



Du millénarisme à la théorie du progrès : *L'An 2440* de L.-S. Mercier

COMMUNICATION DE RAYMOND TROUSSON

À LA SEANCE MENSUELLE DU 13 NOVEMBRE 1982

On s'est beaucoup intéressé, depuis une dizaine d'années, à l'ensemble de l'œuvre de L.-S. Mercier, considéré, dans bien des domaines, comme un précurseur¹. Dans cette perspective, *L'An 2440*, que Grimm appelait avec dédain « une rêverie perpétuelle », est peu à peu apparu comme un ouvrage d'importance, sorte de transition entre le *Discours sur les progrès de l'esprit humain* de Turgot (1750), le premier texte où prenne forme la philosophie du progrès, et la fameuse *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, où Condorcet affirme, en 1795 : « Tout nous dit que nous touchons à l'époque d'une des grandes révolutions de l'espèce humaine. »

Résumer brièvement le contenu du roman est aisé. En 2440, le déisme raisonnable est devenu la religion universelle, l'enseignement a dépouillé tout pédantisme, les sciences ont permis à l'homme de maîtriser la nature et d'accroître son bien-être, la justice a été rénovée, la littérature épurée, la monarchie révisée selon le principe de la séparation des pouvoirs, l'économie (essentiellement agricole) assure à chacun un honnête confort et la paix universelle a fait de tous les hommes « une seule et même famille rassemblée sous l'œil du père commun ».

Une fois ramené à son ossature idéologique et replacé dans le contexte du XVIII^e siècle, le roman, loin d'impressionner par sa nouveauté, frappe au contraire

¹ Cf. *Louis-Sébastien Mercier précurseur et sa fortune. Recueil d'études sur l'influence de Mercier sous la direction de Hermann Hofer*, München, 1977. Une version allemande du texte qu'on va lire a paru sous le titre : *Utopie, Geschichte, Fortschritt*, dans *Utopie-Forschung*. Hrsg. von W. Vosskamp, Stuttgart, 1982, 3 vol., t. III, p. 15-23.

par sa banalité. Certes, la tentation est grande de se demander si Mercier fut ou non bon prophète et, sur ce point, les avis sont partagés. A. Monchoux reprochait à l'écrivain de n'avoir « rien su pressentir de ce que nous a apporté l'accélération de l'histoire² ». En revanche, L. Béclard, au début du siècle, s'extasiait volontiers devant les prédictions faciles : la promesse de la guérison de telle maladie, le cabinet du roi préfigurant le Musée d'histoire naturelle, ou la possibilité, avec un peu d'imagination, de découvrir au chapitre XXXI l'intuition du phonographe et même du cinéma, ou encore ces chapeaux brodés, prototypes des bonnets phrygiens de l'époque révolutionnaire. Dans un sens ou dans l'autre, de telles observations ne manquent pas d'ingénuité et nous paraissent passer à côté de l'essentiel.

Considéré de plus près, le roman laisse vite apercevoir ses faiblesses sur le plan d'une quelconque « futurologie ». Sans doute Mercier, d'une certaine manière, a-t-il « prévu » la suppression de la noblesse et du clergé, mais cette idée traînait dans bien des utopies depuis un siècle. Au chapitre XXXVI, où il raconte que la grande réforme politique débuta lorsqu'un « roi philosophe » décida de « remettre les États en possession de leurs anciennes prérogatives », c'est-à-dire d'aboutir à la suppression de fait de la monarchie absolue, on peut songer, si l'on veut, à la convocation des États généraux par Louis XVI en 1789, mais rien ne permet de croire que Mercier avait en vue leur transformation en Assemblée constituante. On lit dans son livre, il est vrai, cette maxime inquiétante : « À certains États il est une époque qui devient nécessaire : époque terrible, sanglante, mais signal de la liberté. » Appel aux armes, ou simple rhétorique à la Rousseau ? Admettons au moins qu'il pose une question prophétique : « Pourquoi les Français ne pourraient-ils soutenir le gouvernement républicain ? » Mais en 2440, la monarchie est toujours héréditaire, quoique constitutionnelle, et c'est un « prince philosophe », non le peuple, qui a renversé la Bastille. Et Mercier n'écrit-il pas, dans l'édition de 1787 : « Le gouvernement monarchique sera toujours le meilleur » ?

Convenons-en, Mercier a moins annoncé ce qui serait que dénoncé ce qui ne devait plus être. Le monde de l'an 2440 n'est pas le futur, mais le présent épuré.

² A. Monchoux, « Sébastien Mercier », *Actes du IV^e Congrès de l'A.L.L.C.* (Fribourg, 1964), The Hague-Paris, 1966, 2 vol., t. I, p. 41.

Comme beaucoup de ses contemporains, Mercier a critiqué les excès de l'absolutisme, de l'intolérance et du fanatisme, fait le procès d'hérésies économiques qui appauvrissaient un pays qu'il savait riche, en demandant d'ailleurs le renforcement des structures agricoles et sans soupçonner le prochain essor industriel, il a demandé plus d'humanité, réclamé une modernisation de l'enseignement, une réforme du droit pénal, le développement des sciences, l'établissement de la paix. Programme estimable, mais qui ne fait pas de Mercier un novateur. Ces idées, elles sont chez Voltaire, Rousseau, Diderot, Montesquieu, Raynal, l'abbé de Saint-Pierre ou Beccaria, elles sont dans l'*Encyclopédie*, elles sont à toute la fraction « éclairée » de son siècle.

Ce n'est donc, en définitive, ni sur le plan de l'originalité des idées, ni sur celui de la « prophétie » qu'il convient de juger de l'intérêt de *L'An 2440*. En revanche, ce roman à bien des égards médiocre et maladroit constitue peut-être une sorte de lieu géométrique où se rencontrent une conception inédite et féconde du genre utopique, une autre vision de l'histoire et une fonction nouvelle de la littérature et de l'écrivain. On nous permettra, pour tenter de mettre ces éléments en évidence, d'emprunter un détour un peu long, mais qui soulignera la continuité profonde d'un mouvement de pensée par rapport auquel Mercier se définit autant comme héritier que comme précurseur.

Attitude compensatoire opposée à la difficulté et à la dégradation du temps présent, la mentalité utopique fut d'abord une mentalité passéiste, attendrissement nostalgique plutôt que volonté de construction. L'aspiration au bonheur fut donc, en premier lieu, non pas édification mais remémoration d'un *jadis* heureux, d'où étaient exclues la souffrance, l'injustice et la mort. Le mythe de l'âge d'or évoque un temps révolu, d'avant la décadence et la chute, hors de l'histoire, celle-ci n'ayant précisément commencé qu'avec l'apparition du mal. Les Iles bienheureuses chantées par Hésiode, Pindare ou Horace participent du même esprit. Au monde de la transparence et de l'authenticité s'est peu à peu substitué l'univers du paraître et de l'aliénation. De ce point de vue, seul le passé peut jouer un rôle sécurisant, alors que l'avenir, continuation de l'histoire, est gros d'incertitude et d'angoisse. Dans le premier état de la conscience utopique, le temps est donc fatalement entropie, son écoulement est synonyme de l'inéluctable dégradation de la perfection d'autrefois.

La caractéristique de ces paradis perdus où l'humanité était en communion avec la nature et les dieux, est que leur perpétuation dépend de l'observance d'une Loi extérieure à l'homme : que la curiosité d'Eve ou de Pandore la transgresse et aussitôt commence la chute dans le temps. Toute notion de progrès est étrangère à ces univers théocentriques, où la dérogation équivaut à la faute.

Même lorsque, dans le *Timée* et le *Critias*, Platon décrit une Athènes idéale, il ne songe, ni à la cité présente ni à une cité future, mais à celle qui fut, neuf mille ans plus tôt : le passé, et non l'avenir, détient le secret des lois primordiales. C'est pourquoi l'utopie platonicienne rejoint par ce biais le thème de l'âge d'or ; elle est regret d'un passé, appel à un retour aux sources, plus pures parce que plus proches des origines. Par la spéculation sur un possible latéral, Platon lutte contre la décadence. Procédant par anamnèse, il remonte à une perfection sans croire à une perfectibilité.

La perspective se modifie lorsque, de la pensée antique fondée sur l'éternel retour, on passe à la tradition judéo-chrétienne. Subsiste certes, ici aussi, le souvenir d'un paradis perdu, mais cette nostalgie se voit compensée par la promesse d'une restitution. Dès la Genèse (XIII, 17), Jéhovah annonce à Abraham : « Lève-toi, parcours le pays dans sa longueur et dans sa largeur ; car je te le donnerai. » La Terre promise peut donc être localisée dans le temps aussi bien que dans l'espace, elle est au bout d'une espérance et surtout d'une durée. Les quarante années passées dans le désert, époque d'épreuve et de purification, accomplissent la promesse faite à Abraham. Du même coup, comme l'observe très bien J.-J. Wunenberger³, « l'histoire va être arrachée au modèle circulaire pour s'aplatir le long d'une ligne. (...) Il ne s'agit plus de se souvenir, mais d'espérer ». Le temps, de facteur de décadence, se trouve ainsi récupéré en facteur de perfectionnement.

Lorsque, de la Terre promise située dans le pays de Canaan, on passe aux prédictions apocalyptiques, la démarche demeure identique : le futur, l'histoire sont générateurs de changement. L'Éternel menace Israël corrompu : « Car je vais créer de nouveaux cieux et une nouvelle terre » (Isaïe, LXV, 17). Son plan, confirme Ezéchiel (VII, 10), est à court terme : « Voici le jour ! voici, il vient ! » La notion même de messianisme, étrangère à la pensée grecque, s'inscrit, elle aussi, dans une durée, dans un temps historique et prévisible. C'est le sens de la vision de

³ J.-J. Wunenberger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, 1979, p. 50-51.

Daniel (VII, 13-14) : « Et voici, sur les nuées des cieux arriva quelqu'un de semblable à un fils de l'homme. (...) Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit. » Le meilleur des mondes, chez les Juifs, repose donc sur une sotériologie et une eschatologie. Le prophétisme messianique adapte le mythe de la Terre promise : ce qui se concevait dans l'espace se conçoit maintenant dans le temps.

Comme on sait, le christianisme sera sur ce point l'héritier du judaïsme. Matthieu (XVI, 27) reprend cette eschatologie apocalyptique en annonçant le retour du Fils de l'Homme sur terre pour instaurer le Millenium, qui s'achèvera sur la résurrection des morts et le Jugement dernier⁴. Présents dans les Évangiles et l'Apocalypse johannique, ces thèmes animent, dès le 1^{er} siècle, la doctrine de saint Justin et de saint Irénée, puis celle de Tertullien au III^e siècle ou de Lactance au IV^e. Ce millénarisme proclamant le retour du Christ glorieux et l'instauration d'un règne terrestre, fut rapidement combattu par l'Église. Dès le III^e siècle, Origène soutient que l'avènement du Royaume ne se situera pas dans l'espace et le temps, mais dans l'âme, ce qui revenait à substituer « une eschatologie de l'âme individuelle à une eschatologie millénariste collective⁵ », démarche qui n'est pas si éloignée de celle des « illuministes » de la fin du XVIII^e siècle, Martines de Pasqually ou Claude de Saint-Martin. En dépit des mises au point de saint Augustin dans la *Cité de Dieu* et des condamnations du concile d'Ephèse, en 431, les doctrines chiliastes eurent la vie dure, puisqu'on les retrouve encore, au XIX^e siècle, chez les mormons ou les adventistes. Un bel exemple de l'imprégnation de la conception de l'histoire par l'esprit biblique sera fourni par le mystique calabrais Joachim de Fiore, pour qui le Troisième État historique, le règne de l'Évangile éternel, devait, en contradiction formelle avec les préceptes augustinien, s'instaurer vers 1260 et être prêché par un nouvel ordre monastique.

On voit ce que la tradition judéo-chrétienne pouvait apporter à la mentalité utopique : la libérant du passéisme où la confinait la pensée antique, elle situait la réalisation de l'utopie dans l'avenir, prêtant ainsi au devenir une fonction positive.

⁴ Cf. A. Gelin, « Millénarisme », dans : *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1957, t. V, col. 1289-1294 ; Vacant, Maugelot et Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, art. « Millénarisme » ; L. Gry, *Le Millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904 ; R. Mucchielli, *Le mythe de la Cité idéale*, Paris, 1960, p. 150-154.

⁵ N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962, p. 26.

En outre, la sensibilité millénariste encourageait la constitution de sociétés désireuses de se préparer à cet avènement : c'est le sens même du monachisme, de saint Benoît à saint Bernard de Clairvaux, où des hommes, récusant les valeurs morales et sociales de la société existante, entreprennent d'édifier une contre-culture alternative⁶.

A l'issue du Moyen Âge, la mentalité utopique, qui ne s'est pas encore cristallisée dans une description littéraire de la cité idéale, a cependant mis en place la conception d'un monde autre, dont la réalisation est subordonnée à un devenir. Ce qui lui manque encore, c'est la dimension proprement anthropocentrique. L'homme se purifie *en attendant* l'avènement de la transcendance, il inféode son destin à un providentialisme. La cité idéale est dans le futur, mais ce n'est pas l'homme qui l'édifie : il se borne à se rendre digne d'y pénétrer un jour.

Dans l'histoire de l'utopie, c'est à la Renaissance qu'il revenait d'injecter l'anthropocentrisme indispensable à la constitution de la mentalité utopique moderne. Chez Thomas More, l'établissement de la société parfaite est le résultat d'une démarche contractuelle : l'homme, et non plus la divinité, en est responsable. S'exprime ici la croyance au destin terrestre, en la salvation de l'homme par lui-même et non par le recours à une grâce transcendante. L'élan millénariste se trouve en quelque sorte laïcisé mais, en même temps, la conception utopique fondée par More marque une forme de régression. Chez lui et ses successeurs disparaissent en effet la fonction constructive du temps, l'apport de l'histoire conçue comme devenir. Utopie n'est pas dans le futur, mais parfaitement contemporaine de l'Angleterre d'Henri VIII. Les deux univers sont simultanés, concomitants, et la construction même de l'œuvre en témoigne en juxtaposant, sans les fondre, la description du réel et l'évocation d'Amaurote. Le présent des Utopiens est-il le futur des Anglais ? « Je le souhaite, dit More, plus que je ne l'espère ». En d'autres termes, l'utopie morienne efface la perspective du devenir, elle s'installe comme tangente, résolument asymptotique au réel. Ce que propose Thomas More, c'est une histoire de rechange, insulaire, limitée à Utopie, une histoire spécifique qui ne concerne pas la réalité, et c'est ce type d'histoire que maintiendront ses épigones, qu'il s'agisse de Foigny, Veiras, Tyssot de Patot ou Voltaire. Le passage de la cité réelle à la cité imaginaire relèvera donc, pour près

⁶ Cf. J.-J. Wunenberger, *op. cit.*, p. 82-86.

de trois siècles encore, du vœu pieux, non de l'espoir ni surtout du projet. Du même coup se dessine peut-être une fonction particulière de la littérature. Les anabaptistes de Thomas Münzer et de Jean de Leyde ou les Niveleurs de la Révolution anglaise, plus tard les babouvistes et plus tard encore les adeptes d'Owen, Cabet ou Fourier, tenteront de substituer l'idéal au réel, d'intervenir dans l'histoire par une pratique plus ou moins violente. Au contraire, More et ses successeurs enferment l'utopie dans le livre, la condensent en une image archétypale non explosive⁷ comme s'ils en désamorçaient le potentiel révolutionnaire. Les utopistes classiques se figent dans une attitude purement spéculative : comme dans la littérature fantastique, ils raisonnent sur ce qui *serait* possible si les constantes axiologiques du réel se trouvaient soudain modifiées. C'est pourquoi cette littérature va assumer un rôle strictement compensatoire en superposant une histoire possible à l'histoire réelle et s'attirer par-là les appréciations péjoratives très nettes du XVIII^e siècle. Non seulement l'*Utopie* de More ne tire rien d'une évolution, mais même elle la supprime, car si les Utopiens ont un passé, brièvement évoqué, ils n'ont pas d'avenir : la perfection atteinte, leur histoire s'est arrêtée, parvenue au bout de sa course, suspendue au bord d'une éternité heureuse où la répétition a pris la place d'un devenir à jamais superflu.

L'utopie « classique », à partir de Thomas More, affirme donc une laïcisation du millénarisme et un virage résolu vers l'anthropocentrisme, en même temps qu'elle avoue une déperdition de l'énergie, de la force de conviction autrefois contenues dans ce millénarisme. Tout se passe enfin comme si la littérature se substituait à l'histoire, comme si un présent parallèle occultait définitivement le futur. En somme, le progrès est moins à accomplir qu'il n'est accompli — mais *ailleurs*.

Ce détour par l'histoire de la mentalité utopique et de son « renfermement » dans le livre, va peut-être nous permettre à présent d'apprécier à sa juste valeur l'œuvre de L.-S. Mercier.

Le XVIII^e siècle a eu le sens de l'histoire et par conséquent du devenir. Détaché de la transcendance, il renonce à l'éternité pour accepter la fugacité dans laquelle l'homme doit tracer le sens de son aventure. Libéré de l'oppression théologique qui interdisait une conception de l'histoire fondée sur le développe-

⁷ *Ibid.*, p. 69-70.

ment autonome de l'homme, un Fontenelle, dès les premières années du siècle, parle de « progression » : « Il est très agréable (...) de voir la route que l'Esprit Humain a tenue, et pour parler géométriquement, cette espèce de progression dont les intervalles sont d'abord extrêmement grands, et vont ensuite naturellement en se serrant toujours de plus en plus⁸. »

La célèbre *Esquisse* de Condorcet reprendra la même idée, en ajoutant qu'il est possible « d'accélérer le progrès des hommes ». Qu'elle soit conçue en termes de progrès, ou en termes de décadence morale par Rousseau, l'histoire apparaît, dans son passé, comme un devenir soumis à l'action humaine, et Volney ne dira pas autre chose dans les *Ruines* en expulsant la fatalité ou la providence de l'histoire des sociétés⁹. Laïciser l'histoire, c'était fonder la responsabilité humaine.

Dès lors que les siècles révolus révélaient cette continuité de l'évolution, pourquoi les siècles à venir ne verraient-ils pas la perpétuation de ce mouvement ? On voit alors se dessiner la méthode utilisée par Mercier, vingt-cinq ans avant Condorcet, dans *L'An 2440*. La démarche analytico-déductive qui avait permis à Rousseau de reconstituer l'histoire hypothétique de l'humanité ou à Bailly d'écrire l'histoire de la science chez les Atlantes, Mercier l'applique au futur.

Ce faisant, il reprend et modifie à la fois la perspective millénariste. Déjà pour Joachim de Fiore, le temps n'avait pas été accompli par la seule venue de Jésus, l'histoire continuait à se développer, animée d'un dynamisme : le futur devenait donc prévisible jusqu'à l'avènement de l'Esprit Saint. Cette pensée impliquait cependant un but assigné à l'homme indépendamment de sa propre volonté, une eschatologie supposant une fin de l'histoire, une marche vers un terme. Dans son utopie, Mercier récupère ce dynamisme, mais dans la ligne d'une téléologie laïcisée. Le monde de l'an 2440 n'est pas le produit d'une grâce providentielle, l'accomplissement des décrets divins ni, comme chez More, une perfection définitivement acquise. Les Parisiens du XXV^e siècle en sont conscients et se situent eux-mêmes, non au terme, mais à un moment d'une évolution indéfinie : « Il nous reste à faire, avouent-ils, plus que nous n'avons fait, nous ne sommes guère qu'à la moitié de l'échelle. » Le temps est conçu comme facteur de

⁸ *Éloge de M. de Montmort*, cité par J. Dagen, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, 1977, p. 18.

⁹ Cf. R. Mortier, *La poésie des ruines en France*, Genève, 1974, p. 141.

progrès continu et, à la différence du millénarisme, il ne s'assigne pas de fin. C'est pourquoi, si l'utopie traditionnelle est un monde statique, fixiste, Mercier, avant Wells, imagine l'utopie cinétique, en perpétuel devenir.

Du même coup, Mercier, au contraire de ses prédécesseurs, ne propose plus une histoire de rechange, mais une prospective : il devance le devenir historique et ne l'imagine pas. L'expérience mentale ne prétend ici qu'à prolonger, à relayer l'expérience historique elle-même. C'est bien pourquoi, comme l'a observé B. Baczko¹⁰, le temps de *L'An 2440* n'est plus un temps « insulaire », réservé à l'histoire fictive de la société utopique : ici, le monde entier a suivi la même évolution, l'utopie s'est universalisée, et Mercier y insiste en donnant des nouvelles d'Angleterre, de Hollande, d'Italie, d'Espagne, de Pologne, de Russie ou d'Amérique. L'utopie n'est plus hors du monde, perdue dans une géographie fabuleuse, c'est le monde qui s'est en quelque sorte « utopisé » ou qui a, plus exactement, réalisé les promesses contenues dans son devenir historique. Alors que l'utopie de More est une fiction, celle de Mercier propose de l'avenir une vision qui en fait une réalité pseudo-objective. L'avènement du monde meilleur ne repose plus sur un acte de foi subordonné à une révélation religieuse, mais sur une conviction issue d'un raisonnement déductif à partir duquel se développe une conception à la fois volontariste et unidimensionnelle de l'histoire. Cessant de juxtaposer l'imaginaire et le réel pour faire du futur un avatar prévisible du présent, renonçant au jeu gratuit de la substitution magique pour organiser le devenir selon des lois, *L'An 2440* constitue dans l'histoire de l'utopie un véritable tournant copernicien.

Dès lors se comprend mieux la valeur prétendument « prophétique » de l'œuvre, réclamée par Mercier lui-même. Dans la dernière édition de son roman, en 1799, il écrit : « Je réimprime (...) un rêve qui a annoncé et préparé la révolution française. (...) J'ai mis au jour et sans équivoque, une *prédiction* qui embrassait tous les changements possibles, depuis la destruction des parlements, de la noblesse et du clergé, jusqu'à l'adoption du chapeau rond. Jamais prédiction, j'ose le dire, ne fut plus voisine de l'événement. (...) Je suis donc le véritable prophète de la révolution » (I, 1-2).

¹⁰ B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, 1978, p. 167.

Tout ce qui est arrivé, conclut Mercier, s'est accompli « à mon grand et propre étonnement ».

L'intérêt de la « prédiction » de Mercier n'est pas dans l'exactitude de tel ou tel détail qui ferait de lui le précurseur génial, comme on l'a dit, de Champollion, de Nadar ou des frères Lumière¹¹. Son originalité est de se définir paradoxalement, non comme utopiste, mais comme anti-utopiste : il constate, dit très bien B. Baczko¹², la transformation du roman politique en réalité collective. Par la même occasion, la littérature utopique conquiert un nouveau statut, d'une éminente dignité : elle est chargée d'assumer, avec une merveilleuse clairvoyance, une mission, non d'imagination, mais d'anticipation. L'histoire accomplit la vérité du roman, qui la devançait, la littérature prend valeur d'évangile laïc, au livre de Dieu se substitue le livre de l'homme. Comme le proclame Mercier, cette littérature non seulement annonce, mais prépare les événements : on comprend pourquoi la mentalité contre-révolutionnaire la jugera fauteur de désordre et de subversion. En même temps, Mercier modifie le statut de l'homme de lettres ni amuseur ni rêveur, il donne à l'utopisme la portée d'une « voyance » politique, il investit l'écrivain de cette fonction messianique que revendiquera Hugo dans les *Châtiments* et les *Contemplations*. Dans *L'An 2440*, Mercier revêt consciemment, selon l'expression de P. Bénichou¹³, un sacerdoce associé à une doctrine générale d'émancipation et de progrès.

La véritable place de *L'An 2440* dans l'histoire de l'utopie nous semble dès lors se préciser aisément. Si le principe du récit d'anticipation demeure bien une invention sur le plan littéraire — malgré quelques précurseurs insignifiants¹⁴ — Mercier renoue avant tout avec la vieille tradition judéo-chrétienne de la prophétie millénariste laïcisée par la doctrine du progrès ; il en récupère le dynamisme et l'énergie abandonnés par l'utopie traditionnelle et les met au service de l'anthropocentrisme hérité de la Renaissance. Ainsi l'utopie peut-elle changer de portée : alors que Thomas More enfermait dans un livre une histoire parallèle, c'est du

¹¹ J.-L. Vissière, « L'actualité de Mercier », *Louis-Sébastien Mercier précurseur*, p. 312 et 315.

¹² *Op. cit.*, p. 154.

¹³ P. Bénichou, *Le sacre de l'écrivain*, Paris, 1973, p. 17.

¹⁴ Cf. R. Trousson, *Voyages aux Pays de Nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, 2^e éd. Bruxelles, 1979, p. 178-179.

livre de Mercier qu'est censée procéder l'histoire future, vue comme accomplissement dans les faits d'une supputation raisonnable.

Héritier d'une double tradition qu'il modifie et enrichit, Mercier apparaît enfin comme un novateur dans sa conception du rôle de la littérature et de l'écrivain. Celui-ci s'affirme, non seulement maître à penser, mais guide et prophète, tandis que la littérature devient susceptible de déboucher sur l'événement, en tout cas de l'annoncer et de le préparer. L'un des théoriciens les plus récents de l'utopie observe : « En devenant entreprise de modélisation spatiale, l'utopie évacue l'attente et le devenir, elle les annule pour simuler magiquement la coïncidence avec la fin de l'histoire. À l'opposé de l'intempestif activisme messianique, l'utopie choisit la voie sécurisante par l'écriture¹⁵. »

Justifiée en ce qui concerne l'utopie traditionnelle, cette remarque ne l'est guère si on l'applique à Mercier. Sa nouveauté consiste dans l'invention d'un roman où est consommée la rupture de l'histoire avec la transcendance. Les derniers chapitres de *L'An 2440*, où Mercier évoque les transformations survenues dans le monde entier, sont, à leur manière, un *Discours sur l'histoire universelle* où n'apparaîtrait plus la main de Dieu. Saint-Simon dira plus tard : « L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé dans le passé, est devant nous. » C'est bien la conception qu'illustre, pour la première fois dans l'odyssée du genre utopique, un roman où la confiance en l'avenir a remplacé l'antique eschatologie de l'anxiété.

Copyright © 1982 Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique. Tous droits réservés.

Pour citer cette communication :

Raymond Trousson, *Du millénarisme à la théorie du progrès : L'An 2440 de L.-S. Mercier* [en ligne], Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 1982. Disponible sur : < www.arllfb.be >

¹⁵ J.-J. Wunenberger, *op. cit.*, p. 146.