

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

21/01/2009

La Cité du soleil de Campanella : le programme utopique d'une société ordonnée à la nature (1)

Le texte de la *Cité du Soleil* a été vraisemblablement composé par Campanella en 1602, donc tout au début de sa longue incarcération dans une prison de Naples, suite à l'échec, en 1600, de l'insurrection de Calabre dont il avait été accusé d'être l'un des meneurs : l'hypothèse a été avancée que, par le moyen de ce récit soumis au régime de la fiction utopique, il avait entrepris d'exposer le projet de réforme sociale qu'il aurait tenté de mettre en œuvre, à titre expérimental, dans la Calabre libérée du joug espagnol, comme ébauche d'une république chrétienne qui n'eût plus ensuite qu'à être progressivement étendue aux limites du monde habité. Si cette hypothèse est juste, on doit en conclure que son « utopie » présentait d'emblée les caractères d'un programme susceptible d'être effectivement réalisé par les soins mêmes de son auteur : son horoscope, tel qu'il l'avait lui-même dressé, et qui lui avait révélé la conjonction favorable de sept éléments astraux, deux de plus que dans l'horoscope du Christ établi par Cardan, avait en effet assuré à Campanella le destin d'« empereur du monde », quasiment d'un nouveau Messie. Resté sur le moment inédit, même s'il a pu circuler clandestinement sous forme manuscrite, ce texte a été pour la première fois publié à Francfort, en 1623, donc à peu près au moment où Francis Bacon composait sa *New Atlantis* ; il avait alors été annexé à la troisième partie, consacrée à des questions politiques, de la *Philosophia realis* de Campanella. C'est à nouveau sous cette forme qu'en 1637, l'année de la parution du *Discours de la méthode*, il a été republié à Paris où, bénéficiant de la protection personnelle de Richelieu qui appréciait ses compétences d'astrologue, Campanella s'était exilé en 1634, ayant quitté définitivement l'Italie, où, après avoir été torturé, il avait subi un emprisonnement de vingt-sept années. C'est seulement au XIXe siècle, où il a été redécouvert en tant que préfiguration des utopies communautaristes et socialistes, que le texte de la *Cité du soleil*, extrait de son contexte initial, a été publié isolément et lu pour lui-même.

L'insertion primitive du texte de l'utopie rédigée par Campanella dans un ensemble rédactionnel plus large placé sous l'intitulé *Philosophia realis* fait tout de suite sens : comme le suggérait la remarque qui vient d'être présentée au sujet du caractère à la lettre « programmatique » de cet écrit, elle dote celui-ci, d'une manière qui peut paraître à première vue paradoxale, d'une dimension de « réalité », en un sens de ce terme qui reste à préciser. Comme le remarque J. Delumeau dans son ouvrage de référence *Le mystère Campanella* (éd. Fayard, 2008, p. 267 et p. 533), ceci suffit pour faire comprendre ce qui distingue l'utopie de Campanella de celle de More dont, comme l'avait aussi fait Bacon, il semble s'être formellement inspiré, tout en faisant subir à ce modèle de base d'importantes et significatives torsions. Le navigateur génois anonyme auquel Campanella attribue le récit du voyage qui l'a conduit dans la Cité du Soleil qui, pour se trouver en des contrées fort éloignées qui la rendent difficilement accessible, n'en est pas moins précisément situable quelque part sur une carte géographique, puisqu'elle est localisée dans l'île de Taprobane, l'actuel Sri Lanka, qui n'est certainement pas « nulle part », n'a rien d'un Hythlodée, le narrateur de l'utopie de More,

littéralement un « raconteur de billevesées », qui décrit des formes imaginaires de vie sociale faisant pièce à ce qui existe dans la réalité, c'est-à-dire l'Angleterre du XVI^e siècle, et ne pouvant, comme le déclare en son nom propre More dans les dernières lignes de son récit, que faire l'objet d'une espérance désabusée, dont il faut se garder de croire qu'elle pourrait être telle quelle jamais mise en œuvre quelque part, ni *a fortiori* propagée à l'ensemble de la terre. Comme l'écrit Delumeau :

« La Cité du Soleil ne fut pas seulement un jeu ou une critique du présent par le biais d'une fiction comme l'était l'*Utopie* de More, mais bien l'anticipation de ce qui arrivera un jour et de ce que sera la société humaine durant le siècle d'or (c'est-à-dire le laps de temps séparant, d'après la prédiction de Joachim de Fiore, la première résurrection, qui doit avoir lieu sur terre, de la seconde, qui aura lieu dans le ciel). » (p. 409).

La dédicace à Richelieu de la *Philosophia realis* mentionne dans ce sens le souhait que « resplendisse toujours la Cité du Soleil que j'ai esquissée et que tu vas édifier. » (cf. Delumeau, p. 416).

En 1638, Campanella, convoqué au Louvre pour examiner l'enfant qui venait de naître et devait devenir Louis XIV afin d'en prédire la future destinée, a consigné son diagnostic dans une longue *Eglogue* imitée de la quatrième églogue de Virgile, dans laquelle il annonçait que le futur roi de France deviendrait souverain de la Cité du soleil (Delumeau, p. 262) : le mythe solaire qui a plus tard accompagné l'iconographie officielle du « roi soleil » vient de là, ce qui prouve que l'utopie de Campanella est effectivement parvenue, quoique de manière inattendue, à s'inscrire pour une part dans les faits. Il en résulte que Campanella a entrepris, au lieu de poser la spéculation utopique en alternative à ce qui existe réellement, de réintégrer celle-ci, par le biais d'une annonce prophétique, à son ordre et à son mouvement : avec lui, l'utopie deviendrait ainsi, à la lettre, « réelle », en ce sens qu'elle est destinée à être réalisée au moment venu. Se trouve ainsi justifiée l'incorporation du texte de l'utopie à l'ensemble plus large désigné à l'aide de la catégorie de *Philosophia realis*.

À quoi renvoie au juste, telle qu'elle vient sous la plume de Campanella, cette catégorie qui constitue sans doute l'une des clés de sa pensée ? Pour le comprendre, on peut prendre appui sur la référence à un sonnet écrit par lui en prison, dans lequel apparaît, sous une forme concentrée, un thème récurrent qui traverse toute son œuvre, celui du « livre du monde », métaphore dont l'usage remonte à l'Antiquité mais qu'il a contribué à charger d'un surcroît de sens. Ce sonnet, souvent cité (par exemple dans l'ouvrage de Delumeau, p. 296), a été adapté en langue allemande par Herder sous le titre « Le monde et ses livres », et c'est d'après cette version que Hans Blumenberg le reproduit tout à la fin du chapitre 7 de son étude sur *La lisibilité du monde* (éd. du Cerf, 2007, p. 91) :

« Le monde, ce livre où l'éternel
Intellect inscrivit ses pensées véritables,
Est un temple vivant où de toutes parts
Il nous peint des idées et des actions
Et lui-même nous offre son modèle.
Que chacun lise et contemple cet art
Vivant, divin, et puisse dire :
« Je suis celui qui le mène à sa fin et à sa perfection. »
Nos âmes, hélas, sont attachées à des livres
Et à des temples sans vie.
Ces copies fautives du vivant,
Nous les préférons au sublime enseignement de Dieu.
De cette erreur naissent les châtements
Qui nous frappent à notre insu ;
De là nos querelles, notre ignorance et notre souffrance.
Oh, revenez à votre modèle, humains, et au bonheur ! »

Dans la Préface à son édition d'Oeuvres choisies de Campanella (1843), reproduite dans le recueil des *Voyages aux pays de nulle part*, éd. Robert Laffont, coll. Bouquins, 1990,

où est repris le texte de *La Cité du soleil*, Louise Collet, connue par ailleurs à travers sa correspondance érotico-littéraire avec Flaubert, cite le poème de Campanella en en donnant la version suivante (p. 210 de l'éd. Bouquins) :

« Le monde est le livre où l'intelligence éternelle écrit ses propres pensées ; c'est le temple vivant qu'elle orna tout entier de statues vivantes, en y peignant ses actes et son image.

Afin que tout esprit y lise et en admire la beauté et l'ordonnance, pour ne pas être impie et qu'il puisse dire : J'accomplis la loi de l'univers en contemplant Dieu, qui est dans toute choses.

Mais non, âmes attachées aux livres et aux temples morts, copies infidèles du livre vivant, nous les lui préférons.

O peines, combats, ignorance, fatigues et douleurs, avertissez-nous de notre erreur !

Ah ! retournons à l'original par l'intelligence de Dieu. ».

Dans ses diverses versions, ce poème est construit sur l'opposition entre ce qui est vivant et ce qui est mort. Ce qui est vivant, c'est le livre de la nature, qui constitue l'original sur lequel ont été effectuées de multiples copies plus ou moins fautives : celles-ci se sont surajoutées les unes aux autres, érigeant ainsi, en lieu et place du modèle réel, l'édifice des « temples morts », entendons par là les opinions contradictoires recueillies et discutées par la tradition, qui n'est en fait qu'un répertoire des inventions humaines. Lorsque Campanella parle de la tradition, il pense précisément à l'aristotélisme, dans lequel il voit le principal écran qui s'est interposé entre l'esprit et les choses, obscurcissant ainsi la compréhension du « livre vivant », qui n'a pas été écrit par des hommes mais est directement l'œuvre de Dieu, ce par quoi il est détenteur d'un trésor de vérité dont le caractère irrécusable ne peut être contesté.

Campanella avait été, dès ses années de formation, disciple du philosophe naturaliste calabrais Telesio, auteur d'un *De Natura rerum* (1565), qui avait été dans l'Italie de la Renaissance tardive le représentant par excellence d'une position philosophique anti-aristotélicienne, ce qui l'avait rendu suspect à l'Eglise ; ce destin sera aussi celui de Campanella, qui aura beaucoup de peine à défendre contre les « faux frères », expression dont il est semble-t-il l'inventeur, son idée d'une « philosophie chrétienne », rendue telle une fois libérée du joug des fausses traditions et ainsi rendue fidèle au seul vrai « livre », celui de la nature tel qu'il a été composé, et continue d'ailleurs à s'écrire, de la main même de Dieu, qui ne cesse d'en remanier le « texte ». Dans la Préface de sa *Philosophia sensibus demonstrata*, défense des thèses de Telesio écrite en 1589-1590, Campanella écrit :

« S'agissant de la philosophie naturelle qu'Aristote a composée, non à partir de la réalité, mais en jouant sur les mots et selon sa propre fantaisie, (ses commentateurs) jurent à cause de la logique du maître que sa philosophie est divine. Ils refusent d'interroger eux-mêmes les réalités de la nature, décrètent que les affirmations d'Aristote sont vraies et que ses principes ne doivent pas être refusés ; mieux, ils déclarent qu'on ne doit pas discuter avec ceux qui les rejettent mais qu'on doit les fuir... S'il leur arrive de traiter de la sensation, ils ne voient pas ce que révèle la réalité ainsi connue mais consultent les livres d'Aristote et en déduisent la réponse. Et, si la nature même de la réalité et leurs propres sensations se révèlent contraires à la doctrine d'Aristote, ils déclarent qu'il ne s'est pas trompé, et tentent de corriger ses décrets désastreux par de nouveaux remèdes et par les paroles creuses de sa logique... Par Hercule, je n'ai jamais rencontré un commentateur d'Aristote qui soit capable de regarder les choses et de se tourner vers les champs, les mers et les montagnes pour en étudier les réalités. Au contraire, ils restent à la maison et demandent des explications aux seuls livres d'Aristote sur lesquels ils sont toujours penchés... En revanche, ayant pu lire (Telesio), je pus reconnaître qu'il n'était pas du tout le « dépravé » (qu'on m'avait dépeint) et je découvris qu'il devait être préféré à tout autre dans la mesure où il tire la vérité des réalités examinées à partir des sensations comme cela doit être et non à partir des chimères, et dans la mesure où il prend en compte les réalités elles-mêmes et non les paroles des hommes. » (cf. Delumeau, p. 286-287).

Livre pour livre, autant choisir le bon : celui qui s'écrit et se lit au grand air de la campagne et non dans l'atmosphère confinée des villes, où prolifèrent les vaines querelles de bibliothèque. La « philosophie réelle », dont Campanella a trouvé une première version dans le sensualisme de Telesio, c'est donc celle qui, se référant directement à l'original dans sa version autographe naturelle dont elle rejette les trompeuses copies, qui sont, elles, artificielles, s'oppose à la philosophie spéculative, dont les catégories abstraites et les jeux formels auxquels celles-ci ont servi d'instruments, ont littéralement « tué » le mouvement de la vie, et par là même éloigné l'esprit de la connaissance de la vérité.

C'est en effet la métaphore du « livre de la nature » qui permet à Campanella de nouer un lien entre philosophie et théologie, afin de fonder la connaissance sur l'ordre même des choses tel que Dieu l'a créé et tel qu'il se communique à l'esprit humain par l'intermédiaire de l'expérience sensible, selon l'enseignement de Telesio. Selon une formule de la *Metaphysica* (1638) citée par Blumenberg (p. 89),

« *cum deus res facit, codicem vivum facit* » (en « faisant » les choses, dieu « fait » un livre vivant)

Ce qui rend possible la superposition de ces deux usages du verbe « faire », c'est la notion de « signe » : en créant le monde, Dieu constitue un répertoire de signes s'offrant à être déchiffrés, dont l'ensemble constitue le vrai livre, le « livre vivant » dont la « philosophie réelle » s'efforce de donner la lecture adéquate. Ceci soulève un épineux problème : Dieu, en effet, n'a pas composé que ce seul livre de la nature, dont la portée est par définition universelle, mais, en se servant cette fois du langage des mots et non de celui des choses, il en a aussi dicté un autre, qu'il a destiné spécialement à l'édification des hommes, celui de l'Écriture Sainte dans lequel sa « Parole » se trouve censément consignée en toutes lettres. Alors, comment faire concorder ces deux textes, celui qui, étant déjà tout écrit n'en prête pas moins à diverses interprétations, et celui qui reste indéfiniment ouvert et s'offre à une perspective illimitée de remaniements, au fur et à mesure que progresse la connaissance de la nature ?

Campanella, littéralement « la clochette », surnom qu'il s'était lui-même donné en vue de marquer son rôle de prophète annonciateur d'événements nouveaux, - il s'appelait en réalité Martello -, était particulièrement attentif au fait que les pages du livre de la nature ne cessent de se tourner, et même de s'enrichir, véritable *work in progress*. En 1611, Galilée, qui avait lui aussi adopté la posture du « messenger », et a fait également usage, dans son *Saggiatore* (1623), de la métaphore du « livre du monde » en tant que texte écrit par Dieu dans le langage des mathématiques, a fait paraître son *Sidereus Nuncius* : Campanella, qui avait fait la connaissance de Galilée en 1593 à Padoue dont ils fréquentaient alors tous deux l'Université, a aussitôt compris l'importance cruciale de ses découvertes, ce qui l'a amené à entamer, depuis sa prison, une correspondance avec Galilée, et, surtout, en 1616, à composer une *Apologia pro Galileo* (dont il existe une traduction française réalisée par M. P. Lerner, 1977 et 2001), publiée ensuite à Francfort en 1622, qui a pratiquement été, à l'époque, l'unique prise de position publique, par quelqu'un qui d'ailleurs n'était lui-même pas en odeur de sainteté, en faveur des thèses scientifiques révolutionnaires défendues par Galilée. De l'intérêt visionnaire que Campanella consacrait aux avancées de la science, dans lesquelles il voyait les signes prémonitoires de la venue d'un monde nouveau, on trouve un bon témoignage dans une lettre adressée à Gassendi en 1632 qui confirme son appartenance au parti des « modernes » au moment où s'amorçait la fameuse querelle des Anciens et des Modernes :

« Je me suis beaucoup réjoui qu'en notre temps les secrets du ciel qui étaient très difficiles pour les Anciens soient devenus clairs aujourd'hui. Une grande lumière a surgi avec Copernic, une autre, moins grande, avec Tycho Brahé. L'apport de Galilée est de soumettre à notre esprit des réalités célestes cachées et d'ouvrir des portes par lesquelles, au-delà des murailles de feu du monde, nous allons avancer plus loin vers la contemplation de systèmes inexplorés. » (cf. Delumeau, p. 384).

On sait que, d'emblée réticente devant cette idée d'« avancer plus loin vers la contemplation de systèmes inexplorés », l'Eglise, dont Campanella dépendait directement à travers son affiliation à l'ordre des Dominicains qu'il a maintenue jusqu'à sa mort, a finalement décidé, après avoir hésité, de bloquer ce mouvement d'investigation dont les audaces l'effrayaient, et dans lequel elle voyait une remise en cause des certitudes de la Révélation contenues dans l'autre livre, le livre sacré qui devait en tout état de cause avoir le dernier mot dans le conflit qui l'opposait à la connaissance naturelle. C'est ce débat qui est examiné en détail dans le chapitre 7 du livre de Blumenberg sur *La lisibilité du monde*, intitulé « Les livres de Dieu s'accordent entre eux » (éd. citée, p. 75-91). Campanella était profondément convaincu que les deux livres, en effet, ne peuvent pour des raisons évidentes se contredire, ce dont il concluait pour sa part, à rebours de la position adoptée par les théologiens officiels, la nécessité de les lire de manière indépendante, chacun selon sa destination propre, en renonçant définitivement à mesurer formellement l'un par rapport à l'autre leurs enseignements respectifs, qui, de toutes façons, ne peuvent différer sur le fond : cette manière de voir n'est pas sans rapport avec celle défendue par Descartes qui, lorsqu'il a publié ses *Méditations Métaphysiques*, a revendiqué l'indépendance de la spéculation rationnelle par rapport aux vérités théologiques appuyées sur la Révélation divine, tout en soutenant qu'elles devaient en dernière instance, à l'infini en quelque sorte, s'accorder entre elles, à la manière de deux textes écrits dans des langues si différentes qu'elles sont difficilement traductibles entre elles.

Campanella a composé une *Theologia* dont les trente volumes n'ont été publiés qu'au XXe siècle. Dans la première partie de celle-ci, il argumente à ce propos d'une façon manifestement hétérodoxe, qui permet de mieux comprendre les raisons pour lesquelles, au moment de sa venue en France, il a été particulièrement bien accueilli par des gens appartenant à la mouvance du « libertinage érudit », comme Peiresc, Gassendi ou Naudé :

« Le premier livre dont nous tirons les connaissances sacrées fut celui de la nature. Mais quand celui-ci ne se révèle plus suffisant pour tous en raison de l'ignorance et de la négligence découlant de nos péchés, un autre livre nous devint nécessaire, plus approprié pour nous, bien que n'étant pas le meilleur. Car le meilleur est celui de la nature écrit en lettres vivantes, alors que l'autre est écrit en lettres mortes qui sont seulement des signes et non des réalités comme en fournit le premier. Toutefois, au moins pour notre instruction, le Livre de la Divine Ecriture est meilleur, étant plus facile à comprendre. En effet, comme à des enfants, il nous révèle ce qui a été caché concernant Dieu dans un langage humain et accessible, à la manière d'un père parlant à ses enfants avec des mots raccourcis et une conversation familière... » (cf. Delumeau, p. 505)

Ces lignes, si elles avaient été diffusées, auraient dû gravement inquiéter des théologiens officiels : Campanella y rejoue l'opposition du livre vivant et du livre mort en l'appliquant directement à la relation entre les enseignements tirés de la connaissance de la nature, qu'il présente comme fondamentaux, et ceux tirés de la lecture de l'Ecriture, qui n'ont à ses yeux qu'une valeur subsidiaire d'appoint : cette dernière n'est finalement, dit-il, qu'un texte écrit pour des enfants, en clair une fable édifiante, adressée à des esprits frappés par la blessure du péché originel et dont il faut frapper l'imagination en vue de les remettre dans la bonne voie, sans à proprement parler les instruire au sens de la connaissance véritable ; alors que le livre de la nature s'offre à l'attention d'adultes intellectuellement avertis qui l'étudient patiemment page après page, en étant convaincus d'avoir affaire à des réalités et non à des images édifiantes fabriquées à des fins pédagogiques. Dans le livre XVI de sa *Metaphysica* publiée à Paris en 1637, Campanella va encore un peu plus loin dans ce sens, lorsqu'il distingue la « connaissance infuse (*infusa*) », qui s'obtient directement en prenant connaissance de ce qui est écrit dans le livre du monde, et ne peut qu'être vrai de part en part, et la « connaissance ajoutée (*addita*) », qui, par le biais de la Révélation, est venue en

surimpression par rapport au texte original, et, sans cesser pour autant d'être vraie à sa manière, est cependant moins fiable :

« L'homme ne se trompe pas dans tout ce qui touche à la connaissance infuse ; il se trompe dans la connaissance ajoutée qui endort la connaissance infuse... La religion posée par nous est imparfaite et fautive quelquefois, la religion infuse au contraire parfaite et vraie. » (cf. Delumeau, p. 506).

Traduisons en clair : les savants, qui pratiquent la religion infuse tirée de l'examen du livre vivant, ne peuvent se tromper, même s'ils ne savent pas toute la vérité, du moins d'un coup. Campanella écrit dans son Apologie de Galilée :

« On ne peut pas taxer Galilée d'erreur. Il ne répète pas des opinions, mais il construit son hypothèse sur des observations précises tirées du livre du monde. » (cf. Delumeau, p. 383)

Au contraire, les théologiens, qui, en se disputant à l'infini, s'évertuent à arracher ses secrets à la Parole Sacrée, alors que celle-ci, qui est de toutes façons écrite en lettres mortes, devrait être lue au premier degré, comme une histoire qu'on raconte à des enfants, sont normalement voués à errer lorsqu'ils ajoutent leurs interprétations personnelles à son message, ce qui les conduit inévitablement à chercher midi à quatorze heures. Le livre de la nature, bréviaire de l'homme moderne, est donc le vrai livre de Dieu, le livre de base, le seul auquel on puisse faire absolument confiance, sous réserve naturellement qu'il soit étudié de près, suivant sa lettre qui est faite des choses mêmes à partir desquelles il est composé, ces choses avec lesquelles nous entrons directement en rapport par l'intermédiaire des sens : c'est pourquoi, sur les points où le texte du livre vivant de la nature entre apparemment en contradiction avec celui de l'Écriture Sainte, c'est lui qui doit avoir le dernier mot dans la mesure où il exprime la vérité même des choses, une vérité dont on ne voit pas comment elle pourrait être divisée. C'est ce que déclare en toutes lettres le Préambule de la *Metaphysica* :

« Est indubitablement digne de foi celui qui parle comme témoin de ce qu'il lit dans le livre de Dieu et non celui qui expose sa propre opinion en fonction de son jugement ou de celui d'autrui... Si quelqu'un est bon mais n'a pas la science et se limite à des opinions, il ne faut pas lui faire confiance comme on le ferait à qui connaît. En effet saint Augustin et Lactance nient l'existence des antipodes ; néanmoins, ce sont des sages et des saints. Inversement, Christophe Colomb, naviguant dans l'autre hémisphère, atteste qu'ils existent. Qui doit-on croire ? Evidemment Colomb qui est témoin et parle d'expérience sur la base du livre de Dieu, et non Augustin qui raisonne sur la base d'une doctrine humaine... Le témoignage, c'est la lecture du livre de Dieu ; l'opinion au contraire est comme notre imagination qui reste loin de la réalité sensible. La vérité en effet est l'être de la chose telle qu'elle est et non telle que nous l'imaginons... Et donc l'autorité de ceux qui s'en tiennent à l'opinion est nulle en face de celle des témoins. Sinon Colomb aurait faux et Augustin serait dans le vrai. » (cf. Delumeau, p. 370)

Ceci admis, science et religion, dans la mesure où elles se placent l'une et l'autre dans le prolongement de la nature, d'où elles tirent leur caractère de vérité, ne peuvent s'opposer, mais doivent être spontanément en accord : elles ne disent rien de différent, même si elles le disent différemment. Comme nous le verrons par la suite, en examinant les convictions religieuses des Solariens qui n'ont pu bénéficier de la Révélation apportée par les prophètes et par le Christ, donc ne sont pas ce que Campanella appelle dans une formule extraordinaire de son *Atheismus triumphatus* (1631) des « chrétiens explicites » (cf. Delumeau p. 487), la religion véritable c'est la religion naturelle, donc la religion « implicite », telle qu'elle s'impose spontanément à la raison, indépendamment de toute construction dogmatique qui ne peut qu'en pervertir l'esprit : cette conception foncièrement hétérodoxe, au même titre que celle qui avait amené Giordano Bruno à périr sur le bûcher en 1600, a, comme on pouvait s'y attendre, attiré sur Campanella les foudres de l'Inquisition.

Ces idées fort avancées font de Campanella un « moderne ». Mais elles n'empêchent que sa pensée paradoxale soit simultanément entachée d'un indémodable archaïsme, ce qui

suffit à expliquer la très faible estime que Descartes lui portait. Dans une lettre de celui-ci à Constantin Huygens du 9 mars 1638, alors que Campanella, qui avait fait spécialement le déplacement en Hollande pour le rencontrer, et peut-être pour lui proposer d'établir son horoscope, avait trouvé porte close, on peut lire à son propos :

« Pour la doctrine, il y a quinze ans que j'ai vu le livre *De sensu rerum* du même auteur avec quelques autres traités..., mais j'avais trouvé dès lors si peu de solidité en ces écrits que je n'en avais rien du tout retenu en ma mémoire, et maintenant je ne saurais en dire autre chose sinon que ceux qui s'égarèrent en affectant de passer par des chemins extraordinaires me semblent bien moins excusables que ceux qui ne faillent qu'en compagnie et en suivant les traces de beaucoup d'autres. » (*Œuvres* de Descartes, Librairie philosophique Vrin, 1996, t. II, p. 659).

Tant qu'à faire, mieux vaut donc encore suivre les erreurs de l'Ecole que les combattre en utilisant de mauvaises armes qui ne soient pas celles de la raison et de ses idées claires et distinctes. Descartes ne pouvait qu'être définitivement allergique au style de pensée de Campanella, et lorsque Cyrano de Bergerac, dans sa description des Etats et Empires du Soleil, les présente comme y marchant bras dessus bras dessous, en parfaite connivence, ne fait qu'ajouter un bouffonnerie de plus à celles dont tout son récit est tissé, car de fait ces deux penseurs ne pouvaient s'entendre en rien.

Descartes n'était pas seul en son temps à voir en Campanella un extravagant, et Galilée, qui aurait dû lui être reconnaissant pour ses courageuses prises de positions en sa faveur, semble avoir partagé cette opinion. Guy Patin, qui l'avait rencontré au moment de son arrivée en France, aurait déclaré après s'être entretenu avec lui : « Il sait beaucoup de choses mais il ne les sait pas beaucoup (*multa quidem scit sed non multum*). » (cf. Delumeau, p. 239). Campanella, comme Bacon, s'inscrit dans l'horizon de ce que les historiens appellent la « Renaissance tardive », et, en plein XVII^e siècle, au temps de Galilée et de Descartes, il reste un interprète de « la prose du monde » et « l'écriture des choses », pour reprendre des formules de Foucault qui écrit à ce sujet :

« Le projet des « Magies naturelles », qui occupe une large place à la fin du XVI^e siècle et s'avance tard encore en plein milieu du XVII^e, n'est pas un effet résiduel dans la conscience européenne ; il a été ressuscité – comme le dit expressément Campanella – et pour des raisons contemporaines : parce que la configuration fondamentale du savoir renvoyait les unes aux autres les marques et les similitudes. La forme magique était inhérente à la manière de connaître. » (*Les Mots et les choses*, éd. Gallimard, 1966, p. 48).

L'ouvrage de Campanella dont Descartes confie dans sa lettre à Constantin Huygens avoir gardé une impression négative, était intitulé *De sensu rerum et magia* (publié à Francfort en 1620 et republié à Paris en 1636). Les choses, qui sont les signes avec lesquels est écrit le livre vivant, ont un sens, et ce sens est « magique ». Cette thèse est une composante essentielle de la « philosophie réelle » de Campanella, qui est aussi une philosophie de la magie, une philosophie intimement pénétrée du sens de la magie.

La vogue de la magie, sous la forme de la « magie naturelle », avait été en particulier diffusée par l'intermédiaire de l'ouvrage-culte de Giambattista della Porta, *Magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium* (1558), encore très lu au XVII^e siècle : Bacon le prenait suffisamment au sérieux pour en faire une pièce maîtresse de son épistémologie du secret, attentive aux aspects mystérieux de la réalité qu'elle se proposait de dévoiler (voir la séance de « La philosophie au sens large » du 7/1/2009). La formule « magie naturelle » doit être prise au pied de la lettre : elle signifie que la nature elle-même présente une dimension « magique », sous réserve que la notion de magie soit, dans ce cas précis, expurgée de la référence au surnaturel. A l'époque, astrologues et alchimistes étaient par excellence des spécialistes de magie naturelle, ou si on peut dire des « mages », au titre de savants qui s'évertuent à pénétrer les aspects de la réalité encore inconnus, et non de sorciers qui, à l'aide de procédures extraordinaires et éventuellement illicites, entreprendraient de forcer le cours des choses en faisant appel à d'autres forces ou influences que celles qui agissent

normalement dans le monde : de telles forces existent sans doute, mais elles sont entièrement aux mains de Dieu et du Diable qui, seuls, détiennent la capacité d'intervenir surnaturellement dans le monde, une capacité dont l'usage est totalement interdit aux êtres humains qui, en prétendant s'élever au rang de Dieu, prendraient le risque de devenir des instruments du Diable. C'est ce qui justifie la définition de la magie avancée par Campanella dans le *De sensu rerum et magia*, une définition que n'eût pas récusée Paracelse :

« (C'est) celle des savants qui, en imitant la nature ou en l'utilisant grâce à des secrets inconnus (du vulgaire), agissent pour le bien non seulement du bas peuple, mais pour la communauté des hommes... On peut appeler mage quiconque sait quels effets peuvent engendrer dans l'homme les herbes, les actions et autres choses appropriées » (cf. Delumeau, p. 326).

Notons en passant que ces mages-savants ne sont pas de purs théoriciens, mais aussi des praticiens, des ingénieurs qui, en se servant de moyens purement naturels, qui peuvent être de simples recettes empiriques, entreprennent d'aménager le monde en vue de le rendre davantage vivable à l'homme : sciences et arts, des arts qui ne sont pas seulement mécaniques, ont partie étroitement liée dans cette démarche à tous les sens du mot « magique » qui, en s'appuyant sur la nature, la transforme en vue de l'adapter aux besoins humains.

L'idée de magie est inséparable de la représentation d'une nature qui forme un tout uni et solidaire, à la manière d'un grand animal dont les organes collaborent à l'accomplissement d'une tâche commune. Le « naturalisme » qui est une composante fondamentale de la pensée de la Renaissance, et dont Telesio avait transmis l'inspiration à Campanella, est inséparable de la conception d'un monde animé, dont tous les éléments se répondent harmonieusement, en se signifiant les uns les autres : c'est précisément cette représentation d'un monde animé que Descartes, qui y voit une superstition digne tout au plus de la crédulité de nourrices ignorantes, a combattue en lui opposant celle d'un monde-machine, expurgé de tout ce qui peut s'apparenter à des qualités occultes ; s'expliquent ainsi ses réticences à l'égard des élucubrations de Campanella. Mais, pour voir dans les théories de Campanella des élucubrations, de pures fantaisies d'une imagination déchaînée, il fallait avoir développé une toute nouvelle conception de la rationalité permettant de s'extraire du système de pensée qui les accréditait, un système qui, durant la première moitié du XVII^e siècle, disposait encore d'un haut degré de plausibilité : dans son ouvrage *Kepler astronome astrologue* (éd. Gallimard, 1979), G. Simon a montré comment le pansychisme, une manière de voir proche du pansensisme de Telesio, loin de représenter pour Kepler un accident de parcours, un écart par rapport à la voie droite suivie par ses travaux scientifiques, a constitué l'une des composantes essentielles de ses recherches qui ne peuvent qu'artificiellement être expurgées de cet arrière-plan, ce qui n'est pas une raison déterminante pour contester la contribution majeure apportée par Kepler à la grande révolution astronomique des temps modernes, qui, à terme, a rendu les pratiques de l'astrologie obsolètes. En professant que la science est une sorte de magie, et réciproquement, Campanella développait un lieu commun qui, à son époque, avait encore valeur de règle, et, en tous cas, ne manquait pas d'arguments pour faire reconnaître son caractère rationnel.

Dans la logique propre à la magie naturelle il n'est pas besoin de sortir de la nature pour voir s'y produire des événements surprenants, qui ne sont tels en réalité qu'en raison de l'ignorance dans laquelle on se trouve de leurs causes, des causes que s'emploient à traquer les « sciences curieuses » dont l'objectif est de ramener l'extraordinaire à de l'ordinaire, ou de faire rendre à l'ordinaire la part d'extraordinaire qu'il recèle, comme peut le faire un prestidigitateur. Dans ces sciences curieuses, l'optique occupait une place particulièrement importante, et della Porta accordait beaucoup d'intérêt à des truquages du type de celui de la *camera oscura*, qui permet de manipuler des images en exécutant ce qui s'apparente à de véritables tours de magie. Dans la « Maison de Salomon », la cité scientifique qui constitue la

pièce essentielle de son utopie, Bacon fait lui aussi place à un département consacré spécialement à ce type d'opérations :

« Nous avons également des maison consacrées aux erreurs des sens ; là nous produisons de prodigieux tours de passe-passe, de trompeuses apparitions de fantômes, des impostures et des illusions, et nous en montrons le caractère fallacieux. Vous n'aurez certainement pas de peine à croire que nous, qui possédons tant de choses merveilleuses qui sont pourtant tout à fait naturelles, nous serions capables, dans un grand nombre de circonstances, de tromper les sens, si seulement nous voulions maquiller lesdites choses en travaillant à les faire paraître plus miraculeuses qu'elles ne sont. Mais nous détestons toute tromperie et tout mensonge, à un point tel que nous avons sévèrement interdit à tous nos confrères, sous peine de déshonneur et d'amendes, de présenter, enjolivé ou rendu plus imposant qu'il n'est, quelque phénomène naturel que ce soit. Ils doivent au contraire présenter les choses telles quelles, sans adultération, sans leur prêter en rien une allure usurpée de prodige. » (*La nouvelle Atlantide*, éd. GF, p. 129).

C'est la nature qui, spontanément, est prodigieuse, dans la mesure où elle ne cesse de se présenter sous de nouveaux aspects, incroyables à première vue, mais dont il faut pourtant reconnaître le caractère irrécusablement « réel ». C'est ainsi, par exemple, que, comme Bruno, Campanella admettait l'hypothèse de la pluralité des mondes habités. A ses yeux, Galilée, en se faisant le *Sidereus nuncius*, à l'aide de son merveilleux télescope qui pourrait parfaitement figurer dans la panoplie d'un prestidigitateur, ce qui lui a permis de révéler des choses aussi invraisemblables que les montagnes de la lune et les taches du soleil, pour ne pas parler des anneaux de Saturne, a fait œuvre de magie naturelle : il est tout simplement allé plus loin qu'on ne l'avait fait dans l'exploration de l'ordre des choses, qui n'est pas un cosmos fermé, mais un livre indéfiniment ouvert, dont les pages ne cessent de se tourner, en délivrant la connaissance de nouveaux mystères. Dans la toute première lettre adressée par lui à Galilée, le 11 janvier 1611, Campanella déclare qu'il voit en lui un nouveau Christophe Colomb, découvreur de nouvelles terres jusque dans le ciel, ce qui est une manière définitive d'abolir la funeste distinction du céleste et du sublunaire héritée d'Aristote. Le livre du monde constitue un seul texte, un texte fondamentalement harmonieux dont les signes se déploient à l'infini, sans que ses perpétuelles variations remettent en cause son unité de principe.

Pour Galilée, le monde est comme un unique livre dont la composition revient à Dieu seul, ce qui se traduit par le fait qu'il est écrit tout entier dans le même langage qui est celui des mathématiques : Galilée en conclut qu'il y a des lois de la nature qui sont valables uniformément dans toutes ses parties sans exception. Campanella, qui ne s'intéresse guère aux mathématiques, ne partage pas ce point de vue, et il interprète de tout autre manière le principe en vertu duquel le monde constitue nécessairement un tout solidaire, harmonieux à lui-même. Ce principe est pour lui, comme le montre E. Gilson dans son étude sur « Le raisonnement par analogie chez T. Campanella » (*Etudes de philosophie médiévale*, Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1921), celui de l'universelle ressemblance, ce qui rejoint la conception défendue par Foucault d'une « configuration fondamentale du savoir renvoyant les unes aux autres les marques et les similitudes » constituant le contexte épistémique dans lequel se situe la démarche de Campanella, d'où elle tire son essentielle cohérence qui ne se défait que si l'on écarte le principe de l'analogie sur lequel elle est fondée. En s'appuyant sur des références précises aux œuvres de Campanella, en particulier au *De sensu rerum* et à la *Philosophia realis*, Gilson montre que, la base de toute connaissance étant pour lui la sensation, faculté dont disposent tous les êtres naturels sans exception, donc les animaux comme les hommes quoique pas tout à fait au même degré, idée reprise à Telesio par Campanella, ce dernier en conclut que le raisonnement humain consiste à extrapoler à partir de cette base, donc à inférer du connu à l'inconnu, en faisant fond sur la correspondance de signe à signe qui exprime le tissu de similitudes dont est faite la réalité telle que Dieu l'a créée à son image : toutes choses

participant de Dieu et de l'ordre des trois « Primalités » qui le constituent, puissance, sagesse et amour, le monde est entièrement fait de ressemblances, mieux il est fondamentalement ressemblance, ce dont il tire son unité naturelle, celle d'un grand Etre dont tous les éléments se répondent entre eux à la manière des organes d'un corps animé. C'est ce qui justifie, selon Gilson, que

« ce penseur qui ne reconnaît de connaissance certaine que celle des sens et qui reproche si vivement aux Anciens d'avoir substitué leur libre fantaisie à l'observation des phénomènes nous conduit à travers un monde peuplé de forces mystérieuses et semblable à quelque forêt enchantée. » (*Etudes de philosophie médiévale*, p. 134).

Cette « forêt enchantée », remarquons le au passage, peut faire penser à la *Sylva Sylvarum* de Bacon, qui, également sur fond de fantasmagorie poétique, pratique en philosophie un naturalisme pénétré par le sens du secret et du mystère, celui-ci constituant la raison dernière de son épistémologie de l'expérience. Dans le monde de Campanella, où, comme chez Empédocle auquel il avait consacré une étude durant ses années de jeunesse, règnent le chaud et le froid, et où les taureaux furieux retrouvent miraculeusement leur calme quand on les fait passer sous un figuier, ce que selon lui confirment mille observations attestées, Dieu est partout présent, sous forme d'influences, de correspondances et d'attirances sympathiques. Dans le cadre propre à cet ensemble harmonieux à l'intérieur duquel elle s'insère à la place qui lui revient et au degré élevé de perfection qui lui a été assigné, la vie humaine, et principalement la vie sociale, ne peut faire exception. Gilson en tire cette conclusion, sur laquelle nous aurons à revenir :

« C'est pourquoi la société dont la structure est sous la dépendance immédiate de la volonté humaine doit être réformée conformément à ce principe. Les utopies de la *Civitas Solis* expriment donc l'idéal d'une société qui veut être en harmonie parfaite avec la structure essentielle et la fin dernière de l'univers. » (*Etudes de philosophie médiévale*, p. 141).

La société parfaite, véritable concentré d'univers dont elle constitue le microcosme, est celle qui tire toutes les conséquences du principe universel de la ressemblance : c'est donc la plus naturelle de toutes. La *Civitas Solis* sera construite à l'image du livre de Dieu, dont elle offre la reproduction la plus parfaite : elle aura elle-même, sur le plan de sa disposition urbanistique, la forme d'un livre.

Les activités astrologiques de Campanella, qui l'ont rendu célèbre à son époque, - des personnalités aussi éminentes que le pape Urbain VIII, celui de la condamnation de Galilée, et Richelieu, ont cru à ses compétences dans ce domaine et y ont recouru -, s'inscrivent normalement dans ce cadre. Etablir des horoscopes, c'est déchiffrer des événements terrestres à partir d'événements célestes, proprement « lire dans le ciel », ce qui ne fait que confirmer l'unité essentielle du monde dont tous les aspects sans exception se renvoient les uns aux autres et constituent un même texte dont l'envergure est illimitée. Toutefois, en raison de la place qu'elle occupe dans l'ensemble des arts divinatoires, l'astrologie ajoute à cette spéculation une nouvelle dimension, qui est celle de la temporalité, à travers la possibilité de conclure d'événements passés ou présents à des événements futurs. Ceci est d'ailleurs la fonction par excellence des prophètes, dont l'astrologue n'est qu'un cas particulier : Campanella, « la clochette », s'est présenté comme celui qui est en mesure d'annoncer des choses qui vont se produire, comme par exemple le fait que l'enfant Louis Quatorze sera roi de la Cité du Soleil, ce qui, effectivement, s'est produit, puisqu'il a bien été le « roi soleil ». La figure du savant, dont Galilée constitue pour Campanella la réalisation exemplaire, tient donc à la fois de Christophe Colomb, le découvreur de parties du monde jusqu'alors ignorées, et d'Isaïe, dont la parole apporte la révélation d'événements en gestation dans un monde où, de toutes façons, tout se tient, sous le regard omniscient de la Providence : cette manière de voir sera encore partagée, à la fin du XVII^e siècle, par Newton, et celui-ci ne la jugera pas incompatible avec l'entreprise d'une mathématisation de la connaissance naturelle, qui

d'ailleurs fait place à un concept comme celui d'attraction dans lequel il n'est pas interdit de diagnostiquer, comme le feront alors les cartésiens, une résurgence des antiques conceptions de l'universelle sympathie cosmique.

La spéculation utopique s'insère sans difficulté dans ce contexte : dans la forme que lui donne Campanella, elle présente en effet, comme cela a été dès le départ indiqué, la valeur d'un programme, à la manière d'une annonce prémonitoire ou d'une prophétie dont il n'est pas douteux qu'elle devra se réaliser au moment fixé. Delumeau a raison d'écrire que la *Civitas Solis* « doit être lue à travers la grille de l'astrologie » (p. 353) : elle est d'ailleurs dirigée par un astrologue en chef, que Campanella désigne sous l'appellation « le Mathématicien ». L'insertion du texte rédigé selon les modalités du genre utopique dans l'ensemble plus vaste constitué par la *Philosophia realis* se trouve du même coup justifiée, sous la condition que la « réalité » visée par cette philosophie soit une nature animée, donc en mouvement, entraînée dans une dynamique de transformation à laquelle la société humaine ne saurait échapper, ce qui la contraint à s'intégrer à cette dynamique en se projetant vers de futurs développements dont elle porte en elle la prodigieuse nécessité. La philosophie de l'utopie ne peut être qu'une philosophie « réelle », tirant ses principes de la nature même des choses : loin de s'éloigner de cette nature, en élaborant le modèle artificiel d'une contre-nature, en alternative par rapport à celle qui existe réellement, elle tend à y adhérer plus étroitement, plus sympathiquement encore, en exploitant des tendances restées jusqu'alors cachées et inemployées, et qu'il s'agit avant tout de libérer. C'est pourquoi la société utopique devra être modelée suivant les lois mêmes de la nature qui, en elle, trouvent à s'appliquer de façon cohérente, au plus près de leur logique immanente et avec leur pleine extension, dont la portée est cosmique.

Pour conclure ces considérations au sujet du cadre général dans lequel prend place la réflexion utopique, proposons une dernière remarque : ces lois naturelles auxquelles la fiction sociale doit sa crédibilité ne peuvent, par définition, être en contradiction avec la loi édictée par le Christ, qui n'aura été après tout que le dernier et le plus grand de tous les prophètes et de tous les faiseurs d'utopies. Pas plus que le livre de la nature et l'Écriture Sainte ne sont, par principe, en désaccord, la structure de la Cité idéale imaginée par Campanella et attribuée par lui à un peuple, celui des Solariens, qui n'a pu bénéficier des apports de la Révélation, ne doit remettre en cause les préceptes de la religion chrétienne, même si elle en propose une version apparemment originale, ce dont elle tire son caractère innovant. Campanella a été suspecté par l'Inquisition de pélagianisme, l'hérésie qui fait l'économie de l'intervention de la grâce divine pour expliquer comment l'humanité parviendra à son salut : et il lui a fallu de nombreuses contorsions pour concilier son naturalisme providentialiste avec les enseignements des Pères de l'Église. Il n'en reste pas moins que son utopie est, dans son esprit profond, religieuse, selon les orientations propres à une conception de la religion naturelle qui ne pouvait que paraître hétérodoxe aux autorités ecclésiastiques de son temps. Dans la dernière page de son article sur « Le raisonnement par analogie chez T. Campanella », E. Gilson fait un rapprochement inattendu entre les positions défendues par celui-ci et celles de Renan, qui, lui aussi, a essayé de se représenter quelle pourrait être l'allure de la société humaine, une fois celle-ci entraînée dans le mouvement que lui prescrit l'avenir de la science. Entre archaïsme et modernité, qui en lui cohabitent mystérieusement, Campanella a développé une spéculation politique dérangeante, dont on ne s'étonne pas qu'elle ait pu susciter l'enthousiasme au temps du socialisme utopique qui a vu en elle une préfiguration de ses propres aspirations.

Après avoir pris connaissance du contexte philosophique global dans lequel prend place la spéculation utopique développée par Campanella, venons en à l'examen du texte de la *Cité du soleil* (cité ici d'après la traduction d'Alexandre Zévaès publiée aux éditions Vrin en 1950). L'intitulé complet de ce texte est ainsi libellé dans l'une de ses éditions primitives

(citée par Zévaès p. 25) : *Civitas Solis Poetica Idea Reipublicae Philosophicae* (« La cité du soleil : idée poétique d'une organisation sociale philosophiquement ordonnée »). L'expression « *poetica idea* » caractérise un mode d'exposition obéissant aux modalités de la fiction : prenant librement distance par rapport aux usages de la société réelle de son temps, Campanella se propose d'imaginer une forme d'organisation sociale qui, par contraste, présente les caractères idéaux de la perfection ; cette fiction, loin de suivre la pente d'une fantaisie débridée, comme pourrait le faire une simple fable destinée à amuser, obéit en conséquence à des principes qui lui sont dictés par la philosophie, auxquels elle donne figure en retraçant l'organisation concrète de la « Cité du soleil » dont elle met en relief les détails les plus saillants. Formellement, il s'agit donc d'une utopie, du type de celle dont le genre a été inventé par More, que Campanella donne d'ailleurs l'impression de recopier sur de nombreux points, sans cependant reprendre à son compte le terme « utopie » qui n'apparaît nulle part dans son texte, mais dont la formule « *Poetica Idea Reipublicae Philosophicae* » fournit un assez bon équivalent. A quoi il faut ajouter que, comme cela a déjà été signalé, la fiction de Campanella se présente comme une fiction « réelle », qui s'intègre dans le mouvement de la réalité, et par là se trouve destinée à devenir, le moment venu, effectivement réalisée.

La présentation de la fiction imaginée par Campanella revêt la forme d'un dialogue entre, d'une part un navigateur génois que ses pérégrinations auraient amené à aborder, en passant de l'autre côté de l'Equateur, à l'île de Taprobane où il a été accueilli et complaisamment renseigné sur leurs étonnantes pratiques sociales par les membres de la *Civitas Solis*, qui présente ainsi toutes les apparences d'être située quelque part dans le monde réel, sur le modèle Nouveau Monde découvert par Christophe Colomb qui, lui, n'appartient pas au domaine de la fiction, et, d'autre part, un « Grand Maître des Hospitaliers, son hôte », personnage officiel qu'on devine respectueux des traditions en usage, et qui, choqué par certains de leurs aspects, accueille les révélations apportées par le navigateur avec un intérêt mêlé d'étonnement et de réserve, ce qui souligne le caractère potentiellement subversif de ces révélations, annonciatrices de transformations sociales radicales, en rupture avec les pratiques de l'ancien monde.

Le récit du navigateur génois, que celui-ci, pressé de questions par son hôte, réduit à quelques notations essentielles car il a hâte de reprendre la mer, ne donne guère de précisions sur les circonstances qui ont amené le peuple des Solariens à adopter leur mode de vie original. Tout au plus, fournit-il à ce propos l'information suivante :

« Les habitants de la Cité sont originaires de l'Inde. Ils l'ont quittée pour se soustraire à la tyrannie des mages et des brigands qui opprimaient et dévastaient le pays. Ils ont alors décidé de vivre une vie conforme à des principes philosophiques et de pratiquer entre eux la communauté. » (p. 46).

À l'origine de la Cité du Soleil, il n'y a donc pas eu l'initiative personnelle d'un grand réformateur, du type de l'Utopus de More ou du Solamona de Bacon : Campanella a sans doute estimé qu'un tel mythe des origines confère aux organisations sociales dont il explique la formation en la rapportant à l'initiative d'un seul individu d'exception, donc à un coup de force, un caractère exagérément artificiel, ce qui contrevient à son option de base selon laquelle seul le collectif peut normalement engendrer du collectif, selon un processus de part en part naturel. L'acte fondateur qui a initié leur organisation sociale présente en conséquence le caractère d'une décision mutuellement consentie, véritable contrat social tacite, loi non écrite par laquelle les Solariens, pour échapper au régime d'exactions dans lequel ils avaient vécu antérieurement, se sont spontanément engagés tous ensemble à changer leur mode d'existence, en quittant leur pays de naissance pour recommencer ailleurs, dans l'île de Taprobane qu'ils ne sont d'ailleurs pas seuls à occuper et où ils doivent coexister avec d'autres peuples vivant sous des régimes différents du leur (p. 73), une existence collective « conforme à des principes philosophiques », ce qu'ils ont fait en suivant une motivation

rationnelle qui, sans même qu'ils aient eu besoin d'en débattre, et comme suite à une révélation tombée du ciel, leur a dicté unanimement ce qui serait le meilleur, entendons par là ce qui serait le plus conforme à la nature des choses, leur unique modèle de référence.

Ce point, sur lequel Campanella passe sans insister, donne immédiatement accès à ce qui constitue la règle de base de la culture solarienne : celle-ci prescrit de tout faire en commun, obligation qui a dû être observée dès le départ, au moment où le choix a été fait d'instituer un nouvel ordre social, ce qui, dans la logique même de cet ordre, ne pouvait que résulter d'une volonté collective, au sens d'un état d'esprit unanimement partagé en vertu duquel ceux qui en étaient les porteurs ont tous été immédiatement d'accord pour adopter, dans l'ensemble des aspects de leur existence, ce principe universel et intangible de communauté qui, les définissant en propre, rend leur démarche exemplaire. La réaffirmation de ce principe communautaire revient tout au long du texte de Campanella dont il constitue le motif récurrent :

« La Cité du Soleil a institué le régime de la communauté. Entre ses habitants, tout est commun. » (p. 55).

Être « membre » de la Cité du Soleil, possibilité également ouverte à des étrangers qui, après un examen poussé de leur candidature, peuvent être admis en tant que nouveaux citoyens (p. 84), suppose un renoncement complet aux valeurs et aux droits attachés à la personne privée, comme cela se passe pour ceux qui demandent à être incorporés à un ordre religieux. Par là, cet ordre social « philosophique », et qui tire précisément son caractère philosophique de cet engagement communautaire qui concerne tous les domaines de la vie sans exception, se trouve apparenté à l'Utopie de More qui, de même, fait la moindre part à ce qui relève de l'existence personnelle et des intérêts particuliers qui lui sont attachés, dans lesquels elle voit des causes de division qui remettent en cause l'harmonie exigée par l'ordre communautaire. La société utopique, telle que Campanella et More se la représentent, met en œuvre un idéal du vivre ensemble, qui pénètre en profondeur toutes les conduites de ses membres : pour illustrer ce point, dont l'importance est primordiale, Campanella reprend à More la description du rituel des repas collectifs qui, à heure fixe, rassemblent toute la communauté, rituel qui suit chez les deux auteurs à peu près le même ordonnancement (*Cité du Soleil*, p. 56-57). De manière générale, aucun acte de l'existence, fût-ce le plus intime, ne doit échapper au regard de la collectivité qui en règle l'accomplissement, obligation à laquelle tous se prêtent sans réticence, naturellement, parce qu'ils comprennent instinctivement que c'est ce qui est pour eux le meilleur.

C'est pourquoi, et ici encore Campanella se place dans le sillage de More, la propriété privée fait l'objet dans la Cité du Soleil d'un rejet radical, rationnellement motivé :

« Chez eux, tout est mis en commun ; mais la répartition des produits et des biens est réglée par les magistrats. Chacun des habitants jouit dans une proportion si large des bienfaits de la science et des diverses joies de l'existence que nul d'entre eux ne cherche à s'attribuer au détriment d'autrui un droit exclusif de propriété. Le sens de la propriété, estiment les Solariens, ne naît et ne se développe chez l'homme que parce que nous possédons individuellement une maison, une femme, des enfants. Elle est la source de l'égoïsme. Pour assurer à nos descendants richesses, honneurs et jusqu'à l'héritage d'une fortune considérable, nous spolions la propriété commune. Soit que nous dominions les autres par l'opulence et le pouvoir, soit que nous soyons faibles, pauvres et d'une extraction obscure, nous devenons avarés, hypocrites, déloyaux. Dès lors, si nous affranchissons les humains de l'égoïsme, il ne demeure plus en eux que l'amour désintéressé de la communauté. » (p. 46-47).

Si le régime de la propriété privée est condamnable, c'est parce qu'il met inévitablement en place des rapports de domination, auxquels ceux qui en profitent et ceux qui en pâtissent sont également asservis. Là où la propriété est celle de quelqu'un en particulier, ce qui suppose au départ une spoliation, il doit y avoir des riches et des pauvres, donc inégalité, ce qui constitue la négation potentielle d'un ordre social stable, qui requiert l'unanimité :

« La pauvreté, disent les Solariens, est mère de la bassesse, de la fourberie, du vol, du faux témoignage, du manque de patriotisme. La richesse n'offre pas moins de périls : elle engendre facilement l'orgueil, l'insolence, la vantardise, la perfidie, la présomption, l'égoïsme. Dans leur régime de communauté, les Solariens sont tout à la fois riches et pauvres : ils sont riches, puisqu'ils sont propriétaires, sous la forme collective, de tous les biens de la Cité ; pauvres, puisqu'aucun bien ne leur appartient en propre. C'est pourquoi les Solariens admirent fort la vie des religieux et surtout celle des apôtres. » (p. 68-69).

Campanella qui, quand il n'était pas en prison, a passé une grande partie de sa vie dans des couvents a vu dans les pratiques en usage dans ceux-ci, en dépit des menées des « faux frères » dont il avait été personnellement victime, ce qui se rapproche le plus d'un idéal collectif supposant le renoncement à tout bien personnel ainsi que la soumission de chacun au contrôle permanent de la communauté, une soumission acceptée spontanément, sans contrainte, parce qu'elle est perçue comme la condition d'un accomplissement qui ne peut se faire seulement au bénéfice de quelques-uns, au détriment de tous les autres.

Reprenant une idée développée par More dans son *Utopia*, Campanella qui, comme le feront plus tard les saint-simoniens, voit dans le fait de se vêtir un comportement social particulièrement significatif, attribue en conséquence aux Solariens un mode d'habillement identique pour tous, quel que soit leur sexe, à cette seule différence que les robes portées par les femmes doivent impérativement descendre au-dessous du genou, en vue sans doute d'éviter d'attiser des convoitises indues (*Cité du Soleil*, p. 49). Il s'agit de tuniques de bure uniformément blanches : la nuit cependant, on ne sait trop pourquoi, on s'habille en rouge (p. 67). Le dépouillement monastique de ces habits qui sont, au sens propre, des « uniformes » évacue par avance la tentation de se distinguer durablement, de faire et d'avoir plus que les autres, imposant ainsi un mode de vie fraternel du type de celui en usage dans les couvents, du moins lorsque ceux-ci se conforment à la règle (*Cité du Soleil*, p. 57-58). Ces austères vêtements, fabriqués en commun, leur sont distribués, et sont échangés quatre fois par ans selon les périodes astrales. Selon le même principe, les Solariens se voient attribuer par l'autorité publique des logements dont ils ne sont pas propriétaires et dont ils ne disposent que temporairement :

« Tous les six mois, les magistrats désignent le domicile, la chambre, que chacun doit occuper. Une inscription apposée sur chaque porte indique le nom du titulaire de l'habitation. » (*Cité du Soleil*, p. 55).

More avait prévu qu'en *Utopia* on doive déménager tous les dix ans, règle jugée par Campanella beaucoup trop laxiste, dans la mesure où elle laisse s'installer des habitudes à partir desquelles peut se développer l'impression d'être quelqu'un en particulier, et d'avoir quelque chose en propre à soi, ce qu'exclut totalement le régime de vie pratiqué dans la Cité du Soleil, où il n'y a pas de maisons individuelles mais seulement des logements collectifs, et où rien n'appartient à personne, même pour un laps de temps déterminé, ce qui, comme dans les cellules des couvents, entretient un sentiment d'abnégation propice aux comportements communautaires sacrifiant tout à la communauté. Est du même coup empêchée la formation de groupements particuliers venant s'interposer entre les individus et l'Etat omniscient et omnipotent : dans les résidences qui leur sont provisoirement assignées, les Solariens se côtoient, sans communiquer entre eux directement, comme des pensionnaires qui, constamment de passage, mèneraient, sous surveillance, une existence itinérante, rendue autant que possible impersonnelle. Même leurs noms propres, qui n'ont que valeur d'étiquettes apposées sur la porte des cellules qu'ils occupent provisoirement, et ne doivent en aucun cas faire état de relations de filiation, leur sont attribués par décision des magistrats (p. 63). Est du même coup exclu tout ce qui pourrait s'apparenter à une vie de famille :

« Nous considérons à Gênes comme une loi de nature que chaque homme ait en propre sa maison, sa femmes, ses enfants, et s'en arroe la possession exclusive. Les Solariens professent une opinion tout à fait opposée. » (p. 64).

Nous aurons à revenir sur ce point, dont l'importance est capitale.

(à suivre)

© Pierre Macherey