

RELATIONS ÉCONOMIQUES ET RAPPORTS SOCIAUX: ÉTABLIR UNE COHÉRENCE NATIONALE AU PAYS D'UTOPIE

DENIS D. GRÉLÉ

*Department of French, Wellesley College, 106 Central Street,
Wellesley, MA, 02481, USA
E-mail: dgrele@wellesley.edu*

Abstract

The topic of this article is the relationship between utopias – fictitious travel narratives including descriptions of societies perceived as sensibly better than the world of reference – and the various political and social examples offered by France between 1600 and 1715. This presentation examines the solution offered by 17th-century utopias to the various problems known in the Kingdom of France during the reign of Henri IV, Louis XIII, and Louis XIV, in particular in the field of economy and politics. The goal of this article is to expose the solutions offered by several utopias to the employment and production problems, particularly acute in an exceptionally populated pre-industrial France. My most recent research shows that four archetypes can be identified. All these archetypes are at the base of many utopias of 18th century, a century especially prolific in this genre. In order to better present this classification, I illustrate each archetype with one example: Republican Slave Utopias (Fontenelle (?), *La République des Philosophes*); Monarchical Slave Utopias (Denis Veiras, *L'Histoire des Sévarambes*); Republican Free Utopias (Campanella, *la Cité du Soleil*); and finally Monarchical Free Utopias (Lesconvel, *Voyage du prince de Montberaud*).

Si l'on fait table rase, dans une démarche cartésienne, de tout notre amas législatif et que l'on s'interroge sur ce qui permet de définir les droits essentiels inhérents à l'existence de l'homme dans une société dite civilisée, on trouvera finalement deux droits principaux. Ces deux droits intimement liés, fondamentaux et originaux, sont dans l'ordre: le droit à la *vie* et le droit à la *propriété*.¹ Le droit de vie et la propriété du corps étant vécus comme inaliénables, il est donc impossible à un homme de posséder le corps d'un autre homme, interdisant à jamais l'esclavage.² Pourtant, si cette idée de la propriété et de la valeur de la vie humaine fait son chemin à la Renaissance et au XVIIe siècle en Europe de l'Ouest, le droit français reste très hésitant. Ainsi, Grotius, résumant une thèse déjà

ancienne s'appuyant sur un texte législatif romain d'Ulpian justifiant l'esclavage, considère que l'asservissement d'un être humain peut être légitimé dans certaines circonstances. En cas de guerre, le vainqueur peut s'approprier le corps du vaincu et donc le rendre esclave selon un «droit» de vie et de mort: ayant le droit de mettre à mort le vaincu, le vainqueur lui laisse la vie en échange de son travail, faisant de l'esclave un objet que l'on peut posséder, échanger ou vendre. Plus tard, le *Code noir* réconciliera une légitimation du droit de propriété sur un être humain avec la reconnaissance de l'humanité de l'esclave.³

Mais, peut-on caractériser l'esclavage par la seule notion de propriété? Si l'institution de l'esclavage a été clairement définie par un article de la Ligue des Nations en 1926 comme : «the status or condition of a person over whom any or all powers attaching to the rights of ownership are attached», Franck McGlynn, *An Historical Guide to World Slavery*, souligne avec raison que la notion de propriété, si elle définit clairement l'esclavage sous l'antiquité ou dans les plantations du monde colonial, ne permet pas de distinguer la servitude des autres formes de dépendance et de travail involontaire.⁴ Retraçant brièvement l'histoire des définitions du mot 'esclavage', il indique la difficulté de décrire cette institution selon la simple notion de possession attendu que le maître et l'esclave sont dans une relation unique selon les droits de propriété. Pour Alain Testart, *l'Esclave: la dette et le pouvoir*, l'esclave se définit selon deux critères: «l'esclave est un dépendant: (1) dont le statut (juridique) est marqué par l'exclusion d'une dimension considérée comme fondamentale par la société. (2) et dont on peut, d'une façon ou d'une autre, tirer profit». ⁵ Il me semble nécessaire d'ajouter à cette définition ce qui demeure essentielle dans la caractérisation d'un travail libre en opposition à un travail d'esclave: la liberté de nouer ou de résilier un contrat passé entre un maître et un serviteur, la possibilité d'offrir et le cas échéant de choisir son travail constituant la caractéristique primordiale d'un travail vraiment libre.

Concernant l'utopie, on se trouve très vite placé dans un monde qui rappelle étrangement le monde des colonies esclavagistes du XVII^e et du XVIII^e siècles, monde marqué par la contradiction entre d'une part l'égalité commerciale doublée d'une liberté d'entreprendre appartenant à une minorité de favorisés et d'autre part la servitude du plus grand nombre.⁶ A l'image de la société coloniale qui réconcilie la liberté nécessaire au commerce motivé par la recherche du bonheur et l'esclavage essentiel à la production de certaines

matières premières, l'utopie va elle aussi chercher à créer une société accommodant le bonheur de certains individus et la nécessité de trouver une main-d'oeuvre pour les travaux les plus pénibles. Or, la recherche d'une stabilité économique (et donc politique) entre les différents agents d'une société donnée et la volonté de trouver le bonheur dévoilent souvent une fissure génératrice de conflits et annonciatrice de difficultés futures. Mon propos sera donc de mettre en valeur dans l'utopie française du XVII^e siècle les systèmes internes créés dans le but de concilier la nécessité de l'exécution de certains travaux perçus comme dégradants ou difficiles et le droit au bonheur clairement affirmé par le genre utopique. J'examinerai deux cas opposés, d'une part celui des utopies qui admettent sans honte l'utilisation de l'esclavage et au contraire le cas des utopies qui refusent cet esclavage dans un but humanitaire ou de préservation. Pour chaque cas, j'envisagerai un exemple de société monarchique, c'est-à-dire institutionnellement inégalitaire et un exemple de société «républicaine», à défaut d'une meilleure appellation, c'est-à-dire à volonté égalitariste.

Les plaisirs d'une relation servile

David Turley distingue deux types de sociétés esclavagistes.⁷ Dans la première, l'esclavage existe comme une entité visible mais marginale à la production de biens ou de services. Il appelle ces sociétés «Societies with slaves» (Sociétés à esclaves). Dans la seconde, le nombre d'esclaves et les structures de production sont tels qu'il est impossible pour ces sociétés de se passer de l'esclavage. Il les appelle «Slave societies» (que je traduirais par Sociétés esclavagistes). Dans les sociétés à esclaves, remarque David Turley, la société s'est mise à utiliser les esclaves pour «social and service purposes carried out mostly within households» (page 62). Au contraire, les sociétés esclavagistes ont utilisé les esclaves «for economic production through a labour force of outsiders. Control was exercised by means of more or less elaborate institutional structures embodying the power of the class of slave owners with the implicit threat of the use of organized force» (page 62). Nous rangerons dans la première classe, l'utopie de Veiras (société à esclaves), et dans la seconde celle de Fontenelle (société esclavagiste).⁸

Une société à esclaves: Le peuple des Sévarambes

Si, chez Denis Veiras, l'humanité est séparée entre une classe de maîtres et une classe d'esclaves, la recherche d'une communauté idéale dans le cadre d'un socialisme utopique et la mise en place

d'une structure esclavagiste ne sont pas mutuellement exclusives dans ce contexte puisque l'objectif premier n'est pas d'assurer l'égalité mais de trouver une place à chacun dans une société bien organisée.⁹ Il s'agit en quelque sorte, comme c'était le cas dans l'utopie de Thomas More, de remettre tout le monde au travail. Cependant, l'esclave, tel que le définit Denis Veiras dans la théorie, ne correspond en rien à celui que l'on retrouvera au siècle des Lumières. Loin du système colonial et de la plantation sucrière, l'esclave de Veiras est un serviteur tel que l'on pouvait le concevoir dans l'intimité domestique des familles de la Rome antique.¹⁰ L'esclave n'est pas un animal mais un être inférieur, une personne qui n'a pas encore atteint le statut d'adulte c'est-à-dire d'individu responsable.¹¹ Il est donc nécessaire de prendre soin de lui, de lui donner une utilité sociale à sa mesure, de se charger de le guider, de le punir ou de le récompenser. C'est donc un acte charitable qu'exerce l'habitant d'utopie envers une humanité qui n'a pas encore atteint sa maturité. Il s'agit ici, en effet, non pas de produire au meilleur marché possible des biens manufacturés afin de laisser à de lointains investisseurs indifférents à toute cause humanitaire une marge bénéficiaire importante, mais de trouver, devant l'afflux grandissant des exclus, une structure politique et économique qui permettra à tous les individus d'une société donnée de vivre décemment sans remettre en cause un certain ordre social. Ici, comme l'indique la structure de l'œuvre, la création d'un nouveau paradigme basé sur un esclavage paternaliste et bon-enfant, naît de la crise d'un paradigme bien réel en cette fin du XVIIe siècle, refusant l'esclavage sous toutes ses formes, mais contraignant le pauvre à mourir de faim ou à vivre de vols et de la charité publique. Ainsi, Veiras réussit à équilibrer une société esclavagiste grâce à une distinction dans la distribution des tâches. Considérant que le travail est nécessaire à l'utopie, l'oisiveté est condamnable parce que contraire au bonheur. Et si tous les travaux ne se valent pas, s'il existe des travaux nobles réservés aux maîtres et des travaux utiles mais inférieurs que les esclaves se font une «joie» d'exécuter, tous sont heureux de participer selon leurs mérites au bonheur utopique.

L'équilibre social entre une classe d'esclaves et une classe de maîtres est possible dans cette utopie grâce à une relation d'intérêts partagés entre les deux partis. Ainsi, le maître a besoin de l'esclave pour plusieurs raisons. D'une part, il est nécessaire d'avoir recours à l'esclave pour que certaines tâches essentielles au bon fonctionnement de la société utopique soient assurées. Il faut que les routes

soient entretenues, que les marécages soient asséchés, que les maîtres soient servis, que les mines soient pourvues de leur matériel humain.¹² Cependant, l'équilibre garantissant la pérennité d'une structure sociale basée sur l'échange de services est obtenu grâce au travail du maître. En effet, le maître n'est pas cet oisif qui profite d'un travail forcé pour vivre dans le luxe et la tranquillité mais un homme ou une femme qui donne sa part de travail quotidien afin que la société utopique, et surtout la classe des maîtres, ne sombre pas dans l'oisiveté, mère de tous les vices. Le travail est une nécessité sociale et morale, avec pour différence que les tâches les plus dures et les plus serviles sont réservées aux esclaves. L'utopie de Veiras semble réaliser un équilibre politique et social solide dans la mesure où les maîtres et les esclaves acceptent leur destinée dans la joie et les plaisirs.

La République des Philosophes: la stabilité incertaine d'une société esclavagiste

En revanche, la république d'Ajao, autre utopie admettant la figure de l'esclave, ne connaît pas la stabilité de la société des Sévarambes. Si le statut de l'esclave varie largement en fonction de chaque société utopique, l'utopie la plus curieuse est, en ce sens, *la République des Philosophes*, ouvrage attribué à Fontenelle,¹³ cas particulier où l'esclavage est le plus difficile à légitimer à cause d'un système politique volontairement égalitaire renforcé par l'absence totale de propriété. Parlant de Fontenelle, Pierre Ronzeaud définit le travail dans *la République des Philosophes* dans un cadre privilégié: «La polyvalence des travailleurs symbolise l'unanimité productive d'un peuple qui, oeuvrant à tous les niveaux de la réalisation de la perfection utopienne, est un véritable bâtisseur d'harmonie».¹⁴ Toutefois, comment cette utopie peut-elle refuser l'accès à la propriété à ses citoyens au nom d'une harmonie économique et sociale tout en justifiant l'esclavage? Si, au nom du bonheur, tout appartient à tous, c'est-à-dire que nul ne possède de propriété privée, comment l'esclavage peut-il exister? Le texte s'en sort par un discours affirmant que l'esclave se définit au nom d'une propriété plurielle. Toute la force de travail de l'esclave appartient de droit à celui dont il dépend, or l'esclave de cette utopie n'appartenant pas à un homme en particulier mais à l'état tout entier, il est donc au service de tous. Il n'a pas pour autant une tâche plus facile. Au contraire, son esclavage est d'autant plus pesant qu'il ne tient pas d'un seul maître mais de tous les maîtres en même temps. Ici,

l'asservissement d'une partie de la collectivité pour le bien être du reste est justifié par la maximisation des ressources humaines. Attendu que la *République des Philosophes* se place dans une morale utilitariste, l'esclavage perd son aspect repoussant et inadmissible.

L'esclavage étatique ne résout pourtant pas le problème inhérent à toute société esclavagiste, qu'elle se situe dans la Rome antique, dans les plantations des colonies ou au sein de l'utopie littéraire. Si l'esclave occupe une place importante, celle d'un serviteur dont la tâche consiste à rendre le travail de l'homme libre un peu plus agréable, l'existence de l'esclave n'est pas justifiable économiquement parce que l'Ajaoien pourrait comme pour d'autres utopies facilement se passer de cette domesticité grâce au travail des femmes. Pourtant, l'esclave est présent sur le sol de l'utopie alors même qu'il représente une menace constante pour l'ordre établi et la félicité des maîtres. En effet, la société des Ajaoiens se trouve confrontée au danger que représente une classe d'esclaves reconnaissable par la race et par l'habillement. La race de ces esclaves est celle d'une humanité déchue, touchée par le péché originel.¹⁵ Alors, il est nécessaire à la classe des maîtres de maintenir une politique d'exclusion, de dépersonnalisation et de désocialisation semblable à celle des colonies, politique sans laquelle il serait impossible à la classe des maîtres de survivre. L'esclave se trouve constamment surveillé, enfermé dans des ergastules, contrôlé dans ses besoins les plus intimes: la nourriture, l'habillement, la sexualité. A cause de cette politique, il est très clairement indiqué dans le texte que l'utopie des Ajaoiens est une société en sursis: quand l'esclave parle, ce n'est pas pour se plaindre de sa condition comme c'est fréquemment le cas pour les esclaves des colonies mais pour annoncer sa vengeance future. Bronislaw Baczko voit, un peu trop naïvement à mon avis, dans cette relation des paroles de l'esclave par le narrateur Van Doelveld un intérêt «au sort des colonisés et à leur culture» (Baczko 31). Il me semble plutôt qu'il s'agit là d'une menace, qu'il existe au sein de cette société une fissure radicale qui, si les Ajaoiens n'y prennent garde, finira par les détruire.

La différence essentielle entre ces deux utopies tient en la valeur de l'esclave et au principe de l'institution esclavagiste. Ainsi, l'incorporation de l'esclave en tant que tel au sein de la société peut être permanent ou temporaire. On retrouve ces deux formes d'incorporation dans les utopies que nous venons de voir mais le principe reste applicable à d'autres utopies du XVIIe et du XVIIIe siècles. Quand l'incorporation de l'esclave en tant que tel se fait à titre permanent,

c'est souvent dans le cas où l'utopie conçoit l'esclave comme un être inférieur, hors de l'humanité comme le démontre la société des Ajaouiens. Dans le second cas, quand l'esclave est incorporé/intégré de façon temporaire, c'est-à-dire qu'il a la possibilité de sortir de l'esclavage, l'institution esclavagiste n'est là que pour faciliter l'intégration d'un nouvel individu à l'utopie. Dans ce cas précis illustré par l'utopie de Denis Veiras, l'esclave n'est pas vraiment «esclave». Il est étranger, coupable d'une faute ou mal adapté à la société. Son esclavage devient alors une forme d'éducation en vue d'une intégration, finalité réelle de l'institution esclavagiste. Cette possibilité de promotion sociale toujours présente semble rendre la vie de l'esclave plus facile. En effet, le maître traite son esclave avec décence quand ce dernier a en lui les moyens d'accéder à la classe des maîtres. Si l'esclave est désocialisé ou déshumanisé au moment de sa capture, dans le cas de l'utopie monarchique, cette condition n'est que temporaire: quand il aura accédé au statut de sujet, il redeviendra homme à part entière et retrouvera un statut social qui lui avait été enlevé par sa capture.

La lutte pour l'égalité

Il existe parallèlement aux utopies esclavagistes un autre type d'utopies qui refusent d'accepter l'esclavage comme une nécessité de production essentielle au bonheur de tous. Ces utopies n'ont toutefois pas la tâche plus aisée, bien au contraire. On s'aperçoit rapidement que la séparation du travail avec les moyens de production et l'absence de partage des produits de ce travail peuvent correspondre à un mode de production esclavagiste telle que le définira plus tard Marx sans que pour cela le mot «esclave» ne soit prononcé. En quelque sorte, on se retrouve à concevoir, au nom d'un idéal humanitaire et égalitaire, un mode de production esclavagiste sans esclave. Les deux utopies que j'ai choisies pour illustrer mon propos représentent, elles aussi, deux modalités politiques différentes, l'une républicaine (*la Cité du Soleil* de Tomaso Campanella) l'autre monarchique (*Voyage du prince de Montberaud dans l'île de Naudely* de Hervé Pezron de Lesconvel).

Campanella: La liberté ou la mort

Dans *la Cité du Soleil* (1623), la figure de l'esclave disparaît marquant une première rupture avec l'attitude des Anciens à l'égard du travail. L'esclavage est impossible puisque Campanella considère une égalité entre les hommes qui empêche toute forme de relation de

maître à esclave (sauf dans le cas des prisonniers de guerre mais ceux-ci étant hors de la ville ils n'appartiennent donc pas directement à l'utopie). Paradoxalement, dans cette société qui considère le travail comme la source de l'honneur, la journée de travail est limitée à quatre heures par jour pour laisser du temps à la culture intellectuelle. Le service de la table est assuré par les plus jeunes, «les jeunes gens et les jeunes filles de moins de vingt ans» (page 25) sans discrimination de sexe ou de race. L'égalité entre les citoyens est poussée jusque dans les corps et les âmes grâce à un système eugénique qui les rend tous semblables! Cette utopie se fonde aussi sur un renversement de la hiérarchie des activités, privilégiant le travail manuel en distribuant les plus grands éloges à ceux qui se consacrent aux travaux les plus pénibles. C'est au moins ce qu'essaie de dire le texte même si dans le détail, le travail intellectuel est la source du pouvoir politique. Dans une telle société, l'esclave n'a plus sa place puisque d'une part tous les travaux sont pris en charge par tous les citoyens et d'autre part, il n'existe plus cette dichotomie entre travail noble et travail servile. Cette égalité entre les citoyens se retrouve aussi entre les sexes. Femmes et hommes, à de légères différences près, ont les mêmes droits. Il est vrai que les femmes se trouvent toujours enfermées dans leurs tâches ancillaires mais bénéficient cependant d'une grande liberté de droit (et non pas nécessairement de fait) par rapport à leurs semblables européennes à la même époque.

Les criminels n'existent pas dans cette utopie non pas parce qu'il n'y a pas de Solariens criminels mais parce qu'ils n'y sont pas admis. Ainsi «l'homicide se paie de la vie» (page 57), de même pour le «délit contre la liberté, contre Dieu ou contre les officiers supérieurs» (page 58). Quand la république d'Ajao punissait le citoyen coupable de crimes abominables par l'esclavage, dans la cité du Soleil, l'esclave est éliminé parce qu'il pourrait corrompre les mœurs. Il est préférable dans ce cas d'avoir recours à la peine de mort, respectant ainsi l'humanité dans l'homme que l'on châtie. Les autres infractions ne sont pas punies à proprement parler mais plutôt corrigées parce qu'elles ne sont pas considérées comme crimes mais comme le résultat de l'ignorance: «ce sont là médecines très douce plutôt que châtiments» (page 59).

Dans cette utopie, le bonheur semble résider dans l'égalité de tous les membres de la communauté sans que soit remise en cause une hiérarchie des plus rigides. Campanella peut maintenir cette égalité puisque son utopie est basée sur une structure urbaine fermée. Au

monde de la campagne appartient l'imperfection, la ville renfermant les meilleurs citoyens seuls capables de vivre en utopie: les prisonniers de guerre et les êtres imparfaits vivent hors des enceintes de la ville.

Nous sommes ici en situation d'équilibre puisque nous n'avons ni maîtres ni esclaves. Le pauvre et le criminel disparaissent de cette société parce que l'on ne peut tolérer ces individus sans détruire l'harmonie utopique. Ainsi, dans les principes, la *Cité du Soleil* préfère voir l'homme mis à mort plutôt que réduit à l'esclavage, c'est à dire à un état animal. Pour compenser l'absence d'esclaves, l'utilité devient la marque de cette société. Le négligent est battu, le criminel est privé de la table commune ou du commerce des femmes.¹⁶ Tout se passe comme si la classe des maîtres avait redonné la liberté aux esclaves qui, en retour, l'avaient acceptée. Le maître et l'esclave acceptent la liberté et s'accordent à vivre collectivement en utopie. Pourtant, nous sommes loin du bonheur. Raymond Trousson souligne avec justesse que le monde de Campanella est un «alliage de réalisme et de mysticisme, de passion et de rigoureuse logique, qui aboutit, au nom du bonheur et de la vertu, à un univers concentrationnaire dont les habitants seraient à la fois les bourreaux et les victimes ».¹⁷

Voyage du prince de Montberaud dans l'île de Naudely: Problème de stabilité

Lesconvel (1650-?) défend dans son utopie une vision mercantiliste d'un état bien construit. Il ne peut ainsi séparer la prospérité économique des bourgeois avec celle de l'Etat. Comme Montchrétien un siècle plus tôt, il arrive à la conclusion que ce sont les marchands qui sont les hommes les plus utiles à la société par leur travail et par leur industrie.¹⁸ Nous sommes ainsi passés de la vision statique héritée du Moyen Age d'un pays qui refuse de faire sortir ses richesses à la vision proposée par les mercantilistes, d'un Etat riche par une politique de Dumping et une balance du commerce extérieur excédentaire: exportation massive grâce des productions de qualité supérieure et importation limitée au maximum de produits indispensables au pays. *L'Idée d'un règne doux et heureux ou Relation du voyage du prince de Montberaud dans l'île de Naudely* est sans doute, la première œuvre utopique qui fait confiance à l'homme comme entrepreneur malgré la lourde existence dans son utopie d'une administration étatique, législative et policière.

En tant que monarchie, l'utopie de Lesconvel admet une inégalité entre les sujets. La recherche des honneurs, de l'argent ou même du

pouvoir dans cette société ouverte aux plus capables et aux plus intelligents va devenir le moteur du bien-être de tous. Au contraire de Veiras, Lesconvel accepte l'utilisation de l'argent, de l'impôt, du luxe et du commerce comme des valeurs, certes dangereuses et qui vont donc demander une étroite surveillance, mais des valeurs essentielles au bon fonctionnement de la société. Alors, afin que la richesse ne permette pas de vivre dans la paresse, tous les bourgeois de chaque ville sont obligés de servir dans les milices et, grâce à des lois somptuaires, incapables de briller par leur argent. Ainsi, cette petite république spartiate a transformé le bourgeois en un soldat utile, frugal et laborieux «en état de résister à toutes les incommodités d'une longue guerre, si on étoit obligés de la soutenir» (page 118).

Lesconvel rêvant du plein-emploi, l'équilibre social de la société de Naudely est lui aussi assuré par une mise au travail de tout le monde, qu'il soit noble, bourgeois ou simple roturier. L'objectif est de faire travailler tous les citoyens afin qu'aucun ne soit à charge de l'Etat et surtout que personne ne se corrompe dans l'oisiveté et la paresse. Or, le refus de l'esclavage, le rejet de la peine de mort pour les crimes mineurs, la nécessité de trouver une main d'œuvre pour les tâches les plus viles ou les travaux d'intérêt commun, la célébration d'une morale utilitariste, tous ces éléments vont faire apparaître dans les rouages économiques de la machine utopique, un nouveau type d'esclave, le forçat et le soldat.

Afin de limiter le coût des prisons, Lesconvel propose de faire travailler tous les malfaiteurs à des travaux d'utilité publique: «comme on y condamne la plupart des malfaiteurs, de même qu'une bonne partie de ceux qui sont tombés dans quelques fautes considérables, cela nous fournit un très grand nombre d'ouvriers, qui étant obligés pour la plupart de se nourrir à leurs dépens, ne coûtent absolument rien à l'état» (page 45). Ce travail forcé permet de punir les coupables, de rendre service à l'état, tout cela sans qu'il en coûte aux contribuables. La punition est alors doublement utilitaire: d'une part elle permet de tirer du condamné une quantité non négligeable d'un travail auquel peu de citoyens veulent se soumettre volontairement et d'autre part, elle corrige le coupable et lui permet un jour de réintégrer, à l'image des esclaves de Veiras, le monde des citoyens libres.

Cependant, la relative stabilité de l'utopie de Lesconvel repose sur un équilibre de justice précaire. En effet, il existe toujours une possibilité de passer d'une société qui accepte un travail pénal à une

société esclavagiste répressive. Le danger de passer d'un monde où le condamné produit un travail réparateur essentiel à un monde où ce même travail sera une nécessité économique est un danger réel. Or, l'utopie de Naudely possède en elle-même cette propension à l'exploitation injuste d'hommes et de femmes pour permettre à une classe de citoyens libres d'être délivrée des tâches essentielles à la vie mais jugées difficiles ou dégradantes.

En règle générale, les sociétés monarchiques utopiques acceptent facilement la présence d'esclaves dont la servitude n'est pas forcément, comme pour l'œuvre de Veiras, justifiée au nom d'une infériorité raciale mais plutôt selon des critères moraux. L'esclave est un prisonnier de guerre qu'il vaut mieux réduire en esclavage que de tuer et cela pour des raisons politiques – l'esclave peut devenir citoyen – et économique – inutilité de se priver de la puissance productrice d'un prisonnier de guerre. De là, l'utopie fait preuve d'utilité et d'humanité puisqu'elle laisse la vie à un homme en échange de son travail. On pourrait même aller plus loin en démontrant que l'esclave est doublement chanceux. Non seulement il conserve la vie mais en plus il peut participer, dans la limite de ses propres forces morales, au bonheur utopique. Alors, en échange de son travail, le maître donne à son esclave, comme il donnerait à son enfant, la nourriture, le logement, une éducation et un but dans la vie.¹⁹ Il fait de la bête brute non pas encore un homme mais déjà un homuncule.²⁰ D'autre part, le travail de l'esclave permet à celui-ci d'accéder à l'utopie sans avoir les dispositions morales requises. En général, l'esclave est un prisonnier de guerre, comme le définit Grotius, qui n'a pas encore eu l'éducation suffisante lui permettant d'accéder au statut de maître. Son temps d'esclavage est donc un moyen pour lui ou pour ses enfants d'accéder à un statut social supérieur. Pour reprendre un argument esclavagiste devenu pour nous classique, l'homme sauvage ou barbare est plus heureux esclave chez nous que libre dans son pays. L'esclave se voit donc heureux sinon chanceux d'appartenir à l'utopie en échange d'un travail qualifié d'agréable (si prostitution et travail de la mine peuvent être considérés comme agréables). Au lieu de mener une vie de crime ou de paresse à laquelle son statut semble le condamner, la fêrule du maître rend à l'esclave une humanité qui n'est certes pas totale mais qui lui permet de vivre en utopie. Qui ne sacrifierait pas sa liberté pour vivre dans ce monde idéal? L'équilibre est ici achevé entre l'esclave et le maître puisque tous les deux profitent du travail que chacun accomplit. Le bonheur des

utopies monarchiques résiderait donc dans une séparation des tâches et dans le respect de l'ordre établi.

Par contre, les utopies à caractère égalitaire déniaient tout système monétaire et dans lesquelles le travail est une des constituantes essentielles à la bonne marche de la société ont en elles le défaut inhérent du communisme. Il s'agit en fait d'un problème calculatoire, c'est-à-dire l'incapacité de ce genre de régime à distribuer sans argent ni marché les ressources selon les besoins ou désirs des consommateurs. La réponse souvent donnée est celle de la restriction des désirs considérés comme luxes inutiles et la mise en place d'un magasin général d'approvisionnement soumis à un groupe d'agents de surveillance, contrôlés par un pouvoir évident ou occulte. Or, on retombe dans le problème que cherche à éviter ce genre d'utopies, celui du partage injuste des richesses et la menace d'un régime totalitaire. En effet, le cas du communisme utopique a en lui un paradoxe irréconciliable puisque la disparition de la propriété privée ne correspond pas à une disparition de l'esclavage mais bien plutôt à sa généralisation. Au lieu d'avoir une race d'esclaves restreinte aux nécessités d'un travail trop pénible (les mines et les galères par exemple) obéissant à une classe de maîtres, un homme ou un groupe d'hommes décide souvent arbitrairement pour tous les autres, le travail qui doit être accompli. Cet homme ou ce groupe se trouve alors le maître, véritable détenteur de toute propriété. Reconnaissons cependant l'inhérente stabilité du système communautaire utopique. La généralisation de l'esclavage permettant de mettre tous les individus au travail non pas selon le désir de chacun mais selon ses capacités, la société utopique communautaire semble être particulièrement performante. De plus, ces utopies compensent la généralisation de l'esclavage par le leurre d'une pseudo démocratie qui élimine l'animosité des esclaves envers le régime dictatorial d'une classe de maîtres.

La conclusion est effrayante. Si deux équilibres sont possibles dans le cas de la relation du maître et de l'esclave, le plus enviable pour la stabilité utopique n'est pas celui que l'on croit. Le premier équilibre consiste à une libération de l'esclave par le maître et à l'acceptation par l'esclave de cette liberté. Le second équilibre repose sur une volonté commune: le maître met en esclavage un homme ou une femme et cet homme ou cette femme accepte cette condition. Pourquoi ? Parce qu'il ou elle se trouve en position de faiblesse et que toute alternative serait synonyme d'anéantissement ou de souffrances pour la personne en question (mort, famine, disette, torture...). Or, si l'on s'interroge sur la stabilité relationnelle et sociale

d'une société utopique, on peut retenir que finalement le meilleur système reposerait sur l'existence d'une classe d'esclaves soumise volontairement aux ordres des maîtres, comme on le retrouvera dans l'utopie de Tamoé de Sade, un siècle plus tard.²¹ Dans ce cas seulement l'équilibre politique, économique et social est effectivement assuré puisque dans cette structure esclavagiste, chaque homme et chaque femme trouve sa place selon ses mérites et selon les besoins de la société. Cependant, dans une société où le rang ne constitue pas une source de prestige social mais dans laquelle l'utilité de chaque individu est jugée sur sa fonction, on est en droit de se demander si les utopies qui admettent l'esclavage sous quelque forme que ce soit, ne se placent pas dans une position inextricable qui conduira à la destruction de la structure utopique. Dans un monde marqué par une morale utilitariste, comment l'esclave peut-il rester à l'écart des honneurs quand son rôle est d'une utilité avérée ? Le défaut est inhérent au genre: toute société utopique (au moins au XVIIIe siècle) repose sur un équilibre qui n'est pas forcément un optimum social et sur l'idée qu'il n'existe pas d'équité au sens d'une justice individuelle.

Notes

1. La doctrine du droit romain de l'époque classique n'est guère populaire au XVIIIe parmi nos auteurs d'utopies. Cette doctrine déduit la propriété du travail et de la liberté personnelle, faisant de la propriété un droit inaliénable et imprescriptible (Droit de propriété absolu aux prérogatives illimitées et réservé aux seuls citoyens romains).

2. *L'Habeas Corpus* de 1679 en Angleterre est un exemple législatif de ce courant libérateur. Notons que les colonies aussi bien anglaises que françaises ne bénéficient pas de ce droit. Si, l'esclavage est interdit très tôt en France métropolitaine, il faut attendre la Révolution et, après le recul napoléonien, 1848 pour son abolition outre-mer.

3. Sur le sens et la portée du *Code noir*, on peut consulter Sala-Molins, Louis. *Le code noir ou le calvaire de Canaan*. Paris: Quadridge/ P.U.F., 2002.

4. *An Historical Guide to World Slavery*. Seymour Drescher and Stanley L. Engerman editors (New York, Oxford: Oxford University Press, 1998) Article: Property.

5. Alain Testard, *L'Esclave: la dette et le pouvoir* (Paris: Errance, 2001) page 25.

6. Jean Meyer, Jean Tarrade, Annie Rey-Goldzeiguer *Histoire de la France coloniale. Tome I: La conquête: des origines à 1870* (Paris: Colin, 1991) page 208.

7. David Turley, *Slavery* (Malden: Blackwell, 2000).

8. (1683?) Fontenelle, Bernard le Bouvier de (?). *La République des Philosophes ou l'Histoire des Ajaïens*. (Amsterdam: 1768); (1675) Veiras, Denis. *Histoire des Sévarambes*. (Genève: Slatkine, 1979). Il me semble à ce propos (et c'est encore une hypothèse à ce moment de ma recherche) que les utopies admettant l'esclavage passent d'un modèle de société esclavagiste à la fin du XVIIIe/XVIIIe à un modèle de société à esclaves, à la fin du XVIIIe. Notons aussi que la société à esclaves du

XVIII^e siècle est souvent une anomalie, un accident (comme par exemple le cas de Grivel, (1783) Guillaume Grivel, *L'Isle inconnue, ou Mémoires du chevalier de Gastines*. (Paris: Garnier, 1783–1787)

9. Nous pouvons parler ici de société socialiste utopique parce que l'utopie des Sévarambes se trouve en continuité avec les idéaux de Thomas More. Voir à ce sujet le chapitre «Socialism and Utopia» dans *Utopia, The Search for the Ideal Society in the Western World*, pages 206–240. Thomas More faisait des esclaves une classe importante dans la structure économique de son utopie.

10. A condition d'exclure l'esclave qui travaille dans les mines, figure à peine mentionnée dans ce texte.

11. Alain Testart signale à ce propos que les Romains n'appellent pas leurs esclaves «servi», terme insultant, mais «enfants». «Ils sont des enfants à vie [...] et ils ne sont pas les enfants de quelqu'un, ni fils de leur clan, ni fils de leur père» (page 23).

12. Je fais l'abstraction coupable dans cette utopie de certaines femmes dont la tâche est d'offrir leurs charmes faisant d'elles des prostituées d'Etat.

13. Si Alain Niderst a attribué d'abord le texte de la *République des philosophes* à Fontenelle, quelques années plus tard, il remet en cause cette attribution. Fontenelle, Colloque de Rouen (Paris: P.U.F., 1989) 361–366. D'autres y voit le travail de Fontenelle: Racault, Jean-Michel. *L'Utopie narrative en France et en Angleterre, 1675–1761*. (Oxford: Voltaire Fondation, 1991) page 385; Ch. R. Lagerborg, «un écrit apocryphe de Fontenelle», *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation* ((1935) 340–359); Giuseppe Lissa, «Fontenelle e l'*Histoire des Ajacidiens*» (éd Luigi Firpo, *Studi sull'utopia*, Il pensiero politico 9 (1976): 419–460).

14. Pierre Ronzeaud «La représentation du peuple dans quelques utopies françaises du XVII^e siècle». *De l'Utopie à l'Uchronie. Formes, Significations, Fonctions*. Ed Hindrich Hudde et Peter Kuon. (Tubingen: Gunter Narr Verlag, c.1988) pages 39–62.

15. Examinant le problème du péché en utopie, Nadia Minerva indique combien la présence du péché originel peut limiter l'utopie. Ne pas accepter le péché originel pour les utopiens, c'est limiter la valeur d'exemple de la société décrite et en faire une communauté imaginaire; en accepter la présence, c'est condamner cette société à vivre dans une demi perfection et suspendre au dessus de son existence l'épée de Damoclès de la corruption et de la destruction. Nadia Minerva. «L'utopiste et le péché: A propos de quelques utopie de la 'Frühaufklärung'». *Requiem pour l'Utopie? Tendances autodestructives du paradigme utopique*. (Pise: Editrice Libreria Goliardica). page 73–133.

16. La femme coupable est-elle privée du commerce des hommes? Le texte ne le dit pas.

17. Raymond Trousson. *Voyages au pays de nulle part: Histoire littéraire de la pensée utopique* (Bruxelles: Université de Bruxelles, 1979) page 76

18. Lesconvel considère l'agriculture comme essentielle pour nourrir la population de son utopie mais n'envisage pas en faire la source de la richesse de sa nation.

19. Si l'on compare le statut de l'esclave avec celui du maître, on se rend compte d'une faible différence dans cette société sans argent.

20. Voir à ce sujet Bruno Guigue, *Les Raisons de l'esclavage* (Paris: L'harmattan, 2001).

21. L'union ne pouvant avoir lieu entre les Noirs et Blancs, Zamé (roi de Tamoé) propose de laisser les Blancs dominer les Noirs à condition que les Blancs dédommagent les Noirs de leur esclavage.