



De l'Utopie des Nations sans Pauvreté à la Réalité des Nations Pauvres dans le Roman Français des Lumières*

Marianne ALBERTAN-COPPOLA**

Résumé— Penser la relation entre l'État et les pauvres ne consiste pas seulement pour les romanciers des Lumières à s'intéresser à la législation et à la politique publique adoptée pour traiter le problème de la pauvreté, mais passe aussi par d'autres filtres, tels que les utopies ou les nations étrangères, qui offrent d'autres cadres de pensée, moins contraignants et autorisant un certain nombre d'audaces chez les auteurs. Il s'agira pour nous de déterminer les apports de ce détour par des créations romanesques et de se demander si ce détour est une étape nécessaire pour penser les nations pauvres.

Mots-clés— État, Lumières, Pauvreté, Roman.



From the Utopia of Nations Without Poverty to the Reality of Poor Nations in the French Novel of the Enlightenment*

Marianne ALBERTAN-COPPOLA**

Extended abstract— Assistance to the poor falls under the Old Regime of the duties of the Church, which explains the omnipresence of Christian charity in French novels of the 18th century. But a social evolution occurs over the century which tends to make the problem of misery, of an essentially moral nature, a question of public order. In the second half of the century, the thinkers of the Enlightenment, separate poverty from charity in a movement of secularization. We find traces of this shift from the care of the indigent by religious institutions to the public sphere even before the end of the century in the novels. The taking charge of the State irrigates all the French novels of the 18th century, with some minor mentions in the 1730s (Prévost, Montesquieu, d'Argens), a large majority of political and social analyzes during the decades 1760-1770 (mainly written by Rousseau and Diderot) and a few rare allusions to the end of the century (by minors like Genlis or Lesuire).

For the Enlightenment novelists, analyzing the relationship between the State and the poor does not simply consist in studying the legislation and public policies adopted to deal with the issue of poverty, but also passes through other mediums. These include utopias, which offer a different framework for thought, less restrictive and allowing the author to introduce a certain amount of creativity in their writing. Indeed, the political thought of novelists is not confined to the Enlightenment novel to the historical states as one might expect. Some free themselves from the weight of reality to conduct their thinking in an imaginary framework, more conducive to their purposes. Utopias, whatever their type (anticipation, uchronia, dystopia, etc.), have a close, albeit indirect, relationship with poverty: they all have in common the establishment of another form of economy in which money remains in use or not but where goods are pooled, which theoretically eradicates poverty. This community of goods often goes hand in hand with a holistic vision of the family, according to which in the most extreme utopias children are shared. In utopian novels, we observe against all expectations the failure of this new form of economy: the detour through fiction makes it possible to think about poverty but not to provide a lasting solution to it. This inventive economy has no future due to non-economic parameters, such as freedom or virtue, which shows us how difficult it is to study poverty, even in a framework as free as that of a utopia. Therefore, it might be easier to analyze poverty by basing it on existing models of

society. Some novelists choose an in-between solution by creating an imaginary economic model based on an actual one and we can then observe a collision between fiction and reality.

Outside the literary framework of utopia, we find real states that have all the appearances of utopia. In Genlis' eyes, the ideal communities are not those which prosper the most in the economic sphere, but those which know how to adorn themselves with other virtues such as cleanliness or beauty, and even uniqueness to arouse interest. The town of Broëk thus paints a model of what could be achieved in France. This village offers a considerable advantage as its operation is proven to be viable. The novel, *Adèle et Théodore*, then serves as a support for the author's didactic aims, while solving the problem of poverty by generalizing wealth. It is different in the country of Valais, represented by Rousseau in *La Nouvelle Héloïse*, where money no longer even runs, unlike in Broëk. A true earthly paradise is emerging, which is not Eldorado, but where one lives peacefully, according to the seasons and in harmony with nature. Censor of luxury, as a source of misery, Rousseau infuses the novel with his rejection of the reign of money and imputes to the inhabitants of Valais ideas that he acquired through reasoning but which they have achieved through feeling.

Whether completely utopian or in-between, there is a similarity in the representation of poverty in the Enlightenment literature, in the fact that it breaks from the reality of the one dominating in Europe at the time. The novelists who try this exercise do not all pursue the same objective: when Bougeant laughs, Genlis offers models; where Montesquieu and Prévost concentrate on philosophical and moral reflection, Lesuire pleasantly exploits the resources of the novel. Flagrant differences therefore separate these various state models, but they are not so much a historical development or a generic affiliation (utopia) as of auctorial motivations. Perhaps with utopia we touch this intimate area where the imagination of the novelist is revealed, even more than his deep thought ...

Unlike utopian states, whose outcome is more or less favorable but where misery has been eradicated, the poor nations in our corpus are not affected by economic failure in a specific category (workers, peasants, beggars, etc.) but in their entire population. Depending on the author's aims, the states are different, just as the national causes of poverty differ. Thus, within any state, poverty obviously affects some regions rather than others; it is mentioned throughout the century, without much variation, and in all genres, as well in moral tales, edifying novels as in picaresque novels. However, whether these descriptions of desolate lands involve an explicit evocation of misery or simple allusions, the intention is certainly not the same among the different novelists, depending on whether they seek to provoke the emotion of the reader (pathos in Marmontel, indignation and incitement to action in Genlis) or use the geography of poverty as a simple narrative datum that triggers action (*Les Gascons in Holland*) or perpetuates it (*L'Aveugle parvenu*).

Poverty, neglected by critics, therefore turns out to be a remarkable springboard for romance, offering a whole range of possibilities to the novelist to entertain, touch, and edify a reader eager for sensations, contrasting with the scholarly dissertations of academics on the misery of the popular peoples in that time. And conversely, the literary resources offered by the novel are put, in various ways, at the service of thinking.

The most brilliant novelists, such as Montesquieu, Prévost or Rousseau, thus deliver novels in which the relationship between the State and poverty is not simply a supporting pillar to the story. Their works are based on a real entanglement of this material and the most diverse genres can lend themselves to this task according to the talent of the writers. The theme of poverty is not a motif in the decorative sense of the term but the very object of the discourse in the passages concerned. Therefore, among the great

minds of the century, one should not expect a transfer from their political theoretical writings; we are dealing properly with another point of view, heuristic for them and enlightening for the reader, even if they do not always push their thinking as far as in their essays. These novels do not merely present a reflection of the society but they allow the reader to really think about the issue and lead them, for their greatest pleasure, where they did not expect it. Can we say, however, that the novel of this time is thereby made the spokesperson for the thought of the Enlightenment? Our investigation shows that, while this is not expressed directly through long developments, it is not overused but deeply active by the formulations and reasoning that it induces, accompanies and promotes.

Keywords— Enlightenment, novel, poverty, state.

SELECTED REFERENCES

- [1] Leigh, R. A. "The theme of justice in the *Lettres persanes*". *CAIEF*, n. 35, mai 1983, pp. 201-219.
- [2] Lesuire. *L'Aventurier français*. Paris: Quillau, 1782.
- [3] Racault, Jean-Michel. "Cleveland's utopian journeys or disenchanting utopia". *Oxford, Voltaire Foundation, SVEC*, n. 280, 1991.
- [4] Rousseau. *La Nouvelle Héloïse*. Paris: Classiques Garnier, 2012
- [5] Sgard, Jean. *Labyrinths of memory*. Paris: P.U.F., 1986.
- [6] Starobinski, Jean. *Generosity*. Paris : Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1994.



از آرمان شهرِ مللِ بدون فقر تا واقعیتِ مللِ فقیر در رمانهای فرانسویِ عصرِ روشنگری*

ماریان آلبرتان-کوپولا**

چکیده — تفکر در مورد رابطه بین دولت و فقر تنها مختص رمان نویسانِ عصرِ روشنگری نیست که به قانون و سیاست عمومی اتخاذ شده برای پرداختن به مسأله فقر علاقه‌مند هستند، بلکه از فیلترهای دیگری مانند آرمان شهرها یا ملتهای خارجی نیز می‌گذرد که چارچوب‌های فکری دیگری را ارائه می‌دهند، کمتر محدود کننده هستند و اجازه‌ی نوآوری یا جسارت به نویسندگان می‌دهند. در این مقاله قصد داریم دست‌آوردهای این مسیر خیالی را از طریق آثار داستانی مشخص نماییم و از خود بپرسیم که آیا این مسیر گامی ضروری برای اندیشیدن در مورد ملل فقیر است.

کلمات کلیدی — دولت، عصر روشنگری، فقر، رمان.

I. INTRODUCTION

L'assistance aux nécessiteux relève sous l'Ancien Régime des devoirs de l'Église, ce qui explique l'omniprésence de la charité chrétienne dans les romans français du XVIII^e siècle. Mais une évolution sociale se produit au fil du siècle qui tend à faire du problème de la misère, de nature essentiellement morale, une question d'ordre public. Dans la seconde moitié du siècle, les penseurs des Lumières, dans un mouvement de laïcisation, séparent désormais la pauvreté de la charité. « Force est bien de constater, écrit J. Starobinski, que la prise en charge sociale de la pauvreté, dès la fin du XVIII^e siècle, a commencé par récuser le rôle privilégié que détenaient précédemment en ce domaine les organisations caritatives, qui faisaient appel aux dons et à la compassion. Dons jugés insuffisants, humiliants, arbitraires, sans réciprocité » (Starobinski 99-100). On trouve des traces de ce déplacement de la prise en charge des indigents par les institutions religieuses vers la sphère publique avant même la fin du siècle dans l'univers romanesque. Moins largement présente que la charité, la prise en charge de l'État irrigue néanmoins l'ensemble des romans français du XVIII^e siècle qui font une place à la pauvreté¹, avec quelques mentions mineures dans les années 1730 (Prévost, Montesquieu, d'Argens), une large majorité d'analyses politiques et sociales au cours des décennies 1760-1770 (principalement sous la plume de Rousseau et Diderot) et quelques rares allusions à la fin du siècle (chez des *minores* comme Genlis ou Lesuire). De ces diverses réflexions, il ressort que penser la relation entre l'État et les pauvres ne consiste pas seulement pour les romanciers à s'intéresser à la législation et à la politique publique adoptée pour traiter le cas de la pauvreté, mais passe aussi par d'autres filtres, tels que les utopies ou les nations étrangères, qui offrent d'autres cadres de pensée, moins contraignants et autorisant un certain nombre d'audaces chez les auteurs. Il s'agira pour nous de déterminer les apports de ce détour par la voie romanesque et de se demander dans quelle mesure ce détour est une étape avantageuse pour penser les nations pauvres.

II. REPENSER LA PAUVRETE : L'ECONOMIE DES ETATS UTOPIQUES

La pensée politique des romanciers ne se cantonne pas dans le roman des Lumières aux États historiques comme on aurait pu s'y attendre. Certains s'affranchissent du poids de la réalité pour mener leur réflexion dans un cadre imaginaire, plus propice à leurs desseins. Les utopies, quel qu'en soit le genre (anticipation, uchronie, dystopie...), ont un rapport étroit quoiqu'indirect avec la misère : elles ont toutes en commun de mettre en place une autre forme d'économie dans laquelle la monnaie demeure en usage ou non mais où les biens sont mis en commun, ce qui éradique en théorie la pauvreté. Cette communauté des biens va souvent de pair avec une vision holiste de la famille, suivant laquelle dans les utopies les plus extrêmes les enfants sont partagés.

Prévost, qui n'a de cesse de soumettre ses personnages à des expérimentations morales (*Le Doyen de Killerine*) ou religieuses (*Cleveland*), trouve un terrain favorable à son entreprise dans *Cleveland* (1731-1739), qui propulse aux quatre coins du globe ses protagonistes, confrontés de la sorte aux situations les plus diverses. Le roman comporte trois épisodes utopiques (l'île de Sainte-Hélène, les Abaquis, les Nopandes), qui connaîtront tous un dénouement négatif. Selon l'expression de J. Sgard, ces « lieux insulaires » ont en commun des fondements religieux forts, une économie qui fonctionne en circuit fermé, et surtout un idéal de vie collectif (Sgard 124). Seuls les membres de la colonie rochellose s'expliquent avec clarté sur ce modèle communautaire, transparaissant notamment dans le partage des biens, qui est à la source de cette économie fermée². C'est pourquoi nous nous concentrerons sur cette séquence narrative. Rappelons brièvement les faits : à son arrivée dans la colonie, le demi-frère du héros, Bridge, découvre les lieux en compagnie de Mme Eliot. Dans cette colonie, la propriété privée n'a pas cours, pas plus que la monnaie. Des principes collectifs sont à l'origine de l'organisation de cette micro-société, où prédomine la « loi de l'égalité » qu'il convient à tout prix de préserver (Prévost, *Cleveland* 193). Mais cette « égalité parfaite³ » (Prévost, *Cleveland* 191) dont se pare la communauté n'intervient que dans la sphère économique. Malgré l'abolition de la circulation de l'argent subsiste une hiérarchie

d'un autre ordre, comme s'en aperçoit très rapidement Bridge : l'âge et la condition sociale en sont les deux principes fondateurs⁴. Le premier permet de mettre en place une hiérarchie naturelle, renvoyant au patriarcat traditionnel (l'autorité revient au père de famille), tandis que le second revient à reproduire les classes sociales d'un monde désormais extérieur. L'inégalité reconduite de génération en génération entre maîtres et domestiques devient un lourd héritage, sans perspective aucune de changement⁵. Cette inégalité de fait se manifeste principalement par la différence entre la « table » des domestiques et celle de leurs maîtres (Prévost, *Cleveland* 192). Comme conclut J.-M. Racault, « loin de résoudre l'opposition de l'individu et de la société, du bonheur personnel et du bonheur collectif, de l'ordre social et de la liberté, l'utopie ne fait qu'exaspérer dramatiquement la contradiction en illustrant l'écrasement de l'individu par le despotisme du groupe » (Racault 620). Tiraillée par des contradictions internes, la société rochellose ne résistera pas à l'arrivée de Bridge et de ses cinq compagnons : leur refus de se plier au tirage au sort censé leur attribuer des épouses ne sera que le premier acte d'une dégradation rapide de la communauté. Les habitants, pour survivre, n'auront d'autre choix que de se faire connaître à l'extérieur, plus précisément au gouverneur de Sainte-Hélène, abandonnant ainsi l'une de leurs règles les plus sacrées, le secret, et par la suite les spécificités de leur mode de vie. Malgré ses aspects enchanteurs au premier abord, ce mode de fonctionnement ne pouvait être perpétué, en raison de ses contradictions et de la violence latente qu'il imposait à chacun de ses membres. Le modèle économique proposé par Prévost, s'il règle le problème de la pauvreté, ne résout donc pas celui de l'inégalité et il est voué à l'échec.

À première vue, la séquence utopique des *Lettres persanes* (1721) est bien plus riante que celles que l'on trouve dans *Cleveland*. « Sorte de préface⁶ » (Leigh 211) – sans oublier ses liens fondamentaux avec le roman du sérail ou les lettres intermédiaires –, la fiction des Troglodytes, fable morale, a une importance capitale dans le plan du roman de Montesquieu mais nous nous intéresserons uniquement à son aspect proprement utopique. Cette histoire, inspirée, on le sait, des *Aventures de Télémaque* (1699) de Fénelon, repose dans sa dernière partie sur l'évocation bucolique d'une société vivant en harmonie avec la nature, où sourd la nostalgie d'un âge d'or, synonyme de paix et de simplicité. Passée la lettre XI qui exhibe la désunion néfaste et mortifère des mauvais Troglodytes, le reste de cet apologue (lettres XII à XIV) s'attarde sur les vertus communautaires des bons Troglodytes. C'est seulement dans ce deuxième temps que l'utopie est mise en place et que la pauvreté est éradiquée : biens, labours, tout est mis en commun en vue de l'« intérêt commun » (Montesquieu 69-70), mot d'ordre de la lettre XII. La première leçon de cet apologue est évidemment morale dans la mesure où le lecteur est invité à faire le lien entre vertu et absence de pauvreté, ou plus largement bonheur. Le mythe des Troglodytes apparaît donc comme l'apologie de l'union contre la désunion corrosive, sorte de vision utopique que Montesquieu dresse face à une société soumise à la division et à la corruption. Contrairement à ce que proposait Prévost, Montesquieu met devant les yeux du lecteur une société dont les détails de fonctionnement ne sont, certes, pas tracés mais qui n'est rongée par aucune contradiction interne : l'égalité, plus qu'une simple parole fédératrice, est un état qui s'éprouve au quotidien. Cependant, cette utopie troglodyte comporte des limites, dont l'auteur est parfaitement conscient. Le dénouement de cette histoire est sombre : le constat final du vieillard est amer. Ce dernier est obligé d'admettre que ses compatriotes ne sont plus assez vertueux pour se passer d'un roi leur commandant d'agir vertueusement, sans compter qu'un autre péril menace les bons Troglodytes : l'accroissement de la population, qui implique à plus ou moins long terme le renoncement à la république⁷. La fin tragique des bons Troglodytes ne se déroule pas devant les yeux du lecteur mais elle est contenue dans l'avertissement du vieillard : « Vous savez que, pour lors, vous pourrez contenter votre ambition, acquérir des richesses, et languir dans une lâche volupté ; et que, pourvu que vous évitiez de tomber dans les grands crimes, vous n'aurez pas besoin de la vertu » (Montesquieu 76). Comme la société rochellose de *Cleveland*, celle formée par les Troglodytes est condamnée à disparaître et avec elle la communauté des biens qui garantissent le peuple contre la misère.

À côté de ces utopies qui recèlent pour le moins une part sombre, celle que propose Lesuire est résolument plus légère dans une fin de siècle qui n'incite pourtant guère à la gaieté. L'auteur, à la fantaisie débordante, invente à loisir des États imaginaires dans *L'Aventurier français* (1782) : la Nouvelle France, le Royaume des Gnomes, le Royaume aquatique, pour ne citer que les principaux. Le héros, Grégoire Merveil, devenu roi de la Nouvelle France, entreprend une tournée des États voisins, ce qui l'amène à visiter « une petite République, semblable à peu près à celle de Genève, qui était sous la protection de [s]a couronne » (Lesuire 261). Cette société fait montre de toutes les caractéristiques classiques de l'utopie⁸ : « enfants élevés en commun », méconnaissance de l'identité des parents, limitation de la propriété au-delà d'un certain taux, « corps de lois, fondé sur la loi naturelle et justement obligatoire, parce que la nation y donnait son consentement réel, exprès et non tacite »... (Lesuire 261-262). Un tel communautarisme a des répercussions évidentes sur les pratiques économiques de cette petite République. Les échanges, qui ne sont plus conçus comme de la charité ou de la bienfaisance mais comme de l'assistance familiale, assurent le sort de tout un chacun : « Il n'y avait pas à craindre qu'on vît qui que ce soit manquer du nécessaire. Tout riche, qui voyait un indigent, pouvait-il laisser son plus proche parent dans la misère ? Tout vieillard était appelé mon père ; tout jeune homme, mon frère. Ce peuple ne faisait vraiment qu'une famille » (Lesuire 261). Une égalité économique règne entre les citoyens : « [...] chez ce peuple, il n'y avait pas de riches, ni par conséquent de pauvres » (Lesuire 262). La mentalité des Républicains dessine un monde à l'envers où la pauvreté a plus de valeur que la richesse :

« Loin d'estimer les Crésus, ces braves Républicains les regardaient comme des usurpateurs et des sangsues publiques ; ils les représentaient, sous un emblème, à peu près semblable à celui du géant Gargantua, pour la bouche duquel il fallait tant de pain, tant de vin, etc. etc. C'était donc un déshonneur, à leurs yeux, d'être riche, comme chez nous, d'être pauvre » (Lesuire 262).

Merveil se réjouit d'étudier les lois de ce petit pays et prend « des notes utiles » (Lesuire 263) en vue d'une action immédiate (son propre règne) et future (« laisser des lumières à son successeur », (Lesuire 263). L'utopie, n'intervenant qu'un bref instant, n'aura pas ici le temps de se dérégler : le héros n'aura tout bonnement pas l'opportunité de mûrir sa réflexion sur la question et de mettre à l'épreuve ces principes puisqu'il est de fait rappelé d'urgence dans la capitale en raison de la dangereuse maladie de son épouse la Reine. La mort de cette dernière, qui survient peu de jours après, entraîne l'abdication de Merveil qui, après quelques troubles causés par la succession, reprendra sa route pour de nouvelles aventures. Comment comprendre l'insertion de cette séquence utopique qui se démarque complètement des autres descriptions de pays imaginaires que comporte le roman ? Faut-il y voir une volonté de sacrifier aux raisonnements à la mode en cette fin de siècle – Rousseau, le citoyen de Genève, est dans tous les esprits –, un intérêt réel pour la politique qui trouve brièvement à s'exposer ici ou, au contraire, le désir de démultiplier la matière romanesque en présentant le plus grand nombre possible de régimes politiques tout en s'amusant avec les références aux Anciens (Platon notamment)⁹ ? Quoi qu'il en soit, l'utopie n'a pas la même portée que chez Prévost qui, lui, met au jour les contradictions internes de la colonie rochelaise avec finesse et justesse ou que chez Montesquieu qui livre une véritable démonstration politique. Trois utopies, trois modes de gestion de la pauvreté. L'inventivité propre à la création romanesque permet de repenser ce problème de société en faisant ressortir ses liens avec la structure profonde de la société, au lieu d'offrir des remèdes particuliers et ponctuels qui sont souvent ceux des penseurs contemporains.

Il est encore question d'utopie dans le *Voyage merveilleux du Prince Fan-Férédin*¹⁰ (1735) de Bougeant mais elle est d'un genre bien particulier, ce qui ne saurait nous surprendre chez un auteur qui emprunte les armes de son ennemi, le roman, pour mieux le détruire. Après avoir abordé bien des aspects de la vie en Romancie avec son guide le prince Zazaraph, le prince Fan-Férédin s'intéresse dans le chapitre XII aux ouvriers, aux métiers et aux manufactures de la Romancie. Dans ce lieu idéal, la pauvreté n'a pas cours, même parmi la population la moins aisée : « [...] tous ceux qui habitent la

Romancie se trouvent toujours pourvus de tout ce qui est nécessaire pour leur subsistance, sans qu'ils se donnent seulement la peine d'y penser » (Bougeant 97). Cette forme de magie a pour conséquence de supprimer les métiers classiques (« faire des étoffes, de la toile, des meubles, du pain ou de la farine », (Bougeant 97) et de faire fleurir des emplois peu communs, mentionnés dans une énumération de plus en plus farfelue : « les enfileurs, les souffleurs, les brodeurs, les ravaudeurs, les enlumineurs, les faiseurs de lanternes magiques, les montreurs de curiosité et quelques autres encore » (Bougeant 97). Cette utopie atemporelle connaît sans effort un bonheur perpétuel, à l'inverse de ce qui se produit dans les autres occurrences étudiées. De pareilles dispositions ne sont mises en place que pour mieux tourner en ridicule les ficelles qu'emploient les romanciers visés par Bougeant, qui procurent à l'envi des ressources à leurs personnages ou ne prennent même pas la peine de justifier les moyens de vivre de ces personnages, se concentrant sur des actions de plus grand intérêt. Dans un tel contexte, la pauvreté ne saurait donc avoir de place. Ce détour fantaisiste par la création romanesque est, au plan intellectuel, plus polémique que constructif, contrairement aux trois précédents qui donnent à penser la société en même temps que la pauvreté.

Chez ces différents romanciers, on observe la faillite de cette autre économie qu'autorise par le cadre utopique : le détour par la fiction a permis d'aborder la question de la pauvreté mais pas d'y apporter une réponse pérenne. Cette économie inventive n'a pas d'avenir à cause de paramètres non économiques, comme l'égalité, la liberté ou la vertu, ce qui nous montre toute la difficulté de penser la pauvreté, même dans un cadre aussi peu contraignant que celui de l'utopie. Paradoxalement, penser la pauvreté serait donc peut-être plus facile avec des modèles de sociétés existantes. Certains romanciers adoptent cette solution d'entre-deux supposant un modèle économique autre mais réalisable puisque réalisé. On observe alors une étonnante collusion du roman avec la réalité.

III. L'UTOPIE HORS DE L'UTOPIE

Hors du cadre littéraire de l'utopie, dans *Adèle et Théodore* (1782) de Genlis, le village réel de Broëk, situé à deux lieues d'Amsterdam, apparaît pourtant en tous points utopique : s'y combinent ordre architectural, décoration étudiée des maisons, propreté, beauté des femmes, robustesse des hommes, « mœurs d'une pureté irréprochable » (Genlis 519) et, pour ce qui nous intéresse, une absence miraculeuse de misère. La Baronne, dès le préambule de la description qu'elle en donne à Mme d'Ostalis, insiste sur une espèce de paradoxe : « Tous les habitants, quoique de simples paysans, sont très riches » (Genlis 517). Après avoir expliqué longuement les caractéristiques de ce peuple bienheureux, elle revient à la question économique : « Non seulement on n'y rencontre pas un pauvre, mais on n'y voit pas une personne qui paraisse être dans un état peu aisé, pas un estropié, pas un vieillard infirme, pas une maison négligée » (Genlis 519). Bref, ainsi que le résume la Baronne, il s'agit d'« un lieu d'autant plus extraordinaire qu'il n'est qu'à cent lieues de nous » (Genlis 519). Sardam, village peu éloigné, « plus riche encore que Broëk » (Genlis 519), ne retient guère l'attention de l'épistolière qui l'expédie en un bref paragraphe : à ses yeux, les communautés idéales ne sont pas celles qui prospèrent le plus dans la sphère économique, mais celles qui savent se parer d'autres vertus telles que la propreté ou la beauté, et même de singularité pour susciter de l'intérêt. Dans ce roman édifiant, les quelques récits de voyage n'ont pas la même portée que dans le genre viatique proprement dit : point de pittoresque à outrance, les voyages permettent toujours à la famille de dégager des enseignements moraux ou de se livrer à la bienfaisance. Parler de Broëk revient ainsi à donner un modèle de ce qui pourrait être réalisé en France. Ce village offre un avantage considérable – et évident – par rapport aux autres lieux précédemment mentionnés, dans la mesure où il est avéré que son fonctionnement est viable. La Baronne est en toutes choses une femme pragmatique, qui ne se repaît pas de belles idées : tout dans l'éducation de ses enfants comme dans son mode de vie repose sur des idées claires et des principes vérifiés. Le roman sert alors de support aux visées didactiques de l'auteur, tout en réglant le problème de la pauvreté par une généralisation de la richesse.

Il en va autrement dans le pays du Valais, représenté par Rousseau dans *La Nouvelle Héloïse* (1761), où l'argent n'a même plus cours, à la différence de Broëk. Au cours de son séjour, riche d'enseignements comme tous ses voyages, Saint-Preux assume encore sa fonction de précepteur auprès de sa correspondante en lui faisant découvrir une contrée qui lui est inconnue :

« Leur désintéressement fut si complet que dans tout le voyage je n'ai pu trouver à placer un patagon. En effet, à quoi dépenser de l'argent dans un pays où les maîtres ne reçoivent point le prix de leurs frais, ni les domestiques celui de leurs soins, et où l'on ne trouve aucun mendiant ? Cependant, l'argent est fort rare dans le haut Valais, mais c'est pour cela que les habitants sont à leur aise, car les denrées y sont abondantes sans aucun débouché au dehors, sans consommation de luxe au dedans, et sans que le cultivateur montagnard, dont les travaux sont les plaisirs, deviennent moins laborieux. Si jamais ils ont plus d'argent, ils seront infailliblement plus pauvres. Ils ont la sagesse de le sentir, et il y a dans le pays des mines d'or qu'il n'est pas permis d'exploiter »¹¹.

Dans cette société utopique, dont la description repose sur une idéalisation des travaux des champs de la part du chantre de la nature, l'abolition de la circulation de l'argent apporte l'égalité économique mais non pas sociale. Comme dans la colonie rochellose, les distinctions sociales sont conservées entre « maîtres » et « domestiques » (Rousseau 54) mais dans le cadre de relations apaisées. Suivant un paradoxe énoncé à deux reprises, l'argent, loin de procurer l'aisance matérielle, en est l'obstacle le plus considérable. Par rapport à Paris et à la France, le pays du haut Valais représente un monde inversé, dans lequel l'économie dominante repose sur l'autarcie et l'élimination du luxe. L'intervention de l'État, gommée sous la structure impersonnelle « il n'est pas permis » (Rousseau 54), n'a pas pour but l'accroissement de la fortune du pays mais la préservation de son équilibre. Cet État, contrairement aux autres, ne doit pas se mettre en peine de chercher des remèdes pour anéantir la pauvreté sur son sol mais des mesures pour continuer à l'éloigner. Se dessine un véritable paradis terrestre, qui n'est pas l'Eldorado (les mines d'or sont inexploitées), mais où l'on vit paisiblement, au rythme des saisons et en accord avec la nature. Censeur du luxe, en tant que source de misère, Rousseau philosophe infuse dans le roman son rejet du règne de l'argent et impute aux habitants du Valais des idées qu'il a acquises par le raisonnement mais auxquelles, eux, sont parvenus par le sentiment. Cet épisode chez les Valaisans sert de contrepoint au double tableau dressé par le couple de Paris (idéalisé, du moins dans un premier temps, par Saint-Preux, critiqué pour ses vices par Julie). Dans cette autre forme d'économie, le partage des biens est effectif, contrairement à ce qui se passe en France et surtout à Paris :

« [...] le Français est naturellement bon, ouvert, hospitalier, bienfaisant ; mais il y a aussi mille manières de parler qu'il ne faut pas prendre à la lettre, mille offres apparentes qui ne sont faites que pour être refusées, mille espèces de pièges que la politesse tend à la bonne foi rustique. Je n'entendis jamais tant dire : « Comptez sur moi dans l'occasion, disposez de mon crédit, de ma bourse, de ma maison, de mon équipage ». Si tout cela était sincère et pris au mot, il n'y aurait pas de peuple moins attaché à la propriété ; la communauté des biens serait ici presque établie : le plus riche offrant sans cesse, et le plus pauvre acceptant toujours, tout se mettrait naturellement de niveau, et Sparte même eût eu des partages moins égaux qu'ils ne seraient à Paris. Au lieu de cela, c'est peut-être la ville du monde où les fortunes sont le plus inégales, et où règnent à la fois la plus somptueuse opulence et la plus déplorable misère. Il n'en faut pas davantage pour comprendre ce que signifient cette apparente commisération qui semble toujours aller au-devant des besoins d'autrui, et cette facile tendresse de cœur qui contracte en un moment des amitiés éternelles »¹².

Dans ce texte où règne une extrême tension entre les contraires, marquée par la profusion d'hyperboles, se rejoue la question, essentielle dans le système philosophique de Rousseau, de la nature « naturellement », « bonne foi rustique », (Rousseau 208) et de la culture « politesse », (Rousseau 208). Saint-Preux, dans la voix duquel on sent poindre l'amertume du Jean-Jacques exilé, démasque cette

utopie de mots parisienne qui se heurte douloureusement aux réalités de l'inégalité, née de la « propriété » (Rousseau 208) comme dans le *Discours* de 1755, et de l'hypocrisie. Ses propos se ressentent de l'expérience personnelle de celui qui a été déçu et ouvre les yeux sur ce/ceux qui lui en avai[en]t mis plein les yeux à son arrivée à Paris. L'éradication de la pauvreté comme facteur d'égalité est donc au cœur des constructions utopiques de Rousseau dans *La Nouvelle Héloïse*¹³ et la forme romanesque présente l'avantage de donner corps et sentiment aux principes théoriques du philosophe.

Dans le roman épistolaire de d'Argens, les *Lettres juives* (1736), il n'est pas question de proposer le peuple réel de Cyrène avec admiration comme modèle, à la manière de Genlis ou de Rousseau, même s'il adopte un mode de vie communautaire de nature à évacuer la misère. L'épistolier Jacob Brito se fait l'écho de ce qu'il voit dans « un voyage pendant lequel [il a] eu très souvent l'occasion de réfléchir sur la misère humaine » (d'Argens 1412). Il dresse un portrait flatteur de la population de Cyrène qui allie biens matériels, alimentation modeste mais suffisante « laitage de leurs bestiaux », « un peu de farine d'orge », (d'Argens 1413), mépris des richesses et biens immatériels, vertu de l'hospitalité ainsi que des « mœurs aussi pures que leurs mets sont simples et modiques » (D'Argens 1413). Néanmoins l'éloge tourne court :

« S'ils étaient moins paresseux, on pourrait les regarder comme de véritables philosophes, qui, connaissant l'inutilité des trésors que les hommes cherchent avec tant d'avidité, savent borner leurs désirs, et ne souhaitent que ce qui leur est nécessaire. Mais, leur nonchalance est si grande qu'ils ne sèment jamais que ce qu'ils peuvent manger dans une année : d'où il arrive quelquefois que la récolte n'étant point aussi abondante qu'ils croyaient, ils se trouvent dans l'embarras et le besoin, et sont obligés de se défaire d'une partie de leur bétail, pour avoir le grain qui leur est nécessaire » (D'Argens 1413.)

Le modèle utopique prend l'eau, une faille vient briser son équilibre. Ce qui prime aux yeux de Jacob Brito, plus que la prévoyance ou ici l'imprévoyance, interprétée en termes de paresse et non d'hédonisme, est le résultat matériel de la conduite des habitants de Cyrène et non le bien-être spirituel et émotionnel qu'ils ont pu en retirer. L'utopie serait-elle dans l'œil de celui qui la contemple et non un état en soi ?

Près de cinquante plus tard, Diderot pose la même question que d'Argens et y apporte une réponse plus développée : d'ordre proprement philosophique, cette réponse cherche à dessiller le lecteur. Dans le *Supplément au voyage de Bougainville*¹⁴ (1772), il est clair que les observateurs extérieurs européens ne partagent pas l'opinion des Tahitiens, qui perçoivent leur vie comme la meilleure possible. En effet, dans la fiction de Diderot, les Tahitiens ne se fatiguent pas plus que nécessaire à la tâche, suivant un art de vivre hédoniste que les Européens réprouvent et cherchent à modifier. Dans cette communauté harmonieuse, la pauvreté n'a pas de place dans la mesure où les mots « tien » et « mien » n'ont pas de sens. Le partage des biens s'inscrit chez le philosophe dans une condamnation globale des lois contraires à la nature. Le vieux Tahitien s'adresse au « chef des brigands » qu'est à ses yeux Bougainville pour lui reprocher d'avoir semé le trouble sur l'île en tentant de dénaturer son peuple : « Nous suivons le pur instinct de la nature, et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère. Ici tout est à tous ; et tu as prêché je ne sais quelle distinction du tien et du mien » (Diderot 590). Le premier exemple qu'il donne, attrait romanesque oblige, concerne la mise en commun des femmes : « Nos filles et nos femmes nous sont communes, tu as partagé ce privilège avec nous, et tu es venu allumer en elles des fureurs inconnues » (Diderot 590). La jalousie et la haine qu'ont fait naître en elles les Français ont fait couler le sang, accuse le vieillard. L'autre exemple qu'il avance est celui des petits larcins commis par les Tahitiens : « Lorsqu'on t'a enlevé une de tes méprisables bagatelles dont ton bâtiment est rempli, tu t'es récrié, tu t'es vengé, et dans le même instant tu as projeté au fond de ton cœur le vol de toute une contrée ! » (Diderot 591). Par un renversement total, dans la vision du Tahitien, non seulement le vol change de côté mais il s'étend, contre toute justice, à une contrée entière. D'une manière générale, d'ailleurs, tout ce qui compte pour les Français n'a aucune valeur pour les Tahitiens. « Tout ce qui est nécessaire et bon,

nous le possédons », poursuit le vieillard, qui se refuse à troquer son ignorance contre les « inutiles lumières » de Bougainville et des siens (Diderot 591). Conscient de « la profonde misère » du pays de Bougainville dans lequel la charge des enfants est problématique, Orou présentera plus loin par contraste le « bien précieux » qu'est à Tahiti la naissance d'un nouvel être : « c'est un accroissement de fortune pour la cabane et de force pour la nation » (Diderot 609). Et il rejettera avec mépris les biens matériels qui valent pour l'aumônier, au profit du métissage sanguin, autrement plus désirable à son sens : « Nous ne t'avons point demandé d'argent, nous ne nous sommes point jetés sur tes marchandises, nous avons méprisé tes denrées ; mais nos femmes et nos filles sont venues exprimer le sang de tes veines » (Diderot 623). Le progrès est donc loin dans cette utopie tahitienne de constituer une solution au problème de la pauvreté. Il s'agirait plutôt, comme le comprend l'aumônier finalement converti aux mœurs tahitiennes, d'arrêter l'évolution¹⁵ en s'en tenant sagement à un état intermédiaire (la médiocrité), celui d'un peuple « assez actif pour s'être mis à l'abri des besoins absolus de la vie, et assez indolent pour que son innocence, son repos et sa félicité n'eussent rien à redouter d'un progrès trop rapide de ses lumières » (Diderot 627). Contrairement aux autres utopies étudiées comprenant des vices, plus ou moins importants en soi, la faille de ce système lui est extérieure : la venue des Européens est le seul facteur pouvant déboucher sur le dérèglement de l'utopie. Diderot *via* l'aumônier met bien l'accent pour finir, dans la veine rousseauiste, sur le rôle destructeur de la propriété en tant que facteur d'inégalité, latent dans tous les échanges entre colonisateurs et colonisés : « Rien n'y était mal par l'opinion ou par la loi, que ce qui était mal de sa nature. Les travaux et les récoltes s'y faisaient en commun. L'acception du mot *propriété* y était très étroite » (Diderot 300).

Malgré la diversité des États rencontrés – réels ou utopiques –, on observe donc une même approche de l'économie, en ce qu'elle est en rupture avec celle qui domine en Europe, et offre par conséquent une autre appréhension de la pauvreté. Les romanciers qui s'essaient à cet exercice ne poursuivent pas tous le même objectif : quand un Bougeant se moque, une Genlis propose des modèles ; là où un Montesquieu et un Prévost se concentrent sur la réflexion philosophique et morale, un Lesuire exploite plaisamment les ressources romanesques. Des différences flagrantes séparent, de ce fait, ces divers modèles étatiques mais elles ne relèvent pas tant d'une évolution historique ou d'une appartenance générique (utopie) que de motivations auctoriales. Peut-être avec l'utopie touche-t-on à cette zone intime où se dévoile l'imaginaire du romancier, plus encore que sa pensée profonde...

IV. LE DESASTRE DES NATIONS PAUVRES

Contrairement aux États utopiques, dont l'issue est plus ou moins favorable mais où la misère a été éradiquée, les nations pauvres qui émaillent notre corpus ne sont pas affectées par la défaillance économique dans une catégorie spécifique (ouvriers, paysans, mendiants...) mais dans l'ensemble de leur population. Selon le genre romanesque (récit historique ou non) et les visées de l'auteur, les États convoqués ne sont pas les mêmes, tout comme diffèrent les causes nationales de la pauvreté. Ainsi, pour d'Argens, dans les *Lettres juives*, il n'est pas question de se révolter, de s'indigner contre ce phénomène, non plus que de le documenter précisément comme dans les authentiques récits de voyage : chaque occurrence s'inscrit dans un ensemble plus vaste qu'il convient de circonscrire pour mieux la comprendre. Il n'est pas étonnant, dans un roman de ce type où les voyageurs traversent l'Europe et le bassin méditerranéen, que la misère de certaines nations apparaisse comme une donnée récurrente. Celles-ci sont schématiquement associées à trois prismes : la pauvreté topique (notamment celle des Espagnols), la pauvreté mythique (comme celle des Coptes) ou la pauvreté historique (entre autres, celle des Protestants français exilés). Elles peuvent tout autant faire l'objet de discussions divertissantes, au même titre que les modes ou les femmes de tel ou tel pays, grâce au caractère pittoresque de la pauvreté – les Espagnols adoptent de la sorte leur traditionnelle figure d'orgueil –, que de disputes plus sérieuses lorsque la religion s'en mêle. Dans tous les cas, le portrait économique dressé de ces différentes nations

est bref et limité à quelques traits saillants ; il ne s'agit pas de s'appesantir sur la question mais de conserver un rythme vif, propre à maintenir l'intérêt du lecteur.

À l'inverse, la misère de l'Irlande joue un grand rôle dans l'intrigue du *Doyen de Killerine* (1735-1740). Elle est le moteur initial de l'action : sans elle, les protagonistes ne se hasarderaient pas à quitter leur patrie. Généalogie et circonstances socio-historiques sont irrémédiablement liées, comme en témoigne la description qu'en donne le Doyen dès le début de son récit :

« Notre maison quoiqu'extrêmement déchuë de son ancienne splendeur, tenait encore un des premiers rangs dans le comté d'Antrim. [...] À la vérité, tout avait changé de face depuis que Cromwell et Ireton avaient achevé de réduire notre malheureuse patrie à l'esclavage ; et la rigueur du joug s'étendant indifféremment sur les nobles et sur le peuple, il y avait peu de familles qui ne se ressentissent de la misère publique » (Prévost 16).

La misère publique de l'Irlande est une donnée d'importance pour Prévost qui apporte un grand soin à ces détails dans ses romans à vocation historique. Il évoque encore un peu plus loin cette situation, qui ne sera plus qu'épisodiquement mentionnée par la suite, lorsque l'histoire prendra le pas sur l'Histoire :

« Nous arrivâmes à Paris dans un temps où l'abondance y régnait, et où le luxe et les plaisirs paraissaient être de toutes les conditions. Ce spectacle fut nouveau pour nous, qui n'avions vu jusqu'alors que de la pauvreté et de la misère dans les villes désertes d'Irlande. Je remarquai d'une manière sensible l'effet que ce changement produisit sur mes frères et sur ma sœur. [...] Ma sœur passait les jours entiers à sa fenêtre, avec une curiosité avide de tout voir et de tout entendre, et comme enchantée de la magnificence des habits et des équipages qui se présentaient à ses yeux. Le soir, lorsque l'heure du souper nous rassemblait, j'étais obligé d'essayer les récits éternels de Georges, qui nous racontait tout ce qu'il avait vu » (Prévost 26).

L'indigence n'est pas seulement un moteur de l'action par le voyage qu'elle impulse, elle continue de susciter quantité de péripéties même une fois qu'elle est derrière soi. C'est en effet le contraste éclatant entre le pays d'origine (miséreux) et le pays d'accueil (fastueux) qui va précipiter cette famille si unie dans les embarras. Malgré sa vertu, Rose, attirée par les bals et les belles tenues, ne saura résister aux injonctions de son frère Georges et se mettra bien involontairement dans des situations périlleuses, ce qui ne laissera d'autre choix au Doyen que d'intervenir, plus ou moins à propos. Georges développera quant à lui ses mauvais penchants, ce qui entraînera une rupture rapide entre les jeunes frères et sœurs (Rose, Patrice, Georges), convertis à la vie luxueuse à la française, et le Doyen, garant de l'ordre ancien, celui de l'Irlande, et surtout de la vertu.

La question se complexifie évidemment, à cause de la censure, lorsqu'il est question de la France. Rousseau n'hésite pourtant pas à épingle à plusieurs reprises l'État français au sujet de la misère populaire dans *La Nouvelle Héloïse*. Dans la deuxième partie, Saint-Preux, qui livre une première description du peuple parisien à l'occasion du tableau la « scène moderne¹⁶», se fait reprendre par Julie. Par un curieux retournement, qui marque fortement l'évolution non symétrique des personnages après le départ du jeune homme, le précepteur devient alors l'élève :

« Je voudrais que votre curiosité allât plus loin encore. Pourquoi, dans une ville si riche, le bas peuple est-il si misérable, tandis que la misère extrême est si rare parmi nous, où l'on ne voit point de millionnaire ? Cette question, ce me semble est bien digne de vos recherches ; mais ce n'est pas chez les gens avec qui vous vivez que vous devez vous attendre à la résoudre. C'est dans les appartements dorés qu'un écolier va prendre les airs du monde ; mais le sage en apprend les mystères dans la chaumière du pauvre. C'est là qu'on voit sensiblement les obscures manœuvres du vice, qu'il couvre de paroles fardées au milieu d'un cercle : c'est là qu'on s'instruit par quelles iniquités secrètes le puissant et le riche arrachent un reste de pain noir à l'opprimé qu'ils feignent de plaindre en public »¹⁷.

Julie a su acquérir auprès de son précepteur connaissances, recul critique et surtout méthode – cette relation maître-élève est d'ailleurs accentuée dans la lettre par le lexique choisi « l'écolier », « le sage », « apprend », (Rousseau 282-283). Elle lui suggère même des pistes de réflexion et se permet de réprouver la méthode employée par Saint-Preux¹⁸ : pour se mettre au fait des réalités de la pauvreté, il ne convient pas de fréquenter le beau monde mais le peuple qui vit reclus dans « les greniers d'un cinquième étage » (Rousseau 283). Toujours en quête de transparence, Rousseau trouve là une occasion de démasquer les riches Parisiens qui se piquent d'humanité, en s'appuyant sur les ressources de l'intrigue romanesque. Ce n'est pas au cours d'un débat philosophique entre les deux personnages sur l'inégalité des richesses que la misère du peuple est évoquée mais à la faveur d'une tension entre un Saint-Preux enthousiasmé par son séjour à Paris et une Julie lucide sur les vices de la Capitale. C'est ainsi grâce au vécu procuré par le roman que la misère est rendue sensible et poignante.

Depuis cette conversation avec Julie, Saint-Preux a eu le temps de mûrir sa réflexion et d'élargir son champ de vision en allant côtoyer de près la pauvreté. Dans la cinquième partie, il dresse un tableau de la misère paysanne qui, bien que non actualisé, pourrait sans doute s'appliquer à la France :

« J'avoue que la misère qui couvre les champs en certains pays où le publicain dévore les fruits de la terre, l'âpre avidité d'un fermier avare, l'inflexible rigueur d'un maître inhumain, ôtent beaucoup d'attrait à ces tableaux. Des chevaux étiques près d'expirer sous les coups, de malheureux paysans exténués de jeûne, excédés de fatigue, et couverts de haillons, des hameaux de masures, offrent un triste spectacle à la vue : on a presque regret d'être homme quand on songe aux malheureux dont il faut manger le sang. Mais quel charme de voir de bons et sages régisseurs faire de la culture de leurs terres l'instrument de leurs bienfaits, leurs amusements, leurs plaisirs [...] »¹⁹.

Dans ce tableau inversé où, plutôt que les cultures, c'est « la misère qui couvre les champs », Rousseau donne une image très visuelle de la pauvreté, dont le point culminant est l'image vampirique finale (« dont il faut manger le sang »). Toute forme de vie est accablée par les fardeaux que sont le publicain, nouvelle bête nuisible qui « dévore les fruits de la terre », tel un parasite, et le « fermier avare » : instruments de travail (« chevaux étiques près d'expirer sous les coups »), force de travail (« malheureux paysans exténués de jeûne ... »), habitations (« hameaux de masures »). Le domaine de Clarens, mentionné au début de la lettre, est au contraire l'exemple prototypique d'une gestion par de « sages régisseurs » (Rousseau 589). L'intention philosophique – prendre la défense du pauvre paysan contre les oppresseurs dans un éloge de la nature face à la corruption des villes – se mêle encore ici aux exigences romanesques : vanter indirectement le mode de vie de Julie, c'est pour Saint-Preux encore rendre grâce à l'amante toujours chérie. Se conjuguent ainsi harmonieusement dans le chef-d'œuvre rousseauiste aspirations romanesques et visées philosophiques, qui se nourrissent mutuellement et s'allient pour pointer la misère et en rendre compte au plus juste grâce à l'emploi de la première personne. Subjectivité n'est pas ici synonyme de fausseté mais de vérité.

Ainsi, au sein de tout État, la pauvreté touche évidemment certaines régions plutôt que d'autres ; il en est fait mention tout au long du siècle, sans grande variation, et dans tous les genres romanesques, aussi bien dans les contes moraux, les romans édifiants que dans les romans d'inspiration picaresque. Pourtant, que ces descriptions de terres désolées passent par une évocation explicite de la misère ou par de simples allusions, l'intention n'est assurément pas la même chez les différents romanciers, selon qu'ils cherchent à provoquer l'émotion du lecteur (*pathos* chez Marmontel²⁰, indignation et incitation à l'action chez Genlis²¹...) ou se servent de la géographie de la pauvreté comme d'une simple donnée narrative qui enclenche l'action (*Les Gascons en Hollande*²²) ou la perpétue (*L'Aveugle parvenu*²³). La pauvreté, négligée des critiques, se révèle donc un ressort romanesque remarquable, offrant tout un éventail de possibilités au romancier pour divertir, toucher, édifier un lecteur avide de sensations, tranchant avec les dissertations savantes des académiciens sur la misère des peuples en vogue à cette époque. Et inversement les ressources littéraires offertes par le roman sont mises, de diverses manières, au service de la réflexion.

V. CONCLUSION

Le genre romanesque constitue donc un excellent outil pour représenter et par là penser, on l'a vu, la pauvreté. Les romanciers les plus brillants, tels Montesquieu, Prévost ou Rousseau, livrent des récits où la réflexion portant sur le rapport entre État et pauvreté n'est pas un simple matériau d'assemblage, plus ou moins adroitement agencé. Leurs œuvres reposent sur une intrication véritable de cette matière et les genres romanesques les plus divers peuvent se prêter à cette tâche au gré du talent des écrivains. Le thème de la pauvreté n'est pas un motif au sens décoratif du terme mais l'objet même du discours dans les passages concernés. Dès lors, chez les grands esprits du siècle, il ne faut pas s'attendre à un décalque de leurs écrits théoriques politiques ; nous avons proprement affaire à un autre point de vue, heuristique pour eux et éclairant pour le lecteur, même s'ils ne poussent pas toujours aussi loin la réflexion que dans leurs essais. Les romans, en ce cas, ne sont pas uniquement un écho aux débats du temps ou un miroir de la société à un instant T, mais développent la question, amènent le lecteur pour son plus grand plaisir là où il ne s'y attendait pas. Peut-on dire pour autant que le roman de ce temps se fait par là le porte-parole de la pensée des Lumières ? Notre enquête fait apparaître que, si celle-ci ne s'exprime pas de façon directe à travers de longs développements, elle n'est pas galvaudée mais profondément active par les formulations et les raisonnements qu'elle induit, accompagne, favorise.

NOTES

- [1] Cet ensemble de cent-vingt-trois romans, parus entre 1713 et 1788, constitue le corpus de notre thèse sur « les représentations de la pauvreté dans la fiction romanesque du XVIII^e siècle », soutenue le 27/11/2020, à paraître chez Champion.
- [2] « Tous nos biens sont communs, comme vous l'apprendrez mieux dans la suite, et chacun a droit à la même portion pour l'usage », explique Mme Eliot à Bridge à son arrivée sur l'île (Prévost, *Cleveland* 192).
- [3] Mme Eliot reviendra éloquentement sur cette première expression et évoquera par la suite une « espèce d'égalité » avec les domestiques (Prévost, *Cleveland* 192).
- [4] « Nos rangs sont réglés par nos âges » ; « Les domestiques que nous avons amenés d'Europe continuent d'être ici ce qu'ils étaient. Les enfants qui naissent d'eux demeurent aussi dans les mêmes bornes que leurs pères » (Prévost, *Cleveland* 192).
- [5] Voir J.-M. Racault, « Les parcours utopiques de Cleveland ou l'utopie désenchantée », Oxford, Voltaire Foundation, SVEC, n° 280, 1991, p. 620.
- [6] R. A. Leigh présente l'épisode des Troglodytes comme une « sorte de préface à la satire des mœurs parisiennes, ou plutôt [un] prélude thématique dont le ton digne et grave fait un contraste frappant avec tant d'irrégularités pimpantes, tant d'élégantes impertinences qui vont suivre » (Leigh, R. A 211).
- [7] Montesquieu juge que le gouvernement républicain est réservé à de petits États, tels que la Grèce antique ou l'actuelle République de Genève.
- [8] Ces principes sont également en lien avec le *Contrat social* de Rousseau, ce que tend à confirmer la référence à Genève. L'éducation en commun des enfants fait songer à l'acte d'association grâce auquel « chaque membre » devient « partie indivisible du tout » (CS, I. 6), de telle façon que les liens familiaux sont « socialisés (CS, I. 2). Les lois sont bonnes, dans la mesure où elles respectent la « loi naturelle » et tirent leur origine du consensus général, « engagement réciproque du public avec les particuliers » et de « chaque individu [...] avec lui-même » (CS, I. 17).
- [9] G. Gouvier-Robert y voit « une façon de préparer [le] lecteur à l'Utopie du dénouement que crée Grégoire Merveil dans son refuge parisien » (Gouvier-Robert 217). Après la chute de la France Australe, Grégoire rentre en France accompagné de ses plus fidèles compagnons et forme une micro-communauté utopique (où argent et logement sont mis en commun) vivant selon un idéal de vie bourgeois, quasiment coupée de la société (seuls quelques élus peuvent fréquenter en secret cette société).
- [10] Édition citée : Bougeant, *Voyage merveilleux du Prince Fan-Férédin*, P.U. de St-Etienne, 1992.
- [11] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Paris, Classiques Garnier, 2012, Première partie, lettre XXIII, p. 54.
- [12] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Seconde partie, lettre XIV, p. 208.
- [13] Dans une certaine mesure, elle contribue aussi à l'union et à la transparence des cœurs propres à la communauté utopique de Clarens. R. Pomeau fait toutefois remarquer qu'il arrive à Wolmar de tirer parti de la misère en employant des femmes pauvres, nourries mais non rétribuées, avant de conclure : « Louons, cependant, Rousseau qui, contre l'habitude des utopistes, n'a pas éliminé de ses plans la contrainte économique », préface de *La Nouvelle Héloïse*, p. XXX.
- [14] Édition citée : Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville, Œuvres complètes*, Paris, Hermann, t. XII, 1989.
- [15] « Puisse l'heureux Otaïtien s'arrêter où il en est ! » s'exclamera plus loin l'interlocuteur B dans la Suite de son dialogue

avec A (p. 628). Une idée que l'on retrouve aussi dans les *Fragments politiques échappés*, les *Mémoires pour Catherine II*, les *Observations sur le Nakaz* et surtout la *Réfutation d'Helvétius*.

- [16] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse* : « Vous diriez que la France n'est peuplée que de comtes et de chevaliers ; et plus le peuple y est misérable et gueux, plus le tableau du peuple y est brillant et magnifique », Seconde partie, pp. 229-230.
- [17] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Seconde partie, pp. 282-283.
- [18] Au dire de P. Hartmann, Julie développe à cette occasion une « véritable discours de la méthode en anthropologie sociale, qui indique l'extrême inégalité comme "une question digne de recherches" », ce qui a pour conséquence de la promouvoir au rang de philosophe, « au sens où Rousseau revendiquait cette appellation en matière de méthode d'investigation des faits sociaux et de leurs fondements anthropologiques et politiques » (Hartmann 100).
- [19] Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Cinquième partie, lettre VII, p. 589.
- [20] Le franc Breton se dépouille héroïquement au profit de ses sœurs afin qu'elles ne pâtissent pas de la pauvreté régionale (Marmontel 243).
- [21] La coterie de la Baronne – qui se montre bienfaitrice à l'image de sa créatrice – mettra en place différentes mesures pour venir en aide aux pauvres, comme des écoles pour les jeunes filles dépourvues de fortune, p. 546-sq.
- [22] Comme l'explique le cadet Gascon (et c'est valable pour tous les personnages gascons du recueil), il doit trouver des ressources contre son manque de fortune, ce qui l'amène à sillonner l'Europe, voyage qui sera source de bien des péripéties ([Anon.], s. l., s. n., 1767, Troisième partie, p. 179-180).
- [23] Ne pouvant récolter des aumônes en abondance, Pinolet sera contraint de poursuivre son chemin, s'abandonnant de la sorte à de nouvelles aventures.

BIBLIOGRAPHIE

- [1] Bougeant. *Voyage merveilleux du Prince Fan-Férédin*. Saint-Etienne: P.U. de St-Etienne, 1992.
- [2] D'argens. *Lettres juives*. Paris: Champion, 2013.
- [3] Genlis. *Adèle et Théodore*. Rennes: P.U. de Rennes, 2006.
- [4] Gouvier-Robert, Geneviève. « L'année Merveilleuse ou l'utopie dans *L'Aventurier français* de Robert-Martin Lesuire ». *Utopie et fiction narratives*, Parabasis 7, Alberta, 1995, pp. 211-222.
- [5] Hartmann, Pierre. « Où est ce philosophe ? : la figure du philosophe dans *La Nouvelle Héloïse* ». *Le Philosophe romanesque*, P.U. de Strasbourg, 2007, pp. 99-110.
- [6] Leigh, R. A. « Le thème de la justice dans les *Lettres persanes* ». *CAIEF*, n. 35, mai 1983, p. 201-219.
- [7] Lesuire. *L'Aventurier français*. Paris: Quillau, 1782.
- [8] Montesquieu. *Lettres persanes*. Paris: Gallimard, 1973.
- [9] Marmontel. *Le Franc Breton*. Liège: Latour, 1791.
- [10] Prévost. *Cleveland*. Paris: Desjonquères, 2003.
- [11] Prévost. *Le Doyen de Killerine*. Grenoble: P.U. de Grenoble, 1978.
- [12] Rousseau. *La Nouvelle Héloïse*. Paris: Classiques Garnier, 2012.
- [13] Racault, Jean-Michel. « Les parcours utopiques de Cleveland ou l'utopie désenchantée ». *Oxford, Voltaire Foundation, SVEC*, n. 280, 1991.
- [14] Sgard, Jean. *Labyrinthes de la mémoire*. Paris: P.U.F., 1986.
- [15] Starobinski, Jean. *Largesse*. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1994.