents, les souffrances du monde pourraient être mises au compte de Dieu -- ce qui serait contraire à sa nature et ce qui "est sans doute inhumain et barbare et contraire aux desseins du seigneur s'il est vrai qu'il ait de la bonté pour nous, s'il est vrai qu'il nous aime et qu'il veuille que nous soyons heureux, comme nous l'avons dit."⁴⁵ Par un pareil raisonnement, Bayle arrive à la conclusion que Dieu ne ferait pas de miracles en envoyant des comètes pour affermir les païens dans la crainte de leurs idoles. Il faut donc conclure que Dieu régit le monde par des lois générales et non particulières. Les miracles sont, d'ailleurs,

⁴⁵ Ibid, p. 145.

des preuves si équivoques qu'on ne sait si l'on doit y croire:

"Si Dieu avait voulu persuader les chrétiens par des raisons, il en aurait données qui seraient plus solides que celles tirées des miracles où l'on peut si aisément être trompé. Tout le monde a vu un homme gagner sa vie à mettre le feu sur sa langue sans en être brûlé. Pourquoi n'est-ce pas là un miracle plus grand même que la résurrection d'un mort? Les esprits animaux d'un corps peuvent vaincre par leurs mouvements imperceptibles les obstructions qui barraient les passages et reprendre ensuite leurs cours ordinaires."⁴⁶

L'idée que les miracles sont des preuves équivoques de la puissance divine se retrouvera dans Le Voyage de Jacques Massé de Tyssot de Patot et dans les manuscrits clandestins qui circulaient dans la première moitié du XVIII^e siècle -- dans les oeuvres de Boulainvilliers, de Fréret, dans Le Militaire Philosophe, que I.O. Wade a étudiées dans une oeuvre magistrale.⁴⁷ L'explication des miracles par des causes naturelles était courante parmi les libertins. Spinoza dans son Tractatus Theologico-Politicus, Hobbes dans son Léviathan, Pierre Bayle dans ses Pensées diverses avaient essayé d'expliquer les miracles par des causes naturelles. Dans son Abrégé d'histoire ancienne, Boulainvilliers rejetait les miracles comme étant des impostures; la

⁴⁶ Ibid, p. 66-67.

⁴⁷ I.O. Wade, The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700-1750.

traversée de la Mer Rouge par Moïse et ses suivants est due à une marée basse et à un vent fort; la confusion de la tour de Babel a été causée par la surpopulation et le grand nombre de tribus qui y étaient représentées. Lorsqu'il réfute les miracles de Mahomet, Gilbert maintient que ces miracles ne sont pas fondés, car nul témoin ne peut certifier qu'ils étaient vrais et que ceux qui étaient présents n'y ont pas cru. Ces miracles n'ont passé pour tels que grâce à la crédulité des hommes: "Cependant l'homme n'a point de peine à croire; on le pourrait très bien définir comme un animal crédule et superstitieux."⁴⁸ Il ne fait que reprendre une idée chère aux déistes et aux libertins que les miracles s'expliquent par le rôle de l'imagination. Bayle et Fontenelle, comme nous l'avons indiqué dans notre premier chapitre, attribuaient à la crédulité des hommes la croyance en des prodiges. Cyrano de Bergerac partageait ce point de vue, comme avaient fait Pomponazzi et ses disciples naturalistes. Sur la critique des miracles, la pensée de Cyrano était la continuation de celle des philosophes naturalistes, italiens ou français,

⁴⁸ Gilbert, Caléjava, p. 191.

du siècle précédent. On expliquait aussi les miracles par l'imposture des hommes.

Les libertins affirmaient, en effet, que des imposteurs avaient exploité la crédulité des hommes. L'imposture des faux-prophètes, comme Mahomet, faisait le sujet de plusieurs traités déistes. Dans son Histoire des Sévarambes, Vairasse avait dépeint l'imposture d'un certain Omigas qui se disait fils du Soleil:

"Il subornait de temps en temps des gens qui contrefaisaient les aveugles et les boiteux et qui se disaient atteints de diverses maladies dont il prétendait les guérir au nom du soleil."⁴⁹

Dans Le Voyage de Jacques Massé, les premiers rois des Australiens se servaient, eux aussi, de faux miracles pour établir leur pouvoir. Il est évident que ces auteurs faisaient allusion aux miracles du Christ et la ressemblance entre l'imposteur Omigas et le Christ est frappante. Un traité clandestin, publié en 1710 par un auteur anonyme et intitulé Les trois imposteurs, revendiquera ouvertement que toutes les religions révélées sont des impostures inventées par des imposteurs comme Moïse, Mahomet et Jésus Christ pour contrôler le peuple:

"On peut juger par tout ce que nous avons dit", énonce l'auteur, "que le Christianisme n'est comme toutes les autres religions qu'une imposture, grossièrement tissée dont le succès et les progrès étonneraient même ses inventeurs s'ils revenaient au monde."⁵⁰

⁴⁹Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, Adam, p. 291.

⁵⁰Les Trois imposteurs, cité par I.O. Wade, op. cit. p. 132.

L'attitude de Gilbert envers Mahomet nous laisse penser qu'il était d'accord avec ces penseurs, bien qu'il évite de parler ouvertement du Christianisme et qu'il supprime le chapitre sur le Christianisme. La raison se prononce contre les miracles dans l'oeuvre de Gilbert et dénonce les impostures:

"C'est pourquoi le véritable Christ ne permettra pas que la élus tombent dans l'erreur en ajoutant foi aux miracles, quelque grands qu'ils soient, qui seront faits par les faux-Christ et les faux-prophètes."⁵¹

C'est encore la raison qui guide les Avaïtes dans leur manière d'adorer Dieu. Leur culte est tout intérieur et ils croient les cérémonies et les prières inutiles:

"Les Avaïtes adorent Dieu par une contemplation de ses attributs et de sa grandeur; ensuite, ils font une revue de leurs actions; ils en examinent les faits pour se corriger; ils sondent leur coeur pour en rectifier la pente aux mouvements injustes, qu'ils pourraient avoir; ils finissent par prier Dieu mais ils ne lui demandent que les choses qu'ils ont en leur pouvoir de se donner."⁵²

Les rites et les cérémonies religieuses ont ainsi disparu et il s'agit d'un acte de l'esprit. Les Calvinistes seraient plus près de cette façon de prier que les Catholiques. Les libertins s'étaient appliqués à distinguer les principes essentiels du Christianisme des superstitions ou cérémonies d'invention humaine dont les hommes avaient farci la religion. Dans La Terre Australe Connue, les Australiens passent cinq

⁵¹ Gilbert, Caléjava, p. 67.

⁵² Ibid, p. 240.

heures chaque jour dans le temple du Haab à contempler la grandeur de Dieu et comme les Avaïtes, ils pensent que la prière est inutile, puisque Dieu est immuable et qu'il connaît tous nos besoins. La prière est même un blasphème si on s'en sert pour demander à Dieu de faire des miracles. Suaïns explique à Jacques Sadeur qu'on ne peut prier sans offenser Dieu:

"Pour prier et invoquer le Haab, c'est une nécessité de supposer ou qu'il ignore ce que nous souhaitons ou que s'il le connaît, il ne le veut pas et que nous prétendons le fléchir par notre importunité ou du moins qu'il est indifférent et que nous espérons le tirer à notre faveur. Penser le premier, c'est blasphémer. Vouloir le second, c'est croire que celui qui sait tout ignore quelque chose et on ne peut sans impiété s'imaginer qu'on puisse l'obliger à vouloir ce qu'il ne voulait pas auparavant, puisque c'est croire qu'on peut le changer et qu'on peut le porter à vouloir ce qui n'est pas le meilleur. Quant à nous, nous concevons cet Etre Souverain comme incapable de changement et comme voulant toujours ce qui est le plus parfait."⁵³

La prière de Sévérias dans L'Histoire des Sévarambes est, elle aussi, un acte de contemplation sans demandes. L'Oraison du grand Dieu commence ainsi:

"Dans cet humble sentiment, nous mettons le doigt sur la bouche et sans vouloir témérairement pénétrer dans les mystères profonds de votre divinité, nous nous contentons de vous adorer dans l'intérieur de nos âmes."⁵⁴

Gilbert suit la tradition de ces libertins en affirmant que Dieu est au-dessus de nos requêtes, puisqu'il sait mieux que nous ce dont nous avons besoin et que nous devons attendre

⁵³ Foigny, La Terre Australe Connue, Adam op. cit., p. 316.

⁵⁴ Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, édité par G. Atkinson, The Extraordinary Voyage in France before 1700, p. 130.

de lui des bienfaits sans rien demander. Dieu est, aussi, au-dessus de nos remerciements et il n'a que faire de nos sacrifices et de nos encensements: "Son indépendance le met au dessus de tout. Il n'a que faire d'encensements, d'oblations, ou d'holocaustes et de sacrifices."⁵⁵ Et les Awaïtes, infèrent que "Dieu, pour son compte, n'exige point de nous que nous nous chargions inutilement du pesant fardeau de plusieurs cérémonies aussi incommodes que superflues."⁵⁶ Mais d'où viennent donc les cérémonies religieuses? Elles ont été inventées par des hommes et des faux-dévots qui voulaient que les autres hommes leur fussent soumis. Les religions organisées ne sont ainsi que des fraudes pieuses ou des impostures, un moyen d'oppression pour garder l'homme dans l'esclavage. Toute la virulence des critiques religieuses de la littérature libertine du XVII^e siècle se retrouve dans ce passage où Gilbert dénonce les prêtres et les imposteurs:

"Voilà les préceptes essentiels que les Pharisiens du Christianisme ont abandonnés pour suivre des traditions et des commandements humains; ils font profession cependant d'être les plus exacts observateurs de la loi et d'avoir atteint la perfection du Christianisme à cause qu'ils imposent [aux hommes] des devoirs qui les accablent. Ils veulent être salués par des noms qui impriment le respect, ils se distinguent par leurs habits, et prétendent qu'en conséquence les premières places leur sont dues; ils font de longues oraisons à l'aide desquelles ils épuisent les

⁵⁵ Gilbert, Caléjava, p. 133.

⁵⁶ Ibid, p. 134.

maisons des veuves; ils jeûnent deux fois la semaine et font une grande différence des autres hommes à eux."⁵⁷

Cette virulence ne sera égalée que par Tyssot de Patot dans sa satire des prêtres fourbes et inutiles contenue dans la fable des abeilles.

L'immortalité de l'âme est le second élément essentiel du crédo des Avaïtes et des déistes, selon Lord Herbert of Cherbury. C'est une des conditions sans lesquelles les Européens ne peuvent rester dans l'île de Caléjava. La raison conduit encore une fois les Avaïtes dans leur croyance en une âme immortelle, comme elle les conduit à la connaissance de Dieu. Les voyageurs avaient rapporté le fait que des peuples sauvages croyaient en l'immortalité de l'âme sans le secours de la révélation. La nécessité de la parole révélée décroît du moment que l'idée de l'immortalité de l'âme se développe sans révélation. Atkinson dresse une liste de voyageurs qui rapportaient ce fait:⁵⁸

Claude d'Abbeville parle de cette croyance parmi les Topinambaux du Brésil, Mocquet parmi les Caripous du Brésil; les sauvages du Canada, selon Laert dans son Histoire du nouveau monde, les habitants de la Martinique, selon Du Tertre, et les Incas de Garcilaso y croient tous. Bernier et Tavernier rapportent la même chose au sujet des Persans et des Turcs.

⁵⁷ Gilbert, Caléjava, p. 300.

⁵⁸ G. Atkinson, Relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées, p. 138.

La raison est, donc, capable par ses propres moyens d'arriver à cette croyance. Gilbert se montre encore cartésien par la distinction qu'il fait entre l'âme et le corps, distinction qui prouve l'immortalité de l'âme. L'âme se connaît, car les sentiments sont des actions de l'âme et il ne faut mettre dans l'idée de l'âme que la pensée et ses attributs dont il n'y a aucun qui soit corporel :

"Tout le monde sait que les sentiments sont des actions de l'âme que l'on distingue si bien que jamais personne ne s'y méprend et ne pense toucher quand il voit ou voir quand il touche; l'âme se connaît donc elle-même par des sentiments plus distincts que ceux par lesquels elle connaît des corps."⁵⁹

Dans l'idée de la substance étendue, il ne faut rien mettre qui convienne à l'âme mais seulement les attributs de la matière, c'est à dire la figure et le mouvement. Les Avaites concluent donc que "la substance qui pense est donc une autre substance que la substance étendue."⁶⁰ Si à l'heure de la mort, le corps ne fait que changer, l'âme qui est éternelle ne peut périr. L'immortalité de l'âme est ainsi une conséquence de la distinction entre le corps et l'âme :

"Mais si l'âme est une autre substance que le corps, elle ne périt point par la mort qui ne fait que changer les matières d'être du corps, et même la pensée n'en est pas une comme nous l'avons prouvé. Si le corps ne s'anéantit

⁵⁹ Gilbert, Caléjava, p. 88.

⁶⁰ Ibid, p. 93.

point par la mort, pourquoi l'âme s'anéantirait-elle? Elle qui n'a point de parties et qui n'est point capable de division."⁶¹

Mais si la raison croît avec le corps, n'est-elle pas nécessairement dépendante du corps? Gilbert se pose la question et encore une fois, la raison lui dicte la réponse: Dieu qui est tout puissant fait tout pour une fin et s'il a voulu que l'âme soit assujettie au corps, c'est pour une raison bien précise. Il a voulu que nous connaissions la matière et la substance étendue avant de connaître la pure pensée dans l'autre vie. La dépendance de l'âme ne détruit pas sa nature; elle est spirituelle et il faut dire qu'elle dépend du corps parce que Dieu l'a voulu et non parce qu'elle est corporelle.⁶²

D'aucuns pensent avec Pythagore qu'à notre mort, notre âme passe en un autre corps et qu'ainsi, les âmes sont immortelles. La métempsychose, réplique Gilbert, est un système ridicule fondé sur l'idée que les âmes sont à tel point dépendantes des corps qu'elles ne peuvent subsister sans ces corps:

"On a fondé sur cette dépendance le système de la réunion de nos âmes avec nos corps, ou de la métempsychose, comme si nos âmes n'étant propres qu'à faire un tout avec eux, ne pouvaient subsister séparément. Le jour d'une grande bataille et après le printemps qu'elles ne trouvent pas toutes à leur sortie des corps propres à les recevoir, elles

⁶¹Ibid, p. 94.

⁶²Ibid, p. 97.

sont donc obligées de suspendre leur existence."⁶³

Dans son voyage, Vairasse avait revendiqué la métempsychose. Sa philosophie est un mélange de naturalisme importé d'Italie et des conceptions de Pythagore. La vertu formatrice qui imprègne le monde et fait de la matière un 'Grand Tout', anime les corps, et au moment de la mort, elle se sépare des corps et passe en d'autres corps. Ainsi, selon cette théorie, la naissance et la mort ne sont qu'une suite de ces éternelles migrations et rien ne périt:

"Dans la dissolution du corps, il n'y avait que la forme qui pérît pour en prendre une nouvelle, sans qu'il ne se perdît rien de leur matière. L'esprit qui l'abandonnait ne périssait point, non plus mais allait opérer dans d'autres sujets."⁶⁴

Foigny dans La Terre Australe Connue semble s'incliner devant le mystère de l'immortalité de l'âme, mais on sent qu'il croyait à une certaine forme de métempsychose:

"Il entra, autant que je puisse me souvenir," dit Jacques Sadeur, "dans une doctrine d'un génie universel qui se communique par parties à chaque particulier et qui a la vertu lorsqu'un animal meurt de se conserver jusqu'à ce qu'il soit communiqué à un autre."⁶⁵ Ce que pense Gilbert de ce système il le dit clairement dans la discussion sur la métempsychose; ce système est un blasphème

⁶³ Ibid, pp. 99-100.

⁶⁴ Vairasse, L'Histoire de Sévarambes, Adam op. cit., p. 294.

⁶⁵ Foigny, La Terre Australe Connue, Adam, op. cit., p. 318.

contre Dieu et son intelligence parfaite qui fait tout par rapport à l'éternité. C'est une impiété de penser que Dieu ait pu désirer un système si ridicule qui subordonne l'âme au corps et qu'il doive attendre qu'un corps soit disponible pour qu'une âme puisse survivre. La raison prouve que l'âme est immortelle en elle-même:

"Il est difficile, sans doute, de tenir contre des preuves si visibles, si certaines, si convaincantes, ici principalement où la vérité est d'accord avec nos désirs qui tendent tous à l'immortalité dans une âme qui a un peu d'élévation de coeur et d'esprit."⁶⁶

La croyance en l'immortalité de l'âme, d'autre part, est fort utile parce qu'elle conduit les hommes à des actions vertueuses et héroïques. Si l'âme ne meurt pas, les hommes ne craindront pas la mort et exposeront volontiers leur vie pour leur pays. De même, les biens de ce monde étant passagers, on n'y attachera plus la même importance et on ne sera plus avide de richesses et de gloire. Les libertins dénonçaient l'avidité et l'avarice comme étant des vices méprisables; Gilbert partage ce mépris pour des biens passagers. L'homme qui croit à la vie éternelle ne craindra pas les tourments de cette vie et fera preuve de fortitude, vertu essentielle à la tranquillité de l'âme, comme nous le ferons voir dans notre prochain chapitre. La

⁶⁶ Gilbert, Caléjava, p. 107.

croissance en l'immortalité de l'âme aboutit ainsi à la vertu et à la morale pratique :

On peut poursuivre Alâtre, s'aplanir aisément dans ce point de vue le rude chemin de la vertu. Si la vie est si peu de chose, que risque le soldat à s'exposer pour faire son devoir? L'avare peut-il se pardonner les petitesesses où il se surprend, les humiliations et les hontes qu'il essuie pour conserver les biens qui ne peuvent que procurer des plaisirs momentanés?"⁶⁷

Comme Voltaire, Gilbert est avant tout un moraliste pratique et, comme le philosophe de Ferney, il tient avant tout à donner aux hommes des règles de conduite. Il n'a que faire de spéculations métaphysiques, ce qu'il veut avant tout, c'est aider les hommes à 'cultiver leur jardin'. Et la morale, nous le verrons dans notre troisième chapitre, est la meilleure garantie du bonheur ici bas. La croyance en l'immortalité de l'âme est non seulement rassurante, mais elle cause beaucoup d'actions vertueuses.

Si l'âme est immortelle, il est raisonnable de croire que Dieu, qui est infiniment bon et juste, récompensera les vertueux et punira les méchants dans l'autre vie. Les Utopiens de Thomas More croyaient, eux-aussi, en une rémunération des vices et des vertus. Selon les Avaites, l'homme a la liberté d'action, c'est à dire qu'il peut choisir le bien ou le mal ici-bas, car cette liberté est l'essence même de tout être raisonnable. L'amour du bien

⁶⁷ Ibid, p. 107.

et la haine du mal devraient nous conduire à rechercher le bien et à fuir le mal. Mais comme l'homme n'est pas parfait, il est entraîné par ses passions vers le mal. Les actions humaines étant volontaires, si l'homme choisit le mal, c'est sa faute à lui et il est juste qu'il soit puni. S'il choisit le bien, il est juste qu'il soit récompensé. Dieu nous a donné des lois morales pour nous guider et quiconque enfreint ces lois, sera puni. Les lois humaines veillent à la sauvegarde de la société mais souvent en cette vie, les coupables échappent à la justice et les innocents sont punis. De plus, il y a des crimes qui ne sont pas punis par des lois humaines. Qui punira les mauvais maris, les rois injustes, les faux dévots qui tirent si grand avantage de leur hypocrisie? Il est donc naturel que Dieu veuille nous rendre justice dans l'autre vie:

"Mais si tous les crimes ne sont pas punis en ce monde, il y a une autre vie qui supplée à ce défaut et qui joint le bien physique au bien moral et le mal moral au mal physique afin que nous puissions aimer ces deux biens en même temps ou éviter l'un et l'autre dans la même action."⁶⁸

Le remords ne suffit pas pour éviter la justice divine, car plus l'homme est méchant, moins il est sujet au remords, tandis que les innocents en ont le plus. Le repentir, cependant, est nécessaire si l'homme veut gagner le pardon

⁶⁸ Ibid, p. 167.

divin:

"Le repentir est une passion que Dieu nous a donnée sans laquelle nous persévérons dans le mal et nous augmentons notre peine comme nous la diminuons par son moyen; cette passion est la seule voie d'obtenir le pardon de nos fautes si une véritable peine peut s'appeler par ce nom; mais sans repentir, il ne faut point espérer de miséricorde."⁶⁹

Dieu qui est juste, punit le crime selon ce que nous croyons mériter, et il fait tout pour que nous ne tombions pas dans l'erreur. Il nous donne la raison pour guide; il fait de sorte que les peines soient plus grandes que les plaisirs de mal faire. Une autre suite de sa justice, c'est qu'il tient compte de la disposition du coeur, car un homme pourrait avoir décidé de mal faire et en être empêché par des circonstances fortuites:

"Les Avaïtes tiennent que dans la distribution des peines et des récompenses, Dieu fait attention principalement à la disposition du coeur; comme il ne serait pas juste que celui qui est bien préparé à la pratique de la vertu perdît la récompense, faute de matière pour l'exercer, il ne serait pas juste aussi qu'un coeur corrompu ne sentît pas le poids de la justice divine pour n'avoir pas fait le mal qu'il était prêt à faire dans l'occasion."⁷⁰

C'est pourquoi les Avaïtes sondent leur coeur pour en corriger la pente vers le mal. Cette croyance en la rénumération du vice et de la vertu dans l'autre vie aboutit aussi à des règles de morale pratique.

Voilà les principes religieux des Avaïtes; il s'agit bien d'une profession de foi déiste conforme aux principes

⁶⁹ Ibid, pp. 176-177.

⁷⁰ Ibid, p. 185.

qu'a énoncés Lord Herbert of Cherbury. Dans le manuscrit de Dijon, on trouve de la main de l'auteur un projet de religion raisonnable que voici:⁷¹

I

Qu'il y a un Dieu, Cause universelle

II

Qu'il est tout puissant et indépendant.

III

Qu'il a créé le Monde et les Créatures

IV

Qu'il le conserve et le gouverne par sa Providence, suivant les lois naturelles qu'il a établies.

V

Qu'il l'a fait esprit et corps

VI

L'esprit pour vivre éternellement, le Corps pour mourir dans le temps

VII

Qu'il l'aime et qu'il veut que ses créatures s'aiment.

VIII

Qu'il n'a aucun besoin de ses Créatures.

⁷¹Wijngaarden, Les Odyssées Philosophiques, pp. 106-107.

IX

Que ses Créatures ne peuvent subsister sans lui, ni les unes sans les autres.

X

Qu'il les a obligées par les lois naturelles à des devoirs mutuels, tous fondés sur la charité ou l'amour mutuel, que nous devons [remplir] pour la conservation de son ouvrage.

IX

Qu'il a établi une récompense pour les bons et une punition pour les méchants

XII

Que la Foi Divine n'est que la Conscience, la Raison qui rend nos actions justes en la pratiquant, et en la suivant.

La raison a dicté ces commandements, pour ainsi dire, du déisme que l'auteur substitue aux commandements de l'Évangile. Elle a contribué au travail de déblayage entrepris par les libertins contre les rites et les dogmes de l'Église. Elle a dirigé aussi le travail de reconstruction qui visait à remplacer cette religion organisée par une religion naturelle. Dans l'ouvrage de Gilbert, la raison va même plus loin, et elle se permet d'analyser les livres saints sur lesquels reposent la religion révélée. Il est vrai que Gilbert ne parle pas ouvertement des Saintes Écritures et qu'il a supprimé le chapitre sur le Christianisme, mais son attitude envers l'Alcoran et sa critique de la chute d'Adam ne nous permettent pas de douter

qu'il croyait au droit de la raison d'analyser la Bible pour établir le degré de probabilité et d'authenticité des Saintes Ecritures. Richard Simon avait défini le but de la critique comme étant la distinction de l'authentique d'avec l'apocryphe; elle devait établir le degré de sûreté des livres saints et récuser l'a priori. Il avait donné à la critique la pleine conscience de ses privilèges et de ses devoirs. Nous ne savons pas si Gilbert a lu les livres de Richard Simon qui étaient proscrits en France, mais la littérature libertine ne cessait de proclamer le droit de la raison de tout examiner, même la bible. Les Avaïtes croient que Dieu ne saurait punir un homme pour avoir fait usage de sa raison en séparant le vrai du faux dans les livres sacrés: "Dieu peut-il être assez injuste pour punir un homme qui ayant fait un bon usage de sa liberté, ne croit pas une chose qu'il ne trouve pas croyable?"⁷² L'Alcoran est rempli d'erreurs moraux, comme l'usage de la force pour convertir les infidèles, et le style n'est pas une preuve de la divinité du livre. Au contraire, on voit bien la part humaine dans ce livre que les mahométans croient être divin. C'est ce qu'avait dit Spinoza au sujet de la Bible; la raison, selon cet

⁷² Gilbert, Caléjava, p. 185.

auteur, devrait découvrir la part humaine dans les livres saints. A partir de 1700, les manuscrits clandestins, qu'a analysés Wade dans son livre déjà mentionné, tels les ouvrages de Boulainvilliers, de Fréret, le Testament de Meslier, L'examen de la Bible, La religion chrétienne analysée, soulignent à maintes reprises les erreurs contenues dans la bible. L'attitude de Gilbert est conforme à l'esprit du temps et sa critique du récit de la chute en est la preuve. Le tableau de l'homme avant la chute, nous dit-il, est une fable:

"Rien n'est plus beau, répondit Alâtre, mais rien n'est plus mal fondé dans l'Écriture que le roman que l'on fait de l'état du premier homme s'il n'eût pas mangé le fruit défendu."⁷³

Il est absurde de dire qu'avant la chute, l'homme contrôlait la nature, puisque Dieu seul peut le faire par ses lois générales. L'homme n'a pas été sans douleur non plus, puisque les douleurs lui sont utiles et l'empêchent de se négliger. Les passions ne sont pas nées après la chute, et comme nous le verrons dans notre prochain chapitre, elles ne sont pas entièrement mauvaises. Avant la chute, Adam avait le penchant de mal faire puisqu'il avait péché. Ainsi Gilbert dénonce le récit de la chute comme étant un

⁷³Ibid, p. 231.

tissu de fables. Tyssot de Latot le fait sans cesse dans Le Voyage de Jacques Massé où il énonce que le récit de la chute est une allégorie inventée par un auteur ignorant. Dans l'oeuvre de Gilbert, la raison pénètre jusque dans le domaine de la foi. Juge suprême de la vérité, la raison distingue le vrai et le faux.

Dans sa conclusion aux Libertins du XVII^e siècle,

Adam dit:

"Il faut dire plus. La religion de Voltaire, c'est la religion du plus grande nombre des écrivains de la littérature libertine. Nous avons vu combien il était faux d'imaginer que le blasphème fût habituel chez ces libertins. Nous l'avons rencontré. Mais dans des cercles étroits. Les vrais libertins, se plaisent à adorer la sagesse éternelle, la bonté infinie, ils font monter vers l'Être Suprême les élans de reconnaissance. Ils distinguent avec soin la religion qui honore la divinité et la superstition qui la défigure. Leur religion, c'est déjà la religion de Voltaire."⁷⁴

Qu'il nous soit permis d'ajouter que leur religion, c'est aussi celle de Claude Gilbert.

⁷⁴ A. Adam, Les libertins du XVII^e siècle, p. 29.

CHAPITRE III

La morale des Avaïtes

Pierre Bayle a dit un jour que la différence entre les athées et les déistes n'était presque rien et pourtant, combien de nuances ce 'presque' ne contient-il pas, comme nous l'avons constaté dans le chapitre précédent. Gilbert est déiste, mais quelle est sa position par rapport à l'athéisme? Il convient d'ouvrir ce chapitre par une discussion de l'attitude de Gilbert envers l'athéisme, car elle nous conduira directement à l'indépendance de la morale et de la religion. Encore une fois, Gilbert suit Pierre Bayle de si près qu'il semble à plusieurs reprises avoir transposé des passages entiers des Pensées diverses sur la comète dans son oeuvre. Il prend soin de préciser comme Bayle que l'athéisme est un fait dont on doit prendre conscience, et la sincérité des athées est prouvée par le fait qu'il y a eu des martyrs parmi eux:

"Quoique l'antiquité ait fait passer pour athées Critias, Diagoras, Théodore, Evémère, nous aurions néanmoins de la peine à nous persuader qu'il y en eût jamais de véritables si cette secte aussi bien que les autres n'avait eu ses martyrs".

Il cite Efendi et Vanini qui ont préféré "se sacrifier à un amour pur et désintéressé de la vérité."¹ Dans ses

¹Gilbert, Caléjava, p. 72.

Pensées diverses, Bayle énonce que "l'athéisme ayant eu des martyrs, c'est une marque indubitable qu'il n'exclut pas les idées de la gloire et de l'honnêteté"² et pour prouver cette déclaration, il mentionne la conduite de Vanini qui a préféré mourir que renier ses principes. C'est l'amour de la vérité qui le poussa à mourir en martyr. A l'exemple de Vanini, s'ajoute celui de Mahomet Efendi:

"On peut joindre à l'exemple de Vanini, celui d'un certain Mahomet Efendi, qui fut exécuté à Constantinople il n'y a pas fort longtemps, pour avoir dogmatisé contre l'existence de Dieu. Il pouvait sauver sa vie en confessant son erreur, et en promettant d'y renoncer à l'avenir, mais il aima mieux persister dans ses blasphèmes, disant 'Qu'encore qu'il n'eût aucune récompense à attendre, l'amour de la vérité l'obligeait à souffrir le martyre pour la soutenir."³

Après avoir prouvé le fait de l'athéisme, il s'agit de montrer que les athées n'ont passé pour tels qu'à cause de leur manque de religion et que l'athéisme n'est pas une cause nécessaire de la débauche.

S'il est un homme qui a vigoureusement affirmé l'indépendance de la morale et de la religion, c'est bien Pierre Bayle, et il s'est servi de l'athéisme pour prouver cette théorie. Il est revenu sans cesse sur le sujet dans son Dictionnaire, dans ses Réponses aux questions d'un provincial mais ce sont surtout ses Pensées diverses sur la comète qui décrivent la séparation de la morale et de

² Bayle, Pensées diverses sur la comète, II p. 135.

³ Ibid, II p. 138.

la religion jusque-là tenues pour inséparables. L'affaiblissement de la religion depuis le début du XVII^e siècle, et si l'on veut depuis la Renaissance, devenait de plus en plus manifeste à travers le siècle, et les Français se rendaient compte de l'insuffisance de la morale chrétienne. Il était naturel que cet état d'esprit collectif conduise à une morale rationnelle et laïque. Le rationalisme, dit Lanson dans son excellent article intitulé 'Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIII^e siècle en France'⁴,

"oblige beaucoup de chrétiens d'habitude à s'apercevoir que la morale ascétique ne peut plus être leur règle, que la chasteté, le célibat, la pauvreté ne peuvent plus être leurs vertus, que la fuite des plaisirs et des honneurs, le mépris des commodités de la vie, le goût de la mort ne peuvent plus leur représenter la perfection désirable pour eux."⁵

"Peu à peu s'était formée une morale des honnêtes gens plus relâchée que la morale religieuse et tenue pour suffisante," poursuit Lanson.⁶ Bayle, plus que tout autre philosophe de la fin du siècle, a eu son rôle à jouer dans la naissance de cette morale rationnelle. Il n'est pas nécessaire, selon lui, qu'on croie en Dieu ou qu'on suive une religion

⁴ Revue du mois, IX, 1910.

⁵ Ibid, p. 12.

⁶ Ibid, p. 17.

révélée pour obéir à la loi naturelle qu'il a inscrite dans nos coeurs. Car Bayle croit, comme Grotius, que l'homme suit sa raison ou sa conscience et qu'il y a en lui une étincelle de la lumière éternelle pour le guider au bien. Bayle suit aussi Malebranche, dont Le Traité de la morale suscita chez lui une vive admiration. Il remarque :

"Le morale naturelle n'est rien autre chose qu'une certaine lumière qui brille dans l'âme par la force de laquelle il n'y a point d'homme qui ne reconnaisse les premiers principes généraux des moeurs sans avoir besoin qu'on l'en instruisse . . . Cette lumière générale par laquelle nous approuvons les principes des moeurs est appelée conscience."

Si l'homme est obligé de suivre sa raison, la morale est indépendante des religions positives, puisque Dieu manifeste ses règles immuables à tous les esprits attentifs de toutes les religions. Il n'est pas nécessaire de croire en Dieu pour suivre sa conscience et la relation entre la religion et la morale est facultative. Les athées sont donc capables de suivre la loi naturelle que Dieu a mise dans leurs coeurs.

L'homme se conduit, d'ailleurs, non par des principes, mais par des volontés particulières. Ces dernières dépendent de l'état d'esprit du moment et des passions :

⁷Cours sur la morale, cité par Elisabeth Labrousse, Pierre Bayle, II p. 259.

"La débauche ne dépend pas des opinions que l'on a ou que l'on n'a pas touchant la nature de Dieu mais d'une certaine corruption qui nous vient du corps et qui se fortifie tous les jours par le plaisir que l'on trouve dans l'usage des voluptés."⁸

Le chrétien, comme l'athée, se conduit non par des principes, mais selon son tempérament. L'athéisme ne mène donc pas à la corruption, tout comme une croyance religieuse ne conduit pas nécessairement à la vertu. La connaissance de Dieu ne corrige pas les inclinations vicieuses des hommes et les chrétiens ne sont pas toujours vertueux.

Adario dans Les Dialogues de LaHontan se sert du même raisonnement; dans le premier dialogue, il maintient que l'adoration de Dieu chez les Français ne consiste qu'en paroles et non en actions. La religion des Français enseigne qu'il faut:

"Aller à la messe pour prêter l'oreille aux langues qu'on n'entend pas; il est vrai que le plus souvent les Français y vont, mais c'est pour y songer à toute autre chose qu'à la prière. A Québec, les hommes y vont pour voir les femmes et celles-ci pour voir les hommes . . . Enfin mon cher frère, vous autres Français prétendez, tous que vous êtes, avoir la foi et vous êtes des incrédules."⁹

Il y a une différence entre ce que l'on croit et ce que l'on fait. L'homme n'agit pas selon ses croyances, mais selon les passions du moment. Il y a donc des athées vertueux comme il y a des chrétiens de mauvaise vie, conclut Bayle:

⁸ Bayle, Pensées diverses, II, p. 33.

⁹ LaHontan, Baron de, Dialogues curieux, éd. Chinard, p. 171.

"Or de ce qu'il y a des athées qui moralement parlant, ont de bonnes inclinations, il est facile de conclure que l'athéisme n'est pas une cause nécessaire de méchante vie mais seulement une cause par accident, ou bien une cause qui ne produit la corruption des moeurs qu'en ceux qui ont assez de penchant au mal pour se débaucher sans cela."¹⁰

Gilbert arrive à la même conclusion; il n'y a pas de corrélation entre l'athéisme et la débauche:

"Pour moi, je pense que ces athées n'ont passé pour tels qu'à cause qu'ils n'avaient point de religion, car sans religion, on peut vivre moralement bien, quoique dans le monde, on ne démêle point l'athéisme de l'irréligion et l'irréligion d'un abandonnement à toute sorte de vices."¹¹

L'irréligion dans ce passage n'a pas le sens moderne d'impiété mais signifie plutôt une absence de religion. Ceux qui croient que l'athéisme conduit à la débauche sont aveuglés par des préjugés, car ils ne tiennent pas compte du fait qu'il y a eu des athées vertueux. Gilbert fait appel à l'expérience et, comme Bayle, il cite un nombre d'athées vertueux, donnant presque les mêmes exemples que Bayle:

"Mais aujourd'hui que le polythéisme ne peut donner lieu à cette méprise, que dirons-nous du Chancelier de L'Hôpital soupçonné d'athéisme, d'un autre dont parle Balzac et de celui qui vécut sous Charles IX qui ont été des gens irréprochables, de cette secte nombreuse d'athées Turcs dont parle M. Déricaut composée de cadis et de savants qui vivent fort charitablement entre eux et qui s'aident réciproquement

¹⁰ Bayle, Pensées diverses, II, p. 117.

¹¹ Gilbert, Caléjava, p. 83.

les uns les autres? La charité, les mœurs réglées portent-elles le caractère de l'athéisme?"¹²

Pierre Bayle avait cité comme exemples d'athées vertueux Michel de L'Hôpital, les païens de la Grèce antique. Dans le parallèle des mœurs des Avaites avec le christianisme, Gilbert revient sur le sujet pour donner d'autres exemples de païens vertueux:

"Justin Martyr appelait Socrate et Héraclite chrétiens, en ce qu'ils ont vécu selon la droite raison: Clément Alexandrin disait que la philosophie avait justifié les Grecs, Saint Epiphane a cru que plusieurs gens avaient été sauvés sans la loi de Moïse et sans celle de l'Evangile."¹³

Epicure avait passé jusqu'à la deuxième moitié du XVII^e siècle pour un débauché qui enseignait de mauvais principes à ses disciples. Ce fut à Gassendi dans sa vie d'Epicure, De vita et moribus Epicuri libri octo (1647), de démontrer qu'il avait vécu en sage et que loin d'être le libertin qu'on faisait de lui, il avait été d'une vertu singulière. Pierre Bayle contribua, lui aussi, à la réhabilitation d'Epicure en maintenant qu'il avait été un homme de grande probité:

"Epicure qui niait la Providence et l'immortalité de l'âme était un des anciens philosophes qui a vécu le plus exemplairement: et quoique sa secte ait été décriée dans la suite, il est néanmoins certain qu'elle a été composée de quantité de personnes d'honneur et de probité et que ceux qui l'ont déshonorée par leurs vices n'étaient point devenus vicieux dans cette école."¹⁴

¹² Ibid, p. 83.

¹³ Ibid, p. 259.

¹⁴ Bayle, Pensées diverses, II, p. 110.

Gilbert pense, de même, qu' Epicure fut un homme de grande probité et que sa réputation a été noircie par des préjugés. Les athées peuvent, donc, se conduire par leur raison qui guide l'homme au bien.

Il prend soin, pourtant, de souligner que l'athéisme est un 'effroyable aveuglement.' Bayle avait affirmé dans ses Pensées diverses:

"Si l'on regarde les athées dans le jugement qu'ils forment de la divinité, dont ils nient l'existence, on y voit un excès horrible d'aveuglement, une ignorance prodigieuse de la nature des choses, un esprit qui renverse toutes les lois du bon sens et qui se fait une manière de raisonner fausse et déréglée plus qu'on ne saurait dire."¹⁵

Ce qu'il entend démontrer, c'est que l'idolâtrie et la superstition sont pires que l'athéisme. Gilbert partage ce point de vue et comme son devancier, il trouve la source de l'athéisme dans les superstitions. C'est à cause des superstitions que des hommes préfèrent nier l'existence d'un Dieu qu'on leur représente plein de caprices et de vengeance. La superstition permet aux athées de se défendre et de se justifier:

"On ne peut, dit l'Avaïte, trouver que dans la superstition des prétextes pour défendre et justifier les athées. La raison veut que l'homme soit infiniment inférieur à Dieu et le superstitieux ravale cet être suprême au-dessous de la nature humaine; il le rend sujet à des sensibilités et à des caprices jusqu'auxquels un honnête homme ne saurait s'abaisser; n'est-il pas plus raisonnable de croire qu'il

¹⁵ Ibid, I, p. 322.

n'y a point de Dieu que de penser qu'il prend plaisir à un culte aussi étrange que celui que l'on prétend qu'il exige de nous, qu'il se met en colère de ce que nous négligeons certaines cérémonies qui nous coûtent beaucoup de peines et de temps, sans que ni lui ni nous en tirions aucun avantage?"¹⁶

C'est ainsi que raisonnent les athées, et il n'y a pas de doute que s'il n'y avait pas de superstitieux, il n'y aurait pas d'athées. Il est aisé de voir combien ce raisonnement ressemble à celui de Pierre Bayle dans ses Pensées diverses. Bayle croyait aussi que l'idolâtrie et la superstition représentent Dieu comme sujet à mille caprices. Presque les mêmes termes reviennent dans la citation qui suit, surtout dans les phrases que nous avons soulignées, et Gilbert semble avoir emprunté tout ce raisonnement à Bayle qui écrit:

"Les jugements que les païens ont formés de la Divinité avec plusieurs autres, qu'il serait ennuyeux de Particulariser, supposent manifestement que la nature divine est bornée et sujette à mille sensualités et à des caprices qu'on ne pardonnerait pas à un honnête homme."¹⁷

Il est plus contre la raison de supposer que Dieu existe et qu'il soit sujet à tant de faiblesses, que de supposer qu'il n'existe pas du tout. Le blasphème est, pour Gilbert et Bayle, de "croire que Dieu est ce qu'il n'est pas et qu'il n'est pas ce qu'il est."¹⁸

¹⁶ Gilbert, Caléjava, p. 73.

¹⁷ Bayle, Pensées diverses, I, p. 322.

¹⁸ Ibid, I, p. 306.

Les fausses religions sont ainsi plus pernicieuses que l'athéisme, puisqu'elles poussent les hommes à devenir athées. Elles sont cause des plus grands malheurs par leur fanatisme, pensent les Avaïtes:

"Lucrèce, cependant, s'efforce de prouver que la fausse religion cause de plus grands maux que l'irréligion. Dégagé de toute sorte de joug, l'amour-propre ne recherche que son plaisir: un homme qui raisonne juste voit bien qu'il ne le peut trouver qu'en en procurant aux autres, qu'il ne saurait être heureux si dans son bonheur les autres ne trouvent le leur; il faut donc pour être heureux rendre les autres heureux aussi. La fausse religion, au contraire, excite de ces passions si funestes qui ont armé le père contre le fils, qui ont désolé tant de provinces, et ravagé tant de royaumes; elles ont souvent réduit les hommes dans un état plus misérable qu'ils n'auraient été en vivant sans honneur et sans loi."¹⁹

Les athées peuvent être hommes d'honneur et de probité en vivant conformément à leur raison et en pensant à leur intérêt, tandis que le fanatisme cause invariablement des persécutions et des guerres religieuses. Comme Tyssot de Patot, Gilbert prend part à la lutte contre le fanatisme. Nous reviendrons sur le besoin de tolérance, mais ce qu'il importe de noter ici, c'est que la superstition semble à Gilbert être pire que l'athéisme. C'est ainsi que raisonnent les Avaïtes qui prétendent "qu'avec une fausse religion, on ne pouvait être honnête homme, parce qu'un faux principe nous égare du chemin de notre devoir."²⁰

¹⁹Gilbert, Caléjava, p. 84.

²⁰Ibid, p. 86.

Ayant ainsi détruit la morale religieuse et ayant établi la séparation de la morale et de la religion, Gilbert se lance dans un travail de reconstruction. Tout comme dans sa discussion de la raison et dans son attitude envers la religion, il a compris qu'il ne suffisait pas de détruire mais qu'il fallait aussi remplacer ce qu'on avait détruit par un nouveau système de morale. Par quoi doit-on remplacer la morale religieuse? Au cours du XVII^e siècle la morale des honnêtes gens, une morale naturelle et rationnelle, se substituait petit à petit à la morale religieuse. D'abord, elle se sentait inférieure à cette morale religieuse, mais avec l'affaiblissement de la religion, elle prit confiance en elle-même et elle s'affirma graduellement. C'est ce qu'indique Lanson dans son article déjà cité sur le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIII^e siècle en France. En interrogeant leur conscience, les Français s'aperçoivent que la morale religieuse n'est plus de saison:

"Quand des hommes de bonne foi qui ne se sentent pas vicieux, qui s'estiment et se savent estimés se rendent compte qu'ils n'obéissent plus et ne peuvent plus obéir à la morale de l'Eglise, qu'ils ne se croiraient pas meilleurs, s'ils la suivaient et ne se croient pas moins bons quand ils la transgressent, c'est alors qu'il leur faut bien chercher les principes rationnels d'une morale laïque."²¹

²¹Lanson, 'Le rôle de l'expérience dans la formation de la philosophie du XVIII^e siècle en France,' p. 12.

Et il poursuit:

"Cependant, le monde peu à peu prit confiance en [elle] et à mesure que parallèlement la foi refroidissait et les moeurs se polissaient, le sentiment de l'insuffisance de la morale mondaine s'atténua."²²

Cette morale rationnelle dépendait, bien sûr, de la raison pour des principes de conduite; elle se ramenait à la morale du bonheur, à celle de l'intérêt, à la réhabilitation des passions et des plaisirs contrôlés par la raison et à la vertu-bienfaisance. Cette morale, c'est celle des Avaites et dans son oeuvre, l'attitude de Gilbert envers la morale est caractéristique de celle de ses contemporains.

L'idéal nouveau apparaît dans les oeuvres de Saint-Evremond et dans les lettres de Ninon de Lenclos. Cette dernière écrivait à Saint-Evremond en 1698:

"L'esprit a de grands avantages sur le corps; cependant, ce corps fournit souvent de petits goûts qui se réitèrent et qui soulagent l'âme de ses tristes réflexions. Vous vous êtes souvent moqués de celles que je faisais: je les ai toutes bannies. Il n'est plus temps quand on est arrivé à la dernière période de la vie; il faut se contenter du jour où l'on vit. Les espérances prochaines, quoique vous en disiez, valent bien autant que celles qu'on étend plus loin: elles sont plus sûres. Voilà une belle morale."²³

²² Ibid, p. 17.

²³ Ninon de Lenclos, Correspondance, Ed. Colombey, p. 125, cité par Lanson, 'Le rôle de l'expérience . . .' p. 13.

Ce sera la morale du plaisir, un art de jouir de la vie sur cette terre sans penser à la vie éternelle. La morale du bonheur individuel et de l'honnête homme trouva surtout un porte-parole en Saint-Evremond. C'est lui qui a le mieux énoncé l'attitude nouvelle envers les plaisirs:

"Je sais que la raison nous a été donnée pour régler nos mœurs; mais la raison, autrefois rude et austère, s'est civilisée avec le temps; elle ne conserve aujourd'hui presque rien de son ancienne rigidité. Il lui a fallu de l'austérité pour établir des lois qui pussent empêcher les outrages et les violences; elle s'est adoucie pour introduire l'honnêteté dans le commerce des hommes, elle est devenue délicate et curieuse dans la recherche des plaisirs, pour rendre la vie aussi agréable qu'on avait tâché de la rendre sûre et honnête. Ainsi . . . il faut oublier un temps où c'était assez d'être sévère pour être cru vertueux, puisque la politesse, la galanterie, la science des voluptés font partie du mérite présent. Pour la haine des méchantes actions, elle doit durer autant que le monde; mais trouvez bon que les délicats nomment 'plaisir' ce que les gens rudes et grossiers ont nommé 'vice' et ne composez pas votre vertu de vieux sentiments qu'un naturel sauvage avait inspirés aux premiers hommes."²⁴

En d'autres mots, le temps de l'ascétisme et de la vertu sévère est passé et le temps du bonheur et des plaisirs est arrivé. C'est ce que conclut Gilbert dans son ouvrage.

Désormais le mot 'bonheur' sera le terme de la vie. Toutes les actions doivent avoir pour but, soit le bonheur individuel, soit le bonheur commun des hommes. La morale des honnêtes gens vise à établir un équilibre entre la nature et la raison pour arriver au bonheur. ²⁵

²⁴ Saint-Evremond, Oeuvres mêlées ed. 1706, I, p. 357.

²⁵ C'est ce qu'indique Robert Mauzi dans son livre intitulé L'idée du bonheur au XVIII^e siècle, Paris, Colin, 1960, p. 338.

Les Avaïtes pensent que la fin de la vie, c'est le bonheur. Il n'y a, selon eux, d'amour désintéressé qu'en Dieu et il nous a créés, non pour sa gloire, mais pour nous rendre heureux:

"Dieu qui l'est parfaitement [heureux], essentiellement et souverainement, a sans doute d'autres vues dans ses ouvrages et il ne se regarde pas lui-même dans ce qu'il fait, puisque tout ce qui est émané hors de lui ne peut contribuer en aucune manière à son bonheur."²⁶

Il faut, donc, conclure qu'il nous a mis en ce monde pour travailler à notre bonheur:

"Les Avaïtes tiennent que nous devons travailler uniquement à nous rendre heureux en ce monde; vous en savez la raison: Dieu est bon, mais il l'est toujours et parfaitement et il ne le serait ni toujours ni parfaitement, s'il y avait un temps dans lequel il ne voudrait pas que nous fussions heureux."²⁷

La religion orthodoxe prêche que ce monde n'est qu'un passage et que la vraie fin de la création, c'est la vie éternelle, que nous devons penser uniquement à notre âme et renoncer aux plaisirs de la terre pour la sauver. Cette morale ascétique perdait graduellement du terrain au XVII^e siècle; on ne voulait plus penser au lendemain mais jouir du présent qui est plus sûr. L'ascétisme, ou la morale du renoncement, est mis de côté par les Avaïtes comme étant un acte de désobéissance aux ordres de Dieu qui nous a créés pour être

²⁶ Gilbert, Caléjava, p. 207.

²⁷ Ibid, p. 219.

heureux: "Si cela est, dit Gamieski, nos dervis sont bien trompés de s'ouvrir sans cesse le corps par quelque plaie nouvelle pour plaire à Dieu." Et l'Avaïte de répondre: "Quelle joie leur Dieu ne ressent-il pas à la vue d'un corps tout déchiqueté pour l'amour de lui!"²⁸

Les plaisirs viennent de Dieu; donc ils sont envoyés pour nous rendre heureux et c'est aller contre la nature que de les rejeter. La nature nous enseigne, en effet à être heureux:

"La vue d'un parterre ou d'un pré historié de toute sorte de couleurs, l'odeur agréable des fleurs, une belle voix, un instrument harmonieux nous causent sans doute du plaisir, mais un plaisir uniquement pour lui-même."²⁹

Si Dieu ne voulait pas que nous fussions heureux, aurait-il joint l'utile à l'agréable dans le manger et dans le boire? On trouve dans L'Utopie de Thomas More une discussion sur les plaisirs qui ressemble par bien des côtés aux raisonnements des Avaïtes. Comme ces derniers, les Utopiens croient que la nature nous enseigne à aider les autres à être heureux et à travailler en même temps à notre propre bonheur:

"For when nature biddeth thee to be good and gentle to others, she commandeth thee not to be cruel and ungentle to thyself. Therefore even very nature, say they, prescribeth to us a joyful life, that is to say, pleasure as the end of all our operations."³⁰

²⁸ Ibid, p. 220.

²⁹ Ibid, p. 222.

³⁰ Thomas More, Utopia, p. 133.

Gilbert renonce à la vision pessimiste de Pascal ou de Mme. DesHoulières que l'homme est né pour vivre dans la misère et croit, au contraire, qu'il peut être heureux 'autant que la nature humaine le comporte,' selon l'expression de Voltaire dans ses Remarques sur Pascal. A la morale du renoncement, il substitue la morale du bonheur, des plaisirs modérés. Au XVII^e siècle, cette morale est courante, et même le Père Garasse se sent coupable de prêcher aux libertins de penser à la vie éternelle et de renoncer aux plaisirs de cette terre. En 1624, il a peur de passer pour un 'sauvage' ou un 'insensé' s'il conteste aux libertins cette maxime "qu'il faut tâcher de vivre heureusement et chercher son contentement."³¹ La même année, Pierre du Moulin intitule le premier livre de ses Eléments de Philosophie morale: 'De la félicité ou de la fin de la vie humaine.'

Mais si les plaisirs sont naturels et s'ils contribuent au bonheur, il faut distinguer entre les vrais plaisirs et les faux plaisirs. C'est là qu'intervient la raison ou, selon Fontenelle dans son traité Du bonheur, la sagesse:

"Il n'est question que de calculer, et la sagesse doit toujours avoir les jetons à la main. Combien valent ces plaisirs-là et combien valent les peines dont il faudrait les acheter ou qui les suivraient?"³²

³¹Père Garasse, La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, pp. 952-953, cité par Robert Mauzi, L'idée du bonheur au XVIII^e siècle, Paris, 1960, p. 635.

³²Fontenelle, Du bonheur, Oeuvres complètes, Tome V, p. 345.

Il s'agit là d'une arithmétique du plaisir, selon Lanson:

"La morale sera un art de jouir. Il s'agira de ne pas se tromper sur la valeur des plaisirs, de les bien évaluer en qualité et en quantité. Gilbert, Fontenelle indiqueront la nécessité d'une arithmétique des plaisirs."³³

Baudot de Juilly, un jeune homme de vingt-deux ans, publia en 1700 un Dialogue entre MM. Patru et d'Ablancourt sur les plaisirs qui fut supprimé. Après avoir entendu un sermon sur les plaisirs, les deux personnages discutent de leur valeur. Selon Patru, les plaisirs sont contraires à la vertu et à la religion. D'Ablancourt n'est pas du même avis; le plaisir est naturel, puisqu'il vient de Dieu, et tout dépend de la manière d'en user. Il y a des plaisirs essentiellement bons; il y en a d'autres plus dangereux comme l'amour; mais il existe un art et une méthode d'en user sans se faire du mal. Chez Gilbert, la raison a le même rôle à jouer, un rôle de modératrice et de juge. Il y a de vrais plaisirs, mais méfions-nous des faux. Parmi ces derniers, il faut mettre le luxe et le superflu:

"Il ne se faut pas faire des besoins de quelques délicatesses dont on se peut passer facilement; elles cessent par l'accoutumance d'être des biens et deviennent par l'habitude des nécessités capables de nous rendre malheureux, mais il faut éviter tout ce qui peut troubler notre raison ou diminuer la force du corps, sans quoi nous ne pouvons jouir d'aucun bien ni en procurer aux autres."³⁴

³³Lanson, 'Le rôle de l'expérience . . .', p. 20.

³⁴Gilbert, Caléjava, p. 159.

Fénelon, de même, nous met sans cesse en garde contre le faste ou le superflu qui devient une nécessité et contribue à la mollesse d'un peuple. Dans son Télémaque, en vrai moraliste, il dénonce la richesse et le luxe. Les lois de Minos enseignent aux enfants de la Crète à mépriser les richesses; leurs habits sont sans ornements et leurs maisons d'une extrême simplicité. Le superflu est banni de la Bétique, autre utopie, car il amollit, tourmente ceux qui le possèdent et tente ceux qui le désirent, les pousse à la violence.³⁵ Les programmes de réformes dans Salente veillent à exclure le faste et encouragent les habitants à vivre simplement. Thomas More classe, lui aussi, le luxe parmi les faux plaisirs:

"In this counterfeit kind of pleasure, they put them that I spòke of before; which, the better gown they have on, the better men they think themselves: in the which thing they do twice err, for they be no less deceived in that they think themselves the better. For if you consider the profitable use of the garment, why should wool of a finer-spun thread be thought better than the wool of a coarse-spun thread?"³⁶

Il faut, de même, se méfier des passions excessives qui troublent le repos de l'âme et ruinent la santé. Les

³⁵Fénelon, Télémaque, Paris, Librairie Hachette, 1932, p. 182.

³⁶Thomas More, Utopia, p. 138.

Avaites sont d'avis que la débauche ne peut que nous nuire :

"Nous disons que Dieu veut que nous soyons heureux mais qu'il nous défend d'être voluptueux; nous donnons ce nom à celui qui a assez d'attachement à son plaisir pour ne le vouloir pas quitter, lorsque son devoir le demande, ou du moins, s'il fait, ce n'est qu'avec peine."³⁷

La volupté est néfaste et doit être domptée par la raison car

"On ne peut que perdre avec la volupté. Ou elle vous empêche de faire votre devoir et nous savons qu'il n'y a que désavantage pour nous, ou elle ne fait que d'y apporter des obstacles, et la peine que nous avons à les surmonter est bien ingrate; sa récompense est la³⁸ privation d'un bien auquel nous avons de l'attache."

Dans son Voyage de Jacques Massé, le médecin Tyssot de Patot sait bien les dangers qu'on encourt à n'être pas sobre :

"Après avoir reconnu qu'il y a peu d'excès qu'elle [la nature] ne punisse, je conclus que la frugalité et la tempérance sont les véritables moyens d'avoir l'esprit libre et le corps à l'abri de toutes les maladies auxquelles nous sommes autrement presque tous sujets."³⁹

Les moralistes du XVII^e siècle savaient bien que le premier des biens dont nous jouissons, c'est la vie; d'où l'insistence sur la médecine, l'hygiène et la santé. Il y a, avant tout, le simple bonheur d'exister et la santé est un élément essentiel de ce bonheur. En 1701, La Bonodière traduira les traités d'hygiène alimentaire de

³⁷ Gilbert, Caléjava, p. 225.

³⁸ Ibid, p. 226.

³⁹ Tyssot de Patot, Le Voyage de Jacques Massé, p. 53.

Lessius et de Cornano sous le titre: De la sobriété et de ses avantages ou le vrai moyen de se conserver dans une parfaite santé jusqu'à l'âge le plus avancé. L'obligation de conserver sa santé est envisagée par les moralistes de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e siècle comme un devoir imposé par Dieu et en même temps, comme une source de plaisirs.⁴⁰ Elle est une condition de notre bonheur, car sans la santé, il n'est pas de bonheur. De tous les principes d'hygiène, le plus important est la sobriété. C'est ce que souligne Fénelon dans son Télémaque: l'éducation de Minos rend les enfants sains et robustes et les accoutume à une vie sobre et frugale; c'est pourquoi "les grands biens des Crétois sont la santé, la force, le courage, la paix et l'union des familles . . ." ⁴¹ Thomas More partage ce souci de la santé et l'appelle le plus grand plaisir du corps:

"The second part of bodily pleasure, they say, is that which consisteth and resteth in the quiet and upright state of the body. And that truly is every man's own proper health, intermingled and disturbed with no disease . . . But of the contrary part now they agree most of all in this, that health is a most sovereign pleasure for seeing that in sickness, say they, is grief which is a

⁴⁰ R. Mauzi, L'idée du bonheur au XVIII^e siècle, p. 302.

⁴¹ Fénelon, Télémaque, p. 103.

mortal enemy to pleasure, even as sickness is to health, why should not, then, pleasure be in the quietness of health?"⁴²

Gilbert insiste aussi sur la santé et sur la sobriété qui consiste à éviter les deux extrêmes en ce qui concerne la nourriture et la boisson:

"Nous devons ménager les forces du corps par un exercice modéré et par la sobriété. Cette vertu a deux extrêmes; l'une de trop manger ou de trop boire, l'autre de ne pas assez manger ou de ne pas assez boire; et le jeûne est défendu par les Awaïtes comme l'intempérance. Il en est de même des plaisirs de l'amour."⁴³

Le juste milieu est donc essentiel au bonheur et c'est à la raison d'y veiller. La modération dans les plaisirs est ainsi une des conditions du bonheur et c'est là que la sagesse doit montrer si 'elle a les jetons à la main', selon l'expression de Fontenelle.

Il faut, d'après les moralistes mondains et chrétiens, et les philosophes du XVII^e et du XVIII^e siècles, modérer ses passions si l'on ne veut pas se faire du mal et si l'on veut être heureux. Les moralistes mondains savent qu'après les plaisirs passagers vient le dégoût et que les excès empêchent l'homme de jouir de la tranquillité d'âme.

⁴²Thomas More, Utopia, pp. 144-145.

⁴³Gilbert, Caléjava, p. 160.

Mme de Lambert multiplie ses adjurations maternelles: "Je vous l'ai dit, ma fille, le bonheur est dans la paix de l'âme . . . Il faut fermer toutes les avenues aux passions."⁴⁴ Ou encore: "Il faut craindre ces grands ébranlements de l'âme qui préparent l'ennui et le dégoût."⁴⁵ Il faut préférer les plaisirs modérés aux plaisirs vifs, et l'innocence à une passion ardente. La mesure dans les plaisirs et la méfiance envers les passions, voilà, selon Mme de Lambert, la double condition du bonheur ici-bas. Saint-Evremond, lui-même, cet apôtre du bonheur terrestre, est conscient du fait que l'excès émousse la jouissance et la conscience du plaisir, que l'économie est nécessaire. Il savait bien qu'il fallait s'économiser, se contrôler et modérer ses passions pour le lendemain. Dans son petit traité Sur les Plaisirs qui date de 1647, il s'écrie:

"La gloire, les fortunes, les amours, les voluptés bien entendues et bien ménagées sont de grands secours contre les rigueurs de la nature, contre les misères attachées à notre vie. Aussi la sagesse nous a été donnée principalement pour ménager nos plaisirs."⁴⁶

⁴⁴Mme de Lambert, Avis d'une mère à sa fille, Oeuvres 1748, p. 59.

⁴⁵Ibid, p. 73.

⁴⁶Saint-Evremond, Sur Les Plaisirs, Oeuvres en prose, éd. Desmaizeaux 1705, IV, p. 13.

Et il poursuit plus loin:

"On ne saurait donc avoir trop d'adresse à ménager ses plaisirs; encore les plus entendus ont-ils de la peine à les bien goûter. La longue préparation en nous ôtant la surprise, nous ôte ce qu'ils ont de plus vif; si nous n'en avons aucun soin, nous les prendrons mal à propos, dans un désordre ennemi de la politesse, ennemi des goûts véritablement délicats."⁴⁷

L'honnêteté consiste à goûter des plaisirs avec délicatesse et de faire un juste équilibre entre la solide vertu et la débauche. Dans son Agathon ou Dialogue de la volupté écrit dès 1702, publié en 1736 dans Le Recueil de divers écrits par Saint-Hyacinthe, Rémond Le Grec essaie d'indiquer le critérium du plaisir raisonnable et définit la volupté comme un art d'user des plaisirs avec délicatesse: "C'est la manière d'user des plaisirs, dit Aspasia, qui fait toute la différence entre la volupté et la débauche." "La volupté sera donc l'art d'user des plaisirs avec délicatesse," dit Agathon.⁴⁸ Il ne faut admettre ni trop, ni trop peu de plaisirs, mais en user avec prudence. Les moralistes chrétiens prêchaient la modération en tout, surtout en matière de passions. Comme, plus tard, Prévost dans ses romans et plus particulièrement dans Les mémoires d'un

⁴⁷ Ibid, p. 16.

⁴⁸ Rémond Le Grec, Agathon ou Dialogue de la volupté, pp. 33-34.

homme de qualité, ils disaient que le vrai bonheur consistait dans la tranquillité d'âme, dans la sensibilité réglée par la raison. Gilbert croit, lui aussi, en la modération; la raison peut et doit régler les élans du coeur:

"Il me semble que Dieu nous a mis en ce monde comme un ami nous invite à manger; nous ne lui ferons pas moins de déshonneur de ne pas boire tout à fait que de nous enivrer."⁴⁹

Mais s'il y a des plaisirs mauvais que l'on doit éviter, il y en a de sains que l'on peut prendre l'âme tranquille.

Il faut goûter les plaisirs sains "que je puis prendre sans planter de mauvaises semences en mon coeur ni en corrompre les bonnes."⁵⁰ Il aurait été d'accord avec

Fontenelle pour dire que les plaisirs simples sont les plus sûrs et les moins coûteux. Dans Les nouveaux dialogues des morts, Fontenelle recommande les plaisirs tranquilles de tous les jours. Anne de Bretagne pose la question: "Ainsi le partage de vos plaisirs simples et tranquilles n'est plus que d'entrer dans les chimères que les hommes se forment?"

Et Marie d'Angleterre de répondre:

"Non, non. S'il est vrai que peu de gens aient le goût assez bon pour commencer par ces plaisirs-là, du moins on finit volontiers par eux quand on le peut. L'imagination

⁴⁹ Gilbert, Caléjava, p. 227.

⁵⁰ Ibid, p. 226.

a fait sa course sur les faux objets et elle revient aux vrais."⁵¹

Dans son traité Sur Le bonheur, Fontenelle revient sur la question et nous invite à ne pas mépriser les petits plaisirs simples, car ce sont les plaisirs les plus durables :

"Pour le plus sûr, il en faut revenir aux plaisirs simples, tels que la tranquillité de la vie, la société, la chasse, la lecture etc. S'ils ne coûtaient moins que les autres, qu'à proportion de ce qu'ils sont moins vifs, ils ne mériteraient pas de leur être préférés, et les autres vaudraient autant leur prix que ceux-ci le leur; mais les plaisirs simples sont toujours des plaisirs, et ils ne coûtent rien. Encore un grand avantage, c'est que la fortune ne peut nous les enlever."⁵²

Les plaisirs que prescrit Gilbert aux Avaïtes sont de ce genre. La raison a pesé le pour et le contre et a décidé en faveur des plaisirs sains et modérés qui ne mettent pas en danger l'innocence de l'homme et sa santé.

La morale des Avaïtes et la morale des honnêtes gens accomplissent, donc, jusqu'à un certain point la réhabilitation des passions que l'on doit modérer et non pas déraciner du coeur de l'homme. Les moralistes du XVII^e siècle sont conscients du fait que les passions sont un moteur essentiel, que sans elles, l'homme vivrait dans un état

⁵¹Fontenelle, Nouveaux dialogues des morts, éd. Preston, p. 111.

⁵²Fontenelle, Sur la bonheur, Oeuvres Complètes, V, pp. 343-44.

de stagnation perpétuelle. Gilbert s'en rend compte aussi:

"Nous leur devons tous nos plaisirs; le temps de la jeunesse où elles sont les plus fortes, est le temps le plus agréable de la vie; tout rit, tout plaît, tout charme, tout enchante; si quelquefois elles nous causent du mal, c'est notre faute."⁵³

Les passions ne sont pas condamnables en elles-mêmes; c'est l'usage qui fait leur valeur. Et Fontenelle, Rémond Le Grec et son frère, Rémond de Saint-Mard, réhabilitent les passions, estimant qu'il faut les régler plutôt que les combattre.

Dans son Dialogue sur la volupté, Rémond Le Grec insiste sur la bonté fondamentale des passions:

C'est une folie que cette guerre naturelle qu'ils [les philosophes] ont imaginée entre la raison et les passions; elle doit plutôt les régler que les combattre et moins travailler au dessein chimérique de les déraciner de nous-mêmes, qu'à les assaisonner par le goût de l'esprit et par le sentiment du coeur."⁵⁴

Gilbert partage cette opinion quand il déclare:

"Les passions ont une bonne fin; si elles se trompent, nous n'avons qu'à les faire revenir de leur erreur. Faisons voir à l'amour que son objet est digne de haine; la haine succèdera bientôt à l'amour. J'avoue qu'elles prennent quelquefois un empire absolu sur nous; mais ce n'est pas dès leur naissance qu'elles sont en état de l'usurper, et c'est alors qu'il faut leur résister et les dompter, s'il est nécessaire, par de bonnes réflexions et de fortes résolutions."⁵⁵

⁵³ Gilbert, Caléjava, p. 235.

⁵⁴ Rémond Le Grec, Agathon ou Dialogue sur la volupté, p. 41.

⁵⁵ Gilbert, Caléjava, p. 236.

D'ailleurs, sans passions l'homme est inerte. Dans les Nouveaux dialogues des dieux, Rémond de Saint-Mard a bien compris cela: "Toutes les passions sont bonnes. Elles sont trop précieuses pour en rien laisser perdre. Il faut les mettre à profit."⁵⁶ Saint-Evremond a aussi noté la valeur des passions, de même que Fontenelle qui ne cesse de dire dans ses Dialogues des morts et en particulier dans le dialogue entre Hérostrate et Démétrius, que les passions sont nécessaires:

"Ce sont les passions qui font et défont tout. Si la raison dominait sur la terre, il ne s'y passerait rien. On dit que les pilotes craignent au dernier point ces mers pacifiques où l'on ne peut naviguer et qu'ils veulent du vent, au hasard d'avoir des tempêtes. Les passions sont chez les hommes des vents qui sont nécessaires pour mettre tout en mouvement, quoiqu'ils causent souvent des orages."⁵⁷

Plus tard, Diderot se servira d'une comparaison semblable pour décrier l'insensibilité comme étant néfaste à l'homme. Dans l'article 'Insensibilité' de L'Encyclopédie, il ne trouve pas d'image plus apte à dépeindre une âme dépourvue de sentiments que celle-ci:

⁵⁶ Rémond de Saint-Mard, Nouveaux dialogues des dieux, 1711, p. 45.

⁵⁷ Fontenelle, Nouveaux dialogues des Morts, éd. Preston, p. 111.

"Elle est semblable à ces mers glaciales qu'un froid excessif engourdit jusque dans le fond de leurs abîmes et dont il a tellement engourdi la surface que les impressions de tous les objets qui la frappent y meurent sans y avoir causé le moindre ébranlement ni l'altération la plus légère."⁵⁸

Gilbert pense, de même, que les passions sont la cause de grandes actions et que l'insensibilité rend l'homme inerte:

"Celle-ci n'est à vrai dire que la négligence qui nous fait perdre tant de belles occasions d'exécuter nos résolutions les plus fortes; ce n'est qu'une véritable paresse qui usurpe sur tous les desseins et qui entre dans toutes les actions de la vie; c'est la lenteur, c'est la nonchalance qui fait avorter tant de grandes entreprises, qui nous fait abandonner tant de projets avant que nous les ayons achevés, qui nous plonge dans les malheurs que nous aurions pu éviter avec un peu d'activité."⁵⁹

Le vrai bonheur, selon les Avaites, nous vient d'une tranquillité d'esprit. Gassendi avait défendu l'épicurisme comme étant une philosophie sévère enseignant la vertu. L'ataraxia d'Epicure, écrivait-il dans la lettre à Luillier en guise de préface à sa Vie d'Epicure, est un état de tranquillité qui nous vient d'une bonne conscience. Saint-Evremond explique, lui aussi, l'ataraxie comme un état de repos:

⁵⁸ Diderot, 'Insensibilité', Encyclopédie, Sociétés typographiques, Berne et Lausanne, 1782, vol. XVIII, p. 802.

⁵⁹ Gilbert, Caléjava, pp. 239-240.

"Je veux que la connaissance de ne rien sentir qui m'importune, que la réflexion de me voir libre et maître de moi, me donne la volupté spirituelle du bon Epicure; j'entends cette agréable indolence, qui n'est pas un état sans douleur et sans plaisir; c'est le sentiment d'une joie pure qui vient du repos de la conscience et de la tranquillité d'esprit."⁶⁰

Les disciples d'Epicure, et Bernier en particulier, expliquaient, de même, l'indolence. Ce dernier dans son Abrégé de la philosophie de Gassendi donne la définition suivante:

"Epicure . . . fait consister la félicité dans l'indolence du corps et dans la tranquillité de l'esprit, soutenant en même temps et enseignant que les causes efficaces de cette félicité ne sont ni les vins ni les mets délicieux ni les autres choses semblables, mais une raison qui étant saine, droite, éclairée et accompagnée de vertus dont elle est inséparable, considère et examine les causes et les motifs qui portent à suivre ou à fuir quelque chose."⁶¹

Il est fort probable que Gilbert connaissait les définitions citées, car il semble emprunter sa définition de l'ataraxie à Gassendi et à Bernier. Lui aussi soutient que l'indolence du philosophe grec ou la tranquillité d'esprit est la source la plus certaine de bonheur:

"Etre heureux, c'est avoir l'esprit tranquille et content, jouir de la joie intérieure que nous procure notre bonne conscience, n'avoir ni soucis ni chagrins, supporter patiemment les maux qui nous arrivent, se faire une santé robuste pour résister aux diverses fatigues qu'il faut essuyer dans la vie et ne pas s'assujettir à aucune délicatesse. En un mot, c'est mettre soi-même son âme dans un état de paix et de tranquillité et ne pas la laisser plonger dans le plaisir des sensations passagères et momentanées suivies de dégoût et de repentir."⁶²

⁶⁰ Saint-Evremond, Sur les plaisirs, Oeuvres en prose, IV, p. 21.

⁶¹ Bernier, Abrégé de la philosophie de Gassendi, 1684, Tome VII, p. 18.

⁶² Gilbert, Caléjava, pp. 227-228.

Il y a dans l'attitude de Gilbert envers le bonheur un mélange de stoïcisme et d'épicurisme, ce qui est manifeste dans ce passage. Raymond Thamin dans son cours au Collège de France sur La philosophie morale en France au XVII^e siècle, souligne l'importance du stoïcisme dans la première moitié du XVII^e siècle et note que la méfiance des moralistes de la deuxième moitié du siècle envers les passions remonte à l'influence de la philosophie stoïque. Ces moralistes sont les descendants apparents des stoïques. La morale de la juste mesure et de la modération des passions contient des éléments empruntés à Charron qui dans sa Sagesse se montre disciple des stoïques. Gilbert s'inspire souvent de Sénèque et de Plutarque et, par là, il se rattache à la tradition stoïque. Lorsqu'il énonce que la tranquillité d'esprit consiste à accepter les maux de ce monde, il ne fait que répéter une idée commune chez les stoïques.

Comme l'homme vit en société et qu'il a un devoir envers son prochain, la bonne conscience provient, avant tout, du sentiment d'avoir fait son devoir. C'est ainsi que la vertu-bienfaisance entre dans le domaine du bonheur. Dans la mesure où les actes vertueux rendent notre conscience tranquille, ils participent à notre bonheur et à celui des autres. La vertu, selon les moralistes du XVII^e siècle, consiste à accorder un avantage au bonheur d'autrui sur le nôtre. Les conseils que donne Mme. de Lambert à ses enfants sont caractéristiques de cette attitude des moralistes:

"L'amour-propre est une préférence de soi aux autres; et l'honnêteté est une préférence des autres à soi . . . L'honnêteté consiste à se dépouiller de ses droits et à respecter ceux des autres."⁶³

Ou encore: "En songeant au bonheur des autres, vous assurez le vôtre: c'est habileté de penser ainsi."⁶⁴ La morale des Avaites débouche aussi sur la bienfaisance, puisque l'homme sait qu'il ne peut être heureux tout seul. Pourtant, il ne s'agit pas d'un acte désintéressé, car il n'y a d'amour désintéressé qu'en Dieu. Il s'agit, au contraire, d'une morale qui repose sur l'intérêt. L'amour-propre est à la base de nos actions et nous faisons du bien aux autres dans l'espoir d'avoir du plaisir en retour:

"Telle est la cause de la sympathie et de l'amour de bienveillance qui n'est que l'ouvrage du plaisir ou de l'amour-propre. Par toutes nos actions nous recherchons le plaisir; nous voulons toujours et nécessairement être heureux."⁶⁵

Gilbert fait appel au Traité des passions de Descartes pour démontrer que l'amour de bienveillance n'est qu'une sorte de prêt, une banque de plaisirs:

"L'amour de bienveillance en ce sens est autant intéressé qu'il le peut être; ce n'est à proprement parler qu'un amour-propre, puisqu'en voulant du bien à l'objet aimé, comme ne faisant qu'un tout avec nous, nous nous en voulons à nous-mêmes."⁶⁶

⁶³ Mme. de Lambert, Oeuvres, éd. 1748, p. 29.

⁶⁴ Ibid, pp. 100-101.

⁶⁵ Gilbert, Caléjava, pp. 162-163.

⁶⁶ Ibid, p. 200.

Qu'importe, pourtant, s'il s'agit d'un amour intéressé, quand les résultats sont les mêmes et que cette vertu de la bienveillance aide à établir un noeud d'amour réciproque entre les hommes :

"Elle forme ce beau noeud d'un amour réciproque qui doit lier les hommes, mais elle le forme de la plus solide manière du monde et par le plaisir qu'elle cause, tant à celui qui la fait qu'à celui qui la reçoit : ce premier ressent la plus douce de toutes les passions, cette satisfaction intérieure qui nous vient de la pensée que nous nous sommes acquittés de notre devoir."⁶⁷

On ne peut croire à la bienveillance sans croire à la notion d'utilité. Est vertueux un acte qui est utile aux autres hommes. Gilbert définit la vertu comme ayant une fonction sociale et utilitaire :

"Vous savez, dit Alâtre, que toutes les vertus ne sont telles qu'à cause qu'elles apportent quelque utilité aux hommes. La valeur nous met à couvert des insultes de nos ennemis, la libéralité nous fait part des richesses d'autrui, la compassion nous donne du secours dans nos maux, la reconnaissance des bienfaiteurs, la fidélité entretient le commerce dans la vie civile, la justice nous rassure contre les violences des méchants, ainsi des autres."⁶⁸

L'on a souvent tendance à croire que le XVII^e siècle fut spéculatif et le XVIII^e siècle pratique. L'on oublie trop souvent les efforts des hommes comme Colbert et Vauban pour améliorer la vie et trouver des solutions pratiques aux problèmes qui confrontaient la France. Gilbert, comme

⁶⁷ Ibid, p. 159.

⁶⁸ Ibid, p. 220.

Voltaire dans l'article 'Vertu' de Dictionnaire Philosophique, est partisan de l'utilitarisme social. La notion, que préconiseront Diderot et d'Holbach, d'une vertu sociale se retrouve déjà dans ce voyage écrit en 1700. Seuls sont permis les arts utiles qui rendent la vie de l'homme meilleure, car les Awaïtes savent que "tout ce que les hommes estiment, tout ce que les hommes recherchent, leur apporte quelque avantage."⁶⁹ La charité, surtout, est la vertu par excellence, puisqu'elle tend à rendre les autres heureux et à leur donner quelque avantage. Voltaire définit ainsi la vertu dans le Dictionnaire Philosophique: "Qu'est-ce que vertu? Bienfaisance envers le prochain . . . La vertu entre les hommes est un commerce de bienfaits; celui qui n'a nulle part à ce commerce ne doit point être compté."⁷⁰

Christophile souligne la valeur sociale de la charité:

"Les vertus sont faites pour nous rendre heureux; la charité qui est tant recommandée aux chrétiens n'a d'autre fin."⁷¹

S'il est une autre vertu que Gilbert semble tenir à coeur, comme Pierre Bayle, c'est la tolérance. Afin que tous vivent

⁶⁹ Ibid, p. 221.

⁷⁰ Voltaire, 'Vertu', Dictionnaire Philosophique, Paris, Garnier, 1961, p. 413.

⁷¹ Gilbert, Caléjava, p. 223.

en paix, il est nécessaire qu'on se tolère réciproquement, avait dit Bayle. La tolérance, auparavant une faiblesse aux yeux d'hommes comme Bossuet, puisqu'elle équivalait à l'indifférence et au socinianisme, devenait une vertu et avec L'Essai sur la tolérance de John Locke de 1689, elle devint un devoir. Locke disait qu'elle était l'essence même du christianisme, car si l'on manque de charité, de douceur, de bienveillance, comment peut-on se dire chrétien? Les chefs-d'état n'ont aucune autorité sur la conscience de leurs sujets; autre chose le spirituel, autre chose le temporel. La tolérance était devenue une partie de la charité. Gilbert prône, lui aussi, la tolérance qui seule peut permettre aux hommes de vivre en paix les uns avec les autres. Il a critiqué, nous l'avons vu, le fanatisme des fausses religions; à cela, il oppose la tolérance des Awaïtes. La vertu de la tolérance est une des plus communes vertus des habitants d'utopies, peut-être parce qu'elle est si difficile à pratiquer, presque utopique. Nous la retrouvons dans les voyages de More, de Vairasse, de Foigny et, presque toujours, l'auteur attaque indirectement ou directement le fanatisme des religions positives. Gilbert affirme aussi: "Je suis obligé d'aimer, un homme de quelque secte qu'il soit, comme il paraît par la parabole du Juif soulagé par le Samaritain."⁷²

⁷² Gilbert, Caléjava, p. 253.

Comme Bayle, Gilbert rêve au bonheur universel et il voit dans la tolérance le seul moyen d'atteindre ce but. C'est sur le bonheur universel que débouche la morale des Avaïtes qui essaient de rendre heureux le plus d'hommes possible:

"Les Avaïtes prétendent que nous devons prendre pour manière d'agir celle qui contribue le plus à rendre les hommes heureux sans avoir égard sur qui le bien doit tomber, de sorte que celle qui produit le moindre est un péché en comparaison."⁷³

La loi de l'entr'aide a désormais remplacé celle de la concurrence vitale.

En quoi cette morale diffère-t-elle du christianisme? Il n'y a pas de doute que Gilbert considérait le parallèle de la morale des Avaïtes et du Christianisme comme la partie importante de son livre. Il s'agit, en même temps, d'un moyen pour lui d'être prudent. Si les principes moraux des Avaïtes ne sont pas fondamentalement différents des principes du christianisme, l'oeuvre de Gilbert n'est pas une oeuvre révolutionnaire. Il a pensé que les autorités ne supprimeraient pas un ouvrage qui contenait des principes conformes à l'Évangile. Cependant, nous savons qu'il a cru son livre trop osé malgré tout. Il est clair que les discussions précédentes préparent ce parallèle placé à l'apogée, pour ainsi dire, du livre et contenant en quelque

⁷³Ibid, p. 161.

sorte un justification de ce qui précède. Gilbert ayant préparé cette comparaison entre la morale des Avaïtes et le christianisme, peut sans trop s'étendre faire la part entre les principes des Avaïtes et le christianisme pour conclure: "Il me semble au contraire qu'il y a beaucoup de conformité entre le christianisme et la morale des Avaïtes,"⁷⁴ Il n'y a aucune différence essentielle entre les deux, car le christianisme ne repose-t-il pas sur l'égalité, la charité, la justice et la raison? La raison qui guide les Avaïtes dans leurs principes moraux et qui inspire aux hommes une morale naturelle, n'est-ce pas Jésus-Christ, lui-même, qui est la lumière du monde:

"On peut ajouter que Jésus-Christ est la véritable lumière qui éclaire les hommes qui viennent en ce monde; il est appelé dans un autre endroit la lumière du monde . . . Pouvez-vous trouver, dis-je, une autre lumière que la raison?"⁷⁵

La lumière naturelle ne diffère pas de l'Évangile, puisque c'est Dieu qui a mis en nous une parcelle de l'étincelle divine pour nous conduire à la vérité. Les grands hommes de l'antiquité avaient été païens, mais la raison les avait guidés vers la vérité et la vertu. Ils étaient sauvés parce qu'ils avaient suivi la raison:

⁷⁴ Ibid, p. 256.

⁷⁵ Ibid, p. 257.

"Quelques théologiens de l'Église Romaine ont été du même sentiment et ont cru que les grands hommes de l'antiquité avaient été chrétiens en suivant la raison et qu'ils étaient sauvés. Dieu serait-il bon, ne serait-il point barbare si la droiture du coeur et d'esprit, de ces grands hommes ne leur tenaient lieu de baptême?"⁷⁶

Le vrai beptême, en effet, c'est le baptême de l'esprit et la cérémonie du baptême n'est qu'un acte symbolique. Or donc, être baptisé, c'est être éclairé et les Avaïtes en suivant la raison, sont éclairés et sont de vrais chrétiens.

D'autre part, les Avaïtes comme les premiers chrétiens mettent tout en commun. Le christianisme enseigne, avant tout, l'égalité des hommes. Jésus a enseigné que les hommes sont tous frères, que le maître doit user avec douceur de son pouvoir et que nous devons partager les biens de ce monde. La charité, c'est l'essence du christianisme et de la morale des Avaïtes:

"Alâtre ajouta le lendemain qu'un demi-savant en s'arrêtant au superficiel de la religion et à la police civile ou ecclésiastique trouverait dans ce parallèle des paradoxes qu'un savant bien pénétré des vraies maximes du christianisme prendra pour le véritable sens de l'Écriture. Les préceptes essentiels de Jésus-Christ sont d'aimer Dieu et son prochain; et comme l'amour de Dieu ne consiste que dans l'obéissance, il est le même que l'amour de prochain."⁷⁷

Or, si Dieu nous a ordonné d'aimer notre prochain, obéir à Dieu, c'est être charitable et l'amour de Dieu ne consiste que dans la charité. C'est ainsi que la charité renferme

⁷⁶ Gilbert, Caléjava, p. 259.

⁷⁷ Ibid, p. 303.

tous les principes de l'Évangile et tous les commandements de Dieu. La première règle de la morale des Avaïtes, c'est: 'Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse.' Ils sont même plus chrétiens que ceux qui se disent chrétiens et qui font du bien à autrui pour amasser des biens, qui ne pensent qu'à leurs intérêts. La morale des Avaïtes est ainsi non seulement conforme aux préceptes de l'Évangile; les Avaïtes représentent, même, le christianisme dans toute sa pureté première, avant qu'il n'ait été corrompu par des cérémonies aussi absurdes que ridicules.

C'est là que se trouve la différence entre le christianisme et la morale des Avaïtes. Les objections de Christophile portent toutes sur des cérémonies extérieures, sur le culte extérieur et non sur les premiers principes du christianisme. Gilbert rejette les cérémonies religieuses qui sont d'invention humaine et opte pour un christianisme épuré. La défense du jeûne est manifeste dans l'Évangile. Il y a deux sortes de jeûne: le jeûne évangélique qui consiste à manger seulement quand on a faim, et le jeûne judaïque qui consiste à ne pas manger, même quand on a faim. "Le jeûne n'est point commandé par aucun passage de l'Écriture"⁷⁸ et Gilbert insiste sur le fait

⁷⁸ Ibid, p. 283.

que l'homme n'a pas le droit de nuire à sa santé par le jeûne:

"Je crois qu'un homme bien constitué ne saurait refuser à son corps les aliments qui lui sont nécessaires sans altérer sa santé, du moins imperceptiblement, je crois aussi que Dieu a institué dans un homme la faim et la soif pour lui déclarer l'ordre qu'il lui donne de manger et de boire; la nature qui n'est point dérangée ne demande rien de trop. Si elle n'a pas ce qu'elle demande, elle n'a pas assez, et elle ne peut manquer de rien sans danger, petit ou grand, d'une altération ou d'une destruction."⁷⁹

Quant à la prière, les Avaïtes n'ont pas besoin d'un culte extérieur, puisque Dieu est un esprit et qu'il doit être adoré en esprit, comme le font les Avaïtes, et non par des cérémonies pénibles. Dieu ne veut pas que nous fassions des sacrifices, et Gilbert va chercher des preuves dans L'Evangile pour prouver que Dieu veut que nous soyons heureux. Lorsque Jésus Christ dit dans L'Evangile: 'Si quelqu'un veut me suivre, qu'il renonce à soi-même et qu'il me suive', il ne prêche pas l'ascétisme, mais il veut que l'homme renonce à la volupté, à la débauche et aux faux plaisirs. Et lorsque Jésus dit 'qu'il porte sa croix', il entend par là que l'homme accepte stoïquement les maux de ce monde:

"Cette vie est remplie de trop de maux pour les pouvoir tous éviter; mais supportons avec constance et fermeté ceux qui tromperont notre vigilance et nos soins, que notre courage élève notre âme au-dessus du malheur, afin qu'il n'en trouble point le repos et la tranquillité dans laquelle nous avons vu que notre félicité consistait."⁸⁰

⁷⁹ Ibid, p. 285.

⁸⁰ Ibid, p. 301.

D'autre part, Saint-Paul nous conseille de profiter des plaisirs de la vie et d'être heureux :

"Saint-Paul qui défend d'être voluptueux, nous exhorte à être heureux: 'Réjouissez-vous au nom du seigneur,' c'est à dire: 'Rendez-vous heureux légitimement' et en un autre endroit: 'Réjouissez-vous toujours, je vous le dis encore une fois, réjouissez-vous.'"⁸¹

Là où les moralistes mondains, tels Baudot de Juilly, Rémond Le Grec, Rémond de Saint-Mard, les épicuriens, tels Saint-Evremond ou Ninon de Lenclos, approuvent d'une morale des honnêtes gens entièrement laïque, Gilbert essaie de réconcilier la morale des Avaïtes avec les principes du christianisme. Il s'agit d'une morale d'inspiration chrétienne mais soumise au crible de la raison. La lumière naturelle, nous dit Gilbert, est capable d'inspirer une morale qui se rapproche sensiblement du christianisme:

"L'Avaïte les fit convenir qu'il était bon pour le bien de la société civile que les hommes ne se fissent pas une étude d'étouffer tout à fait les sentiments que la nature nous inspire, qu'on le savait par l'exemple de quelques païens qui avaient excellé en toute sorte de vertus et qu'il semblait qu'elle fût d'autant plus aisée à pratiquer aux Avaïtes, que par le secours de quelques réflexions, elle était toujours d'intelligence avec leur amguy-propre, ce qui leur en rend la pratique infaillible."⁸²

⁸¹ Ibid, p. 302.

⁸² Ibid, p. 311.

Nicole avait écrit un traité De la charité et de l'amour-propre en 1675 dans lequel il avait tenté, sous l'influence de Hobbes, de constituer une morale de l'amour-propre produisant les mêmes résultats qu'une morale chrétienne. La charité et l'amour-propre ne prennent pas les mêmes voies pour atteindre les buts qu'ils se proposent, mais très souvent ils produisent les mêmes résultats. Il est donc,, possible de concevoir une société fondée sur l'amour-propre, où les hommes vivraient en paix les uns avec les autres. Et Nicole, ce chrétien fervent, en arrive à formuler la théorie qu'un peuple qui n'agirait que par amour-propre serait semblable, du moins par l'extérieur, à une société de saints:

"Dans les états où elle [la charité] n'a point d'entrée, parce que la vraie religion en est bannie, on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de sûreté et de commodité que si l'on était dans une république de saints."⁸³

En empêchant les hommes par la crainte des châtements de violer les lois, l'amour-propre les éloigne de tous les crimes et les incite à vivre en paix. Tout comme la charité, insiste Nicole, l'amour-propre pousse les hommes à faire des actions vertueuses et à fuir le mal, puisque l'homme recherche l'estime des autres. Gilbert fait aussi allusion

⁸³ Pierre Nicole, De la charité et de l'amour-propre, Essais de Morale, Paris: G. Desprez, 1715, p. 137.

à ce désir d'être estimé qui existe chez tout homme et qui dispose les athées à se conduire en hommes d'honneur et de probité. L'amour-propre, poursuit Nicole, conduit même à la bienfaisance comme la charité; nous voulons faire du bien aux autres pour nous en procurer:

"Comme la charité soulage les nécessités des autres dans la vue de Dieu qui veut que nous reconnaissions ses bienfaits en servant le prochain; de même, l'amour-propre les soulage dans la vue de son propre intérêt. Et enfin il n'y a guère d'actions où nous soyons portés par la charité qui veut plaire à Dieu, où l'amour-propre ne puisse nous engager pour plaire aux hommes."⁸⁴

Nous savons que Gilbert avait lu le traité de Nicole auquel il fait allusion dans la phrase suivante: "C'est avec cet amour [-propre] qu'un habile homme a dit qu'on pourrait faire une société de gens qui vivraient comme des saints."⁸⁵

Les Avaites vivent comme des saints et leur amour-propre ainsi que leur bon sens leur inspirent des sentiments dignes des chrétiens les plus vertueux.

Lanson a résumé comme suit les morales du XVIII^e siècle:

"Toutes les morales du XVIII^e siècle français se ramènent à la morale du bonheur, à celle de l'intérêt bien entendu, à celle de la bienfaisance. Et toutes les trois postulent le principe de la bonté naturelle de l'homme. Toutes les trois sont optimistes, ou du moins plus éloignées du

⁸⁴ Ibid, p. 143.

⁸⁵ Gilbert, Caléjava, p. 326.

pessimisme que de l'optimisme"⁸⁶

La morale des Avaités, c'est tout cela à la fois, et si Gilbert a cru au bonheur universel, s'il a créé une cité de bonheur, c'est qu'il était profondément convaincu de la bonté de l'homme. Sa morale du bonheur découle ainsi de son optimisme et de sa foi en l'homme.

⁸⁶G. Lanson, 'Le rôle de l'expérience . . .', Revue du mois, IX (1910), p. 8.

CHAPITRE IV

Les idées politiques et sociales

Pour mieux comprendre les utopies, il faut prendre en considération les circonstances dans lesquelles leurs auteurs ont composé ces oeuvres. C'est la thèse de Wijngaarden: "Toute cette littérature de second ordre est née des conditions politiques et économiques dans lesquelles ont vécu ses auteurs."¹ Avant Louis XIV, le rêve imaginaire des utopistes est modéré; s'ils critiquent les abus du temps, ils se contentent de suggérer certaines améliorations et non une réforme radicale du système gouvernemental ou de la religion. Au moment où l'absolutisme de Louis XIV est à son comble, l'utopiste devient révolutionnaire; il ne veut plus améliorer la société, mais il veut plutôt la transformer de fond en comble. Il veut détruire les privilèges, l'inégalité des biens et des conditions sociales et les remplacer par un communisme absolu. C'est ainsi que pendant le règne de Louis XIV et en particulier dans les

¹Nicolas van Wijngaarden, Les Odyssées philosophiques . . .
p. 15.

vingt-cinq dernières années de son règne, les utopies révolutionnaires foisonnent dénonçant les abus du temps et construisant un programme de réformes radicales. C'est à cette époque qu'appartiennent les oeuvres de Foigny, de Vairasse, de Tyssot de Patot et de Claude Gilbert, écrivant à l'apogée de l'absolutisme et de la misère du peuple. Après 1685, l'absolutisme fait de nouveaux progrès et L'Edit de Nantes est révoquée-acte de despotisme impardonnable. Avec les nouvelles guerres, celle de la ligue d'Augsbourg en particulier, de nouvelles taxes sont imposées au peuple pour permettre au roi d'accomplir ses rêves ambitieux. Le déclin économique est patent, les souffrances des sujets s'aggravent de jour en jour, car les prix montent et la famine augmente.² Les mendiants forment partout une partie considérable de la population. La grande enquête, faite en 1697 par le duc de Beauvillier auprès des Intendants, reflète la misère et le taux élevé de mortalités dues à la disette. L'évêque de Montauban déclare en 1694 qu'il meurt chaque année près de quatre cents personnes de faim. Le froid et les maladies augmentent la mortalité, surtout entre 1693 et 1694.

Jamais l'absolutisme n'a eu autant de critiques qu'en cette dernière dizaine d'années du XVII^e siècle. La France est sujette à une crise morale; on se révolte en

²Philippe Sagnac, La formation de la société française moderne, Paris, 1945, v. I, p. 155.

secret ou en public contre le roi. Partout l'on rejette la responsabilité sur le souverain. Fénelon dans sa fameuse Lettre au Roi, écrite en 1694, remarque:

"Cependant, vos peuples que vous devriez aimer comme vos enfants et qui ont été jusqu'ici si passionnés pour vous, meurent de faim. La culture des terres est abandonnée, les villes et les campagnes se dépeuplent, tous les métiers languissent et ne nourrissent plus les ouvriers. Tout commerce est anéanti . . . Au lieu de tirer de l'argent de ce pauvre peuple, il faudrait lui faire l'aumône et le nourrir; la France entière n'est plus qu'un grand hôpital désolé et sans provisions."³

La confiance en l'absolutisme est désormais ébranlée et les réformateurs, surtout en matière fiscale, sont nombreux à cette époque. Le mieux connu de ces réformateurs est Vauban qui, dans sa Dîme Royale, n'hésite pas à dénoncer ouvertement le système monétaire de Louis et les abus de l'absolutisme. Vauban, que Louis avait nommé Maréchal de France, s'écrie:

"Je me sens encore obligé d'honneur et de conscience de représenter à sa Majesté qu'il m'a paru que de tout temps on n'avait pas eu assez d'égard en France pour le menu peuple et qu'on en avait fait trop peu de cas. Aussi, c'est la partie la plus ruinée et la plus misérable du royaume; c'est elle cependant qui est la plus considérable par son nombre et par les services réels et effectifs qu'elle lui a rendus."⁴

³Fénelon, Lettre à Louis XIV, Oeuvres Complètes, Paris, 1852, VII, p. 511.

⁴Vauban, Dîme Royale, cité par Ph. Sagnac, op. cit. I, p. 178.

Vauban suggère dans son traité que tous les sujets du roi, quelle que soit leur condition, doivent contribuer aux finances de l'état et que les privilèges fiscaux doivent être abolis. C'est l'intérêt de l'état qui pousse Vauban à revendiquer l'égalité pour tous, mais dans ses écrits, se fait voir cette pitié pour les pauvres que l'on retrouve chez La Bruyère. La misère affecte toutes les classes, y compris les bourgeois, sauf les financiers, mais ce sont les paysans, comme toujours, qui souffrent le plus. Leur condition misérable se détériore et ils tombent dans la mendicité. La faim, le froid, les nouveaux impôts les poussent à la révolte mais une bande d'affamés ne peut rien contre les soldats du roi. La fin du règne de Louis XIV finit par la mort pour le petit peuple de France.

C'est dans ces conditions qu'écrivait Gilbert et on ira à son oeuvre pour connaître les abus du règne de Louis XIV. Mais Gilbert, comme les autres libertins, tels Gabriel Naudé, ne mène pas une campagne ouverte contre les abus de l'autorité et de l'absolutisme. Il diffère par là de Foigny qui n'a pas hésité à critiquer ouvertement les institutions de son temps. Gilbert, magistrat de la ville de Dijon, veut éviter le scandale et pense comme son compatriote Lantin qu'il "faut croire ce que l'Eglise croit et aller son grand chemin"⁵ Dans les voyages de Thomas More,

⁵Pierre Legouz, Lantiana ou recueil de plusieurs choses dites par M.J.B. Lantin, Dijon, p. 243.

de Foigny, de Vairasse, la critique politique et sociale transparaît sous deux formes: une façon directe et une critique indirecte. Dans L'Utopie de Thomas More, la première partie est consacrée à une critique directe des abus de l'absolutisme en Angleterre sous Henri VIII et la deuxième partie à l'utopie, elle-même, et au programme de réformes que préconise l'auteur. Dans le voyage de Gilbert, la critique est presque toujours indirecte, sauf les rares fois que l'auteur parle in propria persona. La critique sera subtile et le programme de réformes sera contenu dans la vision utopique du monde des Avaïtes. L'attitude de Gilbert envers les mauvaises lois est caractéristique en quelque sorte de cette critique sociale et politique. Il faut, dit Gilbert, observer, du moins extérieurement, les mauvaises lois pour la sauvegarde de la société, et on doit aux magistrats un respect extérieur. C'est, sans doute, le désir d'éviter le scandale qui le poussa à brûler l'édition de son oeuvre. C'est la même attitude qui l'a poussé à supprimer les chapitres sur le christianisme et le judaïsme. Ce n'est pas de Gilbert que nous devons attendre une critique osée de son temps; nous devons plutôt chercher dans son oeuvre une critique voilée et indirecte des abus de l'absolutisme. Les remarques politiques et sociales, d'ailleurs, tiennent le second rang dans cette oeuvre, tandis que dans les utopies de More, de Vairasse, de Foigny, de Campanella, dans le Télémaque de Fénelon, la politique et

les idées sociales partagent la vedette avec les considérations religieuses. A peine quelques pages consacrées à la politique, à l'éducation, aux moeurs des Avaïtes dans le Caléjava, mais dans ces remarques éparses, Gilbert dresse tout un programme de réformes selon la tradition des utopies. Il s'agit, pourtant, d'autre chose que d'une tradition; ces remarques reflètent les préoccupations d'un magistrat qui a vécu suffisamment près du peuple pour constater sa misère et suffisamment près des classes aisées pour constater leurs travers, presque tous dus à l'effet néfaste de l'argent. En analysant les idées politiques et sociales dans le voyage de Gilbert, nous devons aussi tenir compte du fait que notre auteur a vécu dans une société provinciale particulière celle de la Bourgogne et de Dijon. On relèvera chez lui des traits qu'il partageait avec ses concitoyens et en même temps, ses réactions à certaines attitudes des Dijonnais. Nous ferons usage de l'excellent ouvrage de Marcel Bouchard sur la société bourguignonne sous l'Ancien Régime pour préciser l'influence qu'a exercée le milieu dijonnais sur l'utopie de Gilbert. Dans ce chapitre, nous avons classé les idées politiques et sociales dans un ordre assez arbitraire, en commençant par la politique et les lois des Avaïtes pour en venir aux moeurs de ce peuple.

Dans ses Instructions au Dauphin, Louis XIV soutient qu'un roi doit être le maître absolu de ses sujets et disposer des biens de l'état comme il l'entend:

"Il faut assurément demeurer d'accord que, pour mauvais que puisse être un prince, la révolte de ses sujets est toujours infiniment criminelle. Celui qui a donné des rois aux hommes a voulu qu'on les respectât comme ses lieutenants, se réservant à lui seul le droit d'examiner leur conduite. Sa volonté est que quiconque est né sujet, obéisse sans discernement . . . Il n'est point de maxime plus établie par le christianisme que cette humble soumission des sujets envers ceux qui leur sont proposés."⁶

Dès le début du règne de Louis XIV, en 1661, l'absolutisme augmentera petit à petit jusqu'à ce qu'il atteigne son apogée à partir de 1685. Bien qu'il ait été établi par Richelieu vingt ans avant l'accession au trône par Louis XIV, l'absolutisme n'aura plus de bornes Roi-Soleil. Versailles, dès 1680, se présente comme le symbole puissant et imposant de cet absolutisme. Le roi gouverne sans autre borne à son autorité que sa volonté. Il choisit des agents permanents qui ne répondent qu'à lui: les Intendants. La centralisation est le moyen le plus sûr de l'absolutisme. Après 1686, l'absolutisme est à son comble; de nouveaux progrès se font voir dans les provinces. Les villes avaient conservé le droit d'élire leurs magistrats et elles sont définitivement dépourvues de ce droit; le roi vend les charges de magistrats et choisit les maires. Le pouvoir des Intendants grandit et il y en a même dans les provinces les plus autonomes, telles la Bretagne, et des lieutenants de police sont placés dans les

⁶ Louis XIV, Instructions au Dauphin, Mémoires
éd. J. Longnon, Paris, 1927, pp. 254-255.

provinces à la fin du siècle pour renforcer l'absolutisme. Elle n'a plus de limites désormais. La Bourgogne, située aux confins du royaume, était presque autonome avant la Fronde et avant l'annexion de la Franche-Comté, mais depuis la centralisation du pouvoir, les Intendants ont enlevé beaucoup de leur pouvoir aux Parlementaires.⁷ Le roi se méfie de ces bourgeois ambitieux, qui, depuis la Fronde, ont acheté le droit de faire partie du Parlement. Les Bourguignons et les Dijonnais en particulier sont mécontents de l'absolutisme. Le roi est peut-être maître de leurs personnes, mais les Dijonnais conservent la liberté de penser. C'est ce que souligne Marcel Bouchard:

"Si le despote commande aux volontés, il ne gouverne pas les esprits et ce serait mutiler l'histoire de France que d'en retrancher l'activité provinciale. Celle de la Bourgogne mérite l'attention, elle échappe à nos yeux dans les campagnes ravagées et abruties mais elle anime la société des villes. Dijon surtout, en dépit du pouvoir et grâce à sa bourgeoisie, demeure une capitale intellectuelle et sociale, la tête et le coeur d'un grand pays."⁸

On obéit au roi sans vénération, car on voit ses abus et ses défauts clairement en province, loin de la fascination de Versailles. Les Dijonnais jugent le régime en liberté, et on raconte des historiettes et des potins au sujet de la cour, du roi et des partisans. On reproche l'absolutisme

⁷M. Bouchard, De l'humanisme à l'encyclopédie, p. 8.

⁸Ibid, p. 9.

au roi et on se moque même de lui dans des chansons, comme celle-ci qui circulait en 1709 à Dijon, et bien avant cette date peut-être :

"Le grand-père est un fanfaron
 Le fils un imbécile,
 Le petit-fils un grand poltron.
 Ohé! La belle famille!
 Que je vous plains, peuple français,
 Soumis à cet empire
 Faites ce qu'ont fait les Anglais.
 C'est assez vous le dire."

Les Dijonnais rêvent d'une république comme celle d'Athènes qu'ils ont trouvée au cours de leurs vastes lectures. Les Bourgeois, surtout, sont mécontents que leur pouvoir soit retranché. Les voyageurs et les missionnaires de retour en France des colonies aux Antilles, au Canada, au Brésil parlent des républiques de sauvages qu'ils ont rencontrées au cours de leurs voyages. Atkinson a montré dans son livre l'influence qu'ont eu ces récits de voyages sur les idées politiques de l'époque.⁹ Dijon étant un centre cosmopolite au XVII^e siècle et les Dijonnais étant de grands voyageurs, il était naturel que les récits de républiques béatifiques aient quelque influence sur leurs idées politiques et les fassent haïr encore plus le joug de l'absolutisme.

⁹ Atkinson, Les relations des voyages du XVII^e siècle.

Dans son voyage, écrit à l'apogée de l'absolutisme, il est naturel que Gilbert abolisse la monarchie absolue. Vairasse s'était contenté de réduire le pouvoir du monarque¹⁰ et de le faire suivre les conseils d'une centaine de sages. Comme les hommes, même les rois, sont enclins à mal faire, "Sévérias pense parer du danger de corruption en ne permettant pas qu'il y ait de rang ou de dignité héréditaire."¹¹ Sous l'influence des relations des R.R.P.P. Jésuites, qui ne connaissent que des tribus gouvernées par quelque vénérable vieillard élu démocratiquement, Vairasse veut un roi sage qui est le père de la nation. Après l'abdication du roi quand il se sent trop vieux pour régner, la royauté échoit à celui des quatre vieillards, choisis par le conseil, qu'indiquera le sort. Dans son Télémaque, Fénelon ne conçoit d'autre forme de gouvernement que la royauté, bien qu'il ne cesse d'insister que le bon roi, c'est le père de la nation qui veille au bonheur de ses sujets. Heureux le peuple gouverné par un roi sage, et il donne le conseil suivant aux rois:

¹⁰Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, p. 281, cité par Wijngaarden, p. 56.

¹¹Ibid, p. 281, Wijngaarden, p. 56.

"Aimez vos peuples comme vos enfants; goûtez le plaisir d'être aimés d'eux; et faites qu'ils ne puissent jamais sentir la paix et la joie sans se ressouvenir que c'est un bon roi qui leur fait ces riches présents. Les rois, qui ne songent qu'à se faire craindre et qu'à abattre leurs sujets pour les rendre plus soumis, sont les fléaux du genre humain. Ils sont craints comme ils le veulent être mais ils sont haïs, détestés et ils ont encore plus à craindre de leurs sujets que leurs sujets n'ont à craindre d'eux."¹²

Malgré ce qu'ils voient autour d'eux, Vairasse et Fénelon sont optimistes et croient que les rois peuvent être des pères et prodiguer des bienfaits. Gilbert et Foigny ont assez vu les abus de l'autorité pour ne plus croire en un monarque éclairé. Foigny constate que l'exercice du pouvoir en amène l'abus et il ne peut supporter qu'on réduise sa liberté qui est l'essence de l'homme. Il écarte, donc, dans La Terre Australe Connue toute forme de gouvernement. Gilbert, comme Foigny, fonde dans son voyage une république -- c'est à dire comme dans les récits des voyages réels des Jésuites et autres, un gouvernement élu démocratiquement. Dans Caléjava, chaque habitation est représentée par deux Caludes, (καλως en grec voulant dire noble ou honorable), qui ont pour tâche de veiller à ce que tous travaillent. Ces Caludes élisent cent conseillers ou Glébirs qui ont la responsabilité de faire des lois. Le système des Avaïtes ressemble beaucoup à celui des Utopiens et il semble que Gilbert doive beaucoup à More. Les Utopiens choisissent

¹²Fénelon, Télémaque, p. 27.

un philarque pour chaque ferme; dix philarques élisent un chef appelé Tranibor et les deux cents philarques choisissent le Prince-c'est par là que le système des Avaïtes diffère de celui des Utopiens, puisque les Avaïtes n'ont pas de prince. Le prince chez les Utopiens jouit de son pouvoir toute sa vie, à moins qu'il ne soit coupable de tyrannie. Les autres offices sont tenus pour un an. Le conseil se réunit pour discuter des affaires.¹³ La terre des Avaïtes, nous dit Gilbert, n'a pas toujours été une république; elle était gouvernée par un souverain avant l'arrivée d'Ava dans l'île. C'est lui qui réussit à convaincre Cacoumison, le roi, que Dieu a voulu rendre les hommes également heureux sur cette terre et que les privilégiés doivent partager leurs biens avec les autres:

"L'Avaïte leur dit que c'était pour ces raisons qu'Ava avait porté Cacoumison à renoncer à la royauté et qu'après avoir reconnu que les hommes doivent, même en ce monde, être autant qu'il est possible également heureux, ils avaient introduit en Caléjava les lois fondamentales de la république."¹⁴

La république des Avaïtes est ainsi fondée sur l'égalité et la liberté; Ava établit l'égalité comme la première loi de la république:

"Ava y [jeta] les fondements d'une république en établissant de nouvelles lois et principalement celle de l'égalité des citoyens, mieux que Thésée ne fit à Athènes."¹⁵

¹³Thomas More, Utopia, p. 96.

¹⁴Gilbert, Caléjava, p. 108.

¹⁵Ibid, p. 13.

Les Dijonnais rêvaient d'une république qui serait calquée sur celle d'Athènes et Gilbert subit comme ses concitoyens l'influence des anciens et de Platon en particulier. La république des Avaïtes est, cependant, supérieure à celle d'Athènes; les artisans comptaient peu à Athènes et il n'existait pas la même égalité, puisque Platon tolérait l'esclavage. Ici pas d'esclavage et au contraire, quatre-vingt-neuf ans avant la Révolution Française, le système des Avaïtes est fondé sur la liberté, l'égalité et la fraternité.

Que la notion de la liberté ait été chère à Gilbert, nous ne pouvons douter. C'est pour éviter la persécution que Christophile quitte la France et par sa critique du fanatisme et son désir de tolérance, Gilbert montre bien que la Révocation de L'Edit de Nantes est non seulement un abus de l'autorité, mais un crime contre l'humanité. C'est un péché de forcer les hommes à changer de religion, s'écrie Gilbert:

"Je suis d'un avis bien contraire à ceux qui veulent forcer les gens à suivre contre leur conscience une religion qu'ils croient fausse et qui emploient des menaces et des supplices au lieu de raison pour la leur persuader: Saint-Paul veut que chacun agisse pleinement convaincu et, peu après, il ajoute que 'tout ce que nous faisons et que nous croyons ne devoir pas faire est péché' . . . Contraindre les gens d'agir contre leurs sentiments ou contraindre leur conscience, c'est les contraindre à pécher et pécher soi-même. Nous sommes obligés en conscience de laisser un chacun libre dans ses opinions pourvu que, par ses actions, il ne trouble pas le repos de l'Etat ou que ses opinions ne permettent des crimes qui renversent l'ordre de la vie civile."¹⁶

¹⁶Gilbert, Caléjava, p. 254.

L'état, en d'autres mots, doit veiller à la sauvegarde de la liberté individuelle, pourvu que cette liberté ne mette pas en danger le repos des citoyens. Gilbert pense avant tout, au bien général mais il respecte la liberté de l'individu. En cela, il est bien un précurseur des philosophes du XVIII^e siècle et il réagit contre la tyrannie de Louis XIV.

La critique du despotisme est, avant tout, fondée sur l'égalité de tous les hommes, premier précepte du christianisme. Les Avaïtes sont tous égaux en rang et il n'existe aucune hiérarchie de classes parmi eux. Les différentes classes en France, noblesse d'épée, noblesse de robe, haut clergé, bas clergé, grande bourgeoisie, petite bourgeoisie, paysans et artisans se jalousaient, et cette envie et cette haine des autres troublaient souvent la paix publique. Les Avaïtes, quant à eux, n'ont même pas de nom et portent des numéros; aussi n'y-a-t-il pas de classes parmi ce peuple:

"Un Avaïte prend pour son premier nom le nombre de l'habitation où il est né et le second marque dans quel ordre il est né; ainsi la septième habitation était le lieu de la naissance de notre Avaïte, sept cinquante-trois ou cinquante-deux personnes étaient venues au monde avant lui."¹⁷

En France, comme on sait, les noms étaient souvent aux yeux du peuple un signe de noblesse; les bourgeois changeaient

¹⁷ Ibid, pp. 75-76.

volontiers de nom quand ils s'étaient élevés de la classe bourgeoise à l'aristocratie. Cependant, la société française en venait à respecter de moins en moins la naissance, puisque les bourgeois riches pouvaient s'acheter non seulement des charges d'offices, mais aussi des titres. On passait de la bourgeoisie à la noblesse de robe quand on en avait les moyens, comme le fait voir La Bruyère dans le chapitre 'Biens de la fortune' de ses Caractères. L'argent était devenu la clef d'une société qui jadis était fondée sur la naissance. Ce qui frappait encore plus, c'était la grande disproportion des biens qui existait alors en France. Dans son livre, La Bruyère revient sans cesse à la charge pour dénoncer l'inégalité ainsi que l'injustice des grands seigneurs qui laissent mourir les pauvres de faim:

"Champagne au sortir d'un long dîner qui lui enfle l'estomac et dans les douces fumées d'un vin d'Avenay ou de Sillery, signe un ordre qu'on lui présente, qui ôterait le pain à toute une province si l'on n'y remédiait. Il est excusable; quel moyen de comprendre dans la première heure de la digestion qu'on puisse quelque part mourir de faim?"¹⁸

La misère du peuple le touche plus que toute autre écrivain de son temps; ce sont les paysans, en effet, qui paient le plus d'impôts: redevances seigneuriales, tailles, taxes directes, indirectes, corvées, aides, gabelles diminuaient tellement ce qu'ils gagnaient qu'ils mouraient de faim. Le sort des paysans s'était amélioré depuis le Moyen Age, mais il était encore loin d'être ce qu'ils aurait dû être.

¹⁸ La Bruyère, Les Caractères, Paris, Flammarion, p. 173.

Les riches bourgeois qui avaient acheté les terres des seigneurs appauvris par la débauche étaient plus impitoyables que la noblesse féodale et n'allégeaient guère les redevances qui leur étaient dues. C'est encore La Bruyère qu'il faut citer pour faire voir le grand fossé qui divisait bourgeois et paysans :

"Il y a des misères sur la terre qui saisissent le coeur; il manque à quelques-uns jusqu'aux aliments; ils redoutent l'hiver, ils appréhendent de vivre. L'on mange ailleurs des fruits précoces; l'on force la terre et les saisons pour fournir à sa délicatesse; de simples bourgeois, seulement à cause qu'ils étaient riches, ont eu l'audace d'avaler en un seul morceau la nourriture de cent familles."¹⁹

Quant au clergé qui était supposé nourrir les pauvres avec l'argent de la dîme, il était trop égoïste pour y penser. La noblesse d'église possédait une énorme richesse, bien supérieure aux revenus de l'état, et les revenus des évêchés donnaient aux prélats les moyens de vivre en princes fastueux. En Bourgogne, nous dit Bouchard la situation n'est pas meilleure et le fossé s'agrandit entre les classes, les bourgeois parvenus méprisant le peuple dont ils étaient sortis.

Voilà donc la situation contre laquelle réagissait Gilbert. Aussi n'est-on pas surpris de trouver dans son utopie la communauté des biens, qui était, d'ailleurs, une

¹⁹Ibid, p. 179.

convention des voyages imaginaires. Les biens dans les utopies de More, de Campanella, de Vairasse ou de Foigny appartiennent à l'état qui les distribue au peuple. Tous les Avaïtes travaillent et le fruit de leur labour appartient à la communauté. Les fruits de la terre sont enfermés dans des magasins publics et quand les habitants en ont besoin, ils vont en prendre dans ces magasins:

"Les fruits de la terre et des ouvrages des particuliers sont mis dans les magasins et les Caludes les distribuent à chacun selon ses besoins: ceux d'une habitation qui manquent de quelque chose en vont prendre chez ceux qui en ont trop et à cet effet, il y a des gens qui visitent de suite en suite toutes les habitations de l'île."²⁰

En France, par contre, bien souvent une province mourait de faim, tandis que d'autres vivaient à l'aise faute de communication et de solidarité. Chez les Utopiens de Thomas More, on pratique, de même, la communauté de biens et comme chez les Avaïtes, les fruits du travail sont enfermés dans des magasins publics. C'est l'état qui pourvoit aux besoins des enfants de la patrie:

"This fashion being used among the people, they must of necessity have store and plenty of all things; and seeing they be all there of partners equally, therefore can no man be poor or needy."²¹

²⁰ Gilbert, Caléjava, p. 118.

²¹ Thomas More, Utopia, p. 120.

Avant Gilbert, Platon et More avaient réclamé une égale distribution des biens, une sorte de communisme primitif. En France au XVII^e siècle, la disproportion des biens est si grande que tous les utopistes dénoncent l'inégalité et y substituent la répartition égale des biens. L'abondance règne en Caléjava parce que, comme les Utopiens et contrairement aux Français, les Avaïtes mettent tout en commun.

Car selon Gilbert, l'inégalité n'est pas naturelle et ce n'est pas Dieu qui veut que nous possédions plus que les autres. C'est l'homme qui a créé l'inégalité et c'est la politique qui met des différences entre les hommes :

"La nature a mis, sans doute, tous les hommes au même niveau, dit un philosophe anglais; si on les regarde dans l'état civil, les richesses, les honneurs et l'autorité sont de plus grands avantages que la force du corps; mais sans examiner si les plus grands chagrins et les plus grands soins ne sont pas attachés aux conditions les plus élevées pour nous mettre par là dans l'inégalité, que l'on considère seulement les causes de ces états différents que les hommes ont établis parmi eux. C'est la politique qui a fondé ces divers établissements sur le bien public; mais elle n'a jamais prétendu marquer une prédilection divine."²²

Déjà en 1700, Gilbert a vu que la nature a fait les hommes égaux et que c'est la politique qui est responsable de l'inégalité. Cinquante ans plus tard, Rousseau dira la même chose dans Le Discours sur l'origine de l'inégalité.

²² Gilbert, Caléjava, p. 137.

Et si la politique est responsable du mal causé, c'est à elle d'y remédier. Gilbert crée, donc, une cité idéale où l'inégalité est bannie par la politique et qui plus est, où l'argent est banni.

Dans son Epître V, Boileau écrivait :

"L'argent! L'argent! dit-on; sans lui, tout est stérile,
La vertu sans argent n'est qu'un meuble inutile:
L'argent en honnête homme érige un scélérat,
L'argent seul au Palais peut faire un magistrat."

En France, l'ancienne hiérarchie basée sur la naissance était en train d'être remplacée par la hiérarchie de l'argent et les moralistes ne cessaient de démontrer qu'une société fondée sur l'argent allait crouler très vite. Platon avait donné le ton aux voyageurs dans l'irréel en bannissant l'argent de la République, l'or et l'argent étant la cause de tant de crimes et de maux. Pour enseigner aux Utopiens de More le mépris des richesses, on faisait des fers pour les prisonniers avec de l'or. Fénelon voulait qu'on enseignât aux jeunes les dangers de l'argent, et les lois de Minos veillent à ce qu'on fasse des socs de charrue avec de l'or :

"Mais les habitants simples et heureux dans leur simplicité ne daignent pas seulement compter l'or et l'argent parmi leurs richesses; ils n'estiment que ce qui sert véritablement aux besoins de l'homme. Quand nous avons commencé à faire notre commerce chez ces peuples, nous avons trouvé l'or et l'argent parmi eux employés aux mêmes usages que le fer, par exemple pour des socs de charrue."²³

²³Fénelon, Télémaque, p. 181.

Comme les libertins de XVII^e siècle, La Mothe Le Vayer, Cyrano de Bergerac, comme les Utopistes Foigny et Vairasse, Gilbert entend montrer les méfaits de la cupidité et de l'argent, une plante inutile:

"Alâtre le lendemain lui présenta une bourse pleine d'or afin qu'il se payât; l'Avante en ayant pris une pièce la mit en terre comme s'il l'avait voulu planter, en disant qu'il fallait voir quel fruit²⁴ pouvait produire cette plante inutile d'elle-même."

LaHontan, ce critique virulent de l'absolutisme, revient sans cesse sur les maux de la propriété, du 'tien et du mien', selon son expression. Comme plus tard Rousseau dans Le Discours sur l'origine de l'inégalité, il soutient que l'argent et la propriété sont cause de tous les malheurs et de tous les crimes des hommes:

"Je te soutiens," dit Adario à LaHontan, "qu'une nation parmi laquelle l'intérêt propre domine et l'argent est l'âme, le lien et le nerf, je te soutiens, dis-je, qu'une telle nation doit être nécessairement défigurée par toutes sortes de crimes et d'excès."

Et il poursuit:

"Oppose maintenant à ce corps civil une nation qui ait banni pour jamais de chez elle toute différence en matière de richesses et d'honneurs, toute subordination en fait d'autorité. Ces hommes concourent avec un empressement mutuel à se rendre heureux; personne ne travaille pour soi; chacun consacre son adresse et son industrie au bonheur commun: la disette et la haine n'entrent point dans une telle société; l'abondance et l'amitié en sont les liens principaux."²⁵

²⁴ Gilbert, Caléjava, p. 29.

²⁵ Baron de La Hontan, Dialogues Curieux, p. 239.

Cette vision idyllique, c'est la peinture même de la société des Avaïtes, telle que la fait Gilbert, et des biens qui résultent de l'abolition de la propriété et de l'établissement de la communauté de biens.

L'une des tâches principales des Glébirs, c'est la ratification de nouvelles lois qui sont, pour les Avaïtes, la base et le fondement de la société civile:

"Nous avons dit que l'homme ne pouvait vivre sans lois; la raison en est que la terre ne lui donne pas comme aux animaux des habits et des aliments sans soin et sans travail. Mais qui voudra cultiver son champ, s'il n'espère en recueillir les fruits? Qui pourra l'espérer, s'il n'y a des lois sur l'observance desquelles cette espérance est fondée? Personne ne pourra posséder aucun bien que dans la crainte continuelle qu'une infinité de gens ne le lui ravissent, que dans la crainte de perdre à tous moments la vie, si on n'établit des lois qui sont la base et le fondement de la société civile, si même l'on n'a pas quelque confiance réciproque que de bonne foi nous voulons observer ces lois, nous serons bien à plaindre d'être obligés de nous défier de tous et continuellement."²⁶

Le magistrat Gilbert parle en expert et il sait que si la liberté des hommes doit être respectée, il faut des lois précises et des punitions pour ceux qui transgressent ces lois. Dieu veut que nous soyons heureux sur cette terre et il nous a donné un moyen de l'être: il a permis aux hommes de faire des lois qui veillent à la sauvegarde de la société. Les lois des Avaïtes sont inspirées par la raison; elles sont celles de la nature et sont basées sur le droit de l'homme d'être heureux en ce monde. Les cent conseillers de la république ou Glébirs proposent aux

²⁶ Gilbert, Caléjava, p. 168.

Caludes les nouvelles lois et ceux-ci en parlent aux particuliers qui après en avoir discuté, leur disent leur opinion à la troisième lune.²⁷ Un Calude de chaque habitation en fait le rapport aux Glébirs qui décident de ratifier les nouvelles lois, pourvu que la chose passe tout d'une voix:

"Mais," continue Gilbert, "qu'on ne pense pas que ces cent personnes n'entrent que difficilement dans une même opinion; ces hommes sont choisis parmi un peuple qui n'a point de crime dont il doit se donner garde que celui de blesser la raison; il l'étudie sans cesse et il n'est point distrait de ces études par les soins d'amasser des richesses ou d'acquérir de l'honneur."²⁸

Lorsque les lois sont passées, les Caludes essaient de persuader les particuliers des avantages de ces lois et ils ont un mois pour le faire. Passé cette date, les lois prennent effet. C'est, donc, la raison qui inspire les Avaïtes et ils suivent le sens naturel. Au XVIII^e siècle, on ne cessera de parler de la loi naturelle; les philosophes pensent qu'il n'y a qu'un seul droit, le droit naturel dont les autres dérivent. Une chaire de droit naturel sera fondée au Collège Royal en 1771.²⁹ Johann Gottlieb Heineck dans son livre Elementa juris naturae et gentium de 1730, François H. Strube de Piermond dans le sien 'Recherches nouvelles de l'origine et des fondements du droit de la nature veulent d'une jurisprudence animée de

²⁷ Ibid, p. 69.

²⁸ Ibid, pp. 69-70.

²⁹ Paul Hazard, La pensée européenne au XVIII^e siècle, Paris, 1948, I, p. 196.

l'esprit du droit naturel. Au XVII^e siècle, déjà, le droit naturel était né d'une philosophie qui niait le surnaturel, du rationalisme. A chaque être humain sont attachées des tendances inhérentes qui lui dictent sa conduite envers les autres. Grotius dans son De jure belli et pacis de 1625 avait soutenu que la nature avait gravé dans le coeur de l'homme le respect pour le droit naturel de son prochain. Samuel Pufendorf dans ses traités De jure naturae et gentium libri octo de 1672 et De officio hominis et vivis juxta legem naturalem libri duo de 1673 écrit que le droit naturel est nécessaire à l'entretien de la société civile. Avant les philosophes du XVIII^e siècle, et suivant l'exemple de Grotius, Gilbert revendique un code de lois fondées sur la raison et le droit naturel.

Il y a aussi un désir chez Gilbert de rendre les lois uniformes et de supprimer les injustices. Parce que les lois des Awaïtes sont inspirées par la raison, elles sont uniformes et parce qu'elles sont faites d'une manière démocratique, elles sont justes et acceptées par tous. Gilbert est conscient du fait qu'en France beaucoup d'injustices légales existaient. Le système de jurisprudence avait sa grande part dans les iniquités commises. Les magistrats ne pensant qu'à leur fortune et à leurs intérêts, voulaient à tout prix trouver des coupables et perdre les accusés. Les jugements étaient secrets et l'assistance n'était pas admise aux procès. La multiplicité des degrés de juridiction et des lois provinciales rendaient la justice difficile et

compliquée. A Dijon, Gilbert savait bien que les magistrats étaient les mêmes bourgeois qui possédaient des terres, si bien que quand ils intentaient des procès aux paysans, ils étaient, eux ou leurs collègues, les juges. Quelle attitude adopter envers les mauvais magistrats en France? Le conseil de Gilbert à la fin du livre est un conseil de résignation. Il faut, dit-il, obéir à toutes les lois, car autrement la société croulerait:

"Quelles que soient ces lois, répondit l'Avante, ils les faut suivre, du moins extérieurement, ou l'on ruinerait la société civile, mais on doit aussi s'y assujettir même intérieurement, c'est à dire lorsque personne ne devrait savoir que nous les avons enfreintes. On doit, dis-je, s'y assujettir pour la raison que nous avons dite, à savoir que nous serions dans une continuelle défiance les uns des autres que nous ne nous trompassions réciproquement et si nous croyons que cela soit permis, nous devons travailler sans cesse à nous surprendre pour nous procurer par là légitimement quelque avantage. Mais qui ne voit pas que cette pensée remplira le monde de trouble et de confusion, qu'elle détruira la société civile et qu'elle corrompra la tranquillité et le bonheur que ces lois apportent au genre humain?"³⁰

Dans les Lettres Persanes, Montesquieu, un autre magistrat, montre aussi les méfaits d'une société sans lois. Les Troglodytes sans lois ne peuvent être sûrs de leur propriété et s'enlèvent réciproquement des biens:

"Il y avait un homme qui possédait un champ assez fertile, qu'il cultivait avec grand soin. Deux de ses voisins s'unirent ensemble, le chassèrent de sa maison, occupèrent son champ; ils firent entre eux une union pour se défendre contre tous ceux qui voudraient l'usurper, et effectivement

³⁰ Caléjava, p. 311.

ils se soutinrent par là penant plusieurs mois. Mais un d'eux, ennuyé de partager ce qu'il pouvait avoir tout seul, tua l'autre et devint seul maître du champ. Son empire ne fut pas long: deux autres Troglodytes vinrent l'attaquer; il se trouva trop faible pour se défendre et fut massacré."³¹

Quand les lois sont établies, les Troglodytes vivent dans la paix et la tranquillité. Gilbert souligne, de même, que la liberté individuelle dépend des lois, puisque c'est par les lois que les hommes sont libres et égaux et que chacun peut jouir en paix de ce qu'il a amassé.³²

Que les mauvais magistrats, à qui on doit un respect extérieur, se rendent compte que le peuple n'est pas fait pour servir leur orgueil, mais qu'ils sont élus pour servir leur peuple:

"Que les magistrats sachent pour le mériter que le peuple n'est pas fait pour servir par sa misère et sa bassesse à flatter leur mollesse et leur orgueil mais qu'ils sont faits pour défendre et soutenir les lois et servir par leur sagesse au repos et à la félicité du peuple."³³

Il s'agit, donc, d'un contrat entre le peuple et les magistrats. La soumission du peuple est volontaire parce qu'il pense sauvegarder par là la société civile et il s'attend à ce que cette autorité donnée aux magistrats serve à préserver son bonheur. Si le public se doit d'aider les magistrats dans leur tâche, ces derniers sont tenus de

³¹Montesquieu, Lettres Persanes, Flammarion, lettre XI.

³²Gilbert, Caléjava, pp. 313-314.

³³Ibid, p. 319.

veiller à la sauvegarde de la société;

"Par la vigilance, la sévérité et l'exactitude, ils maintiennent le bon ordre, et l'injuste clémence d'un magistrat est coupable de tous les crimes que l'espérance de l'impunité fait commettre."³⁴

Dans son chapitre 'A la manière dont on exerce la justice parmi les Sévarambes,' Vairasse introduit une critique directe des magistrats et du système judiciaire. Gilbert critique mais il n'est pas partisan d'une réforme radicale. Il se contente de suggérer des améliorations, là où Vairasse condamne, car Gilbert sait bien "qu'on a souvent affaire à des Athéniens qui feront mourir un Socrate s'il essaie de les faire revenir de leurs superstitions; avec de telles gens, la dissimulation est permise."³⁵ Les pages traitant des lois ont été écrites par un magistrat honnête qui a vu les injustices de ses confrères, mais par un homme modéré et non révolutionnaire.

Une autre tâche des magistrats de Caléjava est de veiller à l'agriculture. A la fin du XVII^e siècle, la France était un pays agricole. Les villes étaient relativement petites et Paris ne comptait que 500,000 habitants, tandis que les autres villes provinciales, comme Lyon, avaient moins de 100,000 habitants. Quatre-vingt-dix pour cent de la population travaillait la terre.³⁶ A Dijon, nous dit Bouchard,

³⁴ Ibid, p. 320.

³⁵ Gilbert, Caléjava, p. 319.

³⁶ John Lough, An Introduction to Seventeenth Century France, New York, 1954, p. XXI.

les bourgeois qui s'étaient acheté une charge, conservaient cet amour de la terre à laquelle ils devaient leur richesse et d'où ils tiraient leur origine.³⁷ Les guerres, le manque de main-d'oeuvre et la pauvreté des paysans laissaient bien des terres incultes. Fénelon avait bien senti que la richesse de la France dépendait de la culture des terres et, dans Salente, il dresse tout un programme pour le defrichage des terres et la culture du sol qui enrichit le royaume d'Idoménée.³⁸ Gilbert partage avec ses concitoyens cette passion pour la terre et il recommande, lui aussi, la culture de la terre comme un moyen pour la France de relever son économie. D'ailleurs, il s'agit d'une idée traditionnelle dans les utopies; la société dépend toujours de l'agriculture dans une oeuvre qui prêche le retour à la nature. On retrouve cette notion dans les voyages de More, de Vairasse, de Foigny, de Tyssot de Patot. Virgile, que Gilbert avait étudié sans doute, puisqu'il était au programme dans les collèges des Jésuites, avait voulu que les Romains revinssent à la culture de la terre. C'est l'agriculture et le travail qui permettent aux Avaites de vivre dans l'abondance. Il

³⁷ Marcel Bouchard, De l'humanisme à l'encyclopédie, p. 21.

³⁸ Fénelon, Télémaque, p. 100.

fallait que le paysan français se rendît compte qu'il contribuait au bonheur de l'état; il fallait, en d'autres mots, redonner de la dignité au métier de laboureur. La société des Awaïtes est, ainsi, une société de fermiers où le laboureur est respecté et récompensé.

Cependant, pour que le pays soit dans l'abondance, il faut que tous travaillent et que le travail soit partagé. Parmi les Utopiens de Thomas More, les Philarques veillent à ce que tous travaillent et que chacun ait un métier, même les prêtres.³⁹ La conséquence de la distribution du travail est l'abondance pour les Utopiens. Fénelon ne cesse de dire que le travail doit être réparti également. L'Egypte sous le bon roi Sésostris est "ornée de tous les fruits par le travail de ses habitants"⁴⁰ et la prospérité de la Bétique et de Salente vient de ce que tous les habitants travaillent. Dans les utopies de Foigny et de Vairasse, tous travaillent, sauf les vieillards et les malades. Témoin des vices engendrés par l'oisiveté, Vairasse desire une égale distribution du travail entre tous les citoyens:

"Pour cet effet, il partagea le jour en trois parties égales et destina la première de ces trois parties au travail, la seconde au plaisir, et la troisième au repos. Il voulut que tous ceux qui seraient parvenus à un certain âge travaillassent chacun huit heures par jour."⁴¹

³⁹ Thomas More, Utopia, p. 99.

⁴⁰ Fénelon, Télémaque, p. 100.

⁴¹ Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, p. 279, cité par Wijngaarden, op. cit., p. 60.

L'abondance des Australiens de Foigny est due au travail de tous. Parmi les Avaïtes, ceux qui ne travaillent pas sont regardés avec mépris et les Caludes veillent à ce tous y mettent du leur.⁴² Gilbert critique ouvertement l'oisiveté des nobles et du clergé en France:

"Il est vrai, dit Christophile, qu'un exercice modéré tel que celui des Avaïtes sans soucis ni inquiétudes est nécessaire à la santé et j'avoue que si en France, la noblesse, l'Eglise, les moines, les valets, les domestiques inutiles, les gens du Palais, les fainéants, les ouvriers des choses vaines et superflues partageaient avec les autres le travail qui produit quelque avantage réel et effectif, il n'y en aurait pas pour chacun autant qu'il en faut pour se bien porter."⁴³

C'est là une des rares occasions où Gilbert attaque directement la France et le passage ressemble visiblement à un passage de More qui critique l'oisiveté des nobles et du clergé sous Henri VIII:

"The which thing you also shall perceive if you weigh and consider with yourselves how great a part of the people in other countries are idle. First, almost all women which be the half of the whole number; or else if the women be anywhere occupied, there most commonly in their stead the men be idle. Besides this, how great and how idle a company is there of priests and religious men? Put thereto all rich men, specially all landed men, which commonly are called gentlemen and noblemen. Take into this number also their servants . . . Join to them also sturdy and valiant beggars, cloaking their idle life under the color of some disease and sickness. And truly you shall find them much fewer than you thought by whose labour all these things be gotten that men use and live by."⁴⁴

⁴² Gilbert, Caléjava, p. 118.

⁴³ Ibid, p. 120.

⁴⁴ Thomas More, Utopia, p. 103.

En France, nous l'avons dit, les paysans suent pour nourrir les nobles et les bourgeois oisifs. La Bruyère nous fait frémir d'horreur dans la description suivante :

"L'on voit certains animaux farouches, des mâles et des femelles répandus par la campagne, noirs, lucides, et tout brûlés du soleil, attachés à la terre qu'ils fouillent et qu'ils remuent avec une opiniâtreté invincible, ils ont comme une voix articulée et quand ils se lèvent sur leurs pieds, ils montrent une face humaine; et, en effet, ils sont des hommes. Ils se retirent la nuit dans des tanières où ils vivent de pain noir, d'eau et de racines; ils épargnent aux autres hommes la peine de semer, de labourer et de recueillir pour vivre, et méritent de ne pas manquer de ce pain qu'ils ont semé."⁴⁵

Quant aux prêtres fainéants qui vivent du labeur des autres, More et La Bruyère les avaient critiqués, et Gilbert s'en prend à eux dans un passage qui nous surprend par sa violence et son sarcasme, surtout venant d'un homme que nous croyions modéré :

"Ces fainéants de contemplatifs pour satisfaire leur orgueil en croupissant toute leur vie dans une honteuse oisiveté, ont inventé la distinction de la vie active et de la vie contemplative et ils ont donné contre la pensée de Jésus-Christ la préférence à celle-ci . . . Ce n'est pas pour ces fainéants de contemplatifs, mais pour les ouvriers des oeuvres de miséricorde et de la charité du prochain que le royaume du ciel est préparé."⁴⁶

Par ailleurs, le travail est essentiel à la santé, et nous savons quelle importance Gilbert donnait à la santé. Les Avaïtes sont sains et robustes parce qu'ils travaillent.

⁴⁵ La Bruyère, Les Caractères, p. 128.

⁴⁶ Gilbert, Caléjava, p. 308.

Fénelon ne cesse d'insister sur l'exercice et la santé. Dans De l'éducation des filles, il prescrit un exercice constant même pour les filles :

"La fille oisive dort trop et s'amollit, rend son corps plus délicat et nuit à sa santé au lieu qu'un sommeil médiocre, accompagné d'un exercice réglé, rend une personne gaie, vigoureuse, robuste, ce qui fait, sans doute, la véritable perfection du corps, sans parler de véritables avantages que l'esprit en tire."⁴⁷

Les heures de travail des Avaïtes sont, toutefois, réglées : deux heures et demie le matin et l'après-midi. En France, les ouvriers travaillaient douze ou quatorze heures par jour dans des conditions pénibles et les salaires étaient exécrables. Les paysans travaillaient comme des bêtes de somme et gagnaient très peu d'argent. Parmi les Avaïtes, le travail est modéré, parce que tous travaillent. Quand le temps le permet, on cultive la terre d'une manière primitive -- parce que les animaux ne sont pas faits pour cultiver le sol -- et quand la saison ne le permet pas, on s'occupe à autre chose. Gilbert a dû voir autour de lui des travailleurs épuisés et il a, par conséquent, réduit les heures de travail, permettant aux Avaïtes de prendre des plaisirs modérés, comme les concerts et la danse. C'est l'esprit pratique bourguignon qui se fait voir ici ainsi que leur persévérance et leur ardeur de travailler, sans oublier leur goût pour les plaisirs. L'attitude de Gilbert envers

⁴⁷ Fénelon, De l'éducation des filles, Dialogues des morts et opuscules divers, Paris, 1848, p. 4.

le travail est ainsi influencée par la réaction contre les conditions de travail en France et par le milieu bourguignon où il a vécu.

L'éducation a son rôle à jouer : dans la vie des Avaïtes. Gilbert pense comme Rousseau que l'homme est né bon, et sur ce point il est en désaccord avec Hobbes qu'il cite très souvent et qu'un de ses concitoyens, Lantin, avait traduit de l'anglais. Mais au lieu de croire comme Rousseau que la société détruit la bonté première de l'homme, Gilbert met sa foi en elle et en des lois inspirées de la raison. L'éducation, selon lui, permet de contrôler les passions et de déraciner le vice du coeur des hommes et leur apprendre le chemin de la vertu. En vrai pédagogue, il maintient que l'éducation doit enseigner aux hommes l'amour de la vertu et la haine du vice. Le vrai but de l'éducation, énonce Fénelon dans De L'éducation des filles, c'est d'inspirer l'amour de la vertu et d'enseigner des règles simples et des lignes de conduite. Chez Fénelon, bien sûr, l'éducation vise à produire de bons chrétiens, tandis que dans l'oeuvre de Gilbert, c'est la morale qu'elle enseigne. Mais, tous deux pensent

"qu' on apprivoise les animaux les plus féroces, on les accoutume à faire des choses directement opposées à leur penchant naturel. Croit-on que l'homme serait moins disciplinable si on se donnait toujours la peine nécessaire pour l'instruire?"⁴⁸

⁴⁸ Gilbert, Caléjava, p. 128.

Cependant, l'on ne prend pas toujours soin de l'éducation des enfants et les pères qui sont supposés s'en occuper sont les moins aptes à le faire. Gilbert veut, donc, les affranchir de l'autorité paternelle qui est néfaste selon lui. Il donne des arguments à ce sujet qui laissent supposer que sa jeunesse n'a pas été entièrement heureuse. Les enfants des Avaïtes, dit-il,

"sont affranchis de l'empire paternel dont le poids les accable dans les autres pays et les expose aux caprices d'un homme fort souvent déraisonnable; car la qualité de père ne donne point de la raison. Bien loin de cela, il semble qu'il nous décharge de l'obligation pénible d'en⁴⁹ avoir à l'égard de ceux qui sont sous notre discipline."

Il faut enlever les enfants à la puissance des pères déraisonnables qui sont souvent aveuglés, soit par la haine, soit par l'amour qu'ils portent à leurs enfants. Il faut savoir qu'en France à cette époque les pères jouissaient d'un pouvoir despotique sur leurs enfants. Louis XIV, qui pensait que des fils soumis seraient des sujets soumis, voulait augmenter l'autorité des pères et, en le faisant, augmenter sa propre autorité. Il le dit, lui-même, dans ses Instructions au Dauphin: "La naturelle révérence des enfants envers leurs parents est le lien de la légitime obéissance des sujets envers leur roi." Les parents

⁴⁹ Gilbert, Caléjava, p. 128.

dorénavant, ont le droit de faire emprisonner leurs fils à la Bastille, s'ils leur désobéissent ou s'ils les maltraitent. Les enfants se marient-ils sans le consentement des parents, ils sont deshérités. Le consentement des parents est exigé jusqu'à l'âge de trente ans pour les hommes et vingt-cinq pour les femmes, même quand elles sont veuves.⁵⁰ Nous savons tous les méfaits d'une autorité si despotique par le portrait qu'en a fait l'abbé Prévost dans Manon Lescaut. Le père de famille ayant donné ses biens à son fils aîné, décide souvent de l'avenir des autres enfants; les filles sans dot sont mises au couvent et les fils se font prêtres. C'est contre la tyrannie paternelle que proteste Gilbert et il approuve in propria persona la conduite des Avaïtes:

"Je trouve les Avaïtes fort sages de ne confier l'éducation des jeunes qu'à des personnes capables de cet emploi et non à des pères qui n'ont fort souvent aucun naturel pour cela, et quand ils en auraient, ils en deviendraient incapables par l'amour qu'ils ont pour les uns et la haine qu'ils ont pour les autres."⁵¹

L'abolition de l'autorité paternelle est fondée sur le principe de l'égalité. Gilbert revient sur la question dans le parallèle des moeurs des Avaïtes et du christianisme:

"Jésus-Christ a dit: 'N'appellez personne votre père sur la terre'; il veut que nous soyons tous égaux, ce qu'il marque par le mot de frère. Le père et l'enfant chrétiens ne sont plus père et enfant mais frères."⁵²

⁵⁰ P. Sagnac, La formation de la société française moderne, Tome I, p. 80.

⁵¹ Gilbert, Caléjava, p. 127.

⁵² Ibid, p. 261.

Si les pères ne prennent pas charge de l'éducation des enfants, à qui revient ce soin? Nous nous attendions à la réponse traditionnelle des utopistes: à l'état. Depuis Platon et sa République, l'éducation dans les utopies a toujours été sous le contrôle de l'état. Thomas More, sans abolir la famille, avait suivi l'exemple de Platon; Campanella dans sa Cité du soleil suit encore Platon et dans sa cité idéale, la famille n'existe pas. Fénelon veut que l'enfant soit placé sous le contrôle de l'état et que la nation se charge de son éducation pour en faire un bon citoyen. Les Australiens de Foigny et les Sévarambes de Vairasse sont d'accord avec cette formule de La Bruyère: que c'est un excès de confiance dans les parents d'espérer tout de la bonne éducation de leurs enfants et une grande erreur de n'en attendre rien et de la négliger. Les deux utopistes proposent un projet d'enseignement offrant un contraste favorable avec le système d'instruction appliqué en France. Ils avaient raison de reprocher à la France de négliger l'éducation des enfants. Il s'agissait bien d'indifférence de la part de l'état à cet égard; les petites écoles étaient non pas sous le contrôle de l'état, mais sous celui du clergé catholique. On obtenait quelques résultats seulement quand des individus donnaient une impulsion énergique, et le gouvernement central n'avait nulle part dans l'instruction du peuple. Les grands hommes du XVII^e siècle mêmes étaient hostiles à l'éducation des petites gens. Les pauvres ne pouvaient envoyer leurs enfants

à l'école faute d'argent et parce qu'ils ne pouvaient se passer d'eux pour la culture des terres. Bouchard nous apprend qu'à Dijon, la bourgeoisie donnait au Collège des Godrans toute sa clientèle. Aussi n'est-il pas étrange que Gilbert ait penché pour une éducation gratuite pour tous et un système d'instruction nationalisé comme Vairasse et Foigny. Dès l'âge de quatre ans, tous les enfants appartiennent à l'état qui se charge de leur éducation.

Le programme d'études des Avaïtes est extrêmement vague. Chez les Jésuites, Gilbert avait appris le grec, le latin, la théologie, la philosophie, les mathématiques et quelques éléments rudimentaires de la science. L'éducation classique des Jésuites ne visait qu'à enseigner aux élèves les beautés de la langue, sans même s'intéresser à la pensée des auteurs anciens. Le latin exerçait au Collège Louis Le Grand et dans tous les autres collèges des Jésuites une royauté absolue, comme nous l'apprend Gustave Dupont-Ferrier.⁵³ Car le latin était la langue universelle de l'érudition et la clef de toutes les connaissances humaines, du moins aux yeux des Jésuites. On voulait, avant tout, imiter le style des auteurs comme Cicéron. Toute cette

⁵³Gustave Dupont-Ferrier, Du Collège de Clermont au Lycée Louis Le Grand, Paris, 1921, Tome I.

érudition ne produisait pas des citoyens mais des érudits. Dans une société orientée vers l'agriculture, il fallait avant tout des laboureurs et des artisans. Au sortir des collèges, les élèves des Jésuites ne connaissaient que le latin ou le grec. Or ce qu'il fallait, c'était des citoyens capables d'enrichir l'état et de prendre part à des entreprises agricoles ou commerciales; il fallait aussi des travailleurs. Richelieu et Colbert avaient vainement essayé de remplacer une éducation entièrement classique par une éducation pratique et professionnelle. Le roi ne tint pas compte de leurs conseils et ne comprit pas qu'une éducation classique était inutile aux fils de commerçants et de financiers. Un nouveau système et une nouvelle méthode d'enseignement devaient, donc, s'orienter vers la vie pratique et restreindre le temps consacré à des connaissances scolaires. Fénelon et les utopistes, tels Vairasse et Foigny, essayèrent de construire des systèmes qui répondaient aux exigences de la vie pratique. Vairasse envoie les Sévarambes "à la campagne où ils apprennent pendant trois ans à cultiver la terre, à quoi on les fait travailler quatre heures aux choses qu'ils avaient apprises dans les écoles."⁵⁴

⁵⁴Vairasse, L'histoire des Sévarambes, cité par Wijngaarden, op. cit., p. 69.

A l'âge de quinze ans, les Avaïtes apprennent un métier, à moins qu'ils ne soient doués pour les lettres. On les accoutume à cultiver la terre, car l'abondance du pays en dépend. On les rend ambidextres, tout comme dans son Emile Rousseau veut qu'on enseigne aux enfants de se servir des deux mains. C'est encore l'esprit pratique bourguignon qui se fait voir ici. Le XVIII^e siècle voudra aussi réduire le temps consacré aux langues mortes et lancera une offensive majeure sur l'éducation classique. Les philosophes savent bien qu'au sortir du collège, les enfants ne connaissent rien de la vie et ils préconisent un système orienté vers une éducation technique et professionnelle. L'ouvrage de Gilbert a le mérite de mettre en avant ces notions longtemps avant les philosophes du XVIII^e siècle.

Mais toute l'éducation des Avaïtes n'est pas consacrée à l'agriculture:

"Jusqu'à quinze ans les maîtres enseignent à leurs élèves à lire, à écrire, à chanter, à jouer des instruments, la théologie, la morale, quelques remarques et quelques expériences qui leur tiennent lieu de physique."⁵⁵

Ce programme, bien que vague, est intéressant parce qu'il inclut des matières qui semblent chères à notre auteur. Il ne mentionne ni le latin-bien que l'Avaïte parle latin avec nos voyageurs -- ni le grec, mais parmi les Avaïtes, nous dit-il, il existe deux professeurs de chaque langue avec

⁵⁵ Gilbert, Caléjava, p. 128.

sept ou huit élèves qu'on destine aux voyages. S'agit-il de langues mortes ou modernes? Modernes sans doute, puisque ces élèves sont envoyés dans les différents pays. Dijon étant un centre cosmopolite, cet intérêt pour plusieurs langues est tout à fait naturel. Gilbert semble avoir été un amateur de musique; nous savons que les Avaïtes écoutent des concerts à la fin du jour et nous constatons ici que la musique fait partie du programme d'études. L'importance de la théologie est manifeste dans l'oeuvre, mais Gilbert entend par là, non pas la théologie scolastique ou dogmatique qui occupaient une place éminente dans les programmes des Jésuites, mais plutôt une théologie rationnelle, c'est à dire des principes tirés de la raison. Il faut aussi souligner que les Avaïtes enseignent à leurs enfants à raisonner, la raison étant la règle suprême en tout:

"On accoutume les enfants à se conduire par la raison. On leur rend compte de tout; on tend à les convaincre par la force de la raison plutôt que par des menaces."⁵⁶

Les Australiens de Foigny apprennent, de même, à raisonner. L'enseignement chez eux commence, à proprement parler, dès l'âge de sept ans et la jeunesse est divisée en cinq groupes. Le premier se perfectionne aux principes; le second apprend les raisonnements communs des choses naturelles;

⁵⁶Ibid, p. 128.

le troisième peut raisonner, le quatrième discute, et les plus âgés attendent d'être lieutenants.⁵⁷ Dans L'éducation des filles, Fénelon approuve une telle méthode. Il faut tout expliquer aux enfants :

"Il faut leur rendre raison de tout ce qu'on enseigne aux enfants. 'C'est, leur direz-vous, pour vous mettre en état de bien faire ce que vous ferez; c'est pour vous former le jugement; c'est pour vous accoutumer à bien raisonner sur toutes les affaires de la vie.'"⁵⁸

Finalement, il faut souligner que la science tient une place assez importante dans ce programme d'études. Les Jésuites luttèrent contre l'intrusion de la nouvelle philosophie dans leur programme d'études et Louis XIV se joignait à eux dans cette lutte. Gilbert, qui exprime à plusieurs reprises son admiration pour Descartes, donne une place aux expériences dans l'éducation des Avariates.

A vingt ans, leur éducation terminée, on envoie les garçons dans les habitations pour trouver une épouse. Les filles sont élevées séparément et se marient à dix-sept ans. Les idées de Gilbert sur le mariage ne sont pas celles d'un libertin des sens, comme le prétend Wijngaarden: "Les idées de l'auteur sur les mœurs et les coutumes de la population sont plus curieuses et assez libertines pour un magistrat de Dijon."⁵⁹ Elles ne

⁵⁷Wijngaarden, Les Odyssées philosophiques . . . p. 70.

⁵⁸Fénelon, De l'éducation des filles, p. 16.

⁵⁹Wijngaarden, op. cit., p. 101.

s'expliquent pas seulement par la morale lâche des Dijonnais, comme il déclare :

"La morale de la robe dijonnaise et celle du clergé aussi, à en croire les multiples procès, est assez lâche et messieurs les robins qui déploient majestueusement leurs manteaux écarlates dans les cortèges religieux, sont toujours à la recherche de bonnes fortunes qu'ils paient de toutes sortes de faveurs et de passe-droit."⁶⁰

Toutefois, si Gilbert se prononce en faveur de la polygamie ce n'est pas à cause de la morale lâche des Dijonnais, mais c'est surtout parce que le bien public et l'état comptent avant tout. Les individus n'existent qu'en tant que chaînons dans la grande famille de l'état. C'est pour l'état que les Avaïtes se marient, la génération étant un devoir pour chaque homme et Dieu nous ayant mis sur la terre pour perpétuer la race humaine :

"Si le plus grand bien que Dieu nous ait jamais fait est celui de nous avoir créés puisque celui-là est le fondement de tous les autres, il semble qu'on ne puisse pas rendre un meilleur office au genre humain que de concourir avec Dieu à la création des hommes et que le plus grand crime de tout est de s'en abstenir; nous le punissons plus sévèrement que l'homicide."⁶¹

Le mariage n'est, ainsi, qu'un moyen de propagation. Comme dans La cité du soleil de Campanella, la génération concerne la nation et non les particuliers, puisque la famille n'existe pas. Les utopistes de l'époque, tel Vairasse qui,

⁶⁰ Ibid,

⁶¹ Gilbert, Caléjava, p. 122.

lui aussi, permet la polygamie, ont des buts plus élevés que le libertinage des sens. La guerre, la disette, la faim et les maladies avaient tellement augmenté le taux de mortalité en France que le pays était épuisé, les terres restant en friche faute de main-d'oeuvre. Le gouvernement sous Colbert essayait d'encourager la repopulation de la France en exemptant les grandes familles de toutes charges d'impôts. En 1693, la disette est à son comble et il meurt des centaines de personnes par an. La question de la repopulation est encore plus urgente et Gilbert en est conscient. Il se rend compte que la monogamie ne résoudra pas le problème de la diminution de natalité. De plus, il réagissait contre l'hypocrisie des Français; pourquoi crier au scandale quand on parle de polygamie permise, tandis qu'en France on tolère l'équivalent de la polygamie en public? Le roi ne promène-t-il pas ses maîtresses en pleine cour?

Le mariage est, donc, obligatoire, puisque la génération en est le but principal, et les femmes qui n'ont pas d'enfants avec leurs maris sont répudiées. Les idées de Gilbert sur le divorce nous frappent comme étant très modernes; le mariage est un contrat qui dépend du consentement des deux époux. Or donc, si l'un des deux a des raisons suffisantes pour demander le divorce ou si les deux décident de se séparer, ne vaut-il pas mieux qu'ils se quittent plutôt que de vivre dans des querelles continuelles:

"Quelle cruauté de forcer des époux à vivre ensemble dans le trouble, dans la défiance et dans des querelles continuelles! C'est la barbarie qui a fait cette loi ainsi que celle qui force une malheureuse épouse à vivre dans le célibat après avoir quitté son mari qui l'outrageait excessivement."⁶²

Les Sévarambes de Vairasse pratiquent, eux aussi, le divorce: il est permis à tous les hommes de changer de femmes "avec leurs concitoyens, pourvu qu'ils en conviennent tous deux et que les femmes y consentent, et cela se pratique souvent quand ils ne peuvent s'accorder ensemble."⁶³ Le sauvage Adario trouve, de même, que c'est une loi cruelle que de forcer deux personnes à vivre ensemble malgré leur incompatibilité et que la notion de l'indissolubilité du mariage fait beaucoup de tort. Les mariages dont l'argent est souvent la cause sont malheureux et ce qui est pire, ils sont indissolubles. Des jeunes filles vivent dans des souffrances continuelles parce que leurs parents en ont décidé ainsi: "Quelle cruauté et quelle tyrannie d'un père envers ses enfants!"⁶⁴ Comme Gilbert, il justifie le divorce pour mettre fin à ces souffrances continuelles que cause l'incompatibilité.

La cérémonie du mariage chez les Avaïtes contient d'autres critiques des moeurs du XVII^e siècle. L'auteur la

⁶²Ibid, p. 122.

⁶³Vairasse, L'Histoire des Sévarambes, cité par Wijngaarden, p. 73.

⁶⁴La Hontan, Dialogues Curieux, Veme dialogue.

décrit comme suit :

"En achevant ces mots, on entra dans une salle où les hommes à marier écrivaient quelle place tenait dans leur coeur chaque femme qui était à marier. Les femmes vis-à-vis des hommes, rangées de même, en faisaient autant à leur égard."⁶⁵

Ceux qui ont cru que Gilbert était anti-féministe parce qu'il permettait la polygamie parmi les Avaïtes se trouvent détrompés ici, car il est partisan de l'égalité des sexes. Au XVII^e siècle, trop souvent les parents décidaient de la question du mariage et nous avons vu que Gilbert s'oppose à la tyrannie paternelle. Les parents choisissaient pour leurs enfants et ces derniers n'avaient d'autre choix que de leur obéir. Les filles étaient souvent mariées à de riches vieillards et la grande disproportion d'âge était cause des plus grands malheurs. Dans ses pièces, Molière ridiculise les vieillards qui veulent épouser des jeunes filles et montre, en même temps, les souffrances qui résultent des mariages arrangés. La Bruyère critique aussi les mariages dont le motif est l'argent ou le rang. Comme les Avaïtes sont affranchis de l'autorité paternelle et sont libres d'indiquer la jeune fille de leur choix, il s'agit bien d'une critique indirecte des mariages arrangés. Etant tous égaux, il n'est plus question d'argent ni de rang, mais on se marie selon ses sentiments. Les Caludes

⁶⁵ Gilbert, Caléjava, p. 124.

ont le dernier mot et c'est à eux que revient le soin d'assortir les jeunes, une fois que ces derniers ont écrit le nom de celui ou de celle qu'ils veulent épouser. Mais en le faisant, ils tiennent compte des sentiments des jeunes. Gilbert a ainsi suggéré des modifications aux lois contrôlant le divorce et le mariage. Son but en le faisant, comme dans toutes les réformes sociales dans son voyage, est toujours le bonheur du plus grand nombre, but qu'il partage avec les auteurs de voyages imaginaires et les philosophes du XVIII^e siècle.

Conclusion

Le voyage de Gilbert n'est pas divertissant mais s'adresse plutôt aux penseurs et aux amateurs de philosophie. Ceux qui espèrent y trouver des aventures extraordinaires, sont déçus. Mais ceux qui y cherchent un excitant spirituel, trouvent L'Histoire de Caléjava riche en idées, comme nous avons essayé de le montrer. A la fin du livre, Gilbert nous conseille de lire quelques pages à la fois et de les méditer :

"Le remède est de tenir pour suspectes d'erreurs les opinions communément reçues, de lire peu à la fois des endroits difficiles et de les méditer beaucoup. On aura l'esprit assez bon et docile, si à la première lecture, on commence par douter et suspendre son jugement, si on ne rebute rien avant que de l'entendre."¹

L'attitude qu'il attend du lecteur conscientieux est, donc, la suspension du jugement, telle qu'il l'avait formulée dans le débat sur la raison. Il sait, pourtant, que très peu en sont capables et que la foule est aveuglée par les préjugés et suit les opinions communes. Aussi s'adresse-t-il à un petit nombre d'esprits forts. Pour eux, le voyage de Gilbert offre matière à de longues méditations. Car il s'agit bien d'une oeuvre philosophique, et quoique L'Histoire de Caléjava contienne quelques incidents assez

¹ Gilbert, Caléjava, pp. 328-329.

extraordinaires, l'accent est mis sur les idées. C'est ce qu'affirme avec justesse Bouchard:

"En somme, Gilbert a écrit un roman philosophique que l'on pourrait rapprocher de la Salente de Fénelon, de l'Utopie de Thomas More et surtout de la République de Platon à laquelle il a fait plus d'un emprunt. Mais à travers les inventions de l'imagination percent des idées nouvelles, une satire violente et hardie de la société contemporaine, de ses abus, de ses privilèges, de ses injustices, car la description du monde idéal de Caléjava contient une critique du monde réel fondé non sur la raison, mais sur la sottise et l'iniquité."²

Un voyage philosophique, donc, mais non une oeuvre qui se perd dans des spéculations métaphysiques pour satisfaire les penseurs; plutôt une oeuvre à portée pratique. C'est là que se trouve la vraie valeur du livre de Gilbert et c'est par là que son auteur mérite toute notre admiration.

Dans son ouvrage sur les utopies, Raymond Ruyer définit comme suit l'intention de l'utopie:

"L'intention de l'utopie est positive et même positiviste, elle est scientifique et technique. L'utopie est un jeu, mais un jeu sérieux. L'utopiste a le sens des possibilités³ autres de la nature mais il ne s'éloigne pas de la nature."

C'est ainsi que toute utopie devient une critique de la société en existence par une contemplation des possibilités qui viennent à l'esprit de l'auteur. L'utopie est une cité de bonheur; bien plus qu'un simple moyen d'évasion, elle est une critique indirecte ou directe des abus de la

² Marcel Bouchard, De l'humanisme à l'Encyclopédie, p. 155.

³ Raymond Ruyer, L'utopie et les utopies, Paris: Presses universitaires de France, 1950, p. 4.

société. L'utopiste s'irrite devant les maux de cette société et leur offre des solutions pratiques. Le mérite de Gilbert, c'est justement d'avoir tenté d'améliorer la condition des hommes. Bouchard attribue la médiocrité de la littérature bourguignonne à l'égoïsme des bourgeois érudits. Ils se contentent de jouir sans rendre publiques leurs pensées; ils ne veulent pas perdre leur temps à écrire pour le profit des autres. Il leur manque cet amour désintéressé de l'art qui seul produit de grandes oeuvres:

"Mais ne nous y trompons pas, un abîme sépare encore du dix-huitième siècle l'humanisme bourguignon. Car il manque à l'humanisme un principe de mouvement, il lui manque de s'être assigné un but à atteindre et une mission à remplir, il lui manque cette générosité sans laquelle le savoir tombe en ruines."⁴

C'est seulement quand les Bourguignons ont rejeté l'emprise du milieu bourgeois et ses préoccupations égoïstes qu'ils ont produit des œuvres fortes et originales. Claude Gilbert appartient au petit nombre de Bourguignons qui ont voulu partager avec les autres leurs idées. Son œuvre est originale et forte parce qu'elle dépasse les intérêts de sa classe. C'est à cet amour désintéressé de l'homme que nous devons son programme de réformes et son désir de bonheur universel. Il s'est oublié pour penser aux autres et il a dressé un plan de conduite pour encourager les autres à faire de même

⁴ Marcel Bouchard, op. cit., p. 227.

et à travailler au bonheur terrestre. C'est parce qu'il 'prend le parti de l'humanité', selon le mot de voltaire, que Gilbert dépasse l'humanisme bourguignon pour rejoindre le siècle des lumières.

En effet, nous avons noté les diverses préoccupations que Gilbert partage avec ses contemporains, mais nous avons aussi constaté qu'il était par bien des côtés un précurseur des philosophes. Dijon étant un sol neutre où se rencontraient les courants littéraires et philosophiques les plus divers, ces influences ont contribué à l'oeuvre du magistrat Gilbert. Il a participé à la vie intellectuelle intense de sa ville natale et son oeuvre le prouve. Elle est ainsi, non seulement caractéristique de l'humanisme bourguignon, mais elle nous permet en même temps de juger l'esprit philosophique qui commençait à naître dans les oeuvres de Fontenelle, de Bayle et des libertins érudits. Nous avons retracé dans son oeuvre les influences de ces auteurs, celles de Spinoza, de Hobbes, de Locke, de Malebranche et de Nicole, ainsi que celle des esprits forts et de ses prédécesseurs utopistes. Mais venant à la fin du siècle, son livre est non seulement un produit du libertinage érudit des vingt dernières années du XVII^e siècle; elle est aussi une des 'premières manifestations de l'esprit philosophique', selon le mot de Lanson. On a coutume de penser que les idées et les principes du XVIII^e siècle ont été développés a priori et qu'ils ont vu le jour tout d'un coup. Ce n'est

pas de l'Angleterre que vient l'esprit philosophique du XVIII^e siècle mais c'est du XVII^e siècle qu'il tire son origine. Le livre de Gilbert, comme ceux de Bayle et de Fontenelle, nous permet de confirmer ce fait. Lanson a défini l'esprit philosophique ainsi:

"L'esprit philosophique du XVIII^e siècle, c'est l'indépendance de la raison, l'élan vers les résultats pratiques, le bien-être, le bonheur, pour l'individu et la société; c'est l'esprit s'occupant du plus grand nombre d'activités qu'il peut, l'intelligence s'ouvrant en tous sens."⁵

L'on retrouve dans les voyages de Vairasse, de Foigny, de LaHontan et de Gilbert tous ces traits et des idées que l'on a tendance d'associer avec les XVIII^e siècle. Tandis que l'on ne cesse de louer les philosophes du siècle des lumières, l'on oublie ces prédécesseurs inconnus.

Qui ne voit pas, pourtant, que le bon sauvage de LaHontan annonce celui de Rousseau? Et il en est de même en ce qui concerne l'ouvrage de Gilbert. C'est ainsi que le déisme de Gilbert, sa lutte contre les rites et tout l'extérieur de la religion, son effroi devant les méfaits du fanatisme, sa morale laïque et universelle qui réunit tandis que le dogme sépare, sa critique des prêtres, tout cela reviendra plus tard dans l'oeuvre de Voltaire.

⁵Gustave Lanson, 'La formation de l'esprit philosophique du XVIII^e siècle', Revue des cours et conférences, déc. 1909, Tome XVII, p. 310.

La revendication de la santé, le retour à la nature, la corruption qu'engendrent le luxe et l'argent, la mollesse qui naît du superflu, la notion que l'inégalité ne vient pas de Dieu mais de la politique, annoncent déjà Rousseau et son Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité. La morale sociale et l'importance de la bienfaisance, la réhabilitation des plaisirs et des passions, la modération des passions pour établir un équilibre entre la nature et la raison se retrouveront dans les oeuvres de Diderot, de d'Holbach et de Prévost. L'on a coutume de croire que le XVII^e siècle fut spéculatif et le XVIII^e siècle pratique, que Pascal est l'auteur typique du XVII^e siècle et que la phrase bien connue de Voltaire: 'Cultivons notre jardin' est caractéristique de l'attitude des philosophes du siècle des lumières. Le livre de Gilbert permet de démentir cette théorie et la phrase de Voltaire pourrait tout aussi bien résumer son ouvrage. Son programme de réformes sociales et politiques en est la preuve. Son attitude envers les lois, qui sont le fondement de la société civile selon lui, et le respect du droit naturel qu'il prêche, se développeront dans les livres de Montesquieu. L'éducation des Awaïtes est pratique et professionnelle, et bien avant les philosophes du XVIII^e siècle et La Chalotais dans son Essai d'éducation nationale de 1763, Gilbert avait voulu réduire l'importance du latin et du grec et il avait soutenu que l'état devait pourvoir à une éducation technique.

Ces quelques considérations nous permettent de constater que Gilbert est un philosophe, dans le sens que donnera le XVIII^e siècle au mot, et de donner raison à Gilbert Chinard, lorsqu'il écrit dans L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e au XVIII^e siècles:

"Ni Tyssot de Patot ni Denis de Vairasse, ni Gabriel de Foigny [et on pourrait ajouter Claude Gilbert à la liste] ne sont de grands écrivains; ce sont des gueux de lettres, des enfants perdus de la grande armée des philosophes; ce sont eux qui préludent à la bataille et à ce titre, ils méritent encore de retenir l'attention."⁶

Nous ne prétendons pas insinuer que les philosophes sont redevables aux utopistes pour toutes leurs idées. Il faudrait, pour en être certain, savoir si les philosophes ont lu ces voyages imaginaires. Mais du moins, si ces précurseurs n'ont eu aucune influence, ils ont eu le mérite d'annoncer le siècle des lumières dont nous voyons les germes dans leurs oeuvres. On gagnerait à lire ces ouvrages de second ordre qui attestent l'influence de l'esprit philosophique naissant. C'est à ce titre que l'Histoire de Caléjava ou de l'île des hommes raisonnables mérite notre attention et peut, en bonne justice, être appelée l'oeuvre d'un philosophe.

⁶ Gilbert Chinard, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècles, Paris: E. Droz, 1934, p. 24

Bibliographie

- Adam, Antoine, Les libertins du XVII^e siècle. Paris: Buchet/Chastel, 1964.
- Atkinson, Geoffroy, Relation de voyages du XVII^e siècle et l'évolutions des idées. Paris: Edouard Champion, n.d.
- _____, The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700. New York: Ams. Press, Inc., 1966. Original copy: New York: Columbia University Press, 1920.
- _____, The Extraordinary Voyage in French Literature from 1700-1720. Paris: E. Champion, 1922.
- Baumer, Franklin L., Religion and the Rise of Scepticism. New York: Harcourt, Brace and Co., 1959.
- Bayle, Pierre, Pensées diverses sur la comète. éd. A. Prat. 2 vols. Paris: E. Droz, 1939.
- _____, Dictionnaire historique et critique. 3^{eme} édition. Rotterdam: Bohm, 1720.
- _____, Oeuvres Diverses. Introduction d'Elisabeth Labrousse. Hildesheim: Buchlandlung, 1965.
- Bossuet, Jacques Bénigne, Oeuvres funèbres panégyriques. éd. L'abbé Bernard. Paris: Gallimard, 1950.
- Bouchard, Marcel, De L'humanisme à L'Encyclopédie: L'esprit public en Bourgogne sous L'Ancien Régime. Paris: Hachette, 1930.
- Carré, J.R., La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison. Paris: F. Alcan, 1932.
- Carcassonne, Ely, Fénelon l'homme et l'oeuvre. Paris: Hatier-Boivin, 1946.
- Chinard, Gilbert, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècles. Paris: E. Droz, 1934.

- Counillon, J.F., Fontenelle écrivain, savant, philosophe.
Fécamp: L. Durand, 1959.
- Cragg, Gerald, R., Reason and Authority in The Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Diderot, Denis, 'Insensibilité', L'Encyclopédie. Lausanne et Berne: les sociétés typographiques, 1782.
- Dodge, Guy Howard, The Political Theory of The Huguenots of The Dispersion. New York: 1947.
- Dupont - Ferrier, Gustave, Du Collège de Clermont au Lycée Louis Le Grand. Paris: 1921.
- Fénelon, François de Salignac de la Mothe, Les aventures de Télémaque. Paris: Hachette, 1932.
- _____, De l'éducation des filles. Dialogues des Morts et opuscules divers. Paris: Didot, 1848.
- _____, Oeuvres Complètes. Tome VII. Paris: Leroux, 1852.
- Fontenelle, Bernard Le Bouvier de, Histoire des Oracles. éd. Louis Maigron. Paris: E. Droz, 1934.
- _____, Nouveaux dialogues des morts. éd. Preston. Michigan: microfilm, 1966.
- _____, Du Bonheur. Oeuvres Complètes. Tome V. Paris: Bastien, 1792.
- Giraud, Victor, 'Les Origines du XVIII^e siècle', Revue des deux mondes, II (1935), pp. 890-912.
- Gove, Philip Babcock, The Imaginary Voyage in Prose Fiction. Holland Press, 1961.
- Hazard, Paul, La crise de la conscience européenne (1680-1715). Paris: Boivin, 1935.
- _____, La pensée européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing. vols. I, II. Paris: Boivin, 1948-1949.
- Janet, Paul, Fénelon. Paris: Hachette, n.d.
- Labrousse, Elizabeth, Pierre Bayle. vols. I, II. La Haye: Nijhoff, 1964.
- La Bruyère, Jean de, Les Caractères. Garnier Flammarion, 1965.

- Lachèvre, Frédéric, Les successeurs de Cyrano de Bergerac.
Genève: Slatkine, 1968.
- LaHontan, Baron de, Dialogues curieux entre l'auteur et un
sauvage de bon sens qui a voyagé. éd. Gilbert Chinard.
Paris: Maigruff, 1931.
- Lanson, Gustave, 'L'influence de la philosophie cartésienne
sur la littérature française', Revue de Métaphysique
et de Morale, vol. 4 (1896), pp. 517-550.
- _____, 'Le rôle de l'expérience dans la formation de la
philosophie du XVIII^e siècle en France,' Revue du mois,
IX (1910), pp. 5-28.
- _____, 'La formation de l'esprit philosophique du XVIII^e
siècle', Revue des cours et conférences, déc. 1907 -
déc. 1909.
- Lecky, W.E.H., The Rise and Influence of Rationalism in
Europe. London: Longmans, 1910.
- Léonard, Emile G., Histoire générale du protestantisme.
Tome II (1564-1700). Paris: Presses universitaires
de France, 1961-1964.
- Lough, John, An Introduction to Seventeenth Century France.
London: Longmans, 1954.
- Manuel, F., French Utopias, an Anthology of Ideal Societies.
London: Collier-Macmillan, n.d.
- Malebranche, Nicolas, De la recherche de la vérité. Paris:
Librairie Vrin, 1962.
- _____, Entretiens sur la métaphysique et la religion.
Oeuvres Complètes. éd. A. Robinet. Tome XII. Paris:
Librairie Vrin, 1965.
- Martino, Pierre, L'orient dans la littérature française au
XVII^e et au XVIII^e siècles. Genève: Slatkine, 1970.
- Mauzi, Robert, L'idée du bonheur au XVIII^e siècle. Paris:
Colin, 1960.
- McKee, David Rice, Simon Tyssot de Patot and The Seventeenth
Century Background of Critical Deism. Baltimore: The
John Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages,
1941.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat, Baron de, Les Lettres
Persanes. Paris: Garnier Flammarion, n.d.

- More, Thomas, Utopia, éd. W.D. Armes. New York: Mcmillan, 1912.
- Nicole, Pierre, Essais de morale. Paris: G. Desprez, 1715.
- Pagès, Alphonse, La Hollande et la liberté de penser au XVII^e et au XVIII^e siècles. Paris: C. Lévy, 1884.
- Perrens, F.T., Les libertins en France au XVII^e Siècle. Paris: L. Chailley, n.d.
- Planhol, de René, 'Les libertins du XVII^e Siècle', Revue critique des idées et des livres, juillet, 1921, pp. 38-49.
- Ross, Harry, Utopias Old and New. London: Nicholson and Watson Ltd., 1938.
- Rousseau, Jean-Jacques, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité. Collection idées. Paris: Gallimard, 1965.
- Ruyer, Raymond, L'utopie et les utopies. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
- Sagnac, Philippe, La formation de la société française Moderne. Tome I. Paris: Presses universitaires de France, 1945.
- Saint-Evremond, Charles de Marguetel de Saint Denis, Sur les plaisirs. Oeuvres en prose. Tome IV. Paris: M. Didier, 1969.
- _____, La conversation de M. Le Maréchal d'Hocquincourt avec le Père Canaye. Oeuvres en prose. Tome III.
- _____, Sur la morale d'Epicure. Oeuvres en prose. Tome III.
- Spink, J.S., French Free-Thought from Gassendi to Voltaire. London: The Athlone Press, 1960.
- Strowski, Fortunat, Pascal et son temps. Tome I. Paris: Plon, 1909.
- Thamin, Raymond, 'La philosophie morale en France au XVII^e Siècle', Revue des cours et conférences, 1896, pp. 289-307, 1896-97, pp. 290-304.

Tieje, Ralph Earle, The Prose Voyage Imaginaire before 1800: An Historical and Critical Study. University of Illinois, 1917.

Tyssot de Patot, Simon, Le Voyage de Jacques Massé.

Voltaire, François-Marie Arouet, Dictionnaire philosophique. Texte établi par Raymond Naves. Paris: Garnier, 1961.

Von Kirckenheim, H., L'éternelle utopie. Etude du socialisme à travers les âges. Traduit par A. Chazaud des Granges. Paris: 1897.

Wade, Ira O., The Clandestine Organisation and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700-1750. New York: Octagon Books Inc., 1967.

Willey, Basil, Seventeenth Century Background. Middlesex: Penguin Books, 1934.

Wijngaarden, Nicolas Van, Les odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789. Haarlem: 1932.