

Cahiers Verbatim, volume II, 2018, 99-141
Conférence du jeudi 30 novembre 2017

MARIE-JOSÉE LAVALLÉE

IMAGINER ET RÉFORMER LA SOCIÉTÉ RENAISSANTE : L'UTOPIE DE THOMAS MORE À LA CHARNIÈRE DE L'ANTIQUITÉ ET DE LA MODERNITÉ



Depuis sa première parution en 1516, l'*Utopie* de Thomas More n'a cessé de fasciner et d'intriguer. More a forgé un nom, devenu concept, « utopie », intégré à la langue quotidienne depuis si longtemps qu'il en est banalisé. On qualifie d'utopies les différentes visions d'un ailleurs parfait, lequel se veut supérieur à une société donnée. Soit cet ailleurs se confine à l'imaginaire, auquel cas son altérité ne vise qu'à nourrir le rêve et ravir l'esprit, soit il prétend présenter un antidote aux maux d'une époque, pour peu que l'on s'efforce de réunir les moyens considérés nécessaires à sa réalisation. L'utopie peut être, tout à la fois, « idéal et motivation¹ ». Bien que le sens du terme utopie semble faire consensus, les innombrables lecteurs de l'œuvre dont il est né n'ont pourtant cessé, au fil des siècles, d'avouer leur échec à comprendre ce que More « faisait » et « voulait faire » en écrivant l'*Utopie*². Loin de prétendre résoudre cette énigme, nous nous efforçons, en considérant l'œuvre dans son contexte, de dégager certaines sources intellectuelles et expériences dont elle s'est nourrie, démarche qui pourrait contribuer à dissiper certaines ambiguïtés et extravagances du texte de l'*Utopie*.

1. Lacroix, J.-Y., 2004. *Un autre monde possible ? Utopie et philosophie*, Paris, Bordas, p. 16.

2. Voir notamment Davis, J.C., 2010. "Thomas More's *Utopia* : Sources, Legacy and Interpretations", in Claeys, G., éd., *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.

Nous considérerons l'œuvre comme un témoin des préoccupations de son temps, et surtout, de son auteur. Un homme d'esprit et d'action comme Thomas More, animé d'idées politiques, sociales et religieuses bien affirmées, n'a pu écrire ce texte simplement pour se divertir. Ceci n'implique pas pour autant que la volonté réformatrice de More ait pris la forme, dans *l'Utopie*, d'un « programme social et politique », composé de « prescriptions » qu'il s'agirait d'appliquer telles quelles à la société de son temps. More a voulu esquisser un autre état de choses, brossé à grands traits, afin, d'une part, d'amener ses contemporains à reconnaître les causes des souffrances humaines et les diverses sources de la corruption politique et morale – telles que lui-même les envisageait – d'autre part, leur montrer des avenues possibles de réforme. Ses tous premiers lecteurs, grandes figures intellectuelles de ce temps, Érasme et Guillaume Budé, n'ont pas douté de la volonté réformatrice de Thomas More. Érasme, dans une lettre de 1519, écrit : « Son but, en publiant *l'Utopie*, était d'indiquer à quelles causes est due la mauvaise gestion des États ; c'est la politique anglaise surtout qu'il y fait figurer, parce que celle-là, il la connaît à fond sous tous ses aspects³ ». Budé, grand érudit helléniste, déclare :

J'ai été tellement affecté à la lecture de ce livre, quand j'eus connu et pesé les mœurs et institutions des Utopiens, que j'ai quasi interrompu et même délaissé le soin de mes affaires domestiques, voyant que l'art et toute l'industrie économique, qui ne tendent qu'à augmenter le revenu, sont choses vaines⁴.

More, ajoute Budé, lui a fait voir combien « les conceptions de la justice et du droit sont faussées », de sorte que l'on vient à croire que l'état de choses existant découle d'une « justice aussi naturelle et aussi vieille que le monde », c'est-à-dire, du « droit de nature », lequel voudrait

3. « Lettre d'Érasme à Ulrich von Huttun », 23 juillet 1519, in More, T., *L'Utopie*, Navaud, G. (éd.), Paris, Gallimard (2012), p. 302. Cette édition met à profit la longue introduction critique de Prévost (1978), encore précieuse pour analyser le texte de *l'Utopie*. Sauf indication contraire, les références à *l'Utopie* renvoient à l'édition de Navaud.

4. « Lettre de Guillaume Budé à Thomas Lupset, Anglais », in *L'Utopie*, p. 255. Cette lettre a été publiée en guise de préface à la seconde édition française de *l'Utopie*, en 1517. Budé deviendra un ami de More, mais il ne le connaissait pas à ce moment. La lettre est donc sincère (sur cette question, voir texte infra).

que « plus un homme est puissant, plus il a de biens », plus il devrait « être estimé entre les hommes⁵ ».

L'Utopie est, tout à la fois, un produit de la Renaissance et de l'humanisme, et un carrefour de convergence des héritages de l'Antiquité gréco-romaine et du christianisme antique et médiéval, lesquels l'ont inspirée tantôt directement, sous l'effet de l'engouement de l'époque pour les manuscrits classiques nouvellement redécouverts, soit indirectement, par le biais des interprétations de générations de lecteurs, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. L'œuvre porte la marque d'humanistes que More a fréquentés assidûment, au premier chef, Érasme, tandis que la description de l'île d'Utopie et du mode de vie de ses habitants n'est pas sans lien avec les récits de voyage issus des grandes explorations, qui circulaient largement à l'époque. Ainsi, circonscrire les sources de *l'Utopie* n'est pas simple. Les champs intellectuels, littéraires et culturels qui s'y rencontrent, soit en parallèle, soit en s'enchevêtrant, et les expériences concrètes auxquelles elle a puisées, constituent un horizon immense, dont les frontières, souvent, se dérobent au regard. Un défi supplémentaire se pose à l'interprète : l'imbrication de la fiction et du réel. Le sous-titre de *l'Utopie*, « Traité sur la meilleure forme de gouvernement » – lequel n'est peut-être pas dépourvu d'une pointe d'ironie à l'égard des ouvrages « sérieux » sur le sujet, anciens et modernes –, annonce une démarche de réflexion politique.

La question du meilleur régime n'a pas manqué de susciter de nombreux débats durant la Renaissance⁶. Or, *l'Utopie* revêt l'apparence d'une fiction. Ainsi, l'auteur n'est nullement tenu de mentionner ses sources – comme le faisaient déjà les Anciens, bien que sous une

5. « Lettre d'Érasme à Ulrich von Huttun », 23 juillet 1519, in More, T., *L'Utopie*, Navaud, G., Paris, Gallimard (2012), p. 302. Cette édition met à profit la longue introduction critique de Prévost (1978), encore précieuse pour analyser le texte de *l'Utopie*. Sauf indication contraire, les références à *l'Utopie* renvoient à l'édition de Navaud.

6. Skinner, Q., 1987. « Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism », in Pagden, A., éd., *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 125. *l'Utopie* s'apparenterait ainsi au genre de la théorie politique de la Renaissance.

forme assez libre en regard de nos critères actuels – et il peut faire intervenir l’imaginaire comme bon lui semble. Thomas More fait usage de « la parabole et du mythe⁷ », en puisant abondamment au répertoire de motifs, d’œuvres et de procédés littéraires et rhétoriques disponibles à l’époque. Le genre utopique, créé avec *l’Utopie*, s’envisage comme la poursuite de la philosophie par d’autres moyens, lorsque la réflexion concerne ses relations au réel. Elle consiste en une « insertion philosophique dans l’histoire⁸ ».

Nous nous efforcerons de départager certains éléments réels et imaginaires dans *l’Utopie*, en y soulignant quelques rencontres entre Antiquité et modernité, et entre sagesse philosophique et sagesse chrétienne. On ne saurait sous-estimer l’importance de la trame chrétienne de l’œuvre, que révèlent avec force certains motifs de l’ouvrage. Nous mettrons également en lumière divers éléments externes, contextuels et biographiques, susceptibles d’éclairer la lecture de *l’Utopie*, par le biais de la correspondance de More et d’autres écrits. Dans un premier temps, nous considérerons le processus d’écriture et la forme du livre, avant d’analyser, sous le rapport des influences intellectuelles, certains motifs et thématiques majeurs, le voyageur et le philosophe, la cité utopienne et la vertu, puis le communisme utopien.

l’Utopie : écriture et forme

De son âge le plus tendre jusqu’à la fin de sa vie, Thomas More cultivera l’amour des belles lettres, auxquelles il se serait consacré s’il n’était devenu avocat, conformément au souhait de son père. Lorsqu’il écrit *l’Utopie*, il est à la croisée des chemins : devenu juge, il agit alors à titre d’ambassadeur pour le roi Henri VIII, dont il intégrera la cour, avant de se voir confier la fonction de chancelier⁹. Aiguisé par son érudition

7. Prévost, A., 1978. *l’Utopie de Thomas More*, Paris, Mame, p. 181.

8. Lacroix, J.-Y., 2004. *Un autre monde possible* ², p. 16.

9. « Lettre d’Érasme à Ulrich von Hutten », p. 295 ; 298-300. Cette lettre d’Érasme a popularisé l’idée selon laquelle More aurait été réticent face à l’offre d’Henri VIII. Cette interprétation des faits a été remise en question récemment (voir Curtright, T., 2012. *The One Thomas More*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press).

et son christianisme sincère, le regard de More sur la société de son temps est nourri de l’expérience¹⁰, de cette sagesse « d’un autre type », qui, dans *l’Utopie*, est estimée préférable à la sagesse philosophique, théorique¹¹. Juriste, puis homme politique et conseiller royal, Thomas More a été témoin au quotidien des maux qu’il a dénoncés dans son œuvre, tels l’injustice, l’avarice, le désir de conquête et l’arbitraire du pouvoir royal et religieux¹². Ainsi, le diagnostic des tares de la société anglaise proposé dans *l’Utopie* n’est pas le résultat d’une réflexion toute théorique. Ces allers-retours entre contemplation et action dans la vie de More trouvent leur reflet dans l’existence des Utopiens.

L’ouvrage tel qu’il se présente au lecteur actuel se divise en deux livres. Le Livre II a été rédigé en premier, à l’été et l’automne 1515, lorsque More voyage dans les Flandres dans le cadre de ses fonctions d’ambassadeur. Il y fait la rencontre de Pierre Gilles, un personnage introduit dans *l’Utopie*¹³. Le Livre II dépeint le mode de vie des habitants de l’île Utopie, à travers le récit du voyageur Raphaël Hythlodée. Se présentant comme le parfait contre-portrait de la société européenne d’alors, ce compte rendu des mœurs et pratiques des Utopiens peut être reçu par le lecteur comme une histoire divertissante. Tout y apparaît trop parfait, planifié et mathématique pour être réel. Peut-être est-ce

10. C’est ainsi que l’ont reçu ses tous premiers lecteurs, avant sa parution. Voir la « Lettre de Jérôme de Busleyden à Thomas More », in *l’Utopie*, p. 248 (publiée dans la première édition).

11. *l’Utopie*, p. 91-92.

12. Le « Portrait de More » esquisse par Érasme en 1519, dans sa lettre à Ulrich von Hutten, abonde en ce sens. Il s’agit de l’un des plus célèbres documents à caractère biographique sur More (*l’Utopie*, p. 292-293 ; 302-303). More tentait de « guérir les vices » des gens qu’il fréquentait (p. 293) et il était d’une générosité exceptionnelle (298-299 ; 301), pour laquelle Érasme lui exprimera sa reconnaissance (Lettre d’Érasme à More, E22 (A 1220), 5 juillet 1521, in De Rotterdam, E. et More, T., *Correspondance*, Marc’hadour, G. et Galibois, R., édts. et trads., Sherbrooke, Université de Sherbrooke (1985), p. 182).

13. Deux lettres prouvent que son rôle réel n’a rien à voir avec celui qu’il campe dans le roman (en dépit de ses dires : « Lettre de Pierre Gilles à Jérôme Busleyden », in *l’Utopie*, p. 237-238) : Lettre d’Érasme à More, E5 (A474), 2 octobre 1516, in *Correspondance*, p. 39 ; Lettre de More à Érasme, M6 (A481), 31 octobre 1516, in *Correspondance*, p. 42).

pour cette raison que More, vraisemblablement à son retour à Londres, entend la rédaction d'un Livre I¹⁴, complétée vers septembre 1516. Hythlodée, cette fois, raconte son voyage en Angleterre. Parce que les mœurs d'un peuple ne se révèlent jamais avec plus d'acuité qu'à un étranger, lequel, en vertu de sa position extérieure, peut partager ses observations sans être inquiet, Hythlodée se lance dans une critique dévastatrice de cette société. Les propositions sociales parfois étonnantes de l'« Eutopie » du Livre II se présentent comme tout autant de « solutions » aux problèmes dénoncés au Livre I, lequel décrit une « Dystopie ». Confronté aux deux livres, le lecteur ne peut se dérober devant la teneur critique de l'œuvre, à moins de s'accrocher fermement à ses artifices littéraires. Or, certaines éditions de l'*Utopie*, au xvi^e siècle omettaient le Livre I et certaines pièces qui accompagnaient le texte. Il s'agissait principalement de versions en langue vernaculaire : l'*Utopie* est parue originellement en latin. La diffusion, seule, du Livre II, susceptible d'atteindre un public plus large que la version complète latine, a pu contribuer à alimenter des lectures fantaisistes de l'œuvre chez certains de ses premiers publics¹⁵.

Les éditions de l'*Utopie* au xvi^e siècle, comprenaient des paratextes – des pièces ajoutées au texte principal –, chaque fois différents, qui en orientaient la réception. Certains sont des lettres, deux sont de la main de More lui-même. Il utilise la forme épistolaire pour entretenir l'illusion qu'il aurait seulement couché par écrit la description du mode de vie des Utopiens, selon le récit qu'il aurait entendu de Raphaël Hythlodée¹⁶. More investit ainsi le récit d'une aura de vérité, tandis

14. « Lettre d'Érasme à Ulrich von Huttun », p. 302.

15. Davis, J.C., 2010. « Thomas More's *Utopia* », p. 30. Les premières éditions latines (1516-1519) sont toutes différentes. Il est certain que les trois premières traductions, soit allemande (1524), italienne (1548) et française (1550) ne contenaient pas le Livre I.

16. Ces lettres ont été ajoutées aux deux premières éditions. Dans cette lettre, intégrée à l'édition de 1516, More demande à Gilles de s'enquérir auprès d'Hythlodée de l'exactitude de certains détails de son récit, car sa mémoire « a pu faire défaut » au moment de la mise par écrit (« Lettre-préface de Thomas More à Pierre Gilles », in *L'Utopie*, p. 232). Il pousse l'audace jusqu'à demander à Pierre Gilles d'informer le voyageur qu'il a mis son récit par écrit, et de s'assurer qu'il ne s'oppose pas à sa

qu'il se décharge de toute responsabilité quant à son contenu. L'un des premiers éditeurs de l'*Utopie*, Beatus Rhénanus, a souligné ce stratagème. Avec la première de ces missives, notait-il, More est bel et bien parvenu à tromper quantités de lecteurs, et notamment des hommes qui « loin d'être les premiers venus, sont respectés par la plupart des gens, et qui plus est, des théologiens » : c'était d'ailleurs le cas de Guillaume Budé. Cette fabrication tiendrait au goût de More pour les jeux d'esprits¹⁷. D'autres pièces ajoutées à l'*Utopie* plaidaient en faveur de la réalité empirique de l'île, telles une carte de l'Amérique au temps des voyages de Vespucci, aux expéditions auxquelles Hythlodée aurait participé¹⁸, une carte d'Utopie et un poème rédigé en langue utopienne, évidemment inventée¹⁹, mais apparentée au grec.

L'affirmation de l'existence de cette île, dont les habitants ont un mode de vie des plus vertueux, fait suite à une série de critiques politiques et sociales pénétrantes et réalistes, au Livre I : or, le tout s'insère dans un récit aux relents de fausseté évidents. Un tel amalgame suggère que le texte de l'*Utopie* est en partie cryptique. L'œuvre présente un degré superficiel, littéraire, et un degré plus profond, critique et prescriptif. Cette structure

publication (p. 234 ; 236). More, dans la deuxième édition, réaffirme son rôle passif (« Seconde lettre de Thomas More à Pierre Gilles », in *L'Utopie*, p. 269).

17. Lettre de Beatus Rhénanus à Willibald Pirckheimer, 23 février 1518, citée dans *L'Utopie*, p. 231, note 2. Beatus Rhénanus a supervisé la réédition d'*Utopie* produite à Bâle pour le compte d'Érasme. Budé a été trompé, car sa lettre était authentique, comme en témoigne la correspondance d'Érasme (voir Lettre d'Érasme à More, E14 (A 785), 5 mars 1518, in *Correspondance* p. 94 ; voir la lettre de Budé : « Lettre de Guillaume Budé à Thomas Lupset », in *L'Utopie*, p. 265). Les autres lettres aussi étaient véritables (Lettre de More à Érasme, p. 127, M18 (A 1087), mars-avril 1520, p. 128) à l'exception de celle de Pierre Gilles, qui était un complice. Il affirme avoir « entendu » avec More le récit d'Hythlodée (p. 237), mais sa lettre se termine ainsi : « Mais après tout, à quoi bon se fonder ici sur des raisonnements pour prouver l'existence d'Utopie, puisque c'est Morus lui-même qui en est l'auteur ? » (« Lettre de Pierre Gilles à Jérôme Busleyden », in *L'Utopie*, p. 241). More avait demandé à Érasme de solliciter des avis de gens lettrés, avant la première parution, d'où ces lettres, lesquelles sont des recommandations aux éditeurs et lecteurs (Lettre de More à Érasme, M4 (A467), 20 sept. 1516, p. 36).

18. *L'Utopie*, p. 50.

19. « Quatrain en langue utopienne », in *L'Utopie*, p. 243.

évoque le processus décrit par Leo Strauss dans *Persécution and the Art of Writing*. Les éléments superficiels visent à dissimuler une pensée en rupture avec les valeurs et pratiques prédominantes, dans les contextes où la dissension est peu, ou pas tolérée. Ceci exige, comme l'indique Strauss, « d'écrire entre les lignes²⁰ ». La pensée dissonante ne peut s'exprimer ouvertement et directement sans s'exposer à la censure, ou risquer de nuire à la réputation de son auteur. Les qualités formelles de l'œuvre, son ton agréable, divertissant, le charme de la fiction, visent à lui assurer une large circulation. Ce n'est que si, et lorsque les lecteurs les plus perspicaces l'auront décryptée, que sa fonction critique et didactique pourra devenir effective. Puisque l'approche ésotérique – exotérique s'annonce profitable pour analyser l'*Utopie*, examiner certains traits formels de l'ouvrage s'avère non moins essentiel qu'analyser ses motifs, car la forme est susceptible de livrer quelque indice sur les intentions de More. La préface d'une édition posthume de l'*Utopie* de 1559 plaide en faveur d'une telle stratégie de lecture :

Comme les anciens poètes sous la fabuleuse mythologie ont couvert et adoubré la vraie philosophie, ainsi le prudent chancelier d'Angleterre Saint Thomas More sous une feinte narration a voulu figurer une morale République et très parfaite politique [...] (p. 274) [...] reprenant les défauts des Politiques, qui sont à présent toutes perverses et corrompues (p. 275), en leur représentant au vif le patron de cette utopique auquel, pour les amender et les améliorer, il les faudrait conformer, et les imiter le plus près qu'il serait possible. Mais ce prudent chancelier anglais, considérant que telle réprehension et exemplaire réformation des gouvernements ne serait agréablement reçue en plateforme nue et découverte démonstration, afin de la rendre plus plaisante, plus agréable et plus acceptable, il l'a voulu figurer sous nouvelle et étrange histoire, qu'il feint avoir entendue d'un étrange pérégrinateur, et lointain voyageur, qu'il nomme Raphaël Hythlodæus [...]. (Barthélemy Aneau, « Avertissement déclaratif de l'œuvre²¹ » (1559) in *L'Utopie*, p. 276)

20. Strauss, L., 1952. *Persécution and the Art of Writing*, Chicago – Londres, University of Chicago Press, p. 23-24). La pertinence de l'approche de Strauss pour comprendre l'*Utopie* a été soulignée récemment par Miguel Abensour (2009. *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens et Tonka, 2^e éd., p. 33-34). André Prévost (1978, p. 25) utilise aussi le terme « ésotérique » pour qualifier le texte de More.

21. Voir aussi Nicolas Gueudeville, « Préface du traducteur » (extrait), 1715, in *L'Utopie*, p. 279-281. Jérôme de Busleyden, dans sa lettre publiée en préface de l'édition de 1516, louait More d'avoir eu « [...] pour but de donner aux hommes pourvus d'une

Fonctionnaire d'État, déjà proche de la cour d'Henri VII au moment de la parution du livre, et fervent catholique, Thomas More ne pourra s'autoriser les libertés d'un Érasme lorsqu'il voudra, à l'instar de son ami, dénoncer les abus politiques, les injustices sociales et la corruption du clergé de son temps.

Sur le plan formel, la dissimulation implique d'abord le recours à la déclamation. Ce genre, propre à la littérature antique, était bien connu et apprécié au XVI^e siècle : More, tout jeune, s'y exerçait avec enthousiasme. La formation à l'éloquence était partie intégrante de l'éducation en ce temps, et les jeunes hommes aimaient s'affronter lors de joutes oratoires improvisées. La déclamation implique que l'orateur, ou l'auteur, déclare rapporter un argument imaginé, factice, paradoxal, en mettant à profit « tous les artifices de la rhétorique, de l'ironie et du pastiche²² », et réclame l'immunité pour lui-même au cas où son récit serait pris au sens littéral. Ainsi, More fait porter la responsabilité du récit relaté à Hythlodée, tandis que lui-même, au Livre II, au moment d'informer ses auditeurs de l'usage surprenant de l'or et de l'argent en Utopie, les prévient qu'il ne fait que rapporter ce dont il a été témoin²³.

À cet égard, More, à l'instar d'Érasme, a beaucoup appris de Lucien de Samosate²⁴. Les deux amis ont préparé un recueil de traductions en latin d'une vingtaine de textes de Lucien, dont quatre sont le fruit du travail de More en 1505 et 1506. Lucien était l'auteur favori de

raison cette idée de la République, cette règle de mœurs, cette image parfaite de la manière dont ils devraient vivre ensemble ». L'expression « aux hommes pourvus d'une raison » nous semble significative. More, ajoutait-il, a fondé sa République sur « la sagesse, la valeur, la tempérance et l'équité ; c'est ce qui la rend redoutable à tant de gens », soulignait-il (« Lettre de Jérôme de Busleyden à Thomas More », in *L'Utopie*, p. 249-250).

22. Prévost, A., 1978, « Introduction », p. 37. Sur la rhétorique à l'époque de More et chez celui-ci, voir McCutcheon, E., 2011. « More's Rhetoric », in Logan, G.M., éd., *The Cambridge Companion to Thomas More*, p. 46-68.

23. *L'Utopie*, p. 135.

24. McConica, J., 2011. « Thomas More as a Humanist », in Logan, G.M., éd., *The Cambridge Companion to Thomas More*, p. 30 ; Baker-Smith, D., 2011, « Reading *Utopia* », dans le volume précédent, p. 142.

More, si l'on en croit Érasme²⁵. Les œuvres de Lucien ont influencé l'*Utopie* et les écrits d'Érasme de diverses manières, par leur ton, qui implique une dose d'ironie et de satire, par leur forme, le dialogue²⁶ et la déclamation, par le recours à des rôles et voix multiples, ou encore, par la reprise de certains motifs²⁷. Parce que la déclamation priorise la cohésion de l'argumentation sur la véracité, l'*Utopie* risque de nous confronter à des affirmations cohérentes, mais fausses, et, à l'inverse, à des arguments légers, voire, absurdes, qui dissimulent cependant une réflexion sérieuse. Ainsi, Érasme qualifiera de « petite déclamation » son *Éloge de la folie*, parue en 1511, et ceci « ne manquera pas d'être décrié », et comparé, défavorablement, « à la comédie ancienne ou quelque Lucien²⁸ ». Il s'offusque en ces mots de la réception de son *Éloge*, dans une lettre à More :

Donc, que ces critiques, si ça leur plaît, se figurent que j'ai joué là aux échecs pour me divertir, ou, s'ils préfèrent, que j'ai chevauché un balai. [...] De même, en effet, que rien n'est plus frivole que de traiter frivolement de choses sérieuses, de même rien n'est plus spirituel que de traiter de frivolités d'une manière telle que, selon toute apparence, on n'est rien moins que frivole (Érasme à More (E2 (222), 9 juin 1511, in *Correspondance*, p. 10).

Ce commentaire d'Érasme s'applique fort bien à l'approche de More. Compte tenu des rapports étroits entre l'*Utopie* et l'*Éloge de la folie*, il est possible de faire appel à la seconde pour éclairer certains aspects de

25. Lettre d'Érasme à Ulrich von Huttun », in *L'Utopie*, p. 293.

26. L'*Utopie* ne s'apparente pas au modèle du dialogue platonicien, contrairement à ce qu'ont pu suggérer certains commentateurs. D'abord, en raison de la narration à une voix qui occupe l'essentiel du Livre II, où Hythlodée répond aux objections potentielles de ses auditeurs en les anticipant. Ensuite, parce que le dialogue du Livre I n'est pas dialectique (in *Utopia*, Logan, G.M., éd., Adams, R.M., trad., Cambridge, Cambridge University Press, 3^e éd., p. xvii ; xix-xx).

27. McConica, J., 2011. « Thomas More as a Humanist », p. 30 ; Prévost, A., 1978, « Introduction », p. 40 et Thompson, C., 1974. « Introduction », *CW3*, 1, p. xvi ; xlix ; Li, qui relève aussi l'influence de Lucien sur Érasme. Certains personnages mentionnés dans *L'Éloge de la folie* sortent tout droit des textes de Lucien

28. Érasme à More (E2 (222), 9 juin 1511, in *Correspondance*, p. 8-9. More, dans son volume de traductions de textes de Lucien réalisés avec Érasme, a rendu le *Tyrannicide*, qui se rattache au genre déclamatoire, en latin. Érasme et lui-même ont chacun composé une déclamation donnant la réplique à ce texte de Lucien.

la démarche et du contenu de la première. En effet, tandis qu'Érasme a dédié son *Éloge* à More²⁹, qu'il aurait écrit sous son insistance³⁰, More, dans ses lettres à Érasme, partage la paternité de l'*Utopie* avec son ami³¹.

Une autre caractéristique formelle de l'*Utopie* mérite quelque attention : la référence au grec ancien. Le xv^e siècle consacre la remise en circulation de manuscrits jusque-là confinés aux frontières de l'Empire byzantin, puis la redécouverte du grec en Occident, enseigné par les érudits de Constantinople. Des lettrés de l'époque, fort peu nombreux, se hâtent de produire des traductions latines³². Thomas More, qui aurait été initié au grec vers 1500, figure parmi les humanistes qui s'y exercent, bien que son travail de traducteur ne puisse aucunement rivaliser avec le travail encyclopédique dont sont issus les *Adages* d'Érasme, ou avec l'œuvre de Guillaume Budé. Dans l'*Utopie*, More nous apprend qu'Hythlodée est plus versé en grec qu'en latin³³, tandis que la langue des Utopiens, qui seraient apparentés aux Grecs, dérivent de la leur. Hythlodée et ses compagnons leur enseignent le grec, langue qu'ils affectionnent et maîtrisent très rapidement. En Utopie, les hommes d'âge mûr et certains des « plus beaux esprits » étaient poussés vers cet apprentissage par le sénat³⁴. Les Utopiens avaient reçu d'Hythlodée les œuvres de Platon, certaines d'Aristote, de Plutarque, de Lucien

29. Érasme à More (E2 (222), 9 juin 1511, in *Correspondance*, p. 8. L'*Éloge de la folie*

et l'*Utopie* seraient « cousines ». Prévost rapporte que les deux comparaisons auraient eu l'idée d'un « Éloge de la sagesse », laquelle donnerait la contrepartie à l'*Éloge de la Folie*. Se demandant où trouver la Sagesse, Érasme et More auraient conclu qu'elle se trouve « Nulle part », *Nusquam* : ce fut le premier titre de l'*Utopie* (Prévost, A., 1978, « Introduction », p. 66).

30. « Lettre d'Érasme à Ulrich von Huttun du 23 juillet 1519 », in *L'Utopie*, p. 293.

31. Le 31 octobre 1516, dans une lettre à Érasme, More déclare qu'il est ravi que « notre Nusquama », « notre œuvre », plaise à ses premiers lecteurs (Lettre de More à Érasme, M6 (A481), 31 octobre 1516, in *Correspondance*, p. 42). Cette paternité commune est réaffirmée par la suite : Lettre de More à Érasme, M7 (A 499), 4 décembre 1516, in *Correspondance*, p. 46. Par ailleurs, en 1517, Érasme informe More qu'il s'empresse de démentir une rumeur qui attribue à lui-même la rédaction du Livre I (Lettre d'Érasme à Thomas More, 1^{er} mars 1517, E6 (A543), in *Correspondance*, p. 53).

32. Thompson, C., 1974. « Introduction », in *CW*, Vol. 3, p. xv ; xxi.

33. L'*Utopie*, p. 50.

34. L'*Utopie*, p. 159-160.

– les Utopiens « se délectent de l'élégance et des facéties de Lucien » indique Hythodée³⁵, tout comme More –, puis, parmi les poètes, d'Aristophane, Homère, Euripide et Sophocle, auxquels s'ajoutaient les écrits d'Hérodote et de Thucydide³⁶. More use aussi du grec pour jeter le doute sur l'existence de l'île, à grands renforts de toponymes négatifs forgés à partir du grec, puis latinisés, par exemple, le fleuve Anydre, qui signifie « sans eau », ou « l'utopie », « ouk-topia » qui signifie « le lieu qui n'est pas ». Or, puisqu'une minorité de gens lisaient le grec, nous pouvons soupçonner que les lecteurs susceptibles de comprendre ces jeux de mots étaient peu nombreux.

Si la place d'honneur réservée au grec dans l'*Utopie* tient au goût de More pour cette langue, sa correspondance suggère que vanter le grec n'était pas dénué d'intentions polémiques. Compte tenu des attaques à l'encontre des théologiens et du clergé qui ponctuent le Livre I de l'*Utopie*, la querelle de More avec la haute direction de l'Université d'Oxford, sur laquelle nous renseigne une lettre de 1518, ne doit pas être négligée : elle concerne la formation des théologiens et l'apprentissage du grec. La diffusion de cette langue, en Angleterre, a été lente, et difficile, reflétant l'arrivée tardive de l'humanisme en cette contrée³⁷. Le latin

35. *L'Utopie*, p. 160.

36. *L'Utopie*, p. 160. Ils ont aussi en leur possession les écrits d'Hippocrate, d'Hérodien, de Galien et *Des plantes* de Théophraste. Hytholodée avait apporté ces livres sur son navire, d'où la mince sélection.

37. Les idées humanistes n'atteignent l'Angleterre que vers le milieu du xv^e siècle. Le pionnier a été Pietro del Monte, qui y est demeuré de 1435 à 1440 : il est l'auteur du premier traité humaniste écrit en Angleterre. Il a agi à titre de conseiller auprès du Duc Humphrey de Gloucester, premier patron de l'humanisme anglais. Celui-ci possédait une importante collection de manuscrits qui comprenaient des traductions de Platon, Aristote, Plutarque, Tite-Live, Cicéron, puis une série de traités humanistes. Gloucester a déposé à l'Université d'Oxford quelque 280 de ses volumes, les rendant ainsi accessibles au public (Skinner, S., 1978. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance*, Cambridge – Londres, Cambridge University Press, p. 194-195). En Italie, le grec et l'hébreu avaient déjà leur place aux côtés du latin depuis un certain temps, bien que l'on continuait de leur préférer le latin. Les humanistes s'efforçaient toutefois de « réinventer » le latin médiéval, en s'inspirant du latin classique (Hankins, J., 2007. "Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy", in Hankins, J., éd., *The Cambridge Companion to Renaissance*

était la langue consacrée de l'administration, des lettres et, conséquence de siècles d'usage, de la religion. Le grec, en terre anglaise, rimait peut-être trop avec paganisme. Si certains penseurs lus à l'époque étaient déjà « christianisés » ou « réconciliés avec le christianisme » de longue date, comme Platon³⁸, ce n'était pas le cas d'autres, dont la redécouverte était toute récente. Ainsi, une partie du corpus aristotélicien, au xiv^e siècle, rencontrait encore des résistances en raison du paganisme de leur auteur³⁹. Ce n'est pas une raison valable pour s'interdire leur lecture, écrit More, lorsqu'il justifie l'intérêt de Lucien et des œuvres grecques à Thomas Ruthall, auquel il a dédié trois de ses traductions⁴⁰.

La missive adressée à l'instance dirigeante de l'Université d'Oxford est d'un autre ton. More pourfend la tolérance de la direction à l'égard d'un groupe nommé les Troyens – lequel attire certains professeurs illustres –, dont la raison d'être est la lutte contre l'étude du grec⁴¹. Ceci lui fournit le prétexte d'une critique tout azimut des théologiens. Il accuse ceux-ci de se confiner à un dogmatisme étroit. Ils ne lisent même plus les Pères de l'Église, voire, les Écritures, déplore-t-il, lecture

Philosophy, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 31-32).

38. C'est chose faite depuis Saint Augustin (par ex. *Cité de Dieu*, 8, I, p. 230 ; V, p. 234 ; VII, p. 237 ; X, p. 240 ; XI, p. 242) : ainsi, une sélection restreinte de deux dialogues, synthétisés, a pu traverser le Moyen Âge. Toutefois, les dialogues redécouverts à la Renaissance ont dû faire l'objet d'une « harmonisation » avec le christianisme, comme ce fut le cas pour Aristote (Celenza, C.S., 2007. « The Revival of Platonic Philosophy », in Hankins, J., éd., *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, p. 72-78 ; Lines, D.A., 2007. « Humanistic and Scholastic Ethics », dans le même volume, p. 306 ; 308-309 ; 314). Marcile Ficin a initié la remise en circulation des œuvres de Platon avec ses traductions latines.

39. À savoir, les textes qui ne relevaient pas de sa logique ou de sa philosophie naturelle : la scolastique avait érigé sa *Logique* au statut de référence depuis longtemps (Hankins, J., 2007. "Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy", p. 35).

40. More invoque l'autorité de St-Jean Chrysostome, auquel Lucien plaisait, et dont le *Cynique* aurait inspiré certains passages de l'Évangile de Saint-Jean (Lettre de Thomas More à Thomas Ruthall, in *The Complete Works of St. Thomas More, Volume 3, Part I. Translations of Lucian*, Thompson, C., éd., New Haven – Londres, Yale University Press (1974), p. 3 ; 5).

41. More T., « Letter to Oxford University », 29 mars 1518, in Wegener, G.B. et Smith, S.W., éd., 2004. *A Thomas More Sourcebook*, Washington D.C., Catholic University of America Press, p. 204-205.

qui requiert la connaissance des langues anciennes, notamment du grec, la langue dans laquelle ils ont été composés, dans laquelle leurs auteurs ont baigné⁴². L'étude des classiques grecs et latins serait tout à l'avantage de la formation des théologiens, plaide More, car « il n'est pas inutile qu'ils étudient d'abord les lois de la nature et de la conduite humaine ». À défaut, ils sauront « prononcer un sermon destiné à un public académique », mais « échoueront à interpeler le commun des mortels », car on acquiert cette capacité au contact « des poètes, des orateurs et des historiens », ajoute More. La lecture des classiques latins, mais surtout grecs, serait des plus profitables aux théologiens, car ils « exercent l'âme à la vertu⁴³ ». Cette querelle suggère que pour Thomas More, tout à la fois critique de l'institution de l'Église catholique et adversaire farouche de la Réforme, les sagesse antiques ont la capacité de renouveler le dogme et les pratiques chrétiennes.

Ainsi, les Utopiens, peuple excellent, vertueux, dotés du meilleur régime, affectionnaient le grec et les œuvres grecques, notamment philosophiques. Leur mode de vie trouve ses racines à la fois dans la religion et la « philosophie rationnelle⁴⁴ », bien que la raison y soit prédominante. La polémique de More autour du grec, en outre, souligne aussi la particularité de la variété d'humanisme à laquelle il se rattachait, l'humanisme chrétien, auquel on associe aussi Érasme. L'humanisme chrétien reconnaît la possibilité d'une harmonie, voire, d'une complémentarité entre foi et raison, dans la mesure où l'une et l'autre tendent vers la perfectibilité de l'homme⁴⁵. Saint Augustin, déjà,

42. More T., « Letter to Oxford University », p. 208-209.

43. More T., « Letter to Oxford University », p. 207-208.

44. *L'Utopie*, p. 144.

45. La question entourant la teneur chrétienne de l'œuvre de More est débattue (Davis, J.-C., 2010. « Thomas More's *Utopia* », p. 31). Elle a été soulignée dans les éditions maintenant « classiques » de Prévoost et Hexter. Voir plus récemment : Skinner, Q., 1987. « Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism », p. 134 ; Vieira, F., 2010. « The Concept of *Utopia* », p. 6 ; Goyard-Fabre, S., 1987. « Introduction », in More, T., *L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, Delcourt, M., trad., Paris, Flammarion (1966), p. 33 ; 53-55. C'est le rapport de More aux auteurs grecs et romains qui a davantage attiré l'attention récemment, suivant en cela la conception traditionnelle de l'humanisme (Curtright,

dont More connaissait parfaitement la *Cité de Dieu*, pour avoir offert des lectures publiques sur celle-ci après ses études⁴⁶, et dont plusieurs commentateurs ont souligné l'influence sur l'*Utopie* – surtout implicite –, estimait déjà que la philosophie païenne ne devait pas être rejetée d'emblée.

Ces considérations sur la forme et l'écriture de l'*Utopie* ont permis de préciser certaines caractéristiques formelles et d'entrevoir quelques influences modernes et anciennes qui ouvrent une fenêtre sur son niveau profond. Nous débiterons l'examen des thèmes majeurs du livre en considérant le motif du voyageur et du philosophe.

Le voyageur et le philosophe

La remise en circulation, au xv^e siècle, des dialogues de Platon, connus, jusque-là, de manière très fragmentaire, qui plus est, médiatisés par différents commentateurs⁴⁷, a fait naître un véritable engouement pour le corpus platonicien, qui ne s'est pas tari au moment où Thomas More rédige l'*Utopie*. L'idée de comparer la cité utopienne à Platon était ainsi toute naturelle pour ses premiers publics. Elle a aussi été encouragée par les nombreuses allusions explicites au philosophe dans l'œuvre, et peut-être, par un poème ajouté à l'édition latine de 1516⁴⁸ :

Utopie, je fus nommée par les Anciens à cause de mon isolement

Aujourd'hui cependant je rivalise avec la cité platonicienne

Et peut-être la surpasse (la raison en est qu'avec des lettres

T., 2012. *The One Thomas More*, p. 3 ; 10). Ainsi, la trame chrétienne d'une certaine tendance de l'humanisme est adoucie, par exemple chez McConica, qui préfère élargir le spectre de l'humanisme aux textes chrétiens, plutôt que d'évoquer un « humanisme chrétien » (McConica, J., 2011. « Thomas More as a Humanist », p. 22), et chez Thompson, qui décrit ce dernier comme la « réaction des érudits chrétiens, à la fois en tant qu'érudits et en tant que chrétiens, à la civilisation classique » (Thompson, C., 1974, « Introduction », in *CW3*, I, p. xliii).

46. « Lettre d'Érasme à Ulrich von Hutten », in *L'Utopie*, p. 296. En souligner tous les emprunts et parentés possibles exigerait une étude minutieuse qui dépasse les cadres de cette étude : nous nous limiterons à en souligner quelques-uns.

47. Voir note *supra*.

48. Il est attribué au « fils de la sœur d'Hythlodée », qui, selon toute vraisemblance, n'existe pas. L'auteur n'est donc nul autre que More.

Il l'a dessinée tandis que moi, unique, je l'ai surpassé en montrant Des hommes, des richesses et des lois excellentes).

Aussi bien Eutopie mériterais-je d'être appelée⁴⁹ (« Sizain d'Anémolius, poète lauréat et fils de la sœur d'Hythlodée, *Sur l'île d'Utopie* », in *L'Utopie*, p. 246).

Le texte de *L'Utopie* ne laisse planer aucun doute à l'effet que More ait lu Platon, mais on se gardera de soutenir qu'il l'ait « imité ». S'il a repris une démarche de questionnement sur le meilleur régime dont on trouve un précédent chez Platon, on ne peut soutenir que More ait été « platonicien » au sens étroit du terme.

Comme l'indique déjà le poème, Utopie n'est pas la cité platonicienne⁵⁰. Non seulement elle en diffère, mais elle lui est supérieure, notamment parce qu'elle s'inscrit dans l'existence⁵¹. Associé le protagoniste du récit, Hythlodée, à l'équipage de Vespucci n'est pas un choix anodin : les récits des pérégrinations de ce dernier circulaient largement à l'époque, et enchantaient le public. Ce détail permet d'insérer Utopie dans le présent, dans un ailleurs contemporain – au contraire de la cité, ancienne, du *Critias* ou de la cité en paroles de la *République* –, qui pouvait ressembler d'assez près à ces contrées lointaines et ces peuples que l'on découvrait à l'époque, lesquels, tout en étant réels, nourrissaient l'imaginaire. *L'Utopie* reprend d'ailleurs des motifs inspirés de ces récits de voyageurs⁵². Ces parentés plaident, implicitement, en faveur de la véracité du récit du Livre II.

La relation complexe de More à l'œuvre platonicienne s'exprime à travers le personnage d'Hythlodée, qui, précisons-le d'emblée, est un personnage double. More le présente comme un philosophe « de

49. Voir aussi la lettre de Gilles, qui affirme aussi la supériorité d'Utopie (« Lettre de Pierre Gilles à Jérôme Busleyden », in *L'Utopie*, p. 237).

50. Vieira, F., 2010. « The Concept of Utopia », in Claeys, G., éd., *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 6. Certes, elle s'y apparente en tant que motif littéraire permettant d'envisager des moyens alternatifs d'organiser la société, et dans la mesure où Platon a posé les fondements d'une telle tradition de pensée (p. 5).

51. Lacroix, J.-Y., 1994. *L'utopie. Philosophie de la nouvelle terre*, Paris, Bordas, p. 49 ; 51 ; 59 ; 63 ; 65. On se référera aussi à Lacroix, J.-Y., 2014. *Platon et l'utopie. L'être et l'existence*, Paris, Vrin.

52. Sur cet aspect particulier, on se référera avec profit aux notes d'édition de Navaud.

la trempée de Platon ». Les pistes de réforme qu'esquisse Hythlodée au Livre I, en vue de favoriser la justice, la sagesse et la vertu paraissent trop intrinsèques à son auditoire pour ne pas verser dans l'idéalisme, et, pour cette raison, elles leur semblent fantaisistes, irréalisables. More encourage Hythlodée à entrer au conseil d'un roi, afin de favoriser la coexistence du pouvoir et de la vertu⁵³, « vu que ton Platon dit que les Républiques deviendront heureuses si les amateurs de sagesse y règnent, ou que les rois étudient la sagesse⁵⁴ ». Le motif du conseil au roi est bien présent dans la pensée politique de l'époque. Dans *L'Utopie*, Hythlodée rétorque à More qu'un philosophe ne peut faire entendre raison à un roi, car « ils entretiennent les mauvaises opinions dont ils sont abreuvés et imprégnés en leurs jeunes années⁵⁵ » : ce commentaire souligne le rôle de l'éducation dans la vertu, que nous évoquerons ultérieurement. Les rois n'ont que faire des sages, seule la compagnie des flatteurs, lesquels leur apprendront comment satisfaire au mieux leur cupidité, en accroissant richesses et territoire⁵⁶, leur est agréable. C'est là la leçon à tirer de la *République* de Platon, à laquelle il se réfère sans la nommer⁵⁷, mais aussi des expériences de Platon à Syracuse⁵⁸. Tempérer ses exigences, comme le lui demande More⁵⁹, équivaldrait à devenir le complice de

53. *L'Utopie*, p. 92.

54. *L'Utopie*, p. 81-82. Pour une réfutation de cette position platonicienne, voir Érasme, *Éloge de la folie*, XXIV, p. 41 ; aussi XXVI, p. 43 ; XXX, p. 49 (critique du sage) ; XLV, p. 76-77 (critique du roi-philosophe). Dans ses *Adages*, Érasme se fait moins acerbe à l'égard du roi-philosophe : il souligne certaines qualités lui paraissant essentielles à l'exercice du pouvoir (Érasme, *Adages. Volume I. Entre amis tout est commun*, Adage 201, p. 204-205 ; 207-208). Les notes d'édition de Navaud laissent pressentir l'importance des *Adages* pour approcher *L'Utopie*.

55. *L'Utopie*, p. 82.

56. *L'Utopie*, p. 82-88 ; 91.

57. *L'Utopie*, p. 82.

58. *L'Utopie*, p. 50 (il est allé sur la mer « comme Platon ») ; 82 ; 95. Aussi Érasme, *Éloge de la folie*, LXXV, p. 132.

59. Skinner, qui insiste sur les filiations cicéroniennes de l'humanisme, interprète ce désaccord comme un affrontement entre thèses platoniciennes et cicéroniennes, les secondes prônant la vie active (Skinner, Q., 1987. « Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism », p. 132-133).

la folie, estime Hythlodée⁶⁰, c'est pourquoi il repousse obstinément la proposition de son interlocuteur⁶¹.

En refusant de faire preuve de modération, essentielle à l'action, car celle-ci exige une adaptation des principes à la réalité, c'est-à-dire, une certaine dilution, Hythlodée adopte la posture contemplative, philosophique, à la fois platonicienne et scolastique⁶². Morus, et l'auteur de *l'Utopie*, la rejettent. Il existe « une autre philosophie plus civile, qui connaît la scène où elle se produit et, en s'accommodant à la pièce qu'on joue, garde son rôle et le joue avec grâce et bienséance⁶³ », c'est celle-là qu'il faut privilégier : nous la commenterons ultérieurement. Le désaccord entre Morus et Hythlodée s'insère dans le droit fil des débats de la Renaissance sur la possibilité d'une harmonie entre contemplation et action, que plusieurs humanistes se sont efforcés de réaliser⁶⁴. Or, la tension entre ces deux pôles ressurgit avec force dans la pensée politique à la fin du XV^e siècle, notamment sous l'effet de la diffusion des thèses platoniciennes⁶⁵. More prône la conciliation, au moyen d'un mode de vie « mixte », un idéal de la Renaissance, déjà envisagé dans la *Cité de Dieu* de Saint Augustin⁶⁶, et dont la vie de Thomas More est un exemple. L'argument entre More et Hythlodée pourrait recouvrir une autre dimension biographique : le dilemme auquel More lui-même était confronté, au moment où il rédige *l'Utopie*, à savoir, s'il devait entrer au

60. *L'Utopie*, p. 93-95.

61. *L'Utopie*, p. 91.

62. *L'Utopie*, p. 91. La position scolastique y est dénoncée.

63. *L'Utopie*, p. 92.

64. Curtright, T., 2012. *The One Thomas More*, p. 11.

65. Dans le vocabulaire humaniste, cette dualité s'exprime à travers le binôme *negotium - otium* (voir les travaux de Skinner). L'idéal du roi-philosophe, mis de l'avant par plusieurs penseurs florentins de l'époque, est relayé par des humanistes en Europe du Nord au début du XVI^e siècle (Skinner, Q., 1987. "Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism", p. 127). Les sources sur lesquelles les penseurs florentins se sont appuyés pour répudier l'héritage républicain étaient principalement platoniciennes. Cette réfutation s'appuyait principalement sur la promotion de *l'otium* (Skinner, Q., 2002. *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 139-140).

66. Augustin, *La cité de Dieu*, Moreau, L., trad., Middletown, FV Editions, 19, XIX.

service d'Henri VIII. Celui-ci, à cette époque, incarnait le type parfait du roi « raisonnable », qui accepte d'écouter les conseils avisés⁶⁷.

La critique de la posture du philosophe trouve des parallèles anciens et modernes, chez Lucien et Érasme, pour ne considérer que les auteurs et les œuvres qui ont inspirés le plus directement *l'Utopie*⁶⁸. La plupart des textes de Lucien traduits par More, dont le *Cynique*, *Philopseudes* et *Ménippe* caricaturent sans ménagement le philosophe et sa sagesse, lequel, dans les deux derniers textes, est même accusé de contribuer à l'égarément moral des hommes. Ces œuvres se rattachent à la comédie, mais Lucien y articule une « saine critique » de la philosophie. Dans la finale de *Ménippe, ou la consultation des morts* de Lucien, Tirésias déclare à Ménippe, qui se trouve dans l'Hadès, et enjoint ce dernier de l'instruire du meilleur mode de vie, que « la meilleure vie, la plus sage, est celle des simples particuliers. Tu seras plus sage si tu cesses d'explorer les phénomènes célestes, d'examiner les fins et les principes, si tu craches sur les syllogismes savants et considères tout cela comme des sornettes. La seule chose que tu dois rechercher, en tout et pour tout, c'est comment bien user du présent⁶⁹ ». Lucien suggère ici que c'est l'expérience, le sens commun, et la sagesse s'appuyant sur ceux-ci, qu'il faut privilégier. *L'Éloge de la folie* d'Érasme renvoie un écho de ce raisonnement⁷⁰.

67. Voir l'appréciation d'Érasme, qui refusera pourtant de se placer à son service : « Lettre d'Érasme à Ulrich von Huttnun », in *L'Utopie*, p. 303. Érasme le décrit comme un « excellent roi » (Lettre d'Érasme à More, E15 (A829), avril 1518, p. 98).

68. More à Thomas Ruthall, dans laquelle il déclare son accord avec Lucien quant à « l'arrogance des philosophes (Lettre de Thomas More à Thomas Ruthall, in *CW3*, I, p. 3).

69. Lucien, *Ménippe*, 21, in Ozanam, A.-M. et Bompaire, J., édts. et trads., Paris, Les Belles Lettres (2009), p. 317 ; 319.

70. « Ceux qui n'ont jamais rien su faire dans la vie, témoin Socrate lui-même, le sage par excellence, proclamé tel par l'oracle d'Apollon, qui ce jour-là manqua de sagesse. Ayant voulu parler au public sur je ne sais quel sujet, il dut se taire devant la risée générale. Il ne montre de bon sens que lorsqu'il se refuse à prendre ce titre de sage, réservé par lui à Dieu seul, et quand il conseille à ses pareils de ne pas se mêler des affaires publiques. Il eut mieux fait d'enseigner que pour vivre comme un homme, il faut s'abstenir de sagesse. Ce qui lui a valu la ciguë, n'est-ce pas précisément l'inculpation de sagesse ? Tandis qu'il philosophait sur des idées et des

Ces considérations ouvrent sur la deuxième facette du personnage d'Hythlodée. Amateur de philosophie, sa « sagesse » n'est pourtant pas uniquement, voire, principalement, théorique. Lorsque Morus vante sa clairvoyance et sa connaissance pénétrante des choses humaines, c'est en réaction à ses récits de voyage. Si les critiques de la société anglaise du voyageur sont si admirablement ciblées, c'est parce qu'elles découlent de ses observations. De plus, son récit du mode de vie des Utopiens est bien informé, puisqu'il a vécu cinq ans sur leur île. La position de More évoque celle d'Érasme, lorsqu'il écrit, dans l'*Éloge de la folie*, sous le couvert de la satire, que le bon sens tient à l'expérience, non au fait « se réfugier dans livres des Anciens et n'y apprendre que de froides abstractions », comme le fait le sage⁷¹.

L'étymologie du nom d'Hythlodée, plein de sagesse pratique, lance un avertissement à qui sait entendre : c'est un diseur de boniments. Comment interpréter ce jeu linguistique ? Puisque c'est lui qui instruit Morus des mœurs et pratiques des Utopiens, faut-il en déduire que l'île d'Utopie n'est qu'une fiction, inventée pour divertir ? Ou que son mode de vie est une chimère, irréalisable ? Un philosophe « platonicien » ne peut être tenu pour un menteur. More fait dire à Hythlodée : « j'ignore si les philosophes ont l'habitude de mentir, mais quant à moi, ce n'est point mon naturel, ni mon métier⁷² ». Sur ce point, il faut soupçonner une filiation avec Lucien, lequel accuse à répétition les philosophes de s'adonner au mensonge. C'est le thème central du *Philopseudes*⁷³, et l'on rencontre aussi dans le *Cynique* – ces textes ont été traduits par More –, mais Lucien, à l'inverse, introduit le motif du mensonge révélant la vérité. C'est le cas du narrateur de ses *Histoires vraies*, lequel se présente comme un menteur, tout en déclarant n'avoir menti sur aucun point.

nuées, mesurait mathématiquement les pattes de la puce, observait le bourdonnement du moucheron, il n'a rien compris à l'ordinaire de l'existence » (Érasme, *Éloge de la folie*, XXIV, p. 39-40).

71. Érasme, *Éloge de la folie*, XXIX, p. 45.

72. *L'Utopie*, p. 93.

73. Lucien, *Philopseudes*, in *Comédies humaines*, Ozanam, A.-M. et Bompaire, J., éd., eds. et trads., Paris, Les Belles Lettres (2010), 5 sq. (éd. Ozanam, p. 213 sq.).

Un rapprochement avec l'*Éloge de la folie* suggère aussi que le récit d'Hythlodée n'est pas mensonger. Lors de l'une de ses tentatives de convaincre celui-ci de servir un roi, Morus déclare que la vérité ne répugne pas aux rois, si elle ne contient « rien d'offensant », remarque qui apparaît aussi dans l'*Éloge de la folie* d'Érasme. Seul le fou réussit à leur faire accepter la vérité, déclare la Folie⁷⁴. Les pressions répétées de Morus sur Hythlodée indiquent qu'il l'en croit capable. Chez Érasme, le fou, placé en contraste avec le sage, plein « de son savoir », est seul à être « franc et véridique⁷⁵ ». Considérant les relations soutenues entre l'*Éloge de la folie* et le texte de More, ce raisonnement pourrait s'appliquer à Hythlodée⁷⁶. Le Christ et Saint-Paul se disaient fous, souligne d'ailleurs Érasme⁷⁷. Il écrit, citant Saint Paul :

Le Christ, dans les psaumes sacrés, dit à son Père : « Vous connaissez ma folie ». D'ailleurs, ce n'est pas sans raison que les fous ont toujours été chers à Dieu [...]. Saint Paul l'affirme sans ambages : « Dieu a choisi ce qui, pour le monde, est folie », et encore « Dieu a voulu sauver le monde par la folie », puisqu'il ne pouvait le rétablir par la Sagesse⁷⁸ (Érasme, *Éloge de la folie*, LXV, p. 132).

Ainsi, « la folie ne fait point le malheur de l'homme, puisqu'elle est conforme à sa nature⁷⁹ ». Dans son *Éloge*, Érasme distingue deux types de folie : celui qui est bénéfique consiste en la jouissance saine des choses⁸⁰. Cette folie est non seulement préférable à la sagesse⁸¹, mais elle est garante d'une existence heureuse après la mort⁸².

74. Érasme, *Éloge de la folie*, XXXVI, p. 60.

75. Érasme, *Éloge de la folie*, XXXVI, p. 59 ; XXXVI, p. 60.

76. Bien que dans un passage du Livre I, soit qualifié de « fou » un homme aux positions condamnables, qui fait partie du groupe réuni pour écouter Hythlodée (*L'Utopie*, p. 77-78).

77. Érasme, *Éloge de la folie*, LXII, p. 125-126 ; LXV, p. 131-132.

78. Érasme se réfère à l'Épître aux Corinthiens.

79. Érasme, *Éloge de la folie*, XXXII, p. 53. Cette remarque intervient, une fois de plus, au milieu d'une attaque contre la « sagesse » du philosophe.

80. « L'autre démente n'a rien de semblable ; elle émane de moi et c'est la plus souhaitable chose. Elle naît chaque fois qu'une douce illusion libère l'âme de ses pénibles soucis, et la rend aux diverses formes de la volupté » (Érasme, *Éloge de la folie*, XXXVIII, p. 62 ; voir aussi XXXIX, p. 64).

81. Érasme, *Éloge de la folie*, XLV, p. 77.

82. Érasme, *Éloge de la folie*, XXXVII, p. 61.

Ces jeux sur le fou disant la vérité, et le mensonge qui la révèle, pourraient bien indiquer que la société utopienne est une société désirable. Sans supposer qu'elle doive se réaliser, la description de la cité utopienne doit certainement contribuer à éduquer les citoyens à la vertu.

La cité utopienne et la vertu

La vertu imprègne littéralement tous les aspects de la vie en Utopie, du pouvoir politique à l'agir quotidien du simple citoyen. Or, elle n'est pas innée, elle repose sur l'éducation⁸³. Lorsqu'Hythlodée explique, à la fin du Livre I, ce qui place Utopie au-dessus de toutes les autres cités, il dira qu'aucun peuple n'est « mieux éduqué et ordonné » que le peuple utopien⁸⁴. *L'Utopie* dévoile une fois de plus son ancrage dans son époque. La vertu est un thème incontournable chez de nombreux humanistes, qui s'efforçaient de dissocier celle-ci du rang social et de la richesse, en réaction à la pensée scolastique⁸⁵. En Utopie, il ne s'agit pas d'un idéal, mais d'une réalité : le mode de vie des Utopiens incarne l'idée selon laquelle la vertu, seule, constitue la véritable noblesse⁸⁶.

L'importance de la vertu au Livre II, en Utopie, donne le change à la corruption et à l'injustice dans la société anglaise, décrite au Livre I. Ces maux, chez le citoyen ordinaire et chez les rois, découlent d'une perversion des mœurs dès le plus jeune âge, c'est pourquoi on ne peut y remédier au moyen de lois et de punitions, dit Hythlodée⁸⁷. Le souverain ne parviendra jamais à mieux à contenir les méfaits qu'en « instruisant bien ses sujets⁸⁸ », soulignait le voyageur au Livre I. Ainsi, en Utopie, les enfants dès leur plus jeune âge apprennent, auprès des prêtres, à formuler de bons jugements et des « opinions droites et utiles à la conservation de leur République » et à la préservation du bien commun⁸⁹. Dès qu'ils

83. *L'Utopie*, p. 141 ; 159.

84. *L'Utopie*, p. 99.

85. Lines, D.A., 2007. « Humanistic and Scholastic Ethics », p. 315 ; Skinner, Q., 2002. *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, p. 133.

86. Skinner, Q., 2002. *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, p. 132.

87. *L'Utopie*, p. 68.

88. *L'Utopie*, p. 90.

89. *L'Utopie*, p. 203.

savent lire, on les place au contact des « bons livres », où ils apprennent les bonnes mœurs de leur peuple⁹⁰. La religion et la raison, en Utopie, sont complémentaires dans le développement de la vertu, conformément à la position de More lorsqu'il promeut l'étude des auteurs « patiens » dans sa correspondance⁹¹.

En Utopie, la vertu n'est pas seulement une qualité de l'esprit : les citoyens la cultivent aussi par le biais de leur travail. L'île présente de nombreux avantages naturels, mais le peuple doit forcer la nature à lui livrer ses bienfaits. C'est par son industrie qu'il est l'artisan de sa prospérité, et, ultimement, de son bonheur⁹². La vie en Utopie reflète la conviction selon laquelle l'homme n'est pas forcé d'accepter son sort, de se replier dans un attentisme nourri de la perspective d'un mieux-être optimal dans l'au-delà. L'ordre existant n'est immuable : il est possible d'organiser la société autrement, en agissant dans le monde. C'étaient là des lieux communs de la pensée humaniste⁹³. La célébration du travail comme vecteur de la vertu, de la justice et de l'égalité, entend surmonter le mal qui, au Livre I, est la matrice de tant d'autres : l'oisiveté⁹⁴. Le vol, très répandu dans la société anglaise, ne tient pas foncièrement à une moralité défaillante, explique Hythlodée. Souvent puni de peine capitale, il perdure néanmoins, car il résulte des tares de cette société⁹⁵. Le vol est une conséquence de la pauvreté, laquelle résulte des inégalités sociales,

90. *L'Utopie*, p. 141. Ceci implique une initiation sérieuse aux lettres et aux sciences.

91. Voir la lettre à Thomas Ruthall et la lettre destinée à l'Université d'Oxford, citées dans le texte et les notes supra.

92. *L'Utopie*, p. 158.

93. Vieira, F., « The Concept of Utopia », p. 4. Nous prendrons à témoin du rôle de l'agir mondain dans *l'Utopie* les critiques d'Eric Voegelin, qui y déplore l'amorce d'une rupture avec le fondement transcendant de l'existence (Voegelin, E., 1951. « More's Utopia », in Voegelin, E., *Published Essays, 1940-1952*, Sandoz, E., éd., University of Missouri Press (*The Collected Works of Eric Voegelin*, 10), p. 202-207 ; 212). Par ailleurs, la promotion de l'action, qui s'inscrit dans la tension entre le mode de vie contemplatif et actif, va de pair avec la mise de l'avant de la volonté (Lines, D.A., 2007. « Humanistic and Scholastic Ethics », p. 315).

94. *L'Utopie*, p. 60-66. Érasme, dans ses *Adages*, cite des fragments d'œuvres antiques (Homère et Paul) condamnant les individus dont la subsistance repose entièrement sur le travail des autres (*Adages, Volume I. Entre amis tout est commun*, Adage 2.3, p. 46).

95. *L'Utopie*, p. 68.

dont les sources sont l'oisiveté des classes dirigeantes et l'avarice⁹⁶. Quand Hythlodée explique pourquoi la peine capitale n'est ni efficace, ni avisée, il invoque, ultimement, la justice divine. Celle-ci doit primer sur la justice humaine, laquelle est souvent déficiente, à l'instar des lois humaines. C'est en mettant tout le monde au travail qu'on pourra remédier à des injustices aussi honteuses⁹⁷.

La société utopienne illustre tous les bénéfices à escompter du travail, d'abord, par la négative. En fournissant à tous les moyens de subsistance et une vie décente, le travail favorise le recul du crime et de la corruption. Sur un plan positif, le travail permet de contribuer à l'édification d'une société meilleure, prospère – mais jamais dans le luxe et le superflu – et heureuse. Ainsi, les Utopiens, une fois libérés du travail obligatoire, soit du travail aux champs, auquel chaque citoyen est affecté par rotation, soit de l'exercice d'une profession « utile à la République⁹⁸ », sont-ils toujours heureux de contribuer activement à tout grand projet d'aménagement, aussi pénible soit-il, en vue du bien-être de la communauté⁹⁹. Le citoyen peut y dédier son temps libre, dont chacun bénéficie chaque jour en Utopie. Puisqu'on ne travaille que six heures par jour, car en mettant au travail toutes les catégories d'oisifs, la production s'en trouve décuplée¹⁰⁰, chaque Utopien dispose d'un peu

96. Cette oisiveté est source d'oisiveté pour d'autres catégories de gens, les courtisans, les serviteurs des aristocrates (*L'Utopie*, p. 60-61 ; 119), puis les guerriers (p. 62) et les prêtres et religieux (p. 119), dont les « prêtres et moines rentiers » (p. 78-79). L'oisiveté se diffuse jusqu'au bas de l'échelle sociale : les laboureurs dépossédés de leur bien (p. 65) et les mendiants (p. 61) sont des oisifs « involontaires ». Hythlodée inclut aussi les femmes et les gens pratiquant un « métier inutile » (p. 120). L'avarice est la source de ces maux (p. 67). « [...] les riches sont rapaces, mauvais et inutiles : au contraire, les pauvres sont modestes, simples, et par leur industrie quotidienne, plus bénéfiques à la République qu'à eux-mêmes » (p. 97).

97. *L'Utopie*, p. 68 ; 79.

98. *L'Utopie*, p. 108 ; 115-116.

99. *L'Utopie*, p. 123.

100. *L'Utopie*, p. 119-120. Les vieillards et les invalides, deux catégories bien représentées parmi les rangs des mendiants des sociétés européennes décrits au Livre I, sont pris en charge par la communauté, en reconnaissance des années consacrées à son service (*L'Utopie*, p. 212).

de temps pour cultiver son esprit¹⁰¹, perfectionner son métier, ou se consacrer à toute œuvre profitable à la communauté. C'est la première raison pour laquelle on limite le temps de travail : la vertu reposant sur l'instruction¹⁰², les Utopiens ont ainsi la possibilité de s'y adonner durant toute leur vie¹⁰³, « car c'est en cela, croient-ils, que réside la félicité humaine¹⁰⁴ ». Restreindre la production au niveau nécessaire à une vie décente vise aussi à faire échec à l'accumulation¹⁰⁵, terreau, tout à la fois, de l'avarice et de la misère. La société utopienne, égalitaire, est liée par l'amitié et un sens partagé des responsabilités. La compétition sociale, qui ruine les communautés, y est inconnue.

Les Grecs, que l'on lisait à l'époque, méprisaient les activités affectées à l'aspect biologique de l'existence et les tâches liées au négoce, qu'ils confiaient à des esclaves et des étrangers¹⁰⁶. L'éloge du travail manuel est compatible avec le christianisme et avec le mode de vie monastique, qui n'a pas été sans influence sur l'*Utopie*, comme nous le précisons ultérieurement. La combinaison de travail physique et de culture intellectuelle qui caractérise l'existence des Utopiens correspond assez bien au mode de vie « mixte » décrit par Saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, lequel implique une combinaison de « repos [dédié] à la recherche et à la découverte de la vérité » et d'œuvre, « si elle se propose la justice et l'utilité¹⁰⁷ ». L'égalitarisme utopien, de plus, se fonde sur l'égalité naturelle. On devient esclave si l'on commet un crime ou en raison d'une offense maritale¹⁰⁸, et on soumet à l'esclavage les ennemis faits prisonniers à la guerre¹⁰⁹. Nous pouvons découvrir encore une fois,

101. *L'Utopie*, p. 117.

102. *L'Utopie*, p. 118-119.

103. *L'Utopie*, p. 117 ; 141.

104. *L'Utopie*, p. 123.

105. *L'Utopie*, p. 122-123.

106. Ainsi, certains passages du Livre II de l'*Utopie* pourraient être lus comme des répliques obliques aux commentaires d'Aristote sur les esclaves dans la *Politique*.

107. *Cité de Dieu*, 19, XIX, p. 672.

108. *L'Utopie*, p. 168.

109. En Utopie, les esclaves sont aussi des étrangers condamnés à mort provenant de villes étrangères (*L'Utopie*, p. 163).

une préfiguration de cette position chez Saint Augustin¹¹⁰. Ceci dévoile une autre fonction du travail en Utopie, sa participation à l'expiation des fautes, une exigence chrétienne¹¹¹. Le condamné, en effet, est soumis à des travaux pénibles. Le pardon est possible – quoique rare, car dans la mesure où les Utopiens sont éduqués à la vertu dès leurs plus tendres années, toute déviance est imputée à un vice inné¹¹² – si le fautif parvient à démontrer que le « péché commis lui est plus déplaisant que la peine dont il souffre » : dans ce cas, la servitude prend fin¹¹³.

Si le mode de vie utopien commande modération, discipline et une certaine dose d'abnégation, le plaisir a plein droit de cité en Utopie, s'il ne fait pas affront à la vertu, et ne cause aucun tort aux autres ou à soi-même¹¹⁴. Ainsi, on peut choisir un métier correspondant à ses préférences, et profiter des plaisirs de la table lors des repas communs quotidiens. L'autorisation du plaisir sous-tend une distinction entre vrais et faux plaisirs¹¹⁵, les conséquences des seconds étant révélées au Livre I. Ainsi, la vertu des Utopiens est plus proche du sens commun, de la nature humaine, que les conceptions rigides des « chrétiens et des philosophes », dénoncés par la Folie chez Érasme¹¹⁶. La possibilité d'une harmonie entre plaisir et vertu était au cœur des réflexions des humanistes, lesquels s'efforçaient de réconcilier la doctrine chrétienne et les différentes écoles philosophiques – entreprise que More avait à cœur

110. On lit dans la *Cité de Dieu* que personne n'est esclave par nature. C'est en vertu du jugement de Dieu que le pécheur devient esclave, ou encore, parce qu'il est fait prisonnier lorsque sa patrie perd la guerre : ceci est conforme à la justice (19, XV, p. 668).

111. *Cité de Dieu*, 19, XV, p. 668.

112. *L'Utopie*, p. 163.

113. *L'Utopie*, p. 169.

114. *L'Utopie*, p. 143-146 ; 148.

115. Navaud, dans ses notes d'édition, renvoie aux discussions de Platon sur le plaisir dans le *Philèbe*, 31b-55c et la *République*, IX, 580c-587c (*L'Utopie*, p. 363-364).

116. Érasme, *Éloge de la folie*, LXXVI, p. 136-141. La folie précise que « Lorsque l'âme utilise normalement les organes du corps, on la dit saine ; mais lorsque, rompant ses liens, elle s'efforce de s'affranchir et songe à fuir sa prison, on appelle cela folie » (Érasme, *Éloge de la folie*, LXXVI, p. 137). Seuls les fous, qui ont « passé leur vie allégrement » vont au paradis (XXXVII, p. 61).

dans le cas présent –, le déni de soi chrétien et les positions épicuriennes et stoïciennes¹¹⁷. Les Utopiens, rapporte Hythlodée, estiment que :

[...] suivre et s'adonner à la vertu, qui est étroite et pleine de difficulté, et non seulement chasser et séquestrer de soi le plaisir et la douceur de la vie, mais volontairement souffrir une affliction et une douleur dont on n'espère point de fruit, ils disent que c'est une grande folie : si un homme toute sa vie a vécu misérablement en mélancolie et ennui, et si après sa mort, il n'en est pas récompensé, quel profit y aura-t-il ? Mais les Utopiens ne pensent pas que la félicité réside en toute volupté, mais en volupté honnête, et ils disent que notre nature est attirée à cette volupté comme au souverain bien par la vertu [...]. (*L'Utopie*, p. 144)

En autorisant le plaisir, les Utopiens goûtent au bonheur ici et maintenant. Ils ne sont pas assujettis à une vie de privation, de négation du corps et des sensations en vue d'une vie heureuse après la mort, et ce, bien qu'ils croient en la destinée de l'homme dans l'au-delà¹¹⁸, un motif platonicien christianisé de haute date. Ils estiment que cette croyance renforce l'attachement à la vertu. On peut y voir une prise de distance avec le christianisme, mais Saint Augustin, déjà, acceptait l'idée que l'homme puisse être heureux sur terre, pourvu qu'il ne perde pas de vue la vie future¹¹⁹. En Utopie, le plaisir devient joie, laquelle est le salaire de la vertu¹²⁰, en lieu et place du profit pécuniaire, de l'accumulation, et de l'égoïsme.

Les Utopiens n'ont que mépris pour les richesses, l'or, l'argent – l'usage de la monnaie leur est inconnu – et les pierres précieuses, à l'instar de certains peuples du Nouveau Monde¹²¹. Les mœurs, en Utopie, sont réglées de manière à détourner les citoyens de l'amour corrompé des

117. Lines, D.A., 2007. « Humanistic and Scholastic Ethics », p. 315.

118. *L'Utopie*, p. 144.

119. *Cité de Dieu*, 19, XX, p. 673.

120. Prévost, A., 1978, « Introduction », p. 112.

121. Le mépris de l'or, le communisme et la participation des femmes à la guerre, des pratiques utopiennes, figurent au nombre des coutumes indigènes rapportées notamment par Pietro Martire d'Anghiera dans *De orbe novo* (1511). More a pu entendre aussi les récits de son beau-frère, John Rastall, qui a visité le Nouveau Monde, mais son voyage a eu lieu après la première parution de *L'Utopie* (Davis, J.C., 2010. « Thomas More's *Utopia* », p. 34).

richesses. Hythlodée, au Livre II, explique qu'on réserve les pierres précieuses, dont l'île regorge, à la confection de parures pour les enfants, comme s'il s'agissait de pierres de pacotille. Dès l'atteinte de la maturité, ils s'empressent de se départir de ces objets qui évoquent l'enfance¹²². Le port d'objets d'or et d'argent est signe d'infamie en Utopie. On revêt les contrevenants de tout acabit de couronnes et anneaux d'or, portés au cou et aux oreilles, et on fabrique à partir de ces mêmes métaux les chaînes et entraves qui retiennent les criminels¹²³. Par ailleurs, les Utopiens dédaignent les étoffes précieuses, fines, ou colorées¹²⁴, autre marqueur extérieur de statut social. Ils « s'émerveillent qu'un homme puisse être assez fou pour se penser être plus noble pour être vêtu d'un drap de laine plus fin¹²⁵ ». Pour leur part, ils ne portent qu'un vêtement simple de laine, de couleur neutre¹²⁶. La vertu se passe volontiers d'artifices.

Après avoir précisé l'attitude des Utopiens à l'égard des richesses, Hythlodée décrit une scène évoquant de près un passage du *Ménippe* de Lucien. Trois ambassadeurs anémoliens, accompagnés d'un cortège d'une centaine des leurs, arrivent un jour en Utopie, dans la ville d'Amaurot, où se situe le parlement. Gonflés d'arrogance, désireux de s'attirer l'admiration du peuple utopien en paraissant devant lui tel un cortège de dieux¹²⁷, ils s'étaient habillés d'étoffes d'or et portaient des colliers, puis des anneaux d'or aux oreilles, tandis que leur suite portait des vêtements colorés et faits de soie. Or, loin d'inspirer l'estime escomptée, ces notables, aux yeux des Utopiens, apparaissaient tels des individus infâmes, ou des enfants, ils portaient la « marque de la honte¹²⁸ ». Si l'inversion de l'esclave et du privilégié repose d'abord sur l'apparence, ces ambassadeurs étrangers, vaniteux, figurent parmi

122. *L'Utopie*, p. 137.

123. *L'Utopie*, p. 136. On les utilise aussi pour la fabrication de pots à uriner et « aux vaisseaux qui servent à choses immondes ».

124. *L'Utopie*, p. 137. Ceci ne les empêche pas d'estimer la beauté physique, la force et l'agilité (p. 156-157).

125. *L'Utopie*, p. 140.

126. *L'Utopie*, p. 140 ; 137.

127. *L'Utopie*, p. 138. Il est possible que More fasse une référence oblique aux réactions des peuples du Nouveau Monde à la vue des explorateurs européens.

128. *L'Utopie*, p. 137-139.

les catégories de gens corrompus visés au Livre I, en raison de leur rang social et politique. Ce sont des « gentilshommes en leur pays », dit Hythlodée¹²⁹, et c'est en vertu de ce statut que le pouvoir politique leur échoit, puisque c'est seulement en Utopie, une société égalitaire, que la tâche de gouverner échappe à l'emprise du rang social. Les magistratures, chez les Utopiens, sont attribuées selon le principe électif, et elles sont souvent assignées aux gens autorisés à consacrer leur vie aux lettres, en raison de leur affinité et de leur talent naturel pour celles-ci¹³⁰ : seule l'aptitude compte. Ainsi, dans la société utopienne, les ambassadeurs anémoliens seraient assurément du nombre des bannis : c'est donc sous leur vrai jour qu'ils apparaissent au peuple utopien. Après que les ambassadeurs aient pris la mesure de l'attitude des Utopiens à l'égard des richesses, « leur plumage se dégonfla, et ils se destituèrent honteusement de toute cette magnificence dont ils s'étaient si fièrement rengorgés¹³¹ ». Ce jeu évoque la scène suivante du *Ménippe*. Celui-ci raconte que les hommes, dans l'Hadès, sont dépourvus de tous les attributs qui étaient leurs sur terre – il n'en allait pas autrement des demi-dieux et des héros –, de sorte qu'il n'était plus possible de distinguer le roi du mendiant, ou de l'esclave¹³².

Tout en les regardant, je me disais que la vie des hommes ressemble à une longue procession dont la Fortune ordonne et règle les rangs, attribuant à chacun de ceux qui défilent des costumes variés, de diverses couleurs. Prenant l'un au hasard, elle l'habillement en roi, lui met une tiare, lui donne des gardes du corps, lui ceint la tête d'un diadème ; elle revêt l'autre d'un costume d'esclave. [...] Souvent même, au milieu de la procession, elle change les costumes de certains [...]. Mais une fois la procession finie, chacun rend son déguisement et se dépouille de son costume en même temps que de son corps : il redevient ce qu'il était à sa naissance, sans aucune différence avec son voisin. [...] Tu as vu souvent, je pense, ces acteurs tragiques qui, selon les nécessités des pièces, viennent d'être des Créons, et deviennent parfois des Priams ou des Agamemnon. Le même homme, si cela se trouve, juste après avoir joué le rôle de Cécrops ou d'Érechthée avec beaucoup de majesté, se présente en esclave, un instant après, sur l'ordre du poète. Puis, lorsque

129. *L'Utopie*, p. 138.

130. *L'Utopie*, p. 117 ; p. 120-121.

131. *L'Utopie*, p. 140.

132. Lucien, *Ménippe*, éd. Ozanam, 14-15, p. 307 ; 309.

la pièce est achevée, chacun ôte son beau vêtement d'or, enlève son masque et descend de ses coturnes ; il redevient pauvre et obscur. [...] Telle est la condition des mortels, me semblait-il, en voyant tout cela. (Lucien, *Ménippe*, 16, p. 309 ; 311).

Nous pouvons extraire de ce passage de *Ménippe* des enseignements compatibles avec ceux de *l'Utopie*. Lucien souligne l'arbitraire de la distribution des rôles sociaux et des privilèges, laquelle est au fondement de la domination de l'homme sur l'homme et de la vanité, et il affirme l'égalité naturelle des individus. Comme en témoigne le défilé des défunts dans l'Hadès, les Utopiens prennent d'autant moins l'or et les pierres précieuses que l'on n'en garde rien dans l'autre vie. Chacun y reçoit le traitement qu'il s'est mérité selon la vie qui a été la sienne, souligne Hythlodée¹³³, qui fait écho à l'une des principales leçons de *Ménippe*¹³⁴. Pour les Utopiens, seules comptent les qualités de l'âme et la vertu, et tous sont égaux face à ces exigences. Si ce raisonnement est compatible avec les positions platonicienne et chrétienne, More a pu trouver aussi matière à inspiration chez Lucien.

Le communisme utopien

Les mœurs sociales des Utopiens, fondées sur la vertu, tiennent, ultimement, à la communauté de biens. Si Utopie est supérieure à toutes les sociétés existantes, c'est parce que toutes choses y sont communes, déclare Hythlodée au Livre I³⁵. La communauté de biens, en ruinant toute possibilité d'accumulation¹³⁶, fait échec à l'avarice et à l'orgueil

133. *L'Utopie*, p. 140-141 ; 144.

134. Par exemple Lucien, *Ménippe*, éd. Ozanam, 12, p. 305. Les privilégiés, riches, rois, satrapes, ne sont pas seuls à subir leur sentence dans l'Hadès au lieu des châtiments, rapporte Ménippe. C'était aussi le cas d'esclaves, de pauvres et de mendians, lesquels « se repentaient de leurs crimes » (Lucien, *Ménippe*, 14, éd. Ozanam, p. 307). Or, leurs peines étaient moins dures que celles réservées aux riches. Les démunis, rappelons-le, comptent parmi les artisans « involontaires » de l'oisiveté dans *l'Utopie* (20, p. 315 ; voir aussi 20, p. 317).

135. *L'Utopie*, p. 93 ; 95-97.

136. L'amour des biens est si minutieusement traqué que même les maisons, toutes identiques, sont attribuées par tirage au sort. Les familles s'en voient attribuer une autre tous les dix ans (*L'Utopie*, p. 110).

qui l'accompagne, puis à la compétition sociale, laquelle, en faisant de l'homme l'homme un prédateur pour l'homme¹³⁷, menace la paix intérieure¹³⁸ et extérieure¹³⁹. En Utopie, la production collective des biens ruine l'oisiveté et leur distribution équitable assure la justice sociale.

Le communisme des Utopiens, souvent rapproché du « communisme platonicien », est pourtant bien différent¹⁴⁰. Certes, Hythlodée estime que Platon a vu juste en prévoyant que « la seule voie du salut public était que les hommes vivent en égalité de biens, ce qui ne se peut faire là où existe la propriété¹⁴¹ ». Or, il établit un net contraste, au Livre I, entre « ce que feint Platon en sa République » et « ce que font les Utopiens en la leur¹⁴² ». Le quatrain en langue utopienne – cité précédemment –, en proclamant la supériorité d'Utopie sur la cité platonicienne, annonce que le communisme des Utopiens, lequel est le socle de cette société, surpasse celui de Platon. D'abord, il l'universalise : dans la *République*, le communisme est réservé à la classe des gardiens. Autour de cette seule caractéristique se déclinent plusieurs différences. En Utopie, il n'y pas de « classes » – exception faite des lettrés, qui servent l'État –, et sur l'île, personne ne se consacre au service des armes¹⁴³. Au Livre I, l'entretien permanent d'un groupe de combattants, lesquels figurent d'ailleurs au nombre des oisifs, est dénoncé, car il incite les nations à

137. *L'Utopie*, p. 126.

138. Ainsi, c'est à tort, souligne Hythlodée, que les princes croient que « la pauvreté du peuple est une garantie de paix [...] car où trouve-t-on plus de noise qu'entre des mendians ? » (*L'Utopie*, p. 89).

139. En Utopie, on évite la guerre par tous les moyens. Le trésor d'or et d'argent de l'île est utilisé pour « soudoyer » les ennemis lorsqu'ils déclarent la guerre à Utopie (*L'Utopie*, p. 133-134 ; 181). En outre, les Utopiens leur offrent des territoires, issus de leurs colonies. Ainsi, ils parviennent souvent à éviter des guerres.

140. Voir Logan, G.M., 2016, « Introduction », p. xiv-xv.

141. *L'Utopie*, p. 97.

142. *L'Utopie*, p. 93.

143. Si on doit faire la guerre, on recourt à des mercenaires (*L'Utopie*, p. 134 ; 182), mais les Utopiens (hommes et femmes) s'y exercent à l'occasion, afin d'être en mesure de se défendre si un conflit armé s'avère inévitable (p. 176). Les Utopiens ne font la guerre que lorsque leurs frontières sont menacées, ou si leurs amis sont victimes d'une invasion, ou si on a fait du tort à ceux-ci (p. 177-178).

s'adonner à la guerre¹⁴⁴. Utopie, conformément à l'idéal chrétien, est pacifique¹⁴⁵, et elle diffère en cela des sociétés européennes du temps de More¹⁴⁶. En outre, le communisme utopien rejette la stricte spécialisation des tâches, prônée par Platon. Celle-ci s'appuie sur le principe selon lequel chaque partie de la cité, à l'image de l'âme, doit assumer la tâche qui est la sienne. De plus, l'institution de la famille est maintenue en Utopie, à la différence près que l'unité familiale est élargie. La famille utopienne regroupe 20 hommes, 20 femmes et leurs enfants : lorsque ceux-ci sont trop nombreux, ils sont déplacés dans d'autres familles, afin d'éviter les déséquilibres numériques entre cités. Le communisme des femmes y est strictement exclu. Les Utopiens sont monogames, et l'adultère est sévèrement puni¹⁴⁷. Des pratiques sociales telles la prise des repas en commun s'appliquent également à la communauté entière.

Une autre distinction, non négligeable, entre le canevas platonicien et la cité utopienne concerne l'exercice du gouvernement. Le schéma utopien, basé sur un système à plusieurs magistratures, lequel implique (dans la plupart des cas) la rotation annuelle des charges, le principe électif et une fine représentation de la population toute entière, est bien différent du gouvernement des philosophes. On se gardera bien, toutefois de prêter des sympathies républicaines à More. Les institutions esquissées dans l'*Utopie* doivent être envisagées comme diverses stratégies visant à contenir l'arbitraire du pouvoir central. C'est le problème de la tyrannie, dont l'hérédité du pouvoir et sa concentration sont des terreaux fertiles, qui préoccupait More. En effet, les Utopiens

144. *L'Utopie*, p. 62-63.

145. Saint Augustin déclare ainsi que la paix est la « fin de nos biens » (*Cité de Dieu*, 19, XI, p. 662). Même ceux qui font la guerre, ils la font en vue de la paix (*Cité de Dieu*, 19, XII, p. 663). C'est dans le sillon d'Augustin qu'au XIII^e siècle, plusieurs écrivains associaient la prospérité d'une cité à la paix. Cette idée perd du terrain au siècle suivant (Skinner, *Q*, 2002. *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, p. 22).

146. En racontant que lorsque la guerre survient, les prêtres utopiens se mettent sur leurs genoux et prient pour une paix prompte, sans effusion de sang (*L'Utopie*, p. 204), More attaque vraisemblablement, de manière oblique, l'appui de la papauté et de l'Église aux guerres du temps, indique Navaud dans ses notes d'édition (note 1, p. 204, en p. 377).

147. *L'Utopie*, p. 167.

sont gouvernés par un roi, mais celui-ci est élu : il maintient son pouvoir à vie, à moins d'être soupçonné d'aspirer à la tyrannie¹⁴⁸. En Utopie, la légitimité du pouvoir, à l'instar de la justice sociale, relève de la vertu.

Si l'antécédent du communisme utopien n'est pas platonicien, où doit-il être recherché ? Quand Hythlodée clame pour la première fois, au Livre I, que la communauté des biens peut mettre fin aux maux des cités, il précise que sa proposition n'a rien qui « ne soit convenable » et « nécessaire d'être dit en tout lieu », et qu'elle ne risque pas de choquer des chrétiens¹⁴⁹. Érasme et Guillaume Budé ont tous deux reconnu les mérites du principe de la communauté de biens, le premier, dans ses écrits, le second, dans sa lettre-préface à l'*Utopie*. Chez l'un et l'autre, la promotion du communisme rencontre celle des valeurs chrétiennes. Budé, dans un extrait de sa lettre-préface à l'*Utopie* évoque des passages des *Actes des Apôtres* (4-5) prônant la communauté des biens¹⁵⁰. Budé souligne en outre la compatibilité entre certaines mœurs utopiennes et les préceptes chrétiens.

Pourtant l'île d'Utopie [...] a par un merveilleux hasard [...] adopté dans la vie tant publique que privée les coutumes vraiment chrétiennes et même la vraie sagesse, et les a gardées jusqu'à aujourd'hui sans rien y gâter, en retenant au prix d'un âpre combat trois divines institutions – à savoir, entre ses citoyens, l'égalité des biens ou des maux (ou, si tu aimes mieux, une civilité du tout parfaite) ; et un constant et persévérant amour de la paix et de la tranquillité ; et le mépris de l'or et de l'argent [...]. Ce serait au grand accroissement du nom

148. *L'Utopie*, p. 114.

149. *L'Utopie*, p. 93-94.

150. Ces passages sont indiqués dans les notes d'édition de Navaud. Nous les citons : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre tout était commun (*Actes des Apôtres*, 4, 32). Aussi parmi eux nul n'était dans le besoin ; car tous ceux qui possédaient des terres ou des maisons les vendaient, apportaient le prix de la vente et le déposaient aux pieds des apôtres. On distribuait alors à chacun suivant ses besoins » (*Actes des Apôtres*, 4, 34-35 ; aussi 37). Or, Ananie n'en avait remis qu'une fraction. « Ananie, lui dit alors Pierre, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur, [de sorte que] que tu mentes à l'Esprit Saint et que tu détournes une partie du prix du champ ? [...] Ce n'est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu ». Ananie, dit-on, est mort aussitôt, et « stous ceux qui ont appris cet événement en ont retiré une grande crainte » (*Actes des Apôtres*, 5, 1-3 ; 5).

de Dieu que ces trois piliers des lois utopiennes fussent, par les grands clous d'une ferme et stable persuasion, fichés dans les sens de tous les hommes : nous verrions incontinent déchoir et périr l'orgueil, la convoitise, la contention envieuse, et quasi tous les autres dards mortels de notre adversaire infernal [...] (« Lettre de Guillaume Budé à Thomas Lupset », in *L'Utopie*, p. 258).

Ainsi, aux yeux de ce grand helléniste, les trois fondements de l'exemplarité utopienne sont d'essence chrétienne.

Érasme, pour sa part, a consacré le tiers de ses quelques trois mille adages au thème « Entre amis, tout est commun », qu'il présente comme le proverbe « le plus utile et le plus fameux¹⁵¹ ». Ceci incite à considérer son exposition « De la grande utilité de connaître les adages » avec le plus grand sérieux :

Poursuivons : si l'on analyse avec une particulière précision, très en profondeur, ce mot pythagoricien : « Entre amis, tout est commun », on trouvera tout à coup que dans cette expression s'est quintessenciée l'idée du bonheur humain. Que se propose d'autre Platon dans tant d'ouvrages sinon de nous convertir à cette communauté, garantie par l'amitié ? Si l'on pouvait en persuader les mortels, sur-le-champ disparaîtraient de nos yeux la guerre, la jalousie, la fourberie ; en peu de temps l'armée toute entière des malheurs désertait nos vies, une fois pour toutes¹⁵².

Qu'a proposé d'autre le Christ, prince de notre religion ? Assurément il a transmis au monde l'unique précepte de charité en nous rappelant que l'essentiel des lois et des prophètes repose sur celle-ci seulement. Mais à quoi d'autre nous exhorte la charité sinon à la communauté des biens ? Sans doute à ce que, réunis par l'amitié avec le Christ, imitant autant que possible cette communion absolue par laquelle le Père et lui ne font qu'un, nous ne soyons qu'un avec lui ; et, comme le dit Paul, à ce que nous devenions « un seul esprit et une seule chair » avec Dieu, et à ce que selon la loi de l'amitié, tout de lui (p. 27) nous soit commun, tout de nous lui soit commun ; puis, reliés les uns aux autres entre nous par les liens égaux de l'amitié, comme les membres à une seule tête, comme si un même esprit animait un seul et même corps, à

151. Érasme, *Adages*, Volume I. *Entre amis tout est commun*, Adage 1, p. 42.

152. Il réitère cette position en ouverture (Érasme, *Adages*, Volume I. *Entre amis tout est commun*, Adage 1, p. 42).

ce que nous ayons même sujet de nous plaindre et de nous réjouir¹⁵³ (Érasme, *Adages*, Volume I. *Entre amis tout est commun*, p. 28).

Conformément à sa méthode de citation des œuvres anciennes dans ses *Adages*, Érasme amalgame ici différents motifs et positions sur la communauté des biens, chrétiennes et platoniciennes¹⁵⁴, mais il la défend néanmoins sur la base de valeurs chrétiennes. Il raillera les chrétiens qui se méfient de ce principe « platonicien », car ils sont incapables de comprendre « qu'aucun philosophe païen n'a rien dit qui soit plus conforme à la parole du Christ¹⁵⁵ ».

Soulignée par ces contemporains de More, la trame chrétienne du communisme utopien a aussi été relevée dans plusieurs commentaires modernes¹⁵⁶, mais elle est souvent édulcorée, ou passée sous silence,

153. Érasme rappelle que Pythagore est réputé avoir « instauré un type de communauté de biens et de la vie, identique à celle que le Christ exige entre tous les chrétiens » (*Adages*, Volume I. *Entre amis tout est commun*, Adage 1, p. 43 (rapporté par Aulu-Gelle dans les *Nuits attiques*, I, 9)). Dans l'*Éloge de la folie*, il raille la « communauté de biens des Pythagoriciens », mais seulement parce qu'elle permet à certains de camoufler leur malhonnêteté. Ceux-ci se saisissent « tout ce qui passe à leur portée sans surveillance » (Érasme, *Éloge de la folie*, XLVIII, p. 82).

154. Érasme aussi prend à témoin Cicéron, qui a déclaré dans les *Devoirs*, « Selon le proverbe grec, entre amis tout est commun » (Érasme, *Adages*, Volume I. *Entre amis tout est commun*, Adage 1, p. 43). Il invoque également Socrate (Ad. 1, p. 42), ridiculisé dans l'*Éloge de la folie*, et renvoie au Livre V des *Lois* : « La première cité, la première constitution et les meilleures lois se trouvent là où l'on applique le plus possible à toute la cité l'antique dicton selon lequel tout est commun » et « Heureuse et sainte la communauté dans laquelle on n'entendra jamais ces mots : « C'est à moi, ce n'est pas à moi ! ». Il se réfère aussi au Livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, ainsi qu'à la *Politique*, en précisant qu'au Livre II, « Aristote modère la doctrine de Platon en voulant que la possession et le droit de propriété soit établi avec sûreté, mais que l'on applique le proverbe en suivant le besoin, la vertu et l'échange social » (Ad. 1, p. 43). La position d'Aristote colle mieux à un adage de Pythagore cité par Érasme, « l'amitié, c'est l'égalité et une seule âme, et un ami, c'est un autre soi-même » (Ad. 2, p. 44). Voir aussi l'adage 121, « On se réjouit de ce qui nous est semblable », dans lequel Érasme se réfère une fois de plus aux Livres VIII-IX de l'*Éthique à Nicomaque*, de même qu'au *Banquet* de Platon et au Livre VIII des *Lois* : « Nous appelons amis deux êtres qui se ressemblent pour la vertu ou qui sont égaux entre eux ». Or, cette ressemblance peut aussi reposer sur le vice, indique Érasme (Ad. 212, p. 153).

155. Érasme, *Adages*, Volume I. *Entre amis tout est commun*, Adage 1, p. 43.

156. Par exemple, Prévost, A., 1978, *L'Utopie de Thomas More*, p. 43-44 ; 68 ; 171 ;

au profit de ses sources d'inspiration grecques et romaines. La fibre chrétienne traverse pourtant tout le texte de *l'Utopie*. Or, le texte même de *l'Utopie* plaide en ce sens. D'abord, lorsque Hythlodée réaffirme à Morus la nécessité de confronter les hommes aux sources du vice sans dilution, sources que seule la communauté des biens lui semble être en mesure d'éradiquer, il invoque le « devoir chrétien¹⁵⁷ ». Ensuite, au Livre II, il suggère que c'est le communisme des Utopiens qui expliquerait leur attirance pour le christianisme, religion que le voyageur et ses compagnons leur ont fait découvrir¹⁵⁸.

[...] il leur a semblé que notre dite secte fût fort approchant de celle qui est chez eux la meilleure. Et ce qui y a beaucoup aidé, à ce que je crois, c'est qu'ils avaient entendu que c'était la volonté de Jésus Christ que ses disciples et apôtres vécutent en commun, et que dans les couvents chrétiens gardant vraiment leur règle, cette coutume durait encore. (*L'Utopie*, p. 193).

Bien que les Utopiens ne soient pas, ou pas encore chrétiens, leur mode de vie suggère que la meilleure existence s'offrant à l'individu est celle alignée sur des normes morales apparentées au christianisme¹⁵⁹.

« L'idée monastique », comme l'écrivait André Prévoist, « tient, dans *l'Utopie*, une place éminente¹⁶⁰ ». Quelques motifs y évoquent explicitement le mode de vie monastique, notamment l'existence d'une secte de gens très « charitables », dont les membres ne se marient pas,

173 ; 178 ; Logan, G.M., éd., 2016. « Introduction », in *Utopia*, p. xxix-xxx ; Goyard-Fabre, S., 1987. « Introduction », p. 54-55. Skinner soutient que les Utopiens ne mènent pas une existence « parfaitement vertueuse », car ceci impliquerait qu'elle soit « parfaitement chrétienne ». Il insiste sur la rationalité du mode de vie utopien : même leurs convictions religieuses sont des « dictats de la rationalité » (Skinner, Q., 1987. « Sir Thomas More's *Utopia* and the Language of Renaissance Humanism », p. 148 ; 152). La position de Voegelin est compatible (Voegelin, E., 1951. « More's *Utopia* », p. 209 ; 211-212).
157. *L'Utopie*, p. 94.
158. *L'Utopie*, p. 193 ; 210.
159. Logan, G.M., 2016. « Introduction », p. xxix-xxx.
160. Prévoist, A., 1978, « Introduction », p. 171. Voir aussi Baker-Smith, D., 2011. « Reading *Utopia* », p. 150. La référence monastique aurait aussi une fonction critique. Elle serait dirigée contre cette institution même, contre les « micro-utopies caduques de l'histoire » que sont les sociétés monastiques, et que More a eu sous les yeux, pour en avoir partagé l'existence pendant quelques années (Prévoist, A., 1978, p. 171 ; 173).

ne consomment pas de viande, refusent les plaisirs et s'efforcent de mériter le paradis par un dur labeur¹⁶¹. La communauté utopienne, dans ses aspects les plus généraux, évoque les conditions d'existence des premiers chrétiens, prorogées par les communautés monastiques, puis par les chrétiens les plus fervents, parmi lesquels comptait Thomas More. Durant ses quatre premières années de carrière en tant qu'avocat, More habitait un monastère. Il partageait l'existence des moines, leur liturgie et il s'initiait dans leur bibliothèque aux Pères de l'Église et il acquérait une connaissance approfondie de la Bible, et de la théologie, dont témoignent ses œuvres apologétiques¹⁶². Durant cette période, raconte Érasme, « il s'essayait à un style de vie sacerdotal à grand renfort de veilles, de jeûnes, de prières et d'autres exercices de ce genre ». Ce n'est que son désir persistant de se marier qui l'a gardé d'entrer dans les ordres¹⁶³. On ne trouve pas des chrétiens seulement dans les couvents, ajoute Érasme, qui souligne combien More est toujours demeuré ardemment croyant, « soucieux de piété vraie¹⁶⁴ ». Son engagement avec le catholicisme prendra même une tournure radicale, quelques années à peine après la première parution de son *Utopie*. Entré au service d'Henri VIII, Thomas More s'implique activement dans la lutte contre les hérésies, d'abord, sous la forme d'une polémique contre Luther, ensuite, par sa participation aux procès intentés aux hérétiques, puis à leur persécution¹⁶⁵. Faut-il également rappeler qu'il paiera de sa vie

161. *L'Utopie*, p. 201.

162. Prévoist, A., 1978, *L'Utopie de Thomas More*, p. 44.

163. « Lettre d'Érasme à Ulrich von Huttnun », in *L'Utopie*, p. 296.

164. « Lettre d'Érasme à Ulrich von Huttnun », in *L'Utopie*, p. 303.

165. Rex, R., 2011. « More and the Heretics : Statesman or Fanatic ? », in Logan, G.M., éd., *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 95-96 ; 106 ; 108. Il n'existe pas de trace écrite d'un intérêt de More pour l'hérésie, indique l'auteur, qui tient à rattacher l'implication de More dans les persécutions aux obligations qui lui incombent en qualité de chancelier : il devait supporter les positions d'Henri VIII, souligne l'auteur (p. 110). Or, non seulement la fameuse lettre de More à l'Université d'Oxford, en 1518, présente un ton intransigeant, mais il n'y aurait qu'un pas à franchir pour qu'elle donne dans les accusations d'hérésie (voir texte et note *supra*). Érasme, de plus, évoque souvent avec dégoût les hérésies dans certains de ses écrits. Le thème point aussi à la surface de sa lettre à Ulrich von Huttnun, dans laquelle il commente les attitudes religieuses

son refus obstiné de cautionner la suprématie d'Henri VIII sur l'Église d'Angleterre ? Il est douteux qu'une vie entièrement placée sous le signe de la ferveur religieuse ait connu des périodes d'exception. La diversité et la tolérance religieuse des Utopiens ne reflètent vraisemblablement pas l'attitude de More à ce moment¹⁶⁶.

C'est sur ce terrain que se situe l'un des principaux arguments réfutant la « perfection » et l'immobilisme d'Utopie, caractéristiques qui inviteraient à la considérer comme une chimère, une vision irréalisable. La société utopienne est appelée à évoluer¹⁶⁷, ne serait-ce que sur le plan spirituel. Profondément croyants¹⁶⁸, nombreux sont les Utopiens désirant se convertir au christianisme. Celui-ci leur paraît supérieur à leurs propres religions, lesquelles, tout en étant multiples, s'entendent comme un monothéisme embryonnaire. Bien que leurs croyances soient diverses¹⁶⁹, ils se réunissent dans les mêmes églises et y honorent un seul dieu¹⁷⁰. Hythlodée rapporte que ses compagnons et lui ne sont pas parvenus à baptiser tous les Utopiens qui en ont manifesté le désir : la christianisation d'Utopie n'est pas achevée. En outre, ils ne peuvent leur donner tous les sacrements, puisqu'aucun n'est prêtre¹⁷¹. Fort instruits sur le plan littéraire, contrairement aux peuples du Nouveau Monde, les Utopiens, comme le laisse entendre More, ont besoin d'être guidés sur la voie du perfectionnement spirituel. Pour l'instant, leur société, pour excellente qu'elle soit, est surtout « rationnelle ». Pour un humaniste chrétien comme More, la raison doit soutenir la foi, laquelle ne peut

de More : « C'est un croyant ardemment soucieux de piété vraie, encore qu'il soit aux antipodes de toute superstition. Il se réserve certaines heures pour prier Dieu et l'honorer, non par des formules toutes faites, mais par celles que lui dicte son cœur » (Lettre d'Érasme à Ulrich von Huttrun, in *L'Utopie*, p. 303).

166. Rex, R., 2011. « More and the Heretics : Statesman or Fanatic ? », p. 108.

167. Voir Prévost, A., 1978, « Introduction », p. 113.

168. *L'Utopie*, p. 143.

169. *L'Utopie*, p. 191.

170. *L'Utopie*, p. 192 ; 196. Cette divinité, ils l'appellent Père, ou Mythra, dieu du soleil chez les Perses, puis honoré dans l'Empire romain (note 1, p. 375). Cette religion, vers laquelle convergent de plus en plus les Utopiens, surmonte les autres « par la raison » (p. 192).

171. *L'Utopie*, p. 193.

être que chrétienne. Les racines du communisme platonicien sont néanmoins à rechercher du côté des préceptes et pratiques chrétiennes.

Conclusion

Peut-on conclure, sur la base de ces dernières considérations, que la proposition selon laquelle le communisme utopien, la communauté de biens, appuyé sur des valeurs chrétiennes, conduise au bien commun et à l'éradication des maux ruinant la vie humaine, puisse être « l'enseignement caché » de *L'Utopie* ? Le communisme utopien, dont la réalité est attestée par Hythlodée, ce diseur de boniments, ce sage qui n'est pas seulement philosophe, ce « fou » sensé, pourrait-il être la « folie qui sauve le monde », que l'on « ne peut rétablir par la sagesse », comme le déclarait la Folie dans *l'Éloge de la folie*¹⁷² ? La propriété privée, dans *L'Utopie*, est au fondement des vices qui ruinent la communauté politique et elle est l'une des principales causes des souffrances humaines. Sans présumer que More ait voulu réformer la société anglaise sur le modèle d'Utopie, entreprise qu'il n'aurait vraisemblablement pas crue possible, il espérait certainement inspirer, chez les lettrés, les gens éduqués, le premier public visé par son *Utopie*, ceux qui étaient susceptibles de s'attirer l'oreille de la classe dirigeante, un désir de changement, à l'aide de la belle image d'un monde – presque – dépourvu de mal. Son intention la plus modeste était de susciter une prise de conscience des ravages de l'avarice, de la corruption politique et de l'injustice, afin qu'ils reculent.

Pour More, ces vices figuraient au nombre des principaux maux affectant l'existence humaine : il ne s'agit pas là des conclusions d'un intellectuel vouant sa vie aux lettres et à la réflexion théorique, mais des observations d'un avocat, puis d'un juge, observant le mal et la souffrance humaine au quotidien. *L'Utopie* trouve peut-être sa pleine signification par la négative, plutôt qu'à travers ses prescriptions positives. Pour ce faire, More n'a économisé aucun effort : les sagesse antiques, « païennes », et les réflexions des grands esprits de son temps sont brodées librement sur une trame chrétienne. Si Platon a

172. Érasme, *Éloge de la folie*, LXXV, p. 132.

procuré à More un cadre d'interrogation, avec la question du meilleur gouvernement et celle de la vertu, et a pu lui indiquer quelques pistes de solution, comme le communisme, More n'est pas « platonicien », car ses réponses s'éloignent de celles du philosophe. Il a davantage puisé, entre autres influences, chez Lucien, Saint Augustin ou, parmi ses contemporains, chez Érasme, et, plus largement, dans l'héritage et les expériences chrétiens. *L'Utopie* est un produit de l'humanisme chrétien.

La finale du livre nous conduit à douter du sérieux des intentions réformatrices de More. Au Livre II, la description du mode de vie des Utopiens se présente à la manière d'un monologue : Hythlodée n'est interrompu à aucun moment par ses auditeurs. Or, une fois l'exposé terminé, Morus indique qu'il nourrit quelques réserves à l'égard du récit entendu, mais il n'ose pas les communiquer à son interlocuteur. Il avait exprimé certaines de ses réticences au Livre I, où Hythlodée annonçait les principaux axes de son réformisme. Au Livre II, il choisit de se taire, car son interlocuteur, qui ne souffre pas la contradiction, pourrait en être froissé, indique-t-il. Il promet de le faire une prochaine fois. Toutefois, le récit se termine avec la fin de cette seule et unique journée durant laquelle il se déroule. Ainsi, il n'y aura pas de réplique, c'est une impossibilité.

Si More avait désapprouvé tous les aspects de la vie des Utopiens vantés par Hythlodée, il aurait écrit une réplique. Cette finale vise à semer le doute dans l'esprit du lecteur, afin de dissimuler sa pensée. Au Livre I, Morus exprime des doutes à l'effet que de la communauté de biens résulteraient tous les bénéfices vantés par Hythlodée, en invoquant une série d'arguments habituels pour réfuter ce type de proposition. Or, ces oppositions trouvent des réponses au Livre II. Il en est ainsi de l'argument selon lequel des hommes qui ne seraient pas motivés par le profit personnel n'auraient aucun goût pour le travail, et encore moins pour le dévouement à la communauté, lequel est la pierre angulaire du système social utopien¹⁷³. En Utopie, le « salaire » du travailleur dédié à la communauté, pour le bénéfice de ses semblables et son bénéfice

173. Il évoque aussi le risque de sédition que pourraient engendrer le service obligatoire (*L'Utopie*, p. 98).

propre, est le bonheur et la paix, rendue possible par une vie dépourvue d'anxiété, et la joie¹⁷⁴. Compte tenu de ces considérations, peut-on conclure que *L'Utopie* n'était qu'une simple fantaisie de son auteur ? Les niveaux cryptique et explicite du texte plaident dans le sens inverse.

Références

- The Complete Works of St. Thomas More, Volume 3, Part I. Translations of Lucian*, Thompson, C., éd., New Haven – Londres, Yale University Press, 1974.
- L'Utopie*, Navaud, G., éd., Paris, Gallimard, 2012.
- L'Utopie de More*, Prévost, A., éd. et trad., Paris, Mame, 1978.
- Abensour, M., *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens et Tonka, 2^e éd., 2009.
- Augustin, *La cité de Dieu*, Moreau, L., trad., Middletown, FV Editions.
- Baker-Smith, D., « Reading *Utopia* », in Logan, G.M., éd., *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 141-167, 2011.
- Celenza, C.S., « The Revival of Platonic Philosophy », in Hankins, J., éd., *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 72-96, 2007.
- Curtright, T., *The One Thomas More*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2012.
- Davis, J.C., « Thomas More's *Utopia* : Sources, Legacy and Interpretations », in Claeys, G., éd., *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 28-50, 2010.
- Érasme et More, T., *Correspondance*, Marc'hadour, G. et Galibois, R., éd., et trad., Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1985.
- Érasme, *Éloge de la folie*, trad. De Nohale, P., dans Érasme, *Éloge de la Folie et More, T., Utopie*, Delcourt, M., trad., Paris, Flammarion, 2008.
- Érasme, *Adages, Volume I. Entre amis tout est commun*, Saladin, J.-C., dir., Paris, Belles Lettres, 2011.
- Goyard-Fabre, S., « Introduction », in More, T., *L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, Delcourt, M., trad., Paris, Flammarion, p. 17-65, 1966.
- Hankins, J., « Humanism, Scholasticism, and Renaissance Philosophy », in Hankins, J., éd., *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 30-48, 2007.
- Lacroix, J.-Y., *L'utopie. Philosophie de la nouvelle terre*, Paris, Bordas, 1994.
174. Davis, J.C., 2010. « Thomas More's *Utopia* », p. 44.

- Lacroix, J.-Y., *Un autre monde possible ? Utopie et philosophie*, Paris, Bordas, 2004.
- Lines, D.A., « Humanistic and Scholastic Ethics », in Hankins, J., éd., *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 304-318, 2007.
- McConica, J., « Thomas More as a Humanist », in Logan, G.M., éd., *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 22-45, 2011.
- Logan, G.M., « Introduction », in More, T., *Utopia*, Logan, G.M., éd., Adams, R.M., trad., Cambridge, Cambridge University Press, 3^e édition (1989 ; 2016), p. xi-xxxii, 2016.
- Lucien, *Comédies humaines*, Ozanam, A.-M. et Bompaire, J., éd. et trad., Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Lucien, *Voyages extraordinaires*, Ozanam, A.-M. et Bompaire, J., éd. et trad., Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- Rex, R., « More and the Heretics : Statesman or Fanatic ? », in Logan, G.M., éd., *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, p. 93-115, 2011.
- Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One : The Renaissance*, Cambridge – Londres, Cambridge University Press, 1978.
- Skinner, Q., « Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism », in Pagden, A., éd., *The Language of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 123-157, 1987.
- Skinner, Q., *Visions of Politics. Volume II. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Strauss, L., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago – Londres, University of Chicago Press, 1952.
- Vieira, F., « The Concept of Utopia », in Claeys, G., éd., *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 3-27, 2010.
- Voegelin, E., « More's Utopia », in Voegelin, E., *Published Essays, 1940-1952*, Sandoz, E., éd., University of Missouri Press (*The Collected Works of Eric Voegelin*, 10), p. 197-217, 1951.
- Wegener, G.B. et Smith, S.W., éd., *A Thomas More Sourcebook*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2004.

Marie-Josée Lavallée
 Université de Montréal et UQAM
 ishtar_1@hotmail.com

