

de la condition paysanne et populaire, tels que Meslier dans la France de Louis XIV ou Babeuf dans les années 1770-1780.

Les questions relatives aux techniques et aux rapports de production n'intéressent globalement pas beaucoup Morelly, pas plus que les problèmes concrètement politiques comme celui des médiations, institutionnelles notamment, à construire entre l'état social présent et la société future. Son anthropologie rationaliste, comme sa pensée providentielle de l'histoire, lui évitent de se confronter à ces difficultés auxquelles il aurait été bien en peine de trouver une solution satisfaisante. Par là, il échappe, même si ce n'est que partiellement, au pessimisme politique et social qui s'exprime chez des contemporains plus attentifs aux réalités : alors que l'abbé Mably, par exemple, qui partage le même genre d'idéal, le déclare inaccessible, Morelly espère, dans la présentation de son modèle de législation, avoir prouvé « de combien de misères ces lois délivreraient les hommes » – tout en précisant

« (donner) cette esquisse de lois par forme d'appendice, et comme un hors-d'œuvre, puisqu'il est malheureusement que trop vrai qu'il serait comme impossible, de nos jours, de former pareille république. » (voir p. 148 du présent volume)

Ne reprochons donc pas à Morelly de n'avoir pas anticipé sur la théorie de la lutte des classes de Marx et Engels. Son utopie, en tant que construction théorique d'une société sans propriété privée, incarne sans doute ce qu'un intellectuel des Lumières pouvait produire de plus radical et de plus cohérent à la fois. Chaque chose en son temps : la Révolution viendra un peu plus tard.

L'utopiste et son double

Par ces questions laissées ouvertes comme par bien d'autres caractéristiques de sa personnalité et de sa pensée, Morelly rappelle inmanquablement un autre philosophe de la même période, avec qui sa pensée s'est confrontée, et qui est sans doute plus proche de lui que tout autre. Cet interlocuteur permanent, plus brillant et plus connu, qu'il faut bien sûr évoquer si l'on veut comprendre la démarche de notre utopiste, c'est Jean-Jacques Rousseau.

Accords et désaccords

Les deux auteurs partagent assurément une série de préoccupations communes. Dès la *Basiliade*, Morelly semble discuter les thèses développées par le philosophe de Genève dans son premier ouvrage vraiment célèbre, le *Discours sur les sciences et les arts*, qui avait déclenché une belle polémique dans le camp des philosophes du fait de son hostilité aux dites sciences et aux dits arts comme corrupteurs de la simplicité naturelle de l'homme, et comme condamnables à ce titre. Au milieu d'un siècle si enthousiaste devant les progrès des connaissances et de l'esprit en général, il fallait pour soutenir une telle cause un rejet du monde social et une tendance à la marginalité intellectuelle au moins égale à celle de Morelly. Ce dernier semble pourtant en désaccord avec Rousseau, lorsqu'il écrit dans la *Basiliade* que

« Quand les arts et les sciences commencent à polir et perfectionner ces bonnes qualités [du peuple sans propriété privée], c'est alors que disparaissent les barrières qui retenaient ces peuples dans l'ignorance de la belle nature. » (*Basiliade*, op. cit., t. II, p.291)

Tout porte à croire que l'utopiste accorde alors à la culture un rôle positif, qui, loin de l'en éloigner, ramène l'homme vers la nature par sa connaissance. Mais cette remarque s'applique ici à une nation libre des vices provoqués par le partage du tien et du mien. Morelly note par ailleurs que

« [...] la plupart de ceux qui ont travaillé à dépouiller les peuples de leur barbarie, loin de les rapprocher de la nature, n'ont fait que substituer des vices fardés à des vices brutaux [...] » (*Basiliade*, op. cit., t. I, p. 201)

Autrement dit, Rousseau aurait raison concernant la société contemporaine, qui maintient la dépravation morale des peuples à travers une vie culturelle détournée de son utilité réelle, mais tort dans le cas d'une société qui rendrait l'homme à lui-même. Il s'agirait donc d'une nuance plus que d'une opposition frontale, et les deux auteurs se retrouveraient dans la critique commune d'un état social unanimement détesté. Cette divergence semble toutefois s'être radicalisée dans le *Code de la nature*, où Morelly attaque directement Rousseau, le traitant de « hardi sophiste »¹ pour avoir soutenu que le progrès des connaissances n'avait pas amélioré les hommes.

1 Voir note n°1, p. 135.

« Il n'a pas vu, ou a négligé de voir que si les arts et les sciences [...] paraissent à certains égards avoir irrité la cupidité, ce n'est point que ces connaissances aient d'elles-mêmes cette propriété malfaisante, mais qu'elles se trouvent malheureusement mêlées avec le principe venimeux de toute corruption morale qui infecte tout ce qu'il touche. » (voir p.135 du présent volume)

L'utopiste se positionne donc cette fois nettement en faveur de l'enrichissement des connaissances humaines malgré les déformations dues au règne de la propriété privée ; cette note fait apparaître la notion de progrès comme un désaccord crucial entre les deux penseurs.

On signalera deux autres points de désaccord majeur, liés au premier puisqu'ils concernent les questions de la sociabilité et de la propriété. Si l'on compare le *Code de la nature* avec le texte de Rousseau qui, paru la même année (1755) l'a probablement éclipsé aux yeux des contemporains, le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, on ne peut qu'être frappé par le fait que le philosophe de Genève met autant d'énergie à nier la sociabilité naturelle de l'homme que l'utopiste à la fonder. Rousseau dresse le portrait de l'homme dans le premier état de nature comme celui d'un être distinct des autres animaux principalement en sa qualité d'agent libre ; suffisamment robuste pour pourvoir seul à tous ses besoins, sans langage, sans liens d'affection, même familiaux, ni sans le moindre embryon de raison, il incarne l'indépendance – et n'incarne en fait pas grand-chose d'autre.

Par ailleurs, pas plus dans le second *Discours* que dans le reste de son œuvre, Rousseau ne pousse la radicalité politique jusqu'à appeler de ses vœux ou réclamer la suppression de la propriété privée. Il s'affirmera toujours partisan de la généralisation de la petite propriété, une « honnête médiocrité » partagée par tous, fondement à ses yeux d'une réelle démocratie politique et d'un état social débarrassé de toute aliénation.

Une indéniable proximité

Et pourtant, on ne peut manquer à la lecture du fameux *Discours sur l'inégalité* de remarquer sa proximité parfois très grande avec le *Code* de Morelly. On y retrouve une indignation identique, et une évocation similaire de l'ampleur des misères sociales et individuelles : dans les deux textes sont dénoncés

avec éloquence les « crimes », les « inégalités », la « tyrannie », qui tiennent à la « corruption » des mœurs et aux « préjugés ». Pour nos deux auteurs, la longue cohorte des malheurs de l'homme a une source éminemment morale, et Rousseau s'accorde avec Morelly pour percevoir l'origine de cette perversion dans l'apparition historique du tien et du mien. Le très célèbre passage qui ouvre la deuxième partie du *Discours*, et qui établit un lien entre « le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : ceci est à moi » et les « crimes », les « guerres », les « meurtres », les « misères » et les « horreurs » infligées à l'humanité, semble faire écho au *Code de la nature* et à

« l'évidence de cette proposition : que là où il n'existerait aucune propriété, il ne peut exister aucune de ses pernicieuses conséquences. » (voir p. 58 du présent volume)

De même, et malgré la divergence fondamentale de départ, les deux auteurs se rejoignent en bien des points sur le plan de l'anthropologie. Rousseau, comme Morelly, pense un état de nature antérieur à l'apparition de la propriété privée, et rejette l'idée que celle-ci soit un droit naturel. Ils adressent la même critique à leurs adversaires contractualistes ou libéraux, accusés de projeter sur l'homme naturel les tares et les vices contractés par l'homme dans l'état civil.

Dans l'état de nature, l'amour de soi de l'être humain, affection au départ purement physique, qui pousse l'homme à rechercher la satisfaction de ses besoins et constitue par là également un moteur du développement de la raison, est une caractéristique commune à l'homme selon Morelly et selon Rousseau. Voici comment Morelly décrit cette passion primitive dans le *Code* :

« Un désir constant de conserver son être par des moyens faciles et innocents que la Providence avait mis à notre portée, et auxquels le sentiment d'un très petit nombre de besoins nous avertissait de recourir. » (voir p. 52 du présent volume)

Comparons à la définition de Rousseau, pour qui il s'agit du principe « qui nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes »¹. La proximité ne fait pas de doute.

L'amour-propre décrit par Rousseau comme une perversion de l'amour de soi naturel n'est pas, contrairement à l'avarice chez

1 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, GF, 2008, p. 161-162.

Morelly, un produit de l'apparition de la propriété, il naît en même temps que la vie sociale. Mais cette «rage de se comparer», qui met les hommes en concurrence et les pousse à se nuire mutuellement, prend un formidable essor avec le développement de cette institution funeste; et comme l'avarice, il nous masque la véritable nature de l'homme, qui est fondamentalement bonne.

Une communauté de destin

Il ne s'agit pas de multiplier ici les rapprochements qui, en tant que tels, ne permettent pas vraiment un approfondissement de la compréhension du *Code de la nature*, écrit de toute façon avant le second *Discours*¹. Une question demeure cependant en suspens: Rousseau a-t-il eu l'occasion de lire le texte de Morelly, qui circulait à Paris dès 1754, soit au moment où lui-même rédigeait son propre ouvrage? Si Rousseau a vraisemblablement lu le *Code* avant de rédiger son second *Discours*, nous n'aurons sans doute jamais de réponse définitive à cette question. Nous savons en revanche qu'il réclame un exemplaire de la *Basiliade* à madame d'Houdetot dans une lettre datée du 23 mars 1758. On a d'ailleurs une trace directe de cette lecture à travers une phrase de l'*Émile* empruntée au roman de Morelly². Cependant, Rousseau ne mentionne nulle part le nom de l'utopiste ni ses ouvrages.

Qu'il nous soit cependant permis de risquer l'idée que la proximité morale de ces deux auteurs, leurs déboires communs, suffiraient à expliquer une sensibilité, et un diagnostic finalement assez proches. Avec Morelly comme avec Rousseau, nous avons affaire à deux écrivains plébéiens, sensibles aux malheurs des pauvres du fait de leur origine humble et de leurs propres difficultés, qui tentent un moment d'entrer dans le grand monde, échouent dans cette entreprise, et en conçoivent un rejet accru de tout ce que des rapports sociaux marqués au sceau de l'inégalité peuvent avoir de destructeur pour la dignité humaine.

1 Nous nous permettons de renvoyer les lecteurs intéressés par cette question à notre article «Une filiation clandestine? De Morelly au *Discours sur l'origine de l'inégalité*», *Philonsorbonne*, n°5, 2010-2011, pp. 47-62. Consultable en ligne.

2 Il s'agit d'une phrase de la fameuse profession de foi du vicaire savoyard au livre IV: «Si la suprême justice se venge, elle se venge dès cette vie. Vous et vos erreurs, ô nations! êtes ses ministres.» Cf *Basiliade*, op. cit., tome II, p. 103.

Voilà qui ne manquera pas de résonner en nous, lecteurs de ce début de *xxi^e* siècle marqué par une injustice sociale que l'accroissement global des richesses n'a rendu que plus visible, et plus intolérable. C'est en tout cas sur cette base commune, et bien qu'avec moins de verve chez Morelly que chez Rousseau, que le premier ouvrira la voie, par son sens extraordinaire de la construction utopique, au socialisme du siècle suivant, tandis que le second deviendra l'auteur démocrate le plus révérend des révolutionnaires de la décennie 1789-1799.

Bref aperçu de l'histoire mouvementée du *Code de la nature*

La réception du texte

Comme pour Morelly lui-même, certains mystères concernant le *Code de la nature* sont restés longtemps impénétrables; d'autres ne sont toujours pas élucidés. Pour commencer, la première publication de l'œuvre a-t-elle fait grand bruit, ou est-elle passée totalement inaperçue?

Les avis divergent. Il aurait beaucoup fait parler de lui, si on choisit de croire l'Abbé Raynal, qui dans les *Nouvelles Littéraires* du 19 janvier 1755 (très tôt, donc, après la publication) éreinte littéralement notre auteur sur le plan idéologique, mais écrit:

«Il est répandu dans Paris quelques exemplaires d'un ouvrage nouveau, intitulé le *Code de la nature*, ouvrage qui a fait du bruit et qui n'est que hardi.»

Ou bien n'a-t-il récolté qu'un silence général et méprisant? Selon Grimm, qui en parle deux semaines plus tard dans sa *Correspondance littéraire*, ce serait le cas:

«Il paraît depuis un mois un ouvrage attribué à Monsieur de La Baumelle, qui n'a fait aucune sensation à Paris, heureusement pour l'auteur à qui il pourrait bien valoir un logement à la Bastille s'il était plus connu...»