Philonsorbonne

5 | 2011

Année 2010-2011

Une filiation clandestine ? De Morelly au *Discours sur l'origine de l'inégalité*

Stéphanie ROZA

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/333>

DOI : 10.4000/philonsorbonne.333

ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 15 mai 2011

Pagination : 47-62

ISBN : 978-2-85944-680-2

ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Stéphanie ROZA, « Une filiation clandestine ? De Morelly au *Discours sur l'origine de l'inégalité* », *Philonsorbonne* [En ligne], 5 | 2011, mis en ligne le 03 février 2013, consulté le 08 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/333> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.333>

Une filiation clandestine ? De Morelly au *Discours sur l'origine de l'inégalité*

Stéphanie Roza

Dans la vaste bibliographie consacrée à l'analyse de la pensée de Rousseau, et aux auteurs qui l'ont inspiré, on trouve bien peu de mentions du nom de Morelly. Cet auteur mystérieux, dont les spécialistes peinent jusqu'à aujourd'hui à établir avec certitude les dates et l'œuvre même, n'est évoqué ni par R. Derathé, ni par J. Starobinski, ni par V. Goldschmidt, pour ne citer que quelques commentateurs parmi les plus importants. De fait, Rousseau lui-même ne mentionne qu'une seule fois un ouvrage attribué à Morelly : il s'agit du roman utopique *La Basiliade, ou le naufrage des Iles Flottantes*¹, qu'il réclame pour le lire à Mme d'Houdetot en mars 1758². Pour le reste, le chercheur doit s'en tenir à des conjectures.

Pourtant, une lecture attentive du *Code de la nature*³, ouvrage majeur attribué à Morelly, révèle des proximités frappantes avec le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*⁴, et la chronologie autorise à formuler l'hypothèse que Rousseau aurait effectivement lu l'ouvrage pendant la rédaction de son livre. Comme le montre en effet le spécialiste de Morelly Nicolas Wagner⁵, le *Code*

1. Paru anonymement en 1753 (la page de titre mentionne la ville de Messine).

2. J.-J. Rousseau, Lettre du 23 mars 1758, in *Correspondance complète*, t. V, Genève, Publications de l'Institut et musée Voltaire, 1967, p. 60-61. La note de l'éditeur scientifique R.A. Leigh fait également état d'un emprunt textuel de la *Basiliade* dans *Émile* (une phrase identique à celle de Morelly).

3. Morelly, *Code de la nature*, Paris, Éditions Sociales, 1970.

4. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

5. « Le dialogue de deux adversaires : Morelly et Rousseau », *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXVIII, 1972-1977, p. 293-306.

commence à circuler à Paris dès février 1754, un an avant sa parution effective en 1755, ce qui correspond à la période d'écriture du *Discours*. Le citoyen de Genève aurait donc matériellement pu puiser dans ce texte hybride, mêlant généalogie des sociétés humaines, critique de la morale et de la politique dominantes et programme utopique communautaire.

Morelly n'est pas mentionné dans ce texte où les références à d'autres philosophes (Hobbes, Locke) ou à des juristes (Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, sans parler des législateurs antiques) ne manquent pas par ailleurs. Mais on sait que Rousseau a pu parfois taire l'influence intellectuelle de tel ou tel auteur, fût-elle décisive ; par exemple, le nom de Diderot n'apparaît pas dans l'ouvrage, alors que la correspondance notamment montre l'importance de cet interlocuteur de notre philosophe.

Dans ces conditions, deux possibilités sont ouvertes. Selon la première, la lecture du *Code de la nature* aurait inspiré à Rousseau, sinon ses thèses, du moins la forme que certaines d'entre elles ont pu prendre. Alors, il faudrait rendre à César ce qui appartient à César, et à Morelly la place qu'il mérite dans « l'élucidation de la théorie politique primitive de Rousseau »⁶. Selon la deuxième, celui-ci n'aurait pas lu le *Code*, et il faudrait alors, sans doute, chercher les causes de l'indéniable proximité des textes dans une culture philosophique et politique commune, voire dans la similitude des situations personnelles, et dans le rapport au monde qui caractérise les deux auteurs.

Morelly en effet semble issu du même milieu plébéien que Rousseau et selon toute vraisemblance il aurait exercé le métier de répétiteur dans un collège⁷. Il aurait gagné Paris au début des années 1740 et commencé une carrière d'écrivain pédagogue, moraliste et politique sous la protection du cadet des cardinaux de Rohan, le Cardinal de Soubise. C'est à l'issue de tentatives manifestement peu fructueuses de se rapprocher des cercles du pouvoir royal, et de l'échec d'une carrière qui s'est globalement déroulée à l'arrière-plan des sphères cultivées du XVIII^e siècle, qu'il aurait écrit le *Code de la Nature*. Auteur peu à peu isolé, impuissant, comme Rousseau, à briller dans les salons de la bonne société, il aurait rédigé alors cet essai iconoclaste, tout entier dressé contre le scandale absolu que représente pour lui la propriété privée, avec des accents qui font largement écho aux textes rousseauistes :

Je n'ai pas la témérité de prétendre réformer le genre humain ; mais assez de courage pour dire la vérité, sans me soucier des criailleries de ceux qui la redoutent, parce qu'ils ont intérêt de tromper notre espèce...⁸

6.R.N. Coe, *Le philosophe Morelly* [...], Leeds, 1954, thèse dactylographiée, citée par Wagner, art. cit., p. 293.

7. Sur la très lacunaire biographie de Morelly, voir Nicolas Wagner, *Morelly, méconnu des Lumières*, Paris, Librairie Klincksieck, 1978, Première partie : « L'homme ».

8. Morelly, *Code de la nature*, op. cit., p. 127.

Passage révélateur d'une volonté de défi un peu désespérée, que Wagner a rapproché à juste titre d'une exclamation du philosophe genevois à la même époque :

[...] je n'ai point dans mes exhortations le chimérique plaisir d'espérer la réformation des hommes [...]⁹

Ces éléments pourraient-ils à eux seuls expliquer l'air de famille qu'ont en partage le *Code de la Nature* et le second *Discours* ? Bien que la prudence n'autorise sans doute pas à formuler d'affirmations définitives sur ce problème, nous voudrions néanmoins exposer ici les raisons pour lesquelles nous jugeons l'hypothèse peu vraisemblable. Nous aimerions notamment montrer que la pensée de Morelly pourrait être un repère par rapport auquel l'auteur du *Discours* se situerait en plusieurs endroits du texte. Il nous paraît possible que Rousseau ait évité de citer Morelly, précisément du fait d'une proximité théorique un peu trop grande avec cet auteur obscur, utopiste par surcroît, et partisan de l'égalité sociale absolue.

Dans cette perspective, la démarche fondamentale du *Discours* se serait forgée, au moins en partie, dans une relation complexe de filiation et d'opposition au *Code de la Nature*. Il faudrait alors réhabiliter Morelly, ce méconnu, dans l'histoire de la philosophie, et ne plus le considérer uniquement comme l'un des nombreux utopistes du Siècle des Lumières, dont presque seule, la tradition socialiste et communiste s'est souvenue¹⁰.

Le débat sur les sciences et les arts

Il semble que dès la rédaction de la *Basiliade* par Morelly, d'un an antérieure à celle du *Code*, un dialogue se soit instauré entre les deux auteurs, bien que, contrairement à d'autres philosophes comme Montesquieu ou Voltaire, Rousseau ne soit cité explicitement nulle part dans le roman. Cependant, notre utopiste avait lu le *Discours sur les sciences et les arts*, ainsi que les textes relatifs à la querelle qu'il avait suscitée. Il semble en reprendre les thèses, quand dans une note il affirme :

[...] 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 farchés à des vices brutaux [...]¹¹

9. Wagner, Art. cit., p. 303.

10. Voir notamment J. Droz (dir.), *Histoire générale du socialisme*, t. I : « Des origines à 1875 », Paris, PUF-Quadrige, 1997, ch. IV : « Lumières, critique sociale et utopie pendant le XVIII^e siècle français ».

11. Morelly, *Basiliade*, op. cit., t. I, p. 201.

Pourtant, cette condamnation des prétendus bienfaits de la civilisation n'est pas unilatérale, car à la fin du roman, le peuple du roi idéal Zeinzemin accède au palais de la Beauté et on lit ces lignes :

Quand les Arts et les Sciences commencent à polir et perfectionner ces bonnes qualités [du peuple de la Nature], c'est alors que disparaissent les barrières qui retenaient ces Peuples dans l'ignorance de la belle Nature¹².

Contrairement à Wagner, nous ne pensons pas qu'il faille voir là une incohérence. Morelly semble plutôt nuancer l'opinion de Rousseau, en lui accordant que la société de propriété privée ne peut que faire un mauvais usage moral des sciences et des arts, tout en maintenant ouverte la possibilité qu'une communauté fraternelle comme celle du peuple de Zeinzemin y trouve de nouveaux motifs d'admirer la nature, c'est-à-dire, chez cet auteur, l'harmonie dont la contemplation produit la paix de l'âme et le bonheur. En somme, c'est l'optimisme de l'utopiste quant à la possibilité d'une alternative sociale pour l'humanité, qui l'amène à envisager une fonction éthique des sciences et des arts, que le citoyen de Genève ne peut concevoir.

Dans le *Code de la Nature*, Morelly semble toutefois avoir radicalisé sa position sur la question. Dans une longue note, il attaque ouvertement Rousseau, le traitant de « hardi sophiste »¹³ pour avoir soutenu que le progrès des connaissances n'avait pas amélioré les hommes. Tout en concédant encore que les sciences et les arts « paraissent à certains égards avoir irrité la cupidité », Morelly allègue que la faute n'en revient pas à ces produits de la culture humaine, mais bien, encore une fois, au « principe venimeux de toute corruption morale », à savoir l'Avarice, née de l'instauration de la propriété privée. Loin de parler en « mondain voltairien »¹⁴ comme l'estime Wagner, l'auteur évalue donc le point de vue de Rousseau à l'aune de ses propres convictions morales et politiques.

On le voit, une profonde divergence de vues semble opposer les deux auteurs, que nous avons présentés comme proches par d'autres aspects. Le citoyen de Genève rejette dans plusieurs textes les arts en général, auxquels il préfère des activités plus « simples » et plus vertueuses à ses yeux ; on pense à la description de la fête populaire genevoise à la fin de la *Lettre à d'Alembert*, ou aux festivités de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse*. Morelly en revanche, concilie société idéale et progrès culturels, même si dans le projet de constitution à la fin du *Code*, il limite les progrès autorisés aux domaines des sciences et des arts, excluant ceux de la morale et de la métaphysique achevées une fois pour toutes¹⁵.

12. *Ibid.*, t. II, p.291.

13. Morelly, *Code de la nature*, *op. cit.*, p. 116.

14. Wagner, *Art. cit.*, p. 298.

15. Morelly, *Code de la nature*, *op. cit.*, p. 150-151 : « Lois des études qui empêcheraient les égarements de l'esprit humain et toute rêverie transcendante ».

Le rapport de la pensée des deux personnages semble d'emblée mêler des points d'accord fondamentaux et des oppositions non moins profondes, que la rédaction du second *Discours* va fixer.

La question anthropologique

Précisons que nous n'avons pas ici la prétention de présenter de manière exhaustive les enjeux et les problèmes posés par l'anthropologie de Rousseau. On tentera plus modestement de déterminer ce qui la rapproche, et peut-être ce qu'elle doit à la pensée de Morelly à l'époque du second *Discours*.

En effet, une lecture de ce texte à la lumière de celle du *Code de la Nature* fait apparaître des analogies ; au niveau le plus évident, on relève un diagnostic commun quant à 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 affreux « préjugés ». Pour nos deux auteurs, la longue cohorte des malheurs de l'homme a une source éminemment morale, et cette perversion s'enracine elle-même historiquement dans l'apparition 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'avisa de dire : *ceci est à moi* » et les « crimes », les « guerres », les « meurtres » les « misères » et les « horreurs »¹⁶ infligés 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* »¹⁷.

Ce constat, par ailleurs, les place du même côté dans l'opposition aux penseurs de l'école jusnaturaliste, qui dans leur ensemble incluent la propriété parmi les droits naturels de l'homme. Morelly comme Rousseau pensent un état de nature antérieur à l'apparition de la propriété parmi les hommes et déplorent, précisément dans cette perspective, l'incapacité de leurs adversaires à concevoir l'homme dans sa vérité, du fait de leur tendance incurable à projeter sur l'individu à l'état de nature les caractéristiques de l'état social. Ainsi Morelly :

Ils [les moralistes] ont cru, ou que l'homme était naturellement tel qu'ils l'ont trouvé à la naissance de leurs projets, ou qu'il devait être ce que je prouve qu'il n'est point [...] ¹⁸

16. J.-J. Rousseau, *Discours*, op. cit., p. 222.

17. Morelly, *Code de la nature*, op. cit., p. 47.

18. *Ibid.*, p. 55.

Rousseau développera cette idée, écrivant notamment :

Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société¹⁹.

Bien que cette idée ne soit pas l'apanage exclusif de ces deux auteurs, ceux-ci ont en commun d'en faire usage dans une perspective de réhabilitation de la nature humaine. Leurs conceptions respectives, malgré la divergence fondamentale qui les sépare, se recoupent, de ce fait, en bien des points.

De prime abord, c'est une opposition radicale qui se manifeste. Pour Morelly, l'homme, à peine sorti de l'engourdissement originel, ressent aussitôt les effets douloureux d'un déséquilibre fondamental : nos besoins en effet excèdent « toujours de quelque chose les bornes de notre pouvoir »²⁰. L'auteur voit dans cette disposition « les intentions de la suprême sagesse »²¹, qui entend par là amener les hommes à s'entraider, et il en conclut deux qualités essentielles : d'une part une « espèce d'attraction morale », autrement dit la *sociabilité* ; d'autre part, une tendance suscitée par le manque au « *développement de la raison*, que la nature a mise à côté de cette faiblesse pour la seconder »²² ; et cette expression ouvre la perspective d'un perfectionnement de l'individu et de l'espèce dans le temps. Morelly s'appuie sur ces fondements pour développer une anthropologie postulant la bonté et l'altruisme de notre espèce : la nécessité réciproque de secourir et d'être secouru, puis la complémentarité des talents engendrés par le perfectionnement, mettent les humains dans une douce dépendance de chacun par rapport à tous, et suscite une bienfaisance universelle. En effet, sans calcul rationnel, par le simple jeu profitable à tous des services mutuellement rendus, les hommes développent les vertus sociales. C'est pourquoi l'état de nature est un âge d'or de la communauté bienheureuse.

Il n'est sans doute pas besoin d'insister beaucoup sur l'énergie avec laquelle Rousseau rejette l'idée de la sociabilité naturelle dans le *Discours*. Dès la Préface, il cherche à établir dans l'esprit humain « des principes antérieurs à la raison » qui lui épargnent la nécessité « d'y faire entrer celui de la sociabilité »²³. C'est au contraire l'*indépendance* qui caractérise les premiers hommes, et de ce fait, plutôt que l'entendement, ce qui distingue l'homme de l'animal est « sa qualité d'agent libre »²⁴. Dans le groupe des philosophes visés par les développements sur l'isolement de l'homme naturel, on peut sans doute inclure Morelly. Rousseau lui est en effet tout à

19. J.-J. Rousseau, *Discours*, op. cit., p. 168.

20. Morelly, *Code de la nature*, op. cit., p. 43.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.* ; souligné par l'auteur.

23. J.-J. Rousseau, *Discours*, op. cit., p. 162.

24. *Ibid.*, p. 183.

fait opposé dans sa description de l'ancêtre de l'homme social, suffisamment robuste pour pourvoir à tous ses besoins, sans langage, sans liens d'affection, même familiaux, ni sans le moindre embryon de raison. Le genre de bonheur auquel un tel animal peut prétendre n'a rien à voir avec la félicité morellienne née de l'affection générale. Il fait plutôt penser à une forme d'ataraxie farouche, pré-rationnelle, produite par la satisfaction des besoins du corps, le silence des passions de l'âme, et l'absence de réflexion. L'opposition est si radicale que Morelly semble répondre par avance à l'auteur du Second *Discours* sur ce point, quand il affirme :

Si par liberté on entend une entière indépendance qui exclue absolument tout rapport d'un homme à un autre, je dis que cette liberté serait un état de parfait abandon ; situation dans laquelle les hommes vivraient isolés comme les plantes...²⁵

Toutefois, une fois posée la contradiction entre une pensée mettant au cœur de la nature de l'homme la dépendance, et une autre lui substituant l'indépendance, force est de constater que les points de convergence sont nombreux. Même en ce qui concerne la première étape de l'histoire de l'homme, Rousseau et Morelly sont proches.

L'anthropologie morellienne, malgré sa destination communautaire, a un fondement méthodologique individualiste. De ce point de vue, du reste, elle se rapproche de celle d'autres auteurs de la même époque. Elle place en effet au cœur de la sociabilité et de la perfectibilité humaines le désir de chaque homme, commun avec les autres êtres sensibles, de se conserver soi-même. L'auteur nomme indifféremment cette passion primitive « amour de soi-même » ou « amour-propre » et la décrit comme suit :

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 recourir²⁶.

Il est évidemment tentant de faire le rapprochement avec le fameux concept d'amour de soi rousseauiste, défini dès la Préface du *Discours* comme le principe qui « nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes »²⁷. Sur cette base théorique assez courante dans la sphère intellectuelle de l'époque, les deux auteurs font une distinction conceptuelle similaire : l'amour de soi est d'abord une passion purement physique, qui pousse l'homme à rechercher la jouissance ; dans un second temps, cette passion se prolonge, par l'action d'une perfectibilité dont Rousseau reconnaît autant que Morelly le caractère essentiel chez l'homme, et le lien avec la vie sociale, en un principe interne à l'âme

25. Morelly, *Code de la nature*, op. cit., p. 80. L'orthographe est celle du texte original.

26. Morelly, *Code de la nature*, op. cit., p. 41.

27. J.-J. Rousseau, *Discours*, op. cit., p. 161-162.

humaine que les deux auteurs valorisent sur le plan moral. L'un comme l'autre considèrent cet amour de soi comme le fondement de toute vertu naturelle²⁸.

En effet, Morelly déduit de l'amour de soi une qualité morale primitive, nommée « probité naturelle ». « Éloignement invincible de toute action dénaturée »²⁹, la probité nous dissuade de nuire à autrui en suscitant pour de tels actes une répulsion instinctive, liée à l'indissociabilité de notre intérêt particulier d'avec l'intérêt général dans l'état de nature. En s'abstenant de mal faire, l'homme ne fait que manifester sous sa forme passive l'amour du bien commun : la probité est une modalité de la vertu sociale naturelle.

Or, bien que la sociabilité naturelle ait suscité un rejet catégorique de la part de Rousseau, on peut noter que sa conceptualisation de la pitié, « répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »³⁰, présente des similitudes avec la probité de l'utopiste.

Nous ne voulons pas entrer ici trop avant dans les débats suscités par le concept de pitié rousseauiste, dont on connaît la caractérisation ambiguë chez l'auteur lui-même, tantôt antérieure à la réflexion, tantôt mise en jeu par la réflexion et l'imagination. Cependant cette complexité n'apparaît qu'à l'étude de l'ensemble du *corpus* rousseauiste.

Dans le second *Discours*, la pitié est présentée comme un des « deux principes antérieurs à la raison » avec l'amour de soi. Mais de fait, elle est conditionnée par ce dernier, dans la mesure où elle consiste à souffrir de la souffrance de l'autre par identification avec les souffrances que nous-mêmes avons senties, ou que nous pourrions éprouver. Comme la probité, bien que par un autre chemin, elle se déduit donc de la passion primitive qui nous attache à l'existence : sans amour de soi on ne pourrait concevoir de compassion pour les autres.

La pitié dans le second *Discours* partage donc aussi le caractère spontané de la probité morellienne, qui est une réaction affective et non pas raisonnée. De plus, même si elle ne procède pas de la coopération entre les hommes, elle est décrite comme une qualité qui « concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce »³¹ : Rousseau explique que c'est d'elle que viennent tous les liens plus tardifs entre les humains³². Certes, elle a une place beaucoup plus centrale dans le dispositif théorique rousseauiste, que la probité chez Morelly. En effet, la pitié contient à elle seule en germe toutes les vertus, tandis que la probité n'est qu'un corollaire de l'attraction morale

28. Pour une synthèse des problèmes relatifs à l'amour de soi chez Rousseau, voir Luc Vincenti, « Rousseau et l'amour de soi », in *Rousseau et la philosophie*, André Charrak et Jean Salem (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 143-154.

29. Morelly, *Code*, *op. cit.*, p. 47.

30. J.-J. Rousseau, *Discours*, *op. cit.*, p. 162.

31. *Ibid.*, p. 214.

32. « (...) de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales (...) », *ibid.*, p. 213.

et de l'amour du bien commun. Mais cela peut s'expliquer par le fait que Rousseau a refusé de faire de l'homme un être d'emblée social ; amené à penser un lien primitif entre les individus, qui serait générateur de tous les autres, il ne pouvait le faire que négativement, en tant que « désir de non-souffrance d'autrui » si l'on peut dire, et en tant que produit de l'identification de l'autre à soi. Il était donc conduit à accorder à ce qui, chez l'utopiste, est une conséquence, le rôle d'une cause première.

Enfin, un troisième rapprochement conceptuel s'impose, dans la mesure où Morelly, comme Rousseau, pense la corruption par la société des bonnes passions naturelles. *Désir d'être* perverti en *désir d'avoir*, l'amour de soi morellien, sous le régime de la propriété privée, devient en effet l'Avarice, vice secondaire, étranger à la nature profonde de l'homme, mais qui telle une maladie se répand en société et engendre tous les autres : vanité, ambition, hypocrisie, etc. L'Avarice supprime bientôt les vertus naturelles, rend les hommes féroces et fracture leurs liens antérieurs. Il fait oublier la communauté primitive.

Comparons cette Avarice à l'amour-propre du second *Discours*. Passion née de la vie sociale, l'amour-propre précède, de peu il est vrai, l'apparition réelle de la propriété, et n'est pas directement engendré par elle. C'est la raison, dit Rousseau, et les capacités de comparaison qu'elle génère, qui permettent sa naissance. Mais il ne faudrait pas confondre ses conditions objectives de possibilité, et son aliment subjectif principal : comme l'Avarice, l'amour-propre redouble de vigueur là où règne la propriété, et croît avec les inégalités. Lui aussi étouffe les vertus naturelles, en se substituant à l'amour de soi. Il joue de plus fondamentalement le même rôle que l'Avarice dans l'argumentation, en ce qu'il constitue l'obstacle épistémologique qui masque à l'observateur la véritable nature de l'homme³³. Morelly comme Rousseau réactualisent là, dans un contexte philosophique, un schème chrétien familier aux lecteurs du XVIII^e siècle.

C'est sur la base de ces proximités, que nous faisons l'hypothèse d'une réminiscence de la théorie morale morellienne dans le fameux développement du Second *Discours* sur la pitié naturelle. L'auteur du *Code*, en effet, critiquant les moralistes classiques, qui partent toujours du principe que l'homme est méchant, avait opposé à la maxime maîtresse de la morale ordinaire, « Ne fais point à un autre ce que tu ne voudrais point qu'il te fit »³⁴, la maxime de la nature selon lui : « Fais tout le bien que tu voudrais

33. Nous ne voulons ni ignorer ni nier ce que l'amour de soi, l'amour-propre, mais également la pitié et la probité doivent chez les deux auteurs à Malebranche et à la querelle du quiétisme, comme l'ont respectivement montré N. Wagner (*op. cit.*, Deuxième partie, chapitres 4 et 6) et L. Vincenti (*Rousseau, l'individu et la République*, éd. Kimé, Paris, 2001, surtout ch. 2) pour chacun des deux auteurs. Nous cherchons seulement, encore une fois, à mettre en lumière le rôle qu'a joué pour le Rousseau du second *Discours*, l'influence de Morelly dans le déplacement de ces concepts sur un terrain proprement anthropologique et politique, et non plus métaphysique.

34. Morelly, *Code*, *op. cit.*, p. 75.

éprouver toi-même »³⁵. Il traduisait ainsi le précepte évangélique dans les termes de sa pensée, empreinte de religion naturelle. Il est plausible que Jean-Jacques ait ce passage en tête quand il écrit :

C'est elle [la pitié] qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins **parfaite**, mais plus **utile** peut-être que la précédente : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*³⁶.

Certes, l'origine de la formule est religieuse, et celle-ci se retrouve chez d'autres auteurs ; mais l'allure du paragraphe rappelle Morelly, d'autant que Rousseau emploie l'expression « justice raisonnée », et non, par exemple, « justice divine ».

Hobbes et Mandeville étant les adversaires désignés de ces lignes, on risquera l'interprétation selon laquelle le citoyen de Genève jouerait ici ses interlocuteurs les uns contre les autres, en tempérant la « perfection » de la morale morellienne et christique par une concession à « l'utilité », concept qui résume bien l'éthique de l'auteur de la *Fable des Abeilles* comme de celui du *Léviathan*. Le désaccord avec Morelly précisément pourrait se déduire de l'adjectif « raisonné » adjoint dans le texte au concept de « justice » : le citoyen de Genève reprocherait implicitement à l'auteur du *Code* d'attribuer à l'homme de la nature des raisonnements moraux, qui ne peuvent intervenir selon lui qu'avec le développement des facultés intellectuelles, c'est-à-dire *dans un second temps* par rapport à l'apparition d'un instinct moral comme celui de la pitié. Pour Rousseau, faire du bien à l'autre dans l'attente de la réciprocité, ne pourrait être une attitude primitive, pour deux raisons : d'une part, une telle formule implique un rapport originel positif à l'autre, d'autre part, un tel pari procèderait forcément d'un calcul rationnel. Morelly ferait donc l'erreur symétrique de ceux qui prennent la méchanceté des individus comme point de départ de leur raisonnement : tous plaquent sur l'homme des caractéristiques morales ou intellectuelles qui ne sont pas originaires.

Dans cette perspective critique, l'utopiste serait toutefois demeuré un adversaire clandestin. Ce silence de Rousseau est probablement dû au fait que Morelly était déjà à cette époque considéré comme un auteur secondaire, dont le roman *La Basiliade* avait été éreinté à sa sortie par la majeure partie de la critique. Hobbes et Mandeville, en revanche, étaient des adversaires dont la critique constituait un enjeu beaucoup plus décisif.

Quoi qu'il en soit, ce passage apparaît révélateur de la position intellectuelle de l'auteur du *Second Discours* : celui-ci rejette manifestement une vision trop angélique de l'homme, refusant de faire de ce dernier une créature naturellement parfaite, tout en niant aussi nettement qu'il soit

35. *Ibid.*

36. J.-J. Rousseau, *Discours*, *op. cit.*, p. 215. Souligné par nous.

naturellement vicieux (Hobbes) ou que le vice individuel puisse produire le bonheur social (Mandeville). L'étude du rapport à la théorie morellienne permet en tous cas, s'il en était besoin, de nuancer une interprétation trop littérale et simpliste de la pensée rousseauiste, selon laquelle celle-ci considérerait l'homme comme « naturellement bon ». Du moins, la bonté de l'homme naturel n'est-elle pas la bienveillance universelle décrite par Morelly.

Histoire et avenir de l'homme

L'anthropologie comparée des deux auteurs pourrait laisser croire que, chez Morelly, l'état de nature est un état de perfection de l'espèce. Cependant, s'il est vrai que, comme pour Jean-Jacques d'un certain point de vue, le premier état social « dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable »³⁷, il ne s'ensuit pas, pas plus que chez Rousseau, qu'il soit l'idéal auquel il faille rétrograder. Chez notre auteur, nous trouvons l'ébauche d'une conception de l'évolution historique, qui semble, là encore, être au moins une des sources de celle du second *Discours*.

Il faut rappeler ici que le *Code de la nature* se présente comme une défense de *La Basiliade*, attaquée par plusieurs grands journaux de l'époque, et que c'est la nécessité de se justifier qui a poussé l'auteur à préciser ses conceptions politiques, en même temps qu'elle l'a amené à en élucider les présupposés philosophiques. Ce faisant, Morelly imprime un important infléchissement à l'histoire de l'utopie française, puisqu'il est le premier à ne plus situer la société idéale dans un Ailleurs inaccessible, inséré dans une narration romanesque, mais à écrire un plan de législation, qui constitue la dernière partie de l'essai. Un tel programme est donc supposé pouvoir être adopté, même si son auteur concède :

[...] il n'est malheureusement que trop vrai qu'il serait comme impossible, de nos jours, de former une pareille république³⁸.

Ce pessimisme, lieu commun du genre depuis Thomas More³⁹, n'enlève pas à Morelly son titre de gloire : il est le premier utopiste à produire une véritable réflexion théorique, dans les trois premières parties du petit ouvrage. En effet, ses prédécesseurs s'expriment tous dans la langue du roman et évitent le plus souvent les longs développements philosophiques sur la nature de l'homme, des sociétés ou de l'histoire. En revanche, la

37. J.-J. Rousseau, *Discours*, op. cit., p. 229.

38. Morelly, *Code*, op. cit., p. 127.

39. Rappelons les derniers mots de *L'Utopie*, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 234 : « [...] je reconnais bien volontiers qu'il y a dans la république utopienne bien des choses que je souhaiterais voir dans nos cités. Je le souhaite, plutôt que je ne l'espère ».

pensée de Morelly, on a pu le voir, s'attaque à toutes ces questions, et pour ce faire, puise dans la réflexion de ses contemporains. L'utopiste s'inscrit pleinement dans les débats des milieux éclairés de son temps, comme du reste l'auteur l'annonce d'emblée : le *Code de la nature* porte en effet en sous-titre « *ou le véritable esprit de ses lois* », en réponse à l'ouvrage de Montesquieu. Notre auteur lui répond sur plusieurs questions. Si, comme *l'Utopie* de More avec sa longue dénonciation de la misère des campagnes anglaises à la fin du XV^e siècle, l'ouvrage contient des allusions à la réalité politique et sociale de son époque (en l'occurrence les démêlés de Louis XV avec les Parlements), il constitue en même temps la première utopie à polémiquer ouvertement avec d'autres sur le terrain proprement théorique, qu'il s'agisse d'anthropologie, de morale, de métaphysique ou de politique.

Cette inscription dans le siècle explique que sa pensée emprunte des concepts à l'école du droit naturel, à commencer par celui d'état de nature. Morelly est donc amené, à l'issue de la description de cet état, à s'interroger sur l'origine de la « corruption des nations »⁴⁰.

Ces dernières, selon lui, étaient dans l'état primitif constituées de l'union de plusieurs familles, dominée par un affectueux et bienveillant gouvernement paternel. Morelly donne trois « causes physiques » à la dégradation progressive de cet état : l'accroissement de la population qui affaiblit ce qu'il appelle « l'affection de consanguinité » entre ses membres ; les migrations, qui produisent le même effet d'éloignement des familles, « parce que chacune se charge d'une part du bagage ou des provisions »⁴¹ ; enfin, les difficultés d'un nouvel établissement. L'idée générale est que des circonstances fortuites ont conjugué des problèmes matériels à un affaiblissement des liens entre les individus, situation inévitablement génératrice de dissensions. On a alors « consenti à se soumettre à des lois » ; mais pour comble de malheur, ceux à qui on a confié cette tâche ont commis des erreurs, répétées par les moralistes et les politiques plus tardifs, « prenant [...] les choses et les personnes telles qu'ils les trouvaient »⁴², au lieu de corriger leurs vices naissants. Ils ont supposé les hommes foncièrement méchants et ont donc adapté les lois à cet axiome, pensant rendre à chacun le sien en instaurant la propriété privée. Nulle décision ne pouvait être plus funeste, et contrairement à d'autres (notamment à Rousseau lui-même), Morelly n'excepte aucun législateur dans sa condamnation, pas même Lycurgue et Solon.

Plusieurs remarques s'imposent, qui tendraient plutôt à marquer la distance entre Morelly et Rousseau. D'abord, nous n'avons pas affaire ici à une théorie contractualiste à proprement parler, dans la mesure où le vague consentement à se soumettre à des lois qu'évoque Morelly est trop éloigné d'un accord déclaré et conscient, portant sur un corps de lois fondamentales

40. Morelly, *Code, op. cit.*, p. 68.

41. Morelly, *Code, op. cit.*, p. 69.

42. *Ibid.*

bien définies, ou du moins sur certains principes de vie commune. Ensuite, on ne peut que constater la relative faiblesse théorique de cette argumentation, comparée à la richesse des analyses rousseauistes sur le sujet : l'apparition de la propriété privée dans les sociétés humaines y semble liée à des causes purement exogènes, jointes à la maladresse des législateurs, tandis que le *Discours* donne à voir la logique du développement des activités humaines, les progrès économiques et techniques, les effets de ces progrès sur les consciences ; celui-ci poursuit, après la conclusion du pacte, sur le changement progressif du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire, de l'établissement de la loi et du droit de propriété au despotisme, là où, dans le *Code*, on ne trouve que des ébauches d'analyse entrecoupées de longues tirades à visée essentiellement polémique. À première vue, l'histoire humaine vue par Morelly semble livrée au hasard des circonstances, tandis que Rousseau en montre la logique intime.

Pourtant, à y regarder de plus près, il se trouve que le hasard tient également lieu d'explication historique dans le *Discours* : son rôle est seulement reporté en amont, pour expliquer le premier rapprochement des hommes qui provoque l'apparition des facultés intellectuelles et des vertus sociales, à l'état d'ébauche. On sait combien l'auteur insiste à ce point de l'analyse sur le caractère « fortuit » du concours de « plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître »⁴³, comme les modifications climatiques.

Il semble clair, de plus, que l'intervention de causes apparemment fortuites, et en tout cas externes ici, a la même fonction que chez l'utopiste : il s'agit de montrer que l'homme n'est pas sorti de son état primitif par la nécessité de sa nature propre. Là encore, les deux auteurs poursuivent donc un même but, et ce par des moyens similaires : disculper l'essence humaine du mal moral qui ronge la vie sociale.

Cette visée commune ne suffirait cependant pas à elle seule pour parler de filiation de l'un à l'autre, si l'on n'y adjoignait des rapprochements textuels. Un procédé rhétorique du *Discours* notamment semble inspiré du *Code de la nature* : il s'agit de la fameuse prosopopée du riche, à la fin de l'état de nature, qui habilement convainc les autres hommes de la nécessité de l'institution politique, garantissant par la force publique la propriété de chacun. Ce passage paraît proche d'une autre prosopopée, celle « d'un de nos savants européens »⁴⁴, qui s'adresse à l'une des peuplades américaines, dont Morelly loue le bon naturel préservé. Ce savant imaginaire tente de convaincre les Indiens de la nécessité de défricher de nouvelles terres et surtout de se les partager, mais pas de manière égalitaire

[...] car alors, chacun travaillant sur le sien et pouvant subsister du produit de son fonds, personne ne voudrait plus aider son voisin...⁴⁵

43. J.-J. Rousseau, *Discours*, op. cit., p. 221.

44. Morelly, *Code*, op. cit., p. 60.

45. *Ibid.*, p. 61.

On trouve dans ces lignes la même volonté « d'adroite usurpation », le même genre d'arguments spécieux visant à justifier l'inégalité sociale par l'intérêt général. Bien que le riche de Rousseau soit bien meilleur orateur, l'idée peut très bien en être venue à son auteur en lisant le *Code de la nature*.

Toutefois, ce serait mutiler la pensée de Morelly, que de s'en tenir aux développements de la seconde partie du *Code* sur l'histoire humaine. Il y revient en effet d'un point de vue plus général et métaphysique, dans la troisième partie qui aborde la question du mal moral. Après une critique extrêmement féroce de la corruption des principes du christianisme par l'institution religieuse, en particulier de l'esprit monacal, totalement contre-nature, dans les pages qui précèdent, Morelly s'y réclame de la religion naturelle, et dans cette perspective nie l'existence du hasard dans l'ordre moral, qui lui-même est le fondement de l'ordre politique et social : la Providence préside aux destinées de l'humanité.

C'est pourquoi, en tout état de cause, l'apparition de la propriété privée ne peut ni être un véritable mal, ni non plus l'effet du hasard : elle doit avoir un sens dans l'épopée de l'homme. Morelly écrit :

[...] les lois de la nature [...] n'acquièrent que par degrés une autorité entière sur l'humanité [...] Comment les nations pourraient-elles l'apprendre si elles ne passaient par plusieurs formes de gouvernement, par plusieurs systèmes, dont les défauts dussent tôt ou tard réunir tous les suffrages en faveur de la nature ?⁴⁶

Notre utopiste défend incontestablement ici une conception téléologique de l'histoire, dans laquelle s'inscrit la période du règne de la propriété comme le moment où le mal semble triompher, pour mieux ramener les hommes à l'état de nature dont ils sont sortis par inconscience : l'auteur relève en effet l'innocence des premiers peuples, « sans réflexion et par conséquent, sujette à se corrompre »⁴⁷.

Il faudrait alors concevoir non pas un, mais deux états de nature, l'un derrière nous, l'autre à venir. L'égalité et la fraternité qui règnent *de facto* dans le premier état de nature sont étrangères, dans une large mesure, à l'égalité et à la fraternité conscientes et organisées, acquises au terme d'un long et tumultueux processus historique, censé se conclure par l'adoption par l'humanité du « Modèle de législation conforme aux intentions de la nature »⁴⁸ placé en dernière partie du *Code*. Ainsi, hasard et nécessité, qui expliquaient dans la deuxième partie l'apparition de la propriété, se résorbent dans la téléologie de l'histoire humaine.

Ce faisant, Morelly pose assez sommairement les bases d'une conception du processus historique comme épuration graduelle des codes de

46. Morelly, *Code*, *op. cit.*, p. 101-102.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, p. 127.

lois par les hommes, qui s'améliorent ainsi « par degrés » (l'expression revient à plusieurs reprises), sous le patronage bienveillant de la Providence.

On ne trouve pas chez Rousseau une telle conception du rôle de cette dernière dans l'histoire humaine. La Providence, ou la Nature, sont évoquées dans le second *Discours* mais n'ont pas une fonction aussi explicite ni aussi systématique. L'histoire humaine, décrite par Rousseau comme celle des progrès de l'inégalité et de la corruption parmi les hommes, semble due à une logique interne immanente à la nature des êtres humains et à leurs relations, plus qu'à un principe transcendant. De même, la confiance que Morelly place dans l'avenir du genre humain s'oppose à l'incertitude de Rousseau qui évoque une alternative, en décrivant le stade ultime de corruption auquel sont parvenues les sociétés humaines. Il caractérise en effet le despotisme comme le « dernier degré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin les autres, *jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout-à-fait le gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime* »⁴⁹.

L'avenir reste ouvert, entre la généralisation, non pas de l'état de nature, mais bien de la « loi de la jungle » entre les hommes, et la régénération de l'espèce par l'accession à un stade supérieur, moralement et politiquement, de leur histoire. Rien d'extérieur aux hommes et à leur liberté, d'un certain point de vue, ne peut résoudre les problèmes de l'humanité en la réconciliant avec sa nature profonde. Sur ce point, la divergence entre les deux auteurs semble bien irréductible.

L'influence du *Code de la nature* sur le second *Discours* nous paraît indéniable, pour toutes les raisons que nous venons de voir, même si Rousseau doit peut-être plus à Morelly par ce qu'il rejette de ses théories que par ce qu'il en retient. Mais n'est-ce pas là le type de rapport que l'auteur du second *Discours* entretient avec tous ses prédécesseurs ? Un seul aspect, mais non des moindres, est absolument absent de la démarche de Rousseau en 1753-1754 : le projet utopique lui-même. Le *Discours* est dénué de plan de législation parfaite, et d'une manière plus générale, bien que le point ait été discuté⁵⁰, on ne peut pas considérer Rousseau comme un « utopiste » au sens rigoureux du terme, mais seulement, à la limite en un sens dérivé. Mais cela ne signifie pas pour autant que celui-ci n'ait rien appris de l'utopie en général, et particulièrement de celle de Morelly : le *Projet de Constitution pour la Corse* lui-même, comme essai avorté de législation, avec notamment son insistance sur une répartition uniforme et ordonnée de la population sur le territoire, ses propositions concernant l'établissement de magasins publics, ou la disparition de la monnaie, semblent de bons indices d'un tel héritage. Cette question, que nous nous contentons ici de formuler, mériterait de faire l'objet d'une étude précise.

49. J.-J. Rousseau, *Discours*, op. cit., p. 249.

50. Voir sur ce point J. Fabre, « Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau », *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*, t. XXXV, 1959-1962.

Il paraît donc bien difficile d'écarter Morelly de l'histoire de la pensée de Rousseau. Cela peut peut-être surprendre. Mais au-delà du second *Discours*, la relation entre la pensée des deux hommes vient rappeler un fait plus général et trop souvent négligé : le rapport, non pas antagoniste mais complémentaire, entre la tradition philosophique des Lumières et la tradition utopique, qui demeure important pour qui veut comprendre l'évolution générale des idées au XVIII^e siècle.